

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

BRUNO SAVIANO GRIPP

HISTÓRIA DE UMA ALMA
CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE *PSYCHÉ* NO DIÁLOGO
FÉDON, DE PLATÃO, E SUAS ORIGENS NA CULTURA GREGA

NITERÓI - RJ
2024

BRUNO SAVIANO GRIPP

HISTÓRIA DE UMA ALMA
CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE PSYCHÉ NO DIÁLOGO
FÉDON, DE PLATÃO E SUAS ORIGENS NA CULTURA GREGA

Tese apresentada à Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PFI) para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador
Marcus Reis Pinheiro

NITEROI – RJ
2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE

G868 Gripp, Bruno Salviano.

História de uma alma:

Considerações sobre o conceito de *psyché* no diálogo *Fédon*, de Platão e suas origens na cultura grega. / Bruno Salviano Gripp. – 2024.

324f.

Orientador: Marcus Reis Pinheiro

Tese (doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Departamento de Filosofia.

Alma – Teses. 2. Pré-Socráticos – Teses. 3. Platão – Teses. 4. Filosofia Antiga – História e crítica – Teoria, etc. – Teses. I. Pinheiro, Marcus Reis. II. Universidade Federal Fluminense. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD 184

Título em inglês:

XXXXXXX

BRUNO SAVIANO GRIPP

HISTÓRIA DE UMA ALMA
CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE PSUCHÊ NO DIÁLOGO
FÉDON, DE PLATÃO E SUAS ORIGENS NA CULTURA GREGA

Tese apresentada à Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PFI) para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

APROVADA: XX de dezembro de 2024

Cristiane Azevedo
(UFRRJ)

Alexandre Costa
(PFI-UFF)

Bernardo Guadalupe Lins Brandão
(UFMG)

Rainer Guggenberger
(UFRJ)

Marcus Reis Pinheiro
(PFI-UFF)
(orientador)

XXXXXXXX

Suplentes

XXXXXXXX

بگویمت صفت جان تو گوش دار که جانی
[vou te falar os atributos da tua alma, presta atenção, pois és uma alma]
Rumi, Divan-e Shams-e Tabrizi, Ghazal 3035

δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν ἡ γνῶσις αὐτῆς μεγάλη συμβάλλεσθαι,
[e parece que o conhecimento a respeito da alma contribui muito para toda a verdade]
Aristóteles, *De Anima*, 402a1

Para Marina, Catarina, Bárbara e Maria Teresa

AGRADECIMENTOS

Esta tese, como qualquer trabalho de relevância, depende da contribuição e do apoio de uma série de pessoas. Em primeiro lugar, agradeço a meu orientador, Marcus, que primeiro aceitou-me como orientando e com quem tive longas discussões tanto antes quanto durante a pandemia. Muito importante, sobretudo no período inicial foram meus colegas do grupo de Patrística, formados além de me orientador Marcus, por Rafael Viegas, Simone Bondarczuk e Pedro Martins. Também agradeço a meus amigos e colegas, Bernardo, Leonardo, Davi, Igor, José Otávio, entre outros, cujas conversas de maneira direta ou indireta ajudaram a formular este trabalho.

De extrema importância estão também os primeiros arguidores deste trabalho, Rainer Guggenberger e Alexandre Costa, cujo diálogo, tanto durante a qualificação, quanto depois através de sugestões e comentários, muito auxiliaram o desenvolvimento do trabalho como um todo.

Também não posso deixar de mencionar meus alunos, dentre os quais destaco em especial André Martins e Bias Busquet, cujas discussões em sala, às vezes sobre assuntos presentes aqui neste trabalho, também me estimularam para aprofundar a discussão desta tese.

Por fim, não posso deixar de mencionar a importância de minha família, minha esposa Marina e minhas filhas Catarina, Bárbara e Maria Teresa, esta nascida já durante a escrita deste trabalho, que foram as principais e mais importantes influenciadoras deste trabalho.

RESUMO

Existe um grande debate a respeito do significado do termo *psyché* na filosofia e na cultura grega de modo geral. Com efeito, as próprias investigações etimológicas são confusas para se compreender seu significado básico. Este trabalho busca compreender o desenvolvimento deste conceito a partir de suas origens em Homero até sua solidificação no diálogo *Fédon* de Platão. Com efeito, em Homero, a *psyché* aparece como um princípio vital ligado principalmente ao risco de vida e à “sobrevivência” no além-morte. Em compensação, o *thymós* carrega muitos dos sentidos mais claramente associados à vida biológica e à cognição, vontade e decisão. Tal quadro nos poetas arcaicos permanece basicamente similar, embora o significado mais puro de “vida” começa a se insinuar de modo mais claro. Os filósofos naturais da Jônia têm uma posição de maior dificuldade de compreensão, devido à pobreza de atestação, em alguns casos inclusive devido à inexistência de textos de sua autoria. Em alguns autores, como Anaxímenes, já começa a surgir a ideia de *psyché* como uma massa aérea. Tal significado foi retomado por Heráclito que desenvolve essa noção dentro de um quadro metafísico mais complexo que estipula uma transição e transformação entre os elementos, onde a “morte” da alma é associada à sua liquefação, ao passo que a alma “excelente” é aquela mais aparentada ao fogo. Tal desenvolvimento, contudo, não foi sustentado na sequência da filosofia grega. O pitagorismo, por exemplo, parece, ao menos em seus estágios iniciais, regredir para uma noção mais geral de *psyché* como “vida” não marcada, ao passo em que autores mais tardios, como Filolau, desenvolvem uma teoria mais ampla, e atribui à *psyché* uma função intermediária, com um significado aproximado de “vida animal.” Por fim, o século V a.C. vê uma grande expansão de usos de *psyché*, que se fragmentam, sobretudo nas obras de Empédocles, que tem usos apenas tradicionais do termo, Anaxágoras, onde ele parece ter mais o significado de “vida,” e Demócrito, que enxerga a *psyché* como um elemento fundamental do ser vivo, existindo paralelamente ao corpo, *soma*. Então é o momento de discutir o *Fédon*. Neste trabalho vemos como o termo no diálogo tem principalmente associação com a morte e a escolha da morte pelo filósofo. No entanto, é possível definir a partir do diálogo a ideia de que, neste trabalho, a *psyché* é um objeto imaterial, indestrutível e eterno, através do qual se conhece o mundo e que, através da reminiscência, relembra aquilo que viu antes do seu nascimento. Dessa maneira, podemos ver como Platão aproveita muitos dos caminhos filosóficos anteriores na direção da constituição de um conceito unificado de *psyché*, que será uma base fundamental para o desenvolvimento da filosofia grega e todas suas consequências históricas.

Palavras-chave: Filosofia Antiga; Alma; Platão; *Fédon*

ABSTRACT

There is considerable debate regarding the meaning of the term *psyché* in Greek philosophy and culture more broadly. Indeed, even etymological investigations are often confusing when attempting to grasp its basic significance. This study seeks to understand the development of this concept from its origins in Homer to its consolidation in Plato's dialogue *Phaedo*. In Homer, *psyché* appears as a vital principle primarily linked to the risk of life and "survival" in the afterlife. By contrast, *thymós* carries many of the meanings more clearly associated with biological life, cognition, will, and decision-making. This framework in archaic poets remains largely similar, though the purer meaning of "life" begins to emerge more distinctly. The natural philosophers of Ionia present a greater interpretative challenge due to the scant evidence available, in some cases exacerbated by the complete lack of surviving texts authored by them. In certain figures, such as Anaximenes, the idea of *psyché* as an airy substance begins to surface. This meaning was taken up by Heraclitus, who developed the notion within a more complex metaphysical framework that postulated transitions and transformations among elements, where the "death" of the soul is associated with its liquefaction, while the "excellent" soul is likened to fire. However, this development was not sustained in subsequent Greek philosophy. Pythagoreanism, for instance, seems, at least in its early stages, to revert to a more general notion of *psyché* as unmarked "life," while later authors, such as Philolaus, advanced a broader theory that attributed an intermediary function to the *psyché*, with a meaning akin to "animal life." Finally, the fifth century BCE witnessed a significant expansion in the uses of *psyché*, which became fragmented, particularly in the works of figures like Empedocles, who employed only traditional usages of the term; Anaxagoras, for whom it seems to mean "life"; and Democritus, who viewed *psyché* as a fundamental element of living beings, existing alongside the body (*soma*). This sets the stage for the discussion of the *Phaedo*. In this dialogue, *psyché* is primarily associated with death and the philosopher's choice of death. However, it is possible to discern from the dialogue that *psyché* is an immaterial, indestructible, and eternal entity through which the world is known and which, through recollection, remembers what it saw prior to its birth. Thus, we see how Plato draws on many of the earlier philosophical paths to construct a unified concept of *psyché*, which serves as a foundational basis for the development of Greek philosophy and all its historical consequences.

Keywords: Ancient Philosophy; Soul; Plato; *Phaedo*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
O problema da alma no Fédon	11
1. A ALMA NA POESIA GREGA ARCAICA: A CONSTITUIÇÃO DOS ÓRGÃOS ANÍMICOS NOS AUTORES DOS SÉCULOS VIII E VII a.C.....	13
1.1 Etimologias e significados	13
1.2 Alma em Homero.....	15
1.2.1 Problemas preliminares, datação	15
1.2.2 Homero no século VIII.....	17
1.2.3 Homero no século VII	19
1.2.4 Homero no século VI.....	20
1.3 A alma em Homero e nos poetas	22
1.3.1 Problemas metodológicos.....	22
1.3.2 A <i>psyché</i> em Homero	24
1.3.3 O <i>thumós</i>	35
1.3.4 Os <i>phrénes</i>	43
1.3.5 O <i>nóos</i>	46
1.3.6 De volta à <i>psyché</i>	50
1.4 A alma nos outros poetas da primeira parte do período arcaico	57
1.4.1 Os termos anímicos em Hesíodo.....	60
2. A ALMA JÔNIA. COMO OS FILÓSOFOS DA ESCOLA JÔNIA CONCEITUALIZARAM A ALMA	88
2.1 Tales	88
2.2 Questões cronológicas.....	93
2.3 Anaxímenes	97
2.4 Heráclito	101
2.4.1 Os elementos da <i>psyché</i>	102
2.4.2 Secos e molhados.....	106
2.4.3 O filósofo e a multidão.....	113
2.4.4 O <i>lógos</i> comum.....	115
2.4.5 A <i>psyché</i> no Hades?	118
2.5 Etimologia de <i>psyché</i>	123
3. O PITAGORISMO E O ORFISMO. QUAIS OS DESENVOLVIMENTOS RELIGIOSOS DO PERÍODO ARCAICO E SUA INFLUÊNCIA NA CONCEPÇÃO GREGA DE ALMA?	129
3.1 O Problema do Pitagorismo.....	129
3.2 A alma entre os pitagóricos.....	132

3.4 A alma pitagórica – primeiras avaliações	133
3.5 Para além de Pitágoras.....	148
3.5.1 Os pitagóricos do século VI	149
3.5.2 Alcmeão de Crotona	152
3.5.3 Hípon de Régio.....	158
3.5.4 Algumas outras opiniões pitagóricas	162
3.5.5 Filolau de Crotona	165
3.6 O problema do orfismo	176
3.6.1 A Alma no Orfismo	181
4. A <i>PSYCHÉ</i> NOS FILÓSOFOS DO SÉCULO V a.C.	192
4.1 O caso de Empédocles	192
4.1.1 A ausência do termo	192
4.1.2 Empédocles e o aprendizado.....	193
4.2 Anaxágoras de Clazômenas	207
4.2.1 A alma e os animais	216
4.3 Conclusão	219
4.4 O atomismo	220
4.4.1 A <i>psyché</i> de Demócrito em Aristóteles.....	227
4.4.2 <i>Psyché</i> de Demócrito segundo a tradição epicurista	231
4.4.3 Uma discordância respeitosa	234
5. PLATÃO	241
5.1 A Navegação da Alma	241
5.2 Platão como literatura.....	242
5.3 A questão do suicídio.....	246
5.4 A Alma e a Morte no <i>Fédon</i> de Platão: Uma Análise (<i>Fédon</i> 63e-69e)	251
5.5 A definição de morte.....	252
5.6 A imortalidade da alma.....	263
5.6.1 Imortalidade e Individualidade da Alma no <i>Fédon</i> : Argumentos e Influências	263
5.6.2 A reminiscência (72e-77a)	269
5.7 O destino das almas	276
5.8 O cuidado da alma.....	298
CONCLUSÃO.....	305
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	313

INTRODUÇÃO

O problema da alma no Fédon

Este trabalho começou de um modo inesperado para quem vê o produto terminado. Afinal, o pré-projeto da tese era sobre o tema da *psyché* no *Diálogo sobre a Alma e a Ressurreição*, do autor patrístico Gregório de Nissa, (século IV a.C.). Como é possível ver de imediato, porém, em comum com este trabalho há o tema e o contexto dialógico: uma análise mais aprofundada vai revelar que o diálogo de Gregório tem grandes interseções com o *Fédon* de Platão, por ser um diálogo de um personagem mentor do narrador (e, em ambos os casos, também do autor) em um momento próximo à morte.

De igual maneira, ambos os textos apresentam em comum o debate aprofundado a respeito da tradição filosófica que antecedeu. O *Diálogo* de Gregório, em especial, é ainda mais explícito no seu tratamento do desenvolvimento histórico do conceito; no entanto, não há de negar que essa perspectiva também se apresenta no texto de Platão.

Contudo, quando iniciamos o trabalho, fazia parte dos planos originais uma investigação sobre a história do termo *psyché* na filosofia grega, tendo em consideração a importância do aspecto histórico na montagem dos argumentos de Macrina, a personagem principal do *Diálogo* de Gregório. No entanto, ao escrever as primeiras linhas a respeito da história do tema, deparei-me com um problema muito peculiar: era mais fácil estabelecer o significado de *psyché* para os autores posteriores a Platão do que para os anteriores.

De fato, em uma abordagem da literatura que chegou até nós, é mais fácil compreender as discordâncias, por exemplo, entre Platão e Aristóteles, do que o que há em comum entre Anaxágoras e Filolau. Em parte, isso se deve ao aspecto fragmentário das evidências para o período; mas, de outra parte, isso se deve a um aspecto fundamental do desenvolvimento do conceito de *psyché*: não há muita certeza sobre os caminhos e os significados do termo na tradição literária.

Portanto, como nossa análise original partiu de Homero, decidimos conversar com nosso orientador para manter essa abordagem ao longo deste trabalho. Chegamos à conclusão de que tínhamos, talvez, um problema mais agudo ao pesquisar a tradição até Platão do que a história do termo em Gregório de Nissa, uma vez que existe já literatura

estabilizada e sólida sobre esse tema, que é bastante importante também para a teologia e a história das ideias de modo mais geral.

Homero foi igualmente importante por fornecer uma primeira tese para compreender o desenvolvimento deste trabalho: julgamos que, a partir da existência no poeta épico de dois centros distintos, um cognitivo e outro de individualidade, ou seja, o *thymós* e a *psyché*, essa dualidade teria sido eliminada através da confluência dos dois termos em um só, a *psyché*. Essa teoria, entretanto, embora soasse promissora, não se confirmou – ao menos em nossa leitura – ao longo da investigação mais detalhada, sobretudo a partir da análise dos testemunhos mais delicados e sutis relativos ao pitagorismo e aos autores do século V a.C.

Não obstante, conseguimos através deste trabalho estabelecer uma visão mais clara e mais abrangente do desenvolvimento do termo no período fundamental entre os séculos VII e IV a.C., que testemunha o princípio da investigação filosófica na Grécia. cremos que neste trabalho conseguimos traçar os vários desenvolvimentos – multifacetados e complexos – deste termo ao longo dos vários autores nesse período formativo do pensamento antigo.

Como ponto final, julgamos que o *Fédon* de Platão era a escolha mais clara, em primeiro lugar por manter certa relação com o projeto inicial. Pode não ser relevante para o trabalho final tal tipo de escolha; contudo, o aspecto dialético e investigador de ambos os textos serve como uma excelente apresentação da situação da compreensão do termo em suas respectivas épocas. Dessa maneira, devido a sua interação aprofundada com a tradição filosófica anterior, bem como sua posição de fundamentação do conceito de alma, esse diálogo platônico pareceu reunir as características essenciais para se fazer um resumo e uma compreensão final da história do termo no período pré-socrático.

Dessa maneira, imaginamos que com este trabalho oferecemos uma perspectiva nova – que talvez não seja original e totalmente profunda na análise detalhada de cada autor - mas em conjunto que oferece uma visão nova e distinta daquilo que os manuais oferecem para tal desenvolvimento, como os de Kirk, Robinson e Guthrie. Com isso cremos que apresentamos um aspecto novo e original para o desenvolvimento do conceito de *psyché* na filosofia antiga.

1. A ALMA NA POESIA GREGA ARCAICA: A CONSTITUIÇÃO DOS ÓRGÃOS ANÍMICOS NOS AUTORES DOS SÉCULOS VIII E VII a.C.

1.1 Etimologias e significados

O que é a alma? Essa pergunta é uma das principais e mais discutidas de todos os tempos. Com efeito, talvez mais do que qualquer outra questão, essa é a que mais interessa o ser humano, pois consiste na investigação sobre sua própria natureza. Está diretamente ligada à própria noção da sua saúde e da sua integridade humana, da sua existência subjetiva.

O termo “alma” em português tem sua origem na palavra *anima* em latim, a vogal “i” breve é frequentemente instável no latim vulgar e, em algumas línguas, ela caiu. A posterior transformação do *n* em *l* ocorre através da dissimilação das duas nasais. Dessa mesma origem vêm todos os cognatos nas línguas românicas modernas, *âme*, em francês, *anima*, em italiano, *alma* em espanhol, *ànima*, em catalão, exceção feita ao romeno, onde “alma” é *suflet*, mas existe também a forma *inima*.¹ Esta última palavra talvez seja mais significativa, porque ela é cognata de palavras como “sopro”, em português, *souffle*, em francês etc. Isto é, o sentido relacionado à troca de ar do corpo com o exterior continua mantido, ainda que utilizando, neste caso, outra raiz.

A palavra latina, em seu primeiro significado, é “sopro, hálito, respiração,”² sua origem é do termo similar *animus*, o nosso “ânimo”, que significa “pensamento, espírito, coragem,” da mesma raiz temos palavras como *animal*, “aquele que respira”. De acordo com o dicionário etimológico de Michael de Vaan, esse termo descende diretamente de um proto-itálico **anamo-*, que tem cognatos em suas línguas mais próximas como *anams* no Osco, com o significado de “coragem, energia” e “respiração.”³ É possível que já na língua ancestral das itálicas, o termo já possuísse esse significado “anímico”, como uma profunda respiração frequentemente antecede um ato de maior coragem, é uma derivação não completamente desprovida de sentido. Veremos que em grego temos um desenvolvimento semelhante.

Avançando na etimologia do termo, o mesmo dicionário dá a derivação desse termo proto-itálico do indo-europeu **h₂enh₁-mo*. Cognatos dessa mesma composição são termos como o irlandês antigo *anim*, com o significado de “alma,” o armênio *holm*, que tem o mesmo significado do grego *ánemos*, “vento.” O termo sem o sufixo *-mo*, tem como

¹ Diez, F. Donkin, T. C. *Etymological Dictionary of the Romance Languages*, Londres/Edinburgo, Williams and Norgate, 1884, p. 29.

² Cf. Saraiva, p. 78.

³ De Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, p. 43.

cognato mais relevante o sânscrito *an-*,⁴ verbo com o sentido de “respirar, viver, mover-se.”⁵

Partindo de outras línguas contemporâneas, os termos germânicos normalmente compreendidos como “alma” são *soul* e *Seele*, em inglês e alemão. Nessas duas línguas podemos nos referir a um germânico antigo **saiwalo-*, que foi ligado ao grego *aiólos*, “rápido”, “veloz.” Neste caso, ao contrário dos outros que vimos, “alma” não deriva – diretamente ao menos – da ideia de respiração, mas sim, aparentemente, da ideia de movimento.

Além de *soul*, outro termo na mesma região semântica é *ghost*, que em um inglês mais arcaico significa “espírito alma”, ao passo que esse significado mantém-se no alemão *Geist*. A etimologia desse termo é um pouco mais incerta, porém, os termos germânicos todos se remetem a um proto-germânico **ghoizdoz*, que é associado ao sânscrito *hédā*, “raiva.” No entanto, em relação a essa aproximação, ainda que a correspondência fonética seja grande, a distância de significado impede uma associação absoluta entre os dois termos. Em uma, as línguas germânicas são uma mostra de como a ausência de atestação em obras da Antiguidade frequentemente nos impede de ver o desenvolvimento semântico mais claramente.

No entanto, não apenas os termos germânicos, mas também os termos latinos não gozam de tamanho prestígio e importância por serem conceitos nativos. Certamente, poder-se-ia fazer uma arqueologia do conceito de “alma” na cultura latina a partir do seu uso a partir dos textos mais arcaicos da literatura latina. Porém, a *anima*, ou o *animus* (e inclusive boa parte dos autores antigos, de Cícero a Santo Agostinho, prefere usar *animus* a *anima*), foi usada não como um conceito nativo, mas como a tradução do termo grego *psuché*, e é a ele que devemos nos referir ao investigar os nossos conceitos de “alma,” visto que, em última instância, é da Grécia, via tradução latina, que ele deriva, seja através da filosofia, seja através da tradução da Bíblia.

Se continuarmos essa nossa progressão para examinarmos a etimologia de *psuché*, os dois grandes dicionários etimológicos do grego dão sempre o mesmo significado, derivado de respiração. Com isso, podemos nos referir a toda a discussão terminológica que fizemos e concluir que o conceito de “alma” deriva da respiração e encerrar felizmente toda essa investigação.

⁴ Rix, H. *Lexicon Indogermanischen Verben*, p. 267.

⁵ Cf. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, p. 24.

No entanto, como logo haveremos de ver, a história da alma no pensamento grego não é tão simples, e envolve um complexo desenvolvimento semântico e conceitual, que não se mostra inteiramente apenas através da etimologia e esta mesma é mais incerta do que aparenta em um primeiro contato. Com efeito, a etimologia, neste caso mais nos engana do que soluciona o problema, em primeiro lugar, porque dá uma falsa ideia de fixação terminológica, em segundo lugar porque é incapaz de revelar os matizes de significado de cada termo, o que, evidentemente, não nos permite ter uma compreensão mais profunda da história do pensamento.

Contudo, haveremos de ver que esse sentido de “respiração” para a *psuché* não é de nenhuma maneira adequado no que tange o corpus mais vasto da Grécia arcaica, a saber, os poemas homéricos. A investigação do significado desse termo, bem como o de outros termos que se associam ao fenômeno psicológico mais amplo, oferece-nos um quadro mais preciso do que exatamente os gregos queriam dizer com *psuché*.

1.2 Alma em Homero

1.2.1 Problemas preliminares, datação

Proponho, então, nessa investigação, como de costume, começar a partir de Homero. No entanto, a mera menção ao termo “Homero” exige uma série de qualificações. Em primeiro lugar, ao falar de “Homero,” não estamos fazendo nenhuma declaração a respeito da identidade de um autor individual e distinto dos dois poemas que tradicionalmente foram atribuídos a esse nome, a saber, a *Ilíada* e a *Odisseia*. Ao usar “Homero,” queremos apenas fazer o uso de um termo abreviado para representar as práticas costumeiras desses poemas antigos. Devido a sua antiguidade e influência, são textos de enorme importância para se compreender o pensamento antigo.

Ao falar de antiguidade, colocamos o problema da datação da obra de Homero, que é uma questão de enorme dificuldade e requer ainda uma longa discussão para assentar em bases sólidas. Neste texto vamos tentar estabelecer a discussão da maneira mais sólida possível, esforçando-nos, porém, em ser o mais breve que o assunto permitir. Tal problema se torna relevante por estarmos tratando de um relato cronológico do desenvolvimento do conceito de *psyché*, pois apenas a partir de uma localização sólida no tempo, podemos comparar com Homero outros autores e saber se é uma inovação ou uma manutenção de um conceito herdado.

Com efeito, a chamada Questão Homérica foi de enorme interesse durante parte da história dos estudos clássicos em tempos modernos. Ainda que nos últimos anos essa

discussão tenha deixado de ter a importância que teve no passado e a maior parte dos estudos contemporâneos tenha relevado de lado a questão da datação, alguma resposta precisamos dar para essa questão, visto que estamos tratando de um desenvolvimento diacrônico. Ao longo dos anos e da investigação essa datação flutuou desde o século X até o século V, mas os argumentos mais recentes nos permitem recolocar a questão de um modo diferente

De fato, sobretudo a partir da obra de Milman Parry temos consciência de que a gênese dos poemas homéricos é bastante mais complexa do que antes de imaginava. Com efeito, suas investigações provaram acima de qualquer suspeita que a poesia homérica é fruto de uma longa tradição que antecede muitos séculos ao período em que essa obra foi composta. De fato, um pesquisador como Martin L. West foi capaz de demonstrar, com base em resquícios linguísticos deixados nos textos da epopeia, que há fórmulas dessa poesia que datam da época micênica, em um período até anterior ao do Linear B, ou seja, por volta do século XIV a.C.⁶

Dessa maneira, ao falar da poesia homérica, estamos falando de um legado cultural de uma antiguidade inigualada. Dessa maneira é preciso ter consciência desse fato que Parry já demonstrou com grande propriedade, que é o aspecto tradicional dessa poesia, longe da obra de um autor individualizado, estamos lidando com um texto que tem origem em uma tradição, em um coletivo que herda aspectos históricos bastante arcaicos e que não devem ser marcados como frutos de sua época.

No entanto, essa descoberta não cancelou ou tornou obsoleta a questão da datação, ela, no entanto, ampliou as questões. Agora não apenas podemos falar de uma época de escrita, como também devemos ter consciência da possibilidade de existência de outros estágios anteriores à concretização de um texto material.

De fato, nesse sentido, nem todos os estudiosos estão de acordo, alguns, como sobretudo Gregory Nagy,⁷ pensam no desenvolvimento histórico da tradição épica, já outros, como Martin West, focam somente no momento da escrita da tradição.⁸ Embora haja visões irreconciliáveis entre alguns desses estudiosos, é importante notar que, em muitos momentos, eles estão comentando aspectos diferentes, com abordagens distintas e pressupostos diferentes.

⁶ West, M. L. "The Rise of Greek Epic". *Journal of Hellenic Studies* CVIII, 1988, p.156.

⁷ Nagy, G. *Questões Homéricas*. São Paulo, Perspectiva, 2021, p. 76 e ss.

⁸ West, M.L. *The Making of the Iliad*. Oxford, Oxford University Press, 2010.

Do nosso ponto de vista, creio que devemos tratar com dois aspectos. Em primeiro lugar, se tivermos uma datação para a **fixação** por escrito do texto teríamos um marco temporal muito importante para o *terminus ante quem* dessa tradição e de tudo aquilo que podemos interpretar dela. No entanto, em segundo lugar, essa data não implica que os conceitos e visões de mundo que podemos depreender desse texto date efetivamente dessa época. Na verdade, partindo do pressuposto do aspecto tradicional estipulado por Parry, podemos estipular que os conceitos culturais da poesia homérica são muito anteriores ao de sua fixação por escrito, podendo concluir que se trata de um texto que reflete uma visão tradicional antiga da Grécia, sem, no entanto, considerar que seja a única.

Neste ponto, contudo, vamos passar em revista algumas teorias modernas a respeito do momento da consignação definitiva por escrito da poesia homérica, tendo em vista, como afirmamos, que esse ponto é um momento decisivo para a história dessa tradição.

Com efeito, existem diversas tentativas de datação para a consignação por escrito dos poemas homéricos. As tentativas para datar a época de Homero variam hoje em dia desde a metade do século VIII, passando pelo século VII e chegando ao século VI.

Nesta seção vamos contemplar as propostas de datação de Homero e a questão de sua prioridade absoluta em relação ao restante da literatura grega. Essa investigação é importante porque a primazia temporal costuma ser aceita como um dado bruto, quando, na verdade, a questão é bastante complexa. Em uma discussão na qual adentraremos mais adiante, Bruno Snell fornece como argumento para descartar uma suposta autenticidade de um verso com base de ele se mostrar como uma adaptação de Tirteu. Ora, esse argumento só é válido se tivermos dados seguros que comprovem a antecedência de Homero, mas hoje esses são cada vez menos certos.

1.2.2 Homero no século VIII

Das teorias mais recentes a respeito da datação de Homero, as mais influentes que a colocam no século VIII a.C. são as de Richard Janko e Ian Morris. Relevante para ambos os casos é o fato que elas dependem da ideia de uma noção de ditado como o momento de fixação dessa tradição por escrito.⁹ O primeiro publicou em 1982 em forma de livro sua tese de doutorado, com o título *Homer, Hesiod and the Hymns: Diachronic development in epic diction*.¹⁰ Essa foi a primeira análise computacional de frequência de

⁹ Nagy, 2021, p. 77.

¹⁰ Janko, 1982.

termos na épica grega e utilizou pela primeira vez algo que hoje é corriqueiro, mas na época era inovador: *corpora* digitalizados de textos gregos. Seu maior objetivo é estabelecer por meio da frequência de arcaísmos uma gradual modernização da dicção da épica grega, que mostraria a *Ilíada* como o poema mais antigo, com a *Odisseia* em segundo lugar, a obra hesiódica em terceiro e os hinos homéricos em uma quarta posição temporal.

Foi um trabalho inovador, em uma época em que se acreditava mais na utilidade de tais ferramentas. No entanto, o mero uso de frequências de termos não é uma prova decisiva em favor dessa ou daquela datação. Com efeito, há outros fatores que determinam o maior número de arcaísmos desta ou daquela obra. De todos, o mais importante é a própria tradição textual. Como são textos tradicionais, estar filiado a esta ou aquela tradição vai automaticamente alterar a forma do texto final. Ademais, outros fatores também acabam por influenciar a presença de arcaísmos no texto, como, por exemplo, um tema mais diretamente ligado à tradição vai naturalmente fornecer frases e fórmulas mais arcaicas. Outro fator que influencia a retenção de arcaísmo é a região de origem, visto que o autor pode ter como dialeto nativo uma língua com uma maior retenção de arcaísmos; por fim, o próprio estilo do poeta/aedo/cantor, que conscientemente escolhe ou rejeita arcaísmos deve ser considerado um fator relevante nessa discussão. Por esse motivo, a retenção de arcaísmo não é prova de uma anterioridade cronológica da composição de um texto. Inclusive, hei de argumentar neste mesmo trabalho que, no que tange o conceito das funções anímicas, neste caso, Homero realmente aparenta como herdeiro de conceitos mais antigos, no entanto, isso não é prova de que sua escrita seja realmente cronologicamente anterior. Em suma, se houver argumentos mais decisivos para modificar a datação de Homero, eles têm prevalência sobre a análise de Janko, por mais inovadora e útil que ela tenha sido.

Barry Powell apresentou um argumento completamente diferente em relação à datação de Homero.¹¹ Seu argumento principal é de que a escrita alfabética foi criada para a redação de Homero, nas mãos de um “adaptador” (redator) da Eubeia de nome Palamedes. A principal razão é que a anotação de vogais torna a escrita grega especialmente útil para registrar poesia. De modo geral, seu livro é uma interessante

¹¹ Powell, *Homer and the Origin of the Greek alphabet*, 1996.

análise do desenvolvimento do alfabeto grego e seu contexto histórico, mas não convenceu muitos classicistas da acurácia de seus argumentos.¹²

1.2.3 Homero no século VII

Uma visão que tem se tornado popular entre os estudiosos de Homero é a que argumenta para datá-lo durante o século VII. Com efeito, em um de seus últimos textos, Martin West inclusive comenta o “arrasto dogmático” que existe entre a maioria dos estudiosos em aceitar a datação antiga, ainda que não restem mais, em sua opinião, argumentos que sustentem a noção tradicional de um Homero do oitavo século.¹³

Um dos primeiros helenistas modernos a argumentar em favor de uma datação de Homero no século VII foi Walter Burkert, que pensa no comentário da “Tebas de cem portas” que aparece no canto IX da *Ilíada*. Seu argumento é de que essa cidade foi saqueada no ano de 661a.C. e que esse evento gerou tamanha comoção (ele é inclusive mencionado no *Livro de Naum da Bíblia Hebraica*¹⁴), que explicaria sua presença no texto épico. Dessa maneira, a *Ilíada* deveria ser posterior a essa data. Naturalmente, esse argumento não exclui que uma parte importante do texto já tenha estado composta de uma maneira ou outra e esse comentário foi inserido em uma recomposição mais tardia, depois dessa data. Trata-se de um argumento que não é decisivo, mas em conjunto com outros argumentos, torna todo o conjunto bastante sólido.

Ainda mais convincente é a argumentação de van Wees, que se baseia em argumentos históricos e materiais. Por exemplo, de acordo com o autor, um arqueólogo, o tipo de construção de escudos, feitos de couro com uma cobertura de bronze, a maneira de luta e toda a panóplia encontra suas melhores correspondências na primeira metade do século VII.¹⁵ Ademais, outros autores já comentaram como o aspecto do mundo que a ilha de Esquéria na Odisseia nos revela é mais condizente com o mundo grego arcaico, com ágora, templos, muros, expedições navais, etc, do que com o período anterior, a “Idade das Trevas.”¹⁶ Esse argumento é mais convincente, uma vez que mostra que aspectos globais da narrativa não podem datar anteriormente ao século VII, isso mostra

¹² Morris, I. Resenha de Powell, B, *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*. 1996. *Classical Philology*, 88(1), 71–77.

¹³ West, M.L. “Towards a chronology of Greek epic” in: Andersen, O. Haug, D.T.T. *Relative Chronology in Early Greek Epic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 235.

¹⁴ Na 3, 8-10.

¹⁵ Van Wees, H. “The Homeric Way of War: The ‘Iliad’ and the Hoplite Phalanx (II)” *Greece & Rome*, Second Series, Vol. 41, No. 2 (Oct., 1994), pp. 131-155.

¹⁶ Romm, J. “Scheria” in: Finkelberg, M. (ed) *The Homer Encyclopedia*. Londres, Wiley-Blackwell, 2012.

que elementos fundamentais do texto, talvez até a parte mais considerável, datam desse período.

De fato, se o próprio método de guerrear ou a disposição de uma cidade são datáveis como referentes à cultura do século VII, não é possível falar em *Ilíada* e *Odisseia* distantes dessa cultura material, de forma que não se pode datar nenhum dos dois textos em uma forma minimamente reconhecível para o leitor moderno em um momento anterior a essa data. Qualquer versão anterior desse texto só pode ser chamada de “proto-*Ilíada*” e “proto-*Odisseia*,” se é que tenha existido.

West ao longo de sua carreira lidou com essas questões, mas ele resumiu seus achados no capítulo “Towards a chronology of Greek epic”. Nesse texto ele reformula, de modo geral, toda a nossa visão da cronologia do período arcaico, isto é, em vez de presumir Homero como o autor mais antigo e como se todos os outros autores com algum paralelo com seu texto estivessem se baseando nele, ele retirou essa premissa e tentou avaliar os paralelos para ver se eles demonstravam de fato alguma dependência. Sua conclusão revoluciona nossa compreensão da cronologia dos autores do começo da literatura grega, fazendo Hesíodo como o autor mais antigo e Semônides como um contemporâneo da *Ilíada*.¹⁷

Aqui lidamos com uma questão complexa. Se, de fato, de acordo com muitos especialistas, não podemos falar de uma versão reconhecível dos poemas homéricos anterior ao século VII, no entanto, é seguro que a tradição épica que se materializaria nos poemas que conhecemos existia em um período anterior à cristalização do texto de Hesíodo e a todo o *corpus* da poesia mélica e jâmbica. Dessa maneira, é natural que “Homero” – e aqui compreendendo “Homero” não como o autor idealizado da *Ilíada* e da *Odisseia*, mas sim a tradição épica que esses poemas nos revelam – tenha influenciado de maneira decisiva e marcante a poesia desses autores. Tendo em vista a riqueza de expressões épicas em absolutamente todos os gêneros textuais da antiguidade, isso é algo evidente.

1.2.4 Homero no século VI

Por fim, Minna Skafte Jansen apresenta um argumento a partir da chamada recensão de Pisístrato, de que os poemas homéricos teriam sido escritos e eternizados a partir do processo de institucionalização do festival ateniense das Panatenaicas. Ela

¹⁷ West, 2012, p. 240.

argumenta que as condições materiais e culturais para a redação dos poemas só se materializam ao fim do século VI, de modo que a tradição da redação dos poemas em Atenas é a melhor explicação para a última redação dos poemas homéricos.¹⁸

Um ponto de vista similar é colocado por Gregory Nagy, que, porém, toma uma posição ainda mais radical. Ele também levanta o problema de não haver condições materiais para a escrita dos poemas homéricos em um período arcaico, mas, ao mesmo tempo, não está convencido de que no período em que essas condições surgem, os poemas homéricos tenham automaticamente se concretizado em um texto canônico. Ainda assim, esse período, ao redor do ano 550 a.C. tem uma importância fulcral para o início da fixação do texto homérico. No entanto, na visão do investigador, os poemas homéricos nessa época gozavam de tamanho prestígio e importância, adquiridos através da performance oral e não apesar dela, que o texto ainda gozava de grande flexibilidade nesse período. Além da questão da oralidade e do prestígio a ela atribuído no período arcaico, Nagy também levanta a questão dos papiros antigos, pois até o período alexandrino os testemunhos que possuímos exibem uma quantidade de variantes tão grande, que é, segundo sua opinião, mostra de que o texto então gozava de uma flexibilidade maior do que uma fixação canônica poderia suportar. Dessa maneira, na visão de Nagy, o texto homérico permaneceu aberto, embora tenha ficado cada vez mais fossilizado por muito tempo antes de adquirir um estágio final.¹⁹

Essa brevíssima revisão da questão da datação homérica nos mostra que recentemente tem havido uma mudança da posição de Homero, de ser o autor mais antigo indiscutivelmente, para uma colocação que o deixa razoavelmente contemporâneo de muitos dos autores mais antigos que possuímos. No entanto, como ele pertence a uma tradição muito antiga, é possível que essa tradição mantenha muitos aspectos arcaicos. Ademais, por ter um *corpus* de tamanho inigualável para seu período, Homero permanece de maneira inamovível como a fonte mais relevante para o conhecimento do pensamento grego arcaico. Dessa maneira, mesmo sem ser o mais antigo poeta grego, ele continua como a fonte primordial a respeito de conhecimento do pensamento grego arcaico.

¹⁸ Jansen, M. S. *The Homeric Question and Oral-Formulaic Theory*. *Opuscula Grecolatina (Supplementum Musei Tusculani)* 20. Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 1980.

¹⁹ Nagy, 2021, p. 78.

1.3 A alma em Homero e nos poetas

1.3.1 Problemas metodológicos

Começemos, então, a partir daí nosso exame do papel da alma na cultura grega. Nosso primeiro texto a ser examinado e, em muitos sentidos, o mais importante é Homero. Sua importância deriva em primeiro lugar de sua antiguidade e seu arcaísmo. Isto é, ele não apenas é um texto muito antigo, um dos primeiros da língua grega, como ele é conscientemente arcaico, filiado a uma tradição secular e relatando um mundo sabidamente pretérito. Com isso, ele se apresenta para nós como um retrato de um mundo grego mais arcaico do que qualquer outro que possuímos, sendo uma verdadeira fonte para o conhecimento da evolução da cultura grega e seus conceitos sobre o mundo e o homem.

No entanto, Homero está muito distante de ter um tratado, como o que posteriormente escreverá Aristóteles, que nos mostre de forma clara e sistemática uma “doutrina da alma” na Grécia arcaica. De fato, a simples noção de sistema, de absolutos, está totalmente ausente das preocupações do poeta arcaico, Homero não dedica, como costuma fazer Aristóteles (ou ao menos seus editores) um capítulo de definições terminológicas, tampouco, como Platão, ele está conscientemente tentando definir um termo. Assim, temos que investigar o texto cientes de que o estilo do poeta requer um tipo de investigação diferente do mais tradicional na investigação de história da filosofia. Em virtude de seus aspectos retóricos e literários, que estão presentes ao longo de todo o texto, é de se esperar se não uma imprecisão ou incerteza a respeito do uso de um termo ou outro, ao menos um modo diferente de expressar seus conceitos.

Dessa maneira, é necessário de início examinar o desenvolvimento e o significado desse termo. O texto que se tornou a um dos clássicos a respeito da compreensão das concepções arcaicas de alma foi a análise de Bruno Snell, que notou que os gregos dos tempos homéricos não tinham um termo que correspondesse ao nosso termo “espírito” (em alemão *Geist*), ao passo havia um conjunto de palavras que, cada uma, podia representar algo que interpretamos como espírito.²⁰ Ele, e boa parte dos autores do século XX, fez uso do chamado “método lexicográfico,” que consistia em buscar termos na língua grega que tivessem o exato correspondente em uma língua contemporânea, na ausência desse termo, ele chega à conclusão de que esse conceito não existe.

²⁰ Snell, B. *Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. São Paulo, Perspectiva, 2011, p. 8.

Os limites de tais métodos foram muito bem expostos por Corrêa²¹ e Pelliccia²², isto é, a inexistência de um termo não significa a inexistência de um conceito, no caso, a noção de uma unidade do ser humano.²³ Muito da bibliografia que fez uso dessa metodologia e, ao centrar-se na investigação sobre a antropologia homérica, focou exageradamente em um estudo de substantivos. O pesquisador partia de um termo em sua língua nativa, digamos, “alma” e tentava encontrar um correspondente na língua em estudo, ao não achar, ele declara triunfalmente que cultura X ou Y não possuía tal conceito. Tal problemática não se estendeu somente aos estudos clássicos, como se tornou reconhecidamente um problema para a antropologia de um modo geral.²⁴

Além dessas considerações, devemos ainda adicionar que os próprios termos que buscamos encontrar frequentemente estão tingidos de uma coloração filosófica concernentes às nossas preocupações contemporâneas. Tal aspecto está bem claro no termo que Snell tenta encontrar, *Geist*, que é a moeda corrente da filosofia alemã a partir, sobretudo, de Hegel. Em última instância, poderíamos nos perguntar se Snell não estaria tentando predicar o surgimento da *Fenomenologia do Espírito* em Homero e não conseguiu achá-lo, o que, distante dos pressupostos do idealismo alemão, não nos surpreende nem um pouco.

A investigação aqui proposta está consciente dos limites desse método e tentará navegar com certa distância das armadilhas que esse método de “lista de compras” de termos oferece. Dessa maneira, nossa análise vai continuar centrando-se em termos, muito porque estamos dentro da tradição conceitual que a filosofia está acostumada a fazer. Afinal, nosso objetivo é compreender as transformações por que passou o conceito de *psyché*. No entanto, há uma diferença fundamental do método que aplicamos para o método lexicográfico, não buscamos um termo em português para encontrar um paralelo em grego e assim tentar descobrir quando os gregos inventaram tal conceito. Essa abordagem é teleológica, porque tende a ver o presente como o fim ao qual se dirigem os pensadores do passado, e pressupõe um “sentido da história” que não está dado e não temos como admitir sem uma importante discussão.

Nosso objetivo é, antes, de tentar entender o que os gregos entendiam por *psyché*, tentar compreender esse termo em seu ambiente e aquilo que ele significava para os

²¹ Corrêa, P. C. *As Armas e os Varões: A guerra na lírica de Arquíloco*. São Paulo, Editora Unesp, 2009.

²² Pelliccia, H. *Mind, Body and Speech in Homer and Pindar Hypomnemata 107*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

²³ Corrêa, P., 1998, p. 34.

²⁴ Cf. Pelliccia, 1995, p. 20, n. 18.

pensadores que refletiram sobre ele e inseri-lo na história do pensamento antigo. No entanto, como espero que fique claro a partir da leitura do texto, toda a análise será sempre feita tentando inserir o contexto o máximo possível.

Nossa investigação não vai buscar encontrar conceitos contemporâneos em Homero e nos antigos, ela antes vai tentar entender os conceitos e como eles funcionam dentro dos textos que examinamos, apoiados antes no contexto cultural de sua época. Desse modo, entenderemos como os gregos tentavam compreender seu mundo, como cada autor tentou compreender a partir de sua herança cultural, sem tentar forçar paralelos com nossos conceitos e nosso mundo, à medida do possível.

Com isso, estamos sempre correndo o risco de ter uma atitude exagerada diante do nosso objeto de estudo, com frequência tentando utilizar dados limitados para oferecer argumentos contraintuitivos apenas pelo insucesso em colocar termos em paralelo. A questão é que um texto não é apenas um catálogo de palavras, mas sim um conjunto dinâmico, e nesse dinamismo dos textos, muitas das estranhezas que o léxico revela são suavizadas, quando não removidas de modo geral do que temos.²⁵

1.3.2 A *psyché* em Homero

Como já vimos, o termo que a tradição posterior consagrou para o uso que chamamos de “alma” é *psyché*. A passagem normalmente tida como paradigmática para as concepções greco-arcaicas de alma está no canto XXIII da *Iliada*, o comentário de Aquiles sobre a *psyché* de Pátroclo:

Incrível, de fato também há algo na casa de Hades
a alma [*psyché*], o espectro, mas o juízo não está inteiro,
pois toda a noite a alma do desgraçado Pátroclo
ficou junto a mim, lamentando-se aos prantos
instruiu-me e, de forma espantosa, parecia com ele²⁶

Essa passagem faz uma descrição sucinta, mas também completa sobre o pós-morte em Homero. Existe um aspecto da pessoa que sobrevive à morte no Hades, mas é uma mera imagem, o espectro, um *eidolon*, similar à pessoa quando viva, mas ao mesmo tempo vazia, isto é, como veremos adiante, sem agência e, em situações regulares, sem percepção. Esse aspecto recebe o nome de *psyché* e costumamos traduzi-lo por “alma.”

²⁵ Com respeito à divisão entre o *thumós* e o resto do indivíduo, Pelliccia (1995, p. 29) conjectura se a visão apresentada por Platão no *Fedro* (246b) não é mais próxima de Homero do que essa crítica assume. Minha visão, como espero deixar claro ao final do texto, é um “sim” decidido.

²⁶ *Iliada* XXIII, 103-7. Tradução de Christian Werner.

Essa descrição da *psyché* já nos alerta para um aspecto essencial desse termo em Homero, ele, salvo algumas passagens que comentaremos adiante, não é totalmente ligado à vida humana, não é a entidade responsável pela vida humana, seja biológica, seja intelectual, emotiva ou volitiva. Trata-se de uma entidade mais conectada com a morte e o Hades do que com a pessoa humana viva.

Com efeito, é por causa dessa característica fundamental que um outro momento em Homero onde a questão da *psyché* aparece de forma mais distinta é nos cantos passados no Hades na *Odisseia*, isto é, os cantos XI e XXIV. Ambas as passagens, conhecidas também com o nome grego de *nékuia*, a primeira e a segunda, passam-se no mundo dos mortos, a primeira depois uma viagem de Ulisses aos confins do mundo em busca da *psyché* de Tirésias, com o objetivo de se informar sobre a sua viagem e o que fazer para retornar para casa; a segunda mostrando a chegada ao Hades das almas mortas dos pretendentes. No canto XI, Ulisses encontra diversas *psuchai* ao mesmo tempo em que age ritualisticamente de modo a fazer com que elas recobrem um pouco da percepção.

E o sol mergulhou, e todas as rotas escureciam;
e ela chegou ao confim de Oceano fundas-correntes.
Lá fica o povo, a cidade dos varões cimérios,
em bruma e nuvens encoberta; nunca a eles
Sol, luzidio, mira de cima com os raios,
nem quando avança rumo ao páramo estrelado,
nem quando do páramo se dirige à terra,
sempre noite letal se espraia sobre os pobres mortais.²⁷

Ulisses viaja do extremo oriente, que é onde se localiza a ilha de Circe, ligada que está ao simbolismo solar, para o extremo ocidente. Esse lugar, se encontra do outro lado do mundo e é habitado pelos cimérios, um povo de “homens míseros” (*deiloisi brotoisi*), porque não veem a luz do sol. Ou seja, mesmo antes de adentrar o mundo dos mortos (ou atingir a porta, no caso), somos informados que é uma região que não contempla jamais a luz do sol.

Essa descrição está profundamente ligada à concepção grega de vida e morte. Afinal, “ver a luz do sol” é frequentemente a expressão utilizada para se estar vivo,²⁸ nada mais natural, e correspondente a essa visão de mundo, que o lugar onde os mortos vivem esteja totalmente privado da luz do sol. Da mesma maneira, a morte está associada à escuridão da noite, “a noite do Érebo” sendo uma expressão que substitui “morte”.²⁹

²⁷ *Odisseia*, XI, 12-19.

²⁸ Por exemplo, *oudé me phésin / dēròn ét’ópsesthai pháos ēelioio* (*Iliada* V, 120), *óphra dé moi zóei kai horâi pháos ēelioio* (*Iliada* XVIII, 61), etc.

²⁹ *Iliada*, XXII, 470.

Nesse lugar que estão localizadas as *psychai*, esse termo cuja história estamos desvelando. Essa é a questão talvez fundamental para compreender o desenvolvimento do conceito de “alma” na cultura grega e, depois, em boa parte das culturas euroasiáticas ou influenciadas por elas. Se quisermos entender o significado de alma em qualquer autor influenciado pela tradição grega, devemos primeiro entender seu desenvolvimento ao longo dos séculos.

Aqui no canto XI da *Odisseia*, essas *psychai* são seres completamente inertes, salvo uma, a de Tirésias. De fato, na descrição do Hades por Circe logo antes no Canto X, vemos uma interessante apresentação das características do profeta tebano, que, por contraste, nos permitem compreender melhor o que é a *psyché* no Hades:

Mas carece primeiro completar outra rota e ir
à morada de Hades e da atroz Perséfone
para consultar a alma [*psychêi*] do tebano Tirésias,
o adivinho cego, de quem o juízo é seguro [lit. “os pulmões estão intactos”³⁰
phrénes émpedoí eisi];
para ele, embora morto, Perséfone deu espírito [*nóon*],
só ele é inteligente [*oíō pepnústhai*]; sombras, os outros adejam.³¹

Essa descrição de Circe é muito útil por servir para mostrar a estrutura básica anímica homérica. Ulisses deve ir inquirir a *psyché* de Tirésias na “morada de Hades,” isso mostra em resumo que essa *psyché* é a entidade que sobrevive à morte e permanece viva nesse submundo. No entanto, no caso exclusivo de Tirésias, ele é o único que mantém os *phrénes*. O que são os *phrénes*? Adiante comentaremos de maneira mais detida, mas, como uma definição provisória, estabeleçamos os *phrénes* são a instância superior dos órgãos anímicos de Homero, é nos *phrénes* que se dá da reflexão, o julgamento, e também a vontade e as emoções. Por isso, já em Homero, os *phrénes* já aparecem por metonímia para significar o juízo, o pensamento, e dessa raiz vão derivar termos essenciais para o pensamento grego, como *phrónēsis*, *sōphrōn*, etc.

Além disso, depois de afirmar que o *phrénes* de Tirésias estão intactos, Circe adiciona que Perséfone, a deusa do mundo dos mortos, concedeu um dom a Tirésias, que é o de ter entendimento (*nóon*). O *nóos* é outro termo desse mundo anímico arcaico de importância, também examinaremos de maneira mais detida adiante, mas para ser resumido, é o termo que reflete o produto e a atividade mental, daí “pensamento, ideia, plano.” Isso significa que os outros habitantes desse mundo (com exceção, imagino, dos deuses) não têm a capacidade mental preservada, ou seja, são incapazes de percepção,

³⁰ Vide infra, p. XX.

³¹ *Odisseia* X, 490-5.

reflexão e decisão. Isso fica claro no diálogo entre Ulisses e Tirésias, quando o herói percebe que sua mãe não se deu por sua presença:

Mas vamos, dize-me isto e conta com precisão:
lá vejo a alma [*psychên*] de minha finada mãe;
ela, quieta, sentada perto do sangue, a seu filho
não ousa mirar de frente nem dirigir a palavra.
Diga, senhor, como ela saberia que este sou eu?³²

Ou seja, Anticleia está presente, mas é incapaz de ter qualquer tipo de consciência do que está presente. Se juntarmos essas duas descrições, a de Tirésias e a dos outros mortos, podemos chegar à conclusão de que, de fato, carece à *psychê*, pelo menos no Hades, qualquer forma de percepção mental, de juízo e reflexão. Ou seja, isso é um forte indício de que, em Homero, a *psychê* não possui os mesmos atributos que lhe são conferidos por autores mais tardios, como Platão e Aristóteles. Isso nos leva a uma conclusão relevante: aquilo que podemos chamar de “antropologia” Homérica, aparentemente, é diferente daquela posterior, isto é, a imagem do ser humano e suas capacidades anímicas é distinta em Homero do que será na filosofia do período clássico.

No nosso caso presente, a primeira análise, da qual descendem todas as interpretações contemporâneas sobre o sentido de alma em Homero e na Grécia arcaica encontra no livro *Psyche* de Erwin Rohde.³³ Nesse livro ele identifica um aspecto fundamental da antropologia homérica, que a concepção de que a dualidade entre corpo (*sôma*) e a alma (*psychê*), em Homero, não acontece durante a vida do indivíduo, mas sim se materializa somente na morte. É apenas na morte que esses termos se distinguem.³⁴ Daí ele chega à conclusão sobre a existência de dois princípios individuais no ser humano, um dos quais seria a *psychê*. Sua visão da *psychê* pós morte, contudo, é de uma entidade completamente afastada do mundo dos mortais, que não guarda nenhuma forma de relação, possuindo uma existência débil no Hades, cuja etimologia ele aceita sem discussão ser o invisível (a-ídes). Com efeito, no livro de Rohde, o completo afastamento da *psychê* depois da morte, ou, mais precisamente, depois dos ritos fúnebres, torna-se um princípio absoluto, ao qual todas as informações devem se dobrar. Isso oferece dificuldades intrínsecas ao seu estudo. Por exemplo, ele reluta em aceitar a existência, em Homero, de um culto aos mortos, porque se essa *psychê* é totalmente inerte, é também

³² *Odisseia* XI, 140-4.

³³ Rohde, E. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks* (tradução de W.B. Hillis). Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, Ltd., 1925 (versão Kindle retirada do Projeto Gutenberg, disponível em <https://www.gutenberg.org/files/66555/66555-h/66555-h.htm> [último acesso em 08/05/2023]).

³⁴ Rohde, *Psyche*, I§2, Kindle Edition.

completamente irrelevante prestar culto a ela.³⁵ Em virtude dessa análise, ainda que derivada da interpretação de passagens relevantes nos textos, ele tem grande dificuldade em explicar uma série de momentos em que o culto aos mortos se apresenta no texto, frequentemente fazendo uso de metodologia questionável, como ao afirmar que a **primeira** *Nekuia* da Odisseia pertence a um autor posterior, por mostrar de alguma maneira um ritual de culto aos finados.

Quais são os dados que os próprios textos homéricos trazem para essa divisão entre *sôma* e *psychê*? Em primeiro lugar, somos informados que desde Aristarco se reconhece que o termo que no grego posterior seria utilizado com o sentido de “corpo”, *sôma*, em Homero traz significado de “cadáver.” Vejamos alguns exemplos que tornam mais claros. Por exemplo, em um discurso de Heitor, quando está prestes a enfrentar os gregos, no canto VII, diz-se:

Caso eu o mate, Apolo me cedendo a glória,
as armas que despoje, as levo à Ílion sacra,
onde as suspenderei no templo apolíneo,
o morto [*sôma*] devolvendo às naus de belo escalmo
para os aqueus cabelos longos sepultarem-no³⁶

Mais tarde, o mesmo Heitor, quando é morto por Aquiles, tenta fazer um pacto com seu inimigo, pedindo para devolver seu corpo:

Suplico-te por tua vida (*psychês*), joelhos e teus pais;
não deixes a mim devorar cães junto Às naus dos aqueus
não, aceita bronze e ouro suficiente,
dádivas que te darão meu pai e a senhora mãe,
e devolva meu corpo (*sôma*) para casa, a fim de ao fogo
os troianos e suas esposas meu corpo entregarem.³⁷

Como um último exemplo, ao encontrar Ulisses na entrada do mundo dos mortos, Elpenor, na *Odisseia*, diz que seu cadáver (*sôma*) ficou no palácio de Circe:

(...) Primeiro veio a alma (*psychê*) de Ilusório, o companheiro.
Ainda não enterrado sob a terra largas-rotas;
o corpo, na casa de Circe, deixamos para trás,
não chorado, não sepulto, pois impelia-nos outra ação.³⁸

A partir desses exemplos, podemos ver que, em Homero, o termo *sôma* realmente não fala de um corpo animado. Poderíamos nos perguntar se há algum outro termo que adquira esse significado nessa obra. Esse trabalho foi em parte feito por Snell,³⁹ que

³⁵ Rohde, *Psyche*, I§3, Kindle Edition.

³⁶ *Iliada*, VII, vv 81-85.

³⁷ *Iliada*, XXII, vv. 338-43.

³⁸ *Odisseia* XI, vv. 51-4.

³⁹ Snell, 2011, pp. 5 ss.

identificou uma série de termos que se aproximam do uso que faríamos de “corpo” (ou ao menos que alemães do início do século XX fariam de *Körper*), para resumir seus achados, quando o “corpo treme” fala-se nas juntas (*guîa*), quando se “lava o corpo” fala-se em lavar a pele (*khroá nîzeto*), o suor escorre dos membros (*idròs ek meléon érreen*). Por fim, o termo *démas*, que significa “corpo” ele diz, com razão, na nossa opinião, que é um pobre substitutivo de “corpo”, pois é usado somente no acusativo de relação e, devo adicionar, quase sempre com o significado mais próximo de “aspecto, aparência” do que de “corpo” propriamente dito.⁴⁰

Em outras palavras, não existe uma tradução exata para o termo “corpo” em grego homérico. E quanto à *psyché*, quais seus dados mais básicos no texto homérico? Este é o tema geral do capítulo, então, antes de aprofundar em usos específicos, vou, como expus o significado de corpo, examinar alguns dos trechos mais significativos do uso do termo. Fizemos um apanhado de todas as referências ao termo nos dois poemas, *Ilíada* e *Odisseia*, deixando de lado o restante do *corpus* homérico, deixamos em apêndice todas essas ocorrências. Primeiramente já estabelecemos o significado básico do termo, que é o que resta do ser humano depois de sua morte. Neste ponto específico talvez tenhamos um *corpus* enviesado, porque boa parte das atestações de Homero, 31 das 83 coligidas, dão-se no canto XI e XXIV da *Odisseia*, os dois onde Homero narra os assuntos no Hades. Então, mesmo que haja outro significado, em virtude da escolha narrativa dos poetas da tradição homérica, boa parte do que temos sobre *psyché* está relacionado a almas, utilizando um termo que pode soar estranho no contexto, “desencarnadas”. Isso vale, também para um outro momento que é o mais próximo de um “tratado” homérico sobre a *psyché*, que é a discussão que Aquiles faz no começo do canto XXIII da *Ilíada* (vv. 99-107). Por esses motivos, tende-se a considerar essa definição como a definição básica em Homero. No entanto, é de se perguntar se a riqueza de atestações nesse sentido é em função de esse ser o significado principal do termo ou de as necessidades dramáticas da obra terem forçado os autores dos poemas homéricos a privilegiarem esse significado.

De fato, existem outros usos do termo *psyché* que admitem apenas com muita vontade esse significado de “alma desencarnada” no Hades ou fora dele. Um exemplo desse termo encontramos na primeira atestação, no prêmio da *Ilíada*, verso 3 do Canto I, em que fala que a cólera de Aquiles lançou “almas vigorosas” ao Hades; Enquanto esse uso certamente admite a leitura desse termo com o sentido que estabelecemos, é

⁴⁰ Corrêa, 1998, p. 34, apresenta uma argumentação contrária a isso.

importante notar a diferença, enquanto tanto no caso das *nékuia* quanto na aparição da *psyché* de Pátroclo no canto XXIII da *Ilíada*, o objeto a que se refere *psyché* é uma pessoa que **está** morta, no caso dessa atestação do proêmio o objeto são pessoas que estão no **processo** de morrer. Ou seja, neste caso, a *psyché* refere ao **momento** da morte. Embora tal discussão possa soar como um preciosismo semântico, ela vai ganhar importância diante de outros significados do termo que identificamos nos poemas homéricos.

Um outro uso distinto da *psyché* é próximo ao de “vida.” Por exemplo, no começo da Odisseia, onde se fala “tentando garantir sua vida (*psychén*) e o retorno dos companheiros”⁴¹ Outras passagens mantêm um sentido similar, novamente Aquiles e o priâmida “corriam pela vida (*psychês*) de Heitor doma-cavalo.”⁴² Na caverna do ciclope, Ulisses narra:

E eu refletia como se daria a melhor solução,
se descobriria soltura da morte para mim e os demais
companheiros; todos os ardis, um plano eu tramava,
lutando pela vida (*psychês*), por perto grande perigo havia

Mas talvez o momento em todos os poemas homéricos em que *psyché* mais se aproxima do sentido de “vida” é no canto IX da *Ilíada*. De fato, nesse canto, Aquiles reflete sobre sua condição e sua mortalidade. Dessa maneira ele afirma de modo claro: “Nada me coube a mais por sofrer aflições no ânimo,/ sempre arriscando a vida [*psychén*] na peleja.”⁴³ Nessa passagem é difícil não traduzir por “vida”, pois é claramente a vida dele que fica em risco ao se arriscar em batalha.

Ao longo do mesmo canto, na passagem que talvez seja seu ponto culminante, Aquiles continua refletindo sobre sua *psyché*:

Há muito o coração (*thymós*) me instiga a desposar
alguém afeita a mim, a fim de desfrutar
dos bens que o ancião Peleu acumulou, pois nada
tem mais valor (*antáxion*) que a vida (*psychês*), nem o quanto Ílion
bem construída (dizem) possuía quando
a paz vigia, antes de os aqueus chegarem,
nem dádivas que luzem no limiar de pedra
do Sagitário Apolo na rochosa Pito,
nem bois, nem reses pingues. Adquirir as trípodes,
corcéis de louras cimas é possível, mas
a vida (*psyché*) do homem não retorna, nem se deixa
reter quando ultrapassa a clausura dos dentes.⁴⁴

⁴¹ *Odisseia*, I, v. 5.

⁴² *Ilíada*, XXII, v. 161.

⁴³ *Ilíada*, IX, vv. 321-2.

⁴⁴ *Ilíada*, IX, vv. 398-409.

Aqui o termo *psyché* aparece em dois momentos com significados levemente diferentes que nos permitem distinguir melhor seu uso. No primeiro caso, ele está dizendo que não há nada que tenha o mesmo preço (*antáxios*, “equivalente”) de sua *psyché*. Ou seja, não há nada que ele possa trocar pela sua *psyché*, sequer as riquezas de Troia. Em outras palavras, Aquiles afirma que o risco que se corre ao se expor em batalha não é o bastante para adquirir as riquezas que se pode adquirir de Tróia (que, no mundo de Homero, é o que há de mais rico no mundo). Em outras palavras, a vida, que aqui ele identifica a manter a *psyché*, é o que há de mais valioso no mundo.

Na outra passagem o significado “vida” ainda é possível, mas podemos divisar nele um significado mais específico de “alma,” mais precisamente, o significado de “aquilo que existe enquanto estou vivo.” Podemos interpretar que nessa passagem fala-se claramente na saída da *psyché* do corpo, o evento que, em Homero é a marca característica da morte. De fato, nas cenas de morte de Homero frequentemente o momento da morte é designado como o ponto em que a *psyché* se separa do corpo.⁴⁵ Junto com as instâncias em que os personagens lidam com *psychai* de mortos, essa é a ocorrência normalmente tida mais comum nos poemas homéricos.⁴⁶ Uma passagem exemplar está quando Hera repreende Zeus por estar em dúvida sobre permitir a morte de Sarpédon, ela diz: “então depois que sua *psyché* e vida (*aiōn*) o deixarem(...).”⁴⁷ Um detalhe interessante que podemos fazer a respeito dessa descrição é que o evento da morte nunca é concebido como uma forma de “abandono”.

De fato, essa é uma questão relevante a ser comentada. Nas cenas de morte em Homero, a alma nunca é descrita como abandonando “o corpo”. De fato, pode ser relevante com relação a isso a proposta de Snell de não existir um conceito homérico para “corpo,” então a *psyché* não pode abandonar algo que não é conceituado. Mas talvez haja algo de mais significativo ainda nessa representação. Ao falar da *psyché* na morte vemos que Homero se expressa de três modos diferentes. O primeiro, e talvez o mais característico, é falar da ida da *psyché* para o Hades. Esse é o modo mais regular para expressar tal acontecimento.⁴⁸ De fato, naqueles que sejam talvez os momentos mais marcantes de todo o texto homérico, nas mortes de Pátroclo e Heitor, o poeta faz uso do mesmo verso: “sua alma voou para fora dos membros e ao Hades partiu.”⁴⁹

⁴⁵ Por exemplo, *Iliada*, V, 696; *Odisseia* X, 555.

⁴⁶ Essa já era a interpretação de Rohde, I§2, Kindle Edition.

⁴⁷ *Iliada* XVI, 453.

⁴⁸ *Iliada* I, 3; V 654 (=XI, 445; XVI, 125); VII, 123;

⁴⁹ *Iliada* XVI 856 = XXII 362. A tradução de “membros” será comentada adiante.

Um segundo modo de falar de morte é por meio da fórmula, “soltou-se-lhe a alma e o ímpeto” (*toû d'aûthi lýthē psychē te ménos te*).⁵⁰ Neste caso, a morte é qualificada como uma “distensão” ou um relaxamento, em virtude de ser qualificada com o verbo *lýō*. Isso lembra bastante algo que ressoará muito à frente, no Fédon de Platão, no argumento da *harmonía*,⁵¹ ao qual nos voltaremos em momento oportuno. Assim, a morte é qualificada como a distensão, o relaxamento de dois elementos, ou seja, a *psychē*, que aqui estamos discutindo e o *ménos*.

Este último termo não terá a mesma importância de muitos outros conceitos que encaramos ao longo deste estudo. No entanto, ele exerce seu papel ao longo dos poemas homéricos. Na análise de William Beck,⁵² ele é uma força “voltada a um objetivo” (goal-oriented), e a contraparte nominal do verbo *mémona*. Dessa maneira, a morte é caracterizada precisamente pela perda dessa capacidade de se chegar a um objetivo, ao lado da perda da *psychē*.

Próximo a esse significado encontramos as ocorrências da *Odisseia*, canto XVIII, 91: *hós min psychē lípoi aûthi pesónta*. Essa é uma das possibilidades que Ulisses contempla em seu combate com o mendigo Iro, no caso seria a possibilidade de matá-lo, e a morte é aqui designada apenas como o abandono da *psychē* do indivíduo. Em outras palavras, trata-se do uso ao qual já nos acostumamos de contemplar em Homero.

Mas, de maneira paralela, também na *Odisseia* encontramos um uso similar, mas talvez mais misterioso. Com efeito, no canto XIV, Eumeu recebe Ulisses sem saber que se trata de seu amo, em meio ao ritual de recepção, ele sacrifica um porco. Nessa cena de sacrifício, a morte do porco é assim descrita: *tòn d'élípe psychē* (e a alma o abandonou). Essa descrição é bastante singular em Homero por ser a única passagem em todo o *corpus* que possuímos em que se fala de uma *psychē* dos animais. Isso coloca um problema para muitas das interpretações do termo, uma vez que elas estão em muitos modos associadas a uma noção de identidade humana, como algo não animal. Esse uso esdrúxulo da expressão, que é, de alguma maneira, como vimos, formular, pode ser apenas uma instanciação pouco hábil de uma fórmula mais ligada à morte humana, ou então pode indicar um uso do termo algo diferente do que a maioria dos intérpretes estipulou. Vamos deixar, por ora, essa questão em suspenso e continuar o exame dos usos do termo.

⁵⁰ *Iliada* V, 296; VIII, 123; VIII, 315; XVI, 453;

⁵¹ Referimo-nos mais especificamente ao passo *Fédon* 86b: *hósper entetaménou toû sómatos hēmôn*

⁵² Beck, W. “menos” in: Finkelberg, M.(Org) *The Homer Encyclopedia*. Londres, Wiley-Blackwell, 2011, p. 509.

Com efeito, ao longo dos poemas, os personagens chegam até a fazer descrições do que é a *psyché*, que certamente são muito úteis para nossa investigação. Por exemplo, no canto XI da *Odisseia*, a mãe de Ulisses explica o fenômeno da morte, nessa explicação ela afirma “a alma, como um sonho, esvoaça e voa embora.”⁵³ Já Aquiles, em uma passagem imediatamente anterior a uma que já comentamos, afirma “a alma, terra abaixo, como fumaça / partiu, guinchando.”⁵⁴

No momento do duelo com Aquiles, Heitor suplica pela *psyché* de Aquiles.⁵⁵ no entanto, isso não é, como Clarke bem analisou,⁵⁶ um pedido para Aquiles entrar em introspecção e analisar na sua mente, é antes um pedido que lembra a mortalidade imediata do herói, isto é, Heitor recorda que Aquiles também está prestes a morrer e usa essa similaridade para obter sucesso retórico, que, no caso, é infrutífero. Por certo, isso vai ficar ainda mais claro na passagem imediatamente seguinte⁵⁷ onde a futura morte do herói sob as flechas de Páris é mencionada de modo explícito.

Um último uso, raro, mas também relevante, encontramos no verso 467 do canto XXII da *Ilíada*. Ao ver a morte de seu marido, Heitor, Andrômaca tem um desfalecimento, e isso é qualificado pelo poeta como a saída da *psyché* do corpo. No texto aparece da seguinte maneira:

Noite tenebrosa desceu e encobriu seus olhos,
Tombou de costas e expirou seu ar vital [*psychḗn ekápyse*].
Para longe da cabeça lançou os luzentes adornos,
O diadema, a rede, a faixa trançada
E o véu, que lhe dera a dourada Afrodite
No dia em que Heitor elmo-fulgente a conduziu
Da casa de Eécion, após lhe oferecer muitas dádivas.
Em volta cunhadas e concunhadas se puseram
E a seguram entre elas, quase morta com o choque.

Quando voltou a si [*empnýto*] e no peito o ânimo se recompôs [*es phréna thumòs agérthē*],

Reiniciou o lamento entre as troianas e disse:

Essa passagem é verdadeiramente fascinante porque mostra que, em uma situação de profundo estresse (*atyzoménē apólesthai*, aterrorizada até a morte), descreve-se a saída da alma, ela é exalada (*ekápyse*). Ou seja, nesse ponto de quase morte, a alma

⁵³ *Odisseia*, XI, 222.

⁵⁴ *Ilíada* XXIII, 100.

⁵⁵ *Ilíada* XXII, 338.

⁵⁶ Clarke M. *Flesh and Spirit in the Songs of Homer: A study of words and myths*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

⁵⁷ Vv. 358-9.

efetivamente abandona o corpo. Até que, auxiliada por suas parentes, ela se recompõe. Essa recomposição é descrita como o redespertar do *thymòs*. Ou seja, a ligação entre *thymòs* e *psychḗ* está confirmada aqui, e ambos parecem associados com a ação de respirar.

Há uma outra passagem em que a mesma atividade é descrita assim. No canto V da *Iliada*, Sarpédon é ferido com a lança na coxa esquerda.⁵⁸ Momentos depois, ele é removido do campo de batalha e seu companheiro Pelagonte remove a lança de sua coxa. Nesse momento, devido à dor, ele quase desfalece. Nas palavras da tradução de Christian Werner:

A consciência [*psychḗ*] o deixou e pelos olhos verteu-se escuridão [*akhlýs* (LSJ: névoa)];
E retornou o alento, e em volta o sopro de Bóreas
O reviveu, mesmo com o ânimo extenuado.

Podemos discutir, à luz da nossa investigação aqui, a escolha em traduzir *psychḗ* por “consciência.” No entanto, é claro aqui que, como na passagem de Andrômaca que há pouco vimos, uma dor, no caso física, muito forte, é capaz de fazer com que a alma saia do corpo. Em outras palavras, a saída da alma do corpo também é descrita em momentos em que há um desfalecimento, um desmaio. Ou seja, nesse caso, o uso da *psychḗ* por consciência, embora não certamente preciso, uma vez que em momento algum em Homero a *psychḗ* é descrita como parte da consciência, é justificado porque nessas duas situações, a saída da alma é a maneira pela qual o poeta indica o desmaio, essa situação crítica de quase morte – pelo menos na experiência do sujeito.

Em ambos os casos, tanto de Sarpédon, quanto de Andrômaca, de maneira significativa, o sujeito recobra a consciência e tal narração é feita pelo redespertar do *thymòs* e não da *psychḗ*. Como veremos adiante, o *thymòs* está bastante associado à respiração, então a volta da respiração e das funções anímicas gerais é descrita através do *thymòs*. Isso revela como a *psychḗ* em Homero surge em momentos de crise e jamais em momentos normais e corriqueiros.

De modo geral, portanto, a *psychḗ* em Homero aparece com quatro significados⁵⁹

1) no contexto do diálogo e encontro com mortos; 2) como significado de vida; 3) ao sair

⁵⁸ *Iliada*, V 660-2.

⁵⁹ A melhor análise dos significados dos termos anímicos, exaustiva e extremamente completa, é a feita por Thomas Jahn em seu livro *Zum Wortfeld „Seele-Geist“ in der Sprache Homers*. Munique, Beck, 1987. Trata-se de uma análise baseada na noção de campos semânticos de todos os termos relativos a alma no corpus Homérico (*Iliada*, *Odisseia* e *Hinos*), ele chega a poucas conclusões absolutas, mas traça um

do corpo humano e se dirigir para o Hades, debaixo da terra e 4) em momentos de crise, em que há um desmaio. Consequentemente, podemos unificar esses três significados em um único processo: a morte potencial e atual do herói, a ida dessa *psyché* e sua permanência no Hades sob a terra. Comentaremos logo a frente sobre outras teorias a respeito desses três eventos, mas, salvo um único caso – que já mencionamos – são esses os usos de *psyché* nos *corpora* homéricos. Podemos, desse modo, fazer algumas considerações sobre o uso desse termo, seguindo a análise de Thomas Jahn, a *psyché* tem menor corporeidade, não apresenta nenhuma atividade ou reflexividade (ela não pensa ou condiciona o pensamento), está presa a uma pessoa e, ao morrer, fica presa no Hades e vale como representativo de vida.⁶⁰

1.3.3 O *thumós*

Dessa maneira, falar da *psyché* é se colocar em um contexto muito restrito para a conceituação de “alma” nos poemas homéricos. De fato, como já podemos ver, os limites da função dessa entidade são claros e todo um rol, a maioria, na verdade, de atividades humanas não é contemplado ou atuado pela *psyché*. Como, então, Homero conceitua as operações propriamente psicológicas? De fato, existem toda uma série de termos: *phrén*, *thymós*, *kér*, *kradiē*, *prapídes*, *nóos* e até *ménos*, que dizem respeito a várias dessas atividades, e estão muito mais próximos do que modernamente consideraríamos “mente,” “espírito” e “psique” do que *psyché*.

O termo mais importante do ponto de vista de frequência e uso é certamente *thymós*, mais à frente examinaremos outros, mas vamos começar a partir desse. *Thymós*, com efeito, é com certa distância o termo mais comum e usual em todo o campo semântico anímico em Homero, com 754 atestações na *Ilíada* e na *Odisseia*, tendo grande proeminência sobre outros termos (*psyché*, por exemplo, conta com apenas 84 atestações, o segundo termo mais comum, *phrénes*, conta com 379 atestações). Por conseguinte, é o termo central para representar as atividades psicológicas nos poemas homéricos.

Contudo, etimologicamente, *thymós* apresenta uma dificuldade um tanto complicada, pois ele é frequentemente associado ao sânscrito *dhūma-*, ao latim *fumus*, ao antigo eslavo *dymŭ*, todos esses termos trazem o significado de “fumaça.” Porém, em nenhuma dessas línguas há um significado que se aproxime de “espírito, coração,

quadro bastante rico e útil do significado e das relações que esses termos trazem entre si. Esse texto é absolutamente indispensável na discussão de qualquer tema relativo à alma em Homero e esse texto, como espero deixar claro, é absolutamente essencial para este capítulo.

⁶⁰ Jahn, 1987, p. 41.

vontade” que o grego apresenta. Por isso, Chantraine considera difícil essa identificação por conta da semântica,⁶¹ ao passo que Beekes não considera essa questão e aponta para um artigo de Victor Maignien que pensa em *thumós* como “souffle vital, ardeur,” de onde se pode depreender algo que se aproxima do sentido etimológico.⁶² Contudo, a análise de Maignien é notadamente ampla em seu caráter, busca entender o sentido ao longo de toda a língua grega antiga. Nós aqui estamos mais interessados, por ora, no sentido em Homero.

R.B. Onians, em seu livro *The Origins of European Thought*, faz uma análise muito arguta da terminologia corporal e anímica de Homero e chega a conclusões ao mesmo tempo surpreendentes e convincentes. Para o estudioso, a *psyché* surge como um análogo ao *thumós*, como significativo de uma alma-sopro (*breath-soul*) que simboliza a identidade humana.⁶³ Por seu lado, o *thumós* estaria ligado à vida enquanto ela existe e é destruído com a morte. Ele preenche o pulmão de forma vaporosa e está associado também a nossa ideia de fôlego.⁶⁴ Porém, além dessa noção de fôlego, o *thumós* é a sede daquilo que podemos chamar de “capacidade mental” e é por onde os personagens homéricos sentem, experimentam sentimentos e, inclusive, deliberam.

Com esse fim, fizemos um catálogo de todas as atestações do termo *thymós* na *Ilíada* e na *Odisseia*. Tal análise foi feita anteriormente por Thomas Jahn, no entanto, refizemos para ter um contato mais profundo com o corpus. Não obstante, sua análise também é de importância para nosso estudo. De fato, de acordo com essa análise, o *thymós* tem uma ampla gama de funções, em primeiro lugar, ele é uma sede emocional, racional e volitiva. Ou seja, ele serve de centro para as atividades mentais dos sujeitos em Homero. Vejamos alguns exemplos de cada um desses aspectos.

Em outras passagens, ele se apresenta como esse ponto de partida da ação. Por exemplo, na fala de Atena dirigida ao Aquiles que está prestes a avançar contra Agamêmnon: “se o ânimo (*thymós*) te incita, recua que não te persuadirei(...)” aqui é possível observar de modo claro o sentido volitivo do *thumós*, pois é dele que sai o ponto de partida da ação. Igualmente no canto V Apolo impele “animar o ânimo [*thumón*] dos

⁶¹ DELG, p. 446.

⁶² Maignien, V. “Quelques mots du vocabulaire grec exprimant des opérations ou des états de l’âme” REG 40, pp. 117-141.

⁶³ Onians, R.B. *The Origins of European Thought: about the body, the mind, the soul, the world, time and fate: New Interpretations of Greek, Roman and kindred evidence also of some basic Jewish and Christian beliefs*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000 (primeira edição 1951).

⁶⁴ *Idem*, p. 45.

troianos,”⁶⁵ claramente aqui se referindo a algo como a “disposição de lutar.” No canto VI, Hécuba fala com Heitor: “o ânimo (*thumós*) cá te impeliu/ a fim de que da acrópole erguesses os braços a Zeus.”⁶⁶

Analisemos mais detidamente, o *thymós* é frequentemente descrito como a instância que impele os sujeitos a realizar uma ação. Por exemplo, no canto VI da *Ilíada*, verso 361: “meu ânimo já me apressa (*thymòs epéssytai*) a socorrer os troianos”. De fato, no nominativo é frequente que o *thymós* seja associado a verbos como “ordenar,”⁶⁷ “impelir,”⁶⁸ “mandar,”⁶⁹ “querer,”⁷⁰ “impelir.”⁷¹ Em outras palavras, o *thymós* é representado nos poemas homéricos como a instância que controla as ações dos indivíduos, suas decisões e suas vontades. Neste ambiente semântico, no entanto, é importante distinguir uma uso mais específico, que é aquele relacionado com as necessidades corporais, mais especificamente comida e bebida. De fato, o *thymós* frequentemente é a instância que controla as atividades de comida e bebida, por exemplo: “mas depois de libar e beber o quanto o ânimo [*thymós*] quis,”⁷² ou “a taça de vinho para beber quando o ânimo [*thymós*] quisesse.”⁷³

Em outros momentos o *thymós* é apresentado como uma entidade capaz de conversar com o sujeito. Temos cinco instâncias onde o *thymós* é apresentado como “discutindo” ou “debatendo,” com o verbo *dialégomai*.⁷⁴ Por exemplo, na *Ilíada*, Ulisses está ponderando a possibilidade de fugir da batalha, comparando os males advindos das duas possibilidades que se lhe apresentam: “Ai de mim, o que devo sofrer Grande o mal se fugir / da multidão com medo; mais arrepiante se for pego / sozinho (...)”, mas ao final afirma: “Mas por que meu caro ânimo (*thymós*) examina (*dieléxato*) isso? Sei que os vis se afastam do combate.”⁷⁵ Tal uso indica, na minha opinião, que o *thymós* é uma instância deliberativa, capaz de sopesar as possibilidades e compará-las, uma atividade que não poderíamos qualificar de outra maneira que não racional.

⁶⁵ *Iliada*, V, 510.

⁶⁶ *Iliada* VI, 256-7;

⁶⁷ *Anógei*, *Iliada* VI, 439, 444; VII, 74; VIII, 322; XV, 43; XX, 179; XXII, 142; *Odisseia*, XI, 206; XIV, 246; XV, 395; XVI, 466; XXI, 194.

⁶⁸ *Anéken*, *Iliada*, VI, 256; VII, 25; XXI, 395.

⁶⁹ *Keleúei*, *Iliada*, VII, 68, 349, 369; VIII, 6; XIII, 784; *Odisseia*, VII, 187; VIII, 27, 204; XIV, 517; XV, 339; XVI, 81; XVII, 469; XVIII, 352; XXI, 198, 276, 342.

⁷⁰ *Thélei*, *Iliada*, IX, 177; XVIII, 262; *Odisseia*, XI, 566.

⁷¹ *Otrýno*, *Iliada*, X, 220, 319; XXIV, 288; *Odisseia*, XVIII, 61.

⁷² *Odisseia*, XVIII, 427 = VII, 228

⁷³ *Odisseia*, VIII, 70 = *Iliada*, VIII, 189.

⁷⁴ O *Lexicon of the Homeric Dialect* de R. J. Cunliffe dá para *dialégomai* a seguinte definição: “to go through, debate,” isto é, ir “através, debater.”

⁷⁵ *Iliada*, XI, 407 = XVII, 97; XXI, 562; XXII, 122; XXII, 385.

Ou seja, o *thymós* é apresentado como o centro decisório tanto em consideração a instâncias volitivas, quanto em relação a aspectos mais “fisiológicos,” como comida e bebida. De fato, no caso acusativo, o *thymós* tem uma propriedade de se apresentar quase como um local físico, onde há tanto a sensação quanto a decisão, Vejamos alguns exemplos.

A expressão *katà thymón* é a expressão local mais comum nos poemas homéricos, totalizando 86 atestações – sozinha é mais comum do que a palavra *psyché*. Há outras localizações, como *anà thymón*, mas são mais raras e não apresentam diferença de significado relevante para este estudo. De fato, tais usos se apresentam dentro do funcionamento formulaico e não seria de todo preciso dar-lhes um valor muito decisivo. No entanto, sua frequência é um forte indicativo do valor que possui o termo *thymós* nos poemas homéricos. Vejamos que tipo de atividade é localizada neste “órgão.”⁷⁶

Logo no começo da *Iliada* Agamêmnon menciona a possibilidade de os Aqueus trocarem Criseida por bens que sejam correspondentes, nesse ponto ele diz “Se os animosos aqueus me derem uma mercê, adequada a meu ânimo [*thymón*] aceito a compensação.”⁷⁷ Neste caso, o *thymós* tem uma função racional de julgar a adequação (o grego usa o termo *antáxion*, o mesmo que Aquiles utilizará ao falar da troca da *psyché*) e correspondência. Possui assim tanto um significado volitivo quanto racional. Mais adiante, Aquiles já se encontra em sua nau e aparece encolerizado pela perda de Briseida, o poeta narra da seguinte maneira “enraivecido no ânimo [*katà thymòn*] pela mulher acinturada / arrancada à força contra sua vontade.”⁷⁸ Neste caso, o *thymós* não tem uma função de deliberação ou juízo, mas aparece como o local onde os sentimentos se localizam, ou seja, é no *thymós* que os humanos sentem os sentimentos, no caso, de raiva.

Alguns versos abaixo, o poeta descreve a indecisão de Aquiles em matar ou poupar Agamêmnon: “Enquanto revolvia isso no juízo e no ânimo [*katà phréna kai katà thymón*],”⁷⁹ novamente o *thymós* aparece como uma instância de deliberação, neste caso não necessariamente de valoração, mas sim de formar uma decisão a partir da qual uma ação será realizada. A mesma localização, mais adiante, vai indicar, em fala de Agamêmnon, a sua certeza de que Troia cairá no futuro: “de fato, isso bem sei no juízo e

⁷⁶ Sigo a prática de Bruno Snell ao fazer uso do termo “órgão” [*Organ*, no original], com dificuldades que se verão logo adiante devido à natureza desse *thymós* homérico.

⁷⁷ *Iliada* I, 135-6.

⁷⁸ *Iliada*, I, 429.

⁷⁹ *Iliada*, I,

no ânimo.”⁸⁰ Em outras palavras, o *thymós* também é a instância onde se localiza o conhecimento. Logo adiante, Nestor irá falar que os guerreiros do passado [*hoi próteroi*] lutavam “mantendo essa ideia [*nóon kaì thymòn*] no peito.” No contexto, mais do que “ideia” o significado de *thymós* aproxima-se de “decisão,” “espírito,” “vontade.” Assim, *thymós* é uma instância anímica que também determina a maneira pela qual os guerreiros combatem.

Um outro uso de *thymós* é muito próximo a um dos usos de *psyché*, isto é, relaciona-se à descrição da morte. De fato, em muitas instâncias, a morte é descrita como a remoção ou dissipação do *thymós*. Por exemplo, no verso 531 do canto IV da *Ilíada*, o guerreiro Toas mata Piroo com um golpe no ventre “e privou-o da vida [*ek d’áinyto thymón*]. Igualmente, o mesmo verbo, *exáinymai*, é utilizado para descrever a morte, no verso 155 do canto V do mesmo poema: “Diomedes abateu os dois, da vida privou.” Uso similar consta em diversas fórmulas do tipo *ton lípe thymós*,⁸¹ “o ânimo o deixou” ou *lípe d’óstea thymós*, “o ânimo deixou os ossos.”⁸²

A partir dessas instâncias, que poderíamos ampliar com muitos outros exemplos, vimos que o *thymós* é um elemento ativo, com a capacidade de fazer um ser humano agir, é uma instância que leva o sujeito a praticar uma ação, é o *thymós* que impele Aquiles a matar Agamêmnon, que faz os troianos dirigirem-se à batalha, mas também, e isso é importante, porque no século V o termo passa a adquirir o significado de “ira”, “furor”, ele é responsável por outras formas de disposição, como a disposição de praticar um culto religioso.

Mas não é o único significado de *thymós*, ele pode ter também o significado “emocional”, como o lugar onde as emoções são sentidas, ou o lugar de onde partem as emoções.⁸³ Ou seja, ele tem tanto uma função ativa, de produzir o sentimento, como por exemplo “assim o ânimo de Eneas se alegrou no peito.”⁸⁴ Mas também, em maior frequência, segundo a análise de Jahn,⁸⁵ como o ponto final onde os eventos chegam no sujeito, por exemplo, “mas esta angústia [*ákhos*] terrível atinge o Ânimo do coração

⁸⁰ *Ilíada* IV, 163; XVI, 410.

⁸¹ *Ilíada* IV, 470; XVI, 743; *Odisseia*, III, 455; XII, 414.

⁸² *Ilíada* XII, 386.

⁸³ Importante lembrar que termos como “emoção” e “sentimento” são completamente anacrônicos na Grécia antiga e têm sua origem na especulação filosófica do iluminismo.

⁸⁴ *Ilíada* XIV, 494.

⁸⁵ Jahn, 1987, p. 27.

[*kradiēn kai thumón*].”⁸⁶ Ele pode ser também o lugar onde esses fenômenos afetam, daí vemos “aflito no ânimo,”⁸⁷ “temerosa no ânimo,”⁸⁸ e outras expressões similares.

Por fim, o *thymós* pode ter, também, um valor racional, de ser o ambiente e a instância onde a deliberação racional ocorre. Por exemplo “sei como teu ânimo [*thymós*], no caro peito, conhece / planos amigáveis; tu e eu pensamos igual.”⁸⁹ Esse exemplo é elucidador, porque claramente está na posição de centralidade da atividade mental do ser humano, inclusive sendo praticamente intercambiável com o sujeito “tu”.⁹⁰ Outra passagem também mostra como o *thymós* é o objeto para afetar o que hoje chamaríamos de “mente”, por exemplo “cegou o ânimo”⁹¹

Por meio desse breve exame dos usos de *thymós* podemos divisar que esse órgão, se assim o podemos chamar, tem uma função muito variada de deliberação, percepção e resolução, também está associado à vida, sem o qual ela não existe, cumprindo, portanto, praticamente todas as condições similares a que costumamos chamar de “alma.” Avancemos na análise do termo e identificar alguns aspectos a ele relativos.

O *thymós* não é um órgão individualizado, isto é, em algumas situações pode-se descrever como vários indivíduos compartilham do mesmo *thymós*. Isso fica claro a partir da expressão *héna (phresì) thymòn ékhonte(s)*, “tendo um único ânimo,” que é utilizado sempre que dois ou mais guerreiros possuem o mesmo intento. Naturalmente, esse uso pode ser lido de maneira simplesmente figurativa, mas na ausência de uma indicação individualizante do *thymós*, esse uso se mostra uma indicação de seu caráter genérico. Mais adiante veremos como isso contrasta com o uso de *psyché*.

Uma questão importante é sobre a identificação que essa cultura arcaica fazia com relação à localização desse *thymós* no corpo. Com efeito, uma primeira investigação seria com respeito à corporeidade ou não desse órgão. De fato, Homero claramente representa o *thymós* como algo que é físico e tem uma localização corporal bem marcada. Vamos ver os testemunhos, partindo das análises já feitas, como as de Bruno Snell, Richard Onians e Thomas Jahn, mas aprofundando a partir daí.

⁸⁶ *Odisseia* XVIII, 274.

⁸⁷ *Odisseia* XXII, 87.

⁸⁸ *Odisseia* XVI, 331.

⁸⁹ *Iliada* IV 360-1.

⁹⁰ Isso inclusive vai de encontro à teoria proposta primeiro apresentada por Snell (1951) de que não há uma unidade psíquica em Homero, e que existem centros psicológicos diversificados. Pelliccia (1995, p. 18) fala em uma teoria de *homunculi*, onde diversas instâncias psíquicas, “homenzinhos,” entrariam em conflito, sem uma unidade individual que controle o todo.

⁹¹ *Iliada* 9, 537, tradução nossa (Werner escreve “foi um grande desatino”)

Algumas características físicas são apresentadas em relação ao *thymós*. Com o lamento, o estrangeiro cretense recomenda que Penélope “o ânimo/ não derretas,”⁹² o *thumós* pode ser “de ferro,”⁹³ “grande”,⁹⁴ “vermelho.”⁹⁵ Com relação a seu comportamento, Penélope, ao descrever seu sentimento de medo diante de um engano afirma “pois sempre meu ânimo no caro peito tremia.”⁹⁶ em compensação, ele pode se destacar pela qualidade de não tremer, descrevendo os sentimentos dos mirmidões antes de voltarem à batalha, o narrador diz: “o ânimo no peito é intrépido (lit. *á-tromos*, que não treme).”⁹⁷ Ou seja, a palpitação do *thymós* ocorre em situações de temor ou medo, ao passo em que a pessoa que é corajosa e não teme tem a característica de não tremer. Acho que não há como não pensar que aqui o *thymós* se identifica àquilo que hoje identificamos às palpitações do coração. No entanto, é difícil ainda imaginar que esteja conceitualizado da mesma maneira com que nós hoje em dia figuramos, ou seja, com o órgão físico do coração, localizado na região do peito que conhecemos, com as características que aprendemos a partir da biologia e da medicina contemporâneas. Isso vai ficar mais claro a partir de outras características físicas desse *thymós*.

O *thymós* está intensamente relacionado à vida física dos humanos, de modo que ele deve ser mantido ou mesmo incrementado através da alimentação. Tal é a recomendação de Circe para os companheiros de Ulisses: “Mas vamos, consumi a comida e bebei o vinho,/ até de novo recuperardes o ânimo no peito”,⁹⁸ em situações de angústia ou desânimo ele tende a condensar, ganhando um caráter líquido, como na passagem do canto XIX que já vimos⁹⁹.

Mas acima de tudo, ele está intimamente relacionado com o fenômeno da respiração. Em uma passagem, um guerreiro é atingido no pé por uma pedra:

A pedra insolente aos dois tendões e ao osso
esmagou de todo; de costas, na poeira ele tombou
e estendeu os dois braços aos caros companheiros,
exalando (*apopneion*) seu *thymós*.¹⁰⁰

⁹² *Odisseia* XIX, 263.

⁹³ *Iliada* XXII, 357.

⁹⁴ *Iliada* II, 196.

⁹⁵ Hino Homérico a Apolo, v. 361.

⁹⁶ *Odisseia*, XXIII, 215-6,

⁹⁷ *Iliada* XVI, 162-3.

⁹⁸ *Odisseia* X, 460.

⁹⁹ *Odisseia* XIX, 262-3: “Ó mulher venerável do Laertida Odisseu / não mais prejudicai a bela pele, não condense (têke) o *thumón*, lamentando pelo marido. Contudo, não te condeno” (Tradução nossa). Cf. Onians pg 48, nota 3.

¹⁰⁰ *Iliada* IV, ~~XXXXX~~

Essa passagem deixa clara relação entre o fôlego, a respiração e o *thymós*, afinal, o verbo que o rege nesse caso é *apopneiō*, que é justamente “exalar”, “soprar para fora.” Por conseguinte, notamos a qualidade de hálito que o *thymós* apresenta. Nesse caso, no entanto, não é um momento decisivo, pois ele em seguida vai ser ferido e morto, mas é um indício de que nessas situações críticas, o *thymós* corre o risco de abandonar o corpo e levar a morte. De fato, é o que acontece quando Hipodamante, ao ser atingido por Aquiles, “exalou o ânimo (*thymón aísthe*) (...) assim o ânimo-macho deixou seus ossos enquanto gritava,”¹⁰¹ o que demonstra que a cessação do *thymós*, ou sua exalação, para usar a compreensão que Homero tem desse mecanismo, é idêntico à morte.

Essa última imagem é importante, porque encontramos algo muito parecido em um contexto diferente, na batalha entre Pátroclo e Sarpédon:

O segundo a atacar, Sarpédon, não o atingiu
com a lança brilhante, e em Pédaso, o cavalo, cravou
a lança no lombo direito; este rilhou ao exalar o ânimo (*thymòn aísthon*),
no pó tombou, berrando, e seu ânimo voou para longe (*apò d'éptato thymós*).¹⁰²

Esse último exemplo é particularmente ilustrativo porque mostra que o *thymós* é também descrito como esse princípio vital dos animais. Um cavalo (não imortal, como os outros de Aquiles) também é capaz de exalar o *thymós* e sua morte é descrita de um modo muito semelhante à morte de outros personagens de Homero. De modo semelhante, Agamêmnon ao sacrificar os cordeiros “depositou-os, em convulsão (*apospáirontas*), sobre o solo / carentes de *thymós* (*thymoû deuomévous*).¹⁰³ Essa descrição dos cordeiros no chão carentes de fôlego parece claramente mostrar aquele animal que luta para conseguir o fôlego, mas, morrendo, faz seus últimos movimentos.

Ulisses, ao chegar na ilha de Esquéria, colocou-se em uma situação de crise e em extremo cansaço, a ponto de entrar em colapso e ficar perto da morte. A descrição de Homero é do seguinte modo:

Eis que ele, sem fôlego (*ápneustos*) e sem voz
jazia, exaurido, e fadiga terrível o atingiu.
Quando voltou a si e no peito o ânimo (*thymós*) se recompôs,
então sim soltou de si o véu da deusa.

Essa passagem é elucidativa porque ela coloca em paralelo um termo em que não há dúvidas sobre seu significado (*ápneustos*, sem fôlego) ao lado do *thymós*, que se

¹⁰¹ *Iliada* XX, 403.

¹⁰² *Iliada* XVI, 466-9.

¹⁰³ Adaptação nossa, Werner coloca “perdendo a vida”, porque ele está fazendo uma tradução e não uma análise do significado de *thymós*.

mostra fortemente associado ao fenômeno do fôlego e da respiração. Fica evidente que, embora não seja um significado idêntico, o fôlego e o *thymós* aparecem fortemente associados nessa antropologia homérica. Assim, Onians conclui que *thymos* além de relacionado ao fôlego, também está relacionado ao sangue.¹⁰⁴ Isso está intimamente ligado à antropologia implícita de Homero, que neste livro foi esmiuçada em maior detalhe. Assim, o *thymós*, como princípio de um fôlego-sanguíneo localiza-se nos *phrenés*, que vamos examinar mais brevemente.

1.3.4 Os *phrénes*

De fato, os *phrénes* são descritos com características, de certo modo, condizentes com os pulmões. Em primeiro lugar, eles estão localizados, como algumas passagens que já vimos, no “peito” (*stéthea*). Estes, como a análise de Jahn mostra claramente, são o nível superior da anatomia arcaica, eles não são descritos como contidos dentro de nada, são uma região do corpo absoluta, que tradicionalmente identificamos com tórax. A passagem onde essa posição anatômica é descrita de maneira mais clara é quando Ulisses contempla matar o Ciclope em sua caverna: “e golpear no peito, onde os *phrénes* seguram o fígado.”¹⁰⁵

Um outro exemplo de como os *phrénes* são também um órgão físico podemos ver na passagem em que Aquiles tenta abraçar Pátroclo: “mas não havia absolutamente *phrénes*.”¹⁰⁶ A interpretação de *phrénes* como um órgão puramente anímico, como o fazem os tradutores, completamente perde o sentido da passagem. De fato, Aquiles tentou segurar, por meio de um abraço, a região torácica de Pátroclo, o comentário sobre a ausência de *phrénes* vem como reação a essa incapacidade, e não um comentário sobre a perda de consciência dos mortos. Na verdade, os mortos perdem a consciência justamente por não terem esse órgão físico.¹⁰⁷

A escola médica grega passou a identificar os *phrénes* com o diafragma, a membrana muscular que fica abaixo dos pulmões.¹⁰⁸ Talvez mais interessante para nós,

¹⁰⁴ Onians, p. 46.

¹⁰⁵ *Odisseia* IX, 301.

¹⁰⁶ *Iliada* XXIII, 104.

¹⁰⁷ A análise de Clarke (1999, p. 74) me iluminou quanto a essa passagem.

¹⁰⁸ *Corpus Hippocraticum, Da Medicina Antiga* XXII: “De fato, a extensão dos *phrénes* é achatada e separadora, sua natureza é extremamente enervada e muito resistente, por isso é menos sujeita a dores” (tradução nossa).

Platão no *Timeu* também oferece essa interpretação¹⁰⁹ – um sinal da tradicional ligação deste diálogo com a escola médica. Fica claro que no século V a.C as seções mais racionais e investigativas da cultura grega passaram a conceber os *phrénes* como o diafragma, distinguindo-os claramente do pulmão, *pneumónes*.

No entanto, Onians elenca diversos problemas com essa atribuição tradicional, no que tange os poemas homéricos.¹¹⁰ Em primeiro lugar, ele considera a dificuldade de se conceber uma membrana muscular abaulada como um órgão múltiplo, porque os *phrénes* são quase sempre referidos no plural. Ademais, os *phrénes* são descritos como “negros,”¹¹¹ ora, o diafragma tem uma cor rosada, ao passo que o pulmão de um adulto oscila entre o azulado e o negro. Eles também são apresentados como “se enchendo,”¹¹² e ele levanta a questão de como seria possível que essa membrana muscular (e enervada, como diz “Hipócrates”,) se encha de alguma coisa. Ademais, a localização do *thymós* – esse hálito algo sanguíneo – no **interior** dos *phrénes* e não **acima**, é mais condizente com um órgão que se encha e esvazie – os pulmões.

A comprovação Onians tira do restante da tradição poética. Vou poupar o excesso de dados e focar apenas em dois exemplos que mostram o paralelo entre os pulmões e os *phrénes*. Já em Homero, fala-se que o vinho afeta os *phrénes*,¹¹³ isso pode ser lido como “juízo, entendimento,” no entanto, pode ser visto como a teoria amplamente difundida no mundo antigo de que são os pulmões que recebem bebida e alimento. Alceu fala para “molha(r) os pulmões com vinho” (*ténge pleúmonas oínōi*), utilizando o termo *pleúmon*, porém, uma outra passagem, do *Escudo de Hércules* do *corpus* hesiódico, deixa implícito que os *phrénes* são também eles identificados com o receptáculo de bebidas: “e elas, quando saciaram os *phrénes* de sangue humano.”¹¹⁴ Em uma passagem do *Timeu* de Platão, próxima à que já vimos, fala-se que os pulmões recebem as bebidas, nesse caso,

¹⁰⁹ *Timeu* 69e-70a: “No peito, também chamado tórax, sediaram a parte mortal da alma. Visto que uma parte dela é, por natureza, mais forte e outra mais fraca, construíram uma divisória na cavidade do tórax, (70a) como se delimitam os aposentos das mulheres separados dos dos homens. Entre elas puseram o diafragma [*tàs phrénas*] a servir de barreira [*diáphragma*].”

¹¹⁰ Onians, p. 23.

¹¹¹ Cf. *Iliada* XVII, 83: “juízo enegrecido de Heitor.” Christian Werner traduz *phrénes* consistentemente como “juízo”, preferindo verter o significado anímico ao anatômico.

¹¹² *Iliada* I, 103-4: “seu juízo se enegreceu ao se encher/ de muito ímpeto”.

¹¹³ *Odisseia* XXI, 297: “cegou o juízo (*phrénes*) com vinho.”

¹¹⁴ Hesíodo *Escudo de Hércules*, 255-6, tradução nossa.

contudo, a imagem do corpo humano é bastante diversa da de Homero, e deveremos falar mais adiante.¹¹⁵

A tradução de Christian Werner para a passagem do Ciclope acima referida verte como “diafragma,” revertendo para o significado tradicionalmente aceito para *phrénes*, mas nós preferimos a associação com os pulmões, que parece, de modo geral, mais apropriada e em concordância com essa investigação.¹¹⁶ Esse segundo nível da anatomia, os *phrénes*, ainda que estejam “dentro dos peitos” (*en sthétessi*), frequentemente contêm outros órgãos no seu interior. Mais abaixo faremos referência à análise que Thomas Jahn fez dessa constituição.

Os *phrénes*, desse modo, são o local onde a atividade anímica em Homero se concentra. Assim, o processo de consciência, bem como todos os tipos de sentimentos, tais como coragem (*ménos*), pesar (*kêdos*) coragem (*thársos*), localizam-se nos pulmões e estão associados ao processo respiratório. Com efeito, um uso muito curioso, mas de interpretação ainda controversa, é chamar o personagem de “inteligente” a partir do uso adjetivo do particípio da voz média do verbo *pnéo*, respirar, *pepnúmenos*, Telêmaco, Penélope, Antíloco são todos classificados com esse adjetivo. Várias teorias foram propostas para interpretar esse uso, mas se admitirmos que o processo cognitivo é centrado no pulmão, seu significado torna-se claro, o ar peitoral é onde se localiza a inteligência. Igualmente, quando Nestor elogia Clitemnestra dizendo que ela tem “*bons phrénes*”¹¹⁷

Com efeito, não são apenas os processos cognitivos que se centram nos *phrénes*, também os processos de coragem e disposição passam pelo mesmo processo. Por exemplo, os personagens homéricos “respiram coragem” (*ménea pneíontes*),¹¹⁸ e essa pode ser insuflada pelas divindades, como Atena, que insufla a coragem em Diomedes¹¹⁹ e em Laertes¹²⁰ antes de batalhas. Ou seja, tal tipo de sentimento é concebido de forma quase material, física.

¹¹⁵ Platão *Timeu* 70c-d: “os deuses engendraram um reforço, implantando a forma do pulmão, que, primeiro que tudo, é mole e exangue e, por outro lado, tem no seu interior cavidades perfuradas, como as de uma esponja, para que, ao receberem o ar e as bebidas, arrefecessem o coração e o dotassem de fôlego e acalmia quando aquece. Por isso talharam um canal desde a traqueia até ao pulmão e estabeleceram-no em volta do coração como uma almofada, para que, quando a paixão se desencadeasse dentro dele, ressaltasse contra algo que amortece e arrefece, para que se esforçasse menos, e, juntamente com as paixões, pudesse submeter-se mais facilmente à razão.”

¹¹⁶ Ver Onians, pp. 26 ss. para essa discussão mais aprofundada.

¹¹⁷ *Odisseia* III, 266, Werner traduz por “juízo valoroso.”

¹¹⁸ *Iliada* II, 236 = XXIV, 364.

¹¹⁹ *Iliada* X, 482.

¹²⁰ *Odisseia*, XXIV, 520.

Thomas Jahn fez uma análise mais recente da psicologia homérica e trabalhou a partir do princípio de campos semânticos. Ele selecionou sete termos do campo psicológico e fez uma análise detalhada da sua constituição: *stethos*, *phrén*, *thymós*, *kér*, *kradiē*, *étor*, *prapídes*, *ménos*, *psyché* e *nóos*. Os achados vão de acordo a nossa análise e são interessantes de serem citados. Em primeiro lugar, ele diferencia os seis primeiros termos dos três últimos, analisando, como já o fizemos, os primeiros como corporais e os últimos como incorpóreos.¹²¹ Além disso, ele procede a uma análise, até onde fomos capazes de analisar, única até o momento, que é a identificação, se não anatomicamente, como fez Onians, pelo menos em posição relativa, da localização de cada um desses órgãos corporais.

A conclusão a que Jahn chega é de que os órgãos anímicos, ao menos os que são corporais, localizam-se de uma forma concêntrica, com cada um tendo sede no interior de um mais correspondente, assim se começa com o *stethos* que contém os *phrénes*, que por sua vez contém o *thymós*, como vimos, em seguida o *kér* e o *étor*, por fim. Apesar dessa grande complexidade, que provavelmente inviabiliza uma identificação anatômica mais precisa quanto mais no interior se localiza esse órgão, todos esses são compreendidos como se tivessem uma existência física, eles palpitam, agitam, tremem, etc.¹²² Em que medida esse quadro é possível de se harmonizar com a interpretação de Onians é uma questão que não é de todo resolvida. No entanto, é importante notar que os testemunhos que permitem essa identificação precisa são de qualidade diversa. Temos diversas instâncias que localizam o *thymós* dentro dos *phrénes*, o que indica ser essa a relação mais forte e fundamental da psicologia homérica, ao passo em que a maioria dos outros órgãos têm sua posição estabelecida com uma única passagem, o que, longe de negar sua validade, mostra que tem uma importância menor dentro da anatomia orgânica da psicologia homérica. Por esse motivo, e também por julgarmos que o mais importante da antropologia arcaica se encontra no *thymós* e nos *phrénes*, vamos nos furtar de discutir outros elementos dessa anatomia arcaica, como o *kér*, a *kradiē* e as *prapídes*.

1.3.5 O *nóos*

Um último órgão mental que cabe investigar em Homero é o *nóos*. Trata-se de um termo que ganhará, também ele, na filosofia uma importância grande e relevante, correndo em paralelo e não se confundindo com a *psyché*. Esta palavra, como Jahn já

¹²¹ Jahn, Zum Wortfeld "Seele-Geist" in der Sprache Homers, Munique, Beck, 1987, p. 9 ss.

¹²² Jahn, p. 18.

mostrara, tem uma característica diversa do campo do *thymós* e dos *phrenes*, porque traz um aspecto incorpóreo. Isto é, o *nóos* não é descrito por adjetivos ou características corporais e não se permite localizar facilmente.

Seguindo ainda a análise de Jahn, podemos ver em diversas instâncias como o termo é descrito nas mesmas características que termos mais claramente físicos são descritos, isto é, em paralelos formulares. Por exemplo, na canção de Demódoco a respeito da disputa entre Aquiles e Ulisses, fala o poeta que “Agamêmnon / alegrava-se na mente (*khaîre nóōi*),”¹²³ essa expressão é claramente paralela em formação e em sentido (embora em posição diferente na frase) a “alegrou-se no ânimo (*khaîre de thumōi*)”¹²⁴ ou a “gozou em seu juízo” (*phresì hēsi khaîre*). De modo que o poeta certamente vê um paralelismo, o *nóos* aqui é compreendido como uma faculdade mental capaz de perceber e se alegrar.

O *nóos* também segue em paralelo esses outros órgãos anímicos ao falar da percepção e do intento. Por exemplo, “tendo um único ânimo [*hēna thymón*], indiquemos ao espírito e ao intento refletido dos argivos como se realizará melhor,”¹²⁵ em paralelo ao “indica ao ânimo” (*phrázeto thumōi*).¹²⁶ “deleite, como a mente o instiga” (*térpein, hóppēi ho nóos órnutai*),¹²⁷ em paralelo a “para deleitar, por onde o ânimo o incita a cantar” (*térpein, hóppēi ho thumòs eportúnetai aeídein*)¹²⁸. Dessa maneira, o *nóos* aparece como um duplê dos órgãos anímicos como *thumós* ou os *phrénes*.

No entanto, é um engano pensar que o significado de *nóos* é um mero paralelo dos órgãos anímicos porque, seguindo o estudo de Jahn, a maior parte das ocorrências da palavra (81 de 118) carrega um significado totalmente diferente do daqueles órgãos anímicos. São usos como o seguinte: “como quando se lança o pensamento [*nóos*] do varão,”¹²⁹ ao comparar a velocidade de Hera na sua ida do Ida ao Olimpo.

Ulisses, ao visitar o mundo dos mortos, diz “fala-me da intenção e mente da lídima esposa [*boulēn te nóon te*],”¹³⁰ já Nestor fala “Ninguém mais pensará ideia melhor que esta”¹³¹ (*ou gar tís nóon āllos ameínona toúde noēsei*). Esses termos, traduzidos por Werner como “pensamento, mente, ideia” todos centram em um significado diverso dos

¹²³ *Odisseia* VIII, 78.

¹²⁴ *Iliada* XIV, 156.

¹²⁵ *Odisseia*, III, 128 (tradução nossa).

¹²⁶ *Iliada* XVI, 646.

¹²⁷ *Odisseia*, I 347.

¹²⁸ *Odisseia* VIII, 45.

¹²⁹ *Iliada* XV, 80.

¹³⁰ *Odisseia*, XI, 177.

¹³¹ *Iliada* IX, 104.

órgãos anímicos, eles se referem ao intento, ao objetivo, ao plano. Muitas vezes o termo segue em paralelo a termos como *boulé* (desígnio, plano, vontade). Penso que o exemplo de Hera é interessantíssimo, porque descreve o *nóos* como saindo de seu lugar e chegando a outro. Ou seja, o *nóos* ele não está preso a um lugar, como os termos anímicos, mas ele é livre e se movimenta, pode avançar e se afastar do sujeito.

O *nóos* é um “ponto final,” um objetivo. Como Jahn analisou para este verso da Odisseia, “e então contou-me toda a ideia [*nóon*] dos Aqueus.”¹³² Ele pode ser mudado, retido e frustrado “contém tua mente [*katà sòn nóon ískhane*],”¹³³ é o conselho de Odisseu para Telêmaco quando ele repara a mudança do ambiente do palácio que lhe parece ter algo de divino no ar. Ou seja, aqui goza menos do sentido de plano, mas algo mais próximo de um sentido de “atividade mental,” até curiosidade. Igualmente esse *nóos* pode ser frustrado: “não completaste seu plano [*nóon*].”¹³⁴

Assim, o *nóos* não é unívoco, ele pode existir em uma multiplicidade dentro da mesma pessoa ou grupo. Não existem testemunhos que falem de vários *thymoí* com relação a um indivíduo, mas temos testemunhos que falam de mudança, troca ou retenção de *nóoi*. Por exemplo, falando de Penélope:

Tiro, Alcmea e Micena belas-tranças
nenhuma delas ideias [*noémata*] semelhantes às de Penélope
conheceu. Porém, a que pensou não é moderada.
Bom, teus recursos e teus bens ele comerão,
enquanto ela mantiver esta idéia [*nóon*] (...) ¹³⁵

Nenhuma das outras mulheres da tradição poética tem *noémata* como os de Penélope. No entanto, ela pode manter (*ékhei*) ou descartar esse *nóos*, que não é algo fixo, imutável. É flexível e resultado da intenção e do plano do agente. A seguinte passagem da *Iliada* nos ajuda a compreender isso de uma maneira mais precisa:

Quem se engalinhava tinha esta ideia [*nóon*]: os aqueus
pensavam não haver escape do mal, mas ser seu fim,
e o ânimo de cada troiano esperava, no íntimo,
incendiar as naus e matar os heróis aqueus. ¹³⁶

Aqui são apresentados dois grupos com *nóoi* diferenciados. Os aqueus têm um, que seria o de não ver solução na sua situação e esperar a morte; e os troianos têm outro, de incendiar as naus. Cada um desses grupos contém uma grande multiplicidade de

¹³² *Odisseia*, IV, 256.

¹³³ *Odisseia*, XIX, 42.

¹³⁴ *Iliada* XXIII, 149.

¹³⁵ *Odisseia*, II, 120-2;

¹³⁶ *Iliada* XV, 699-702.

membros, mas cada uma dessa coletividade é capaz de possuir o mesmo *nóos*. Nesse caso, claramente *nóos* não é um órgão de percepção, não é uma faculdade individual, mas está mais perto do resultado da opinião sobre uma ocasião específica. Não se trata de um plano, porque, nesse caso, não há uma ação e um processo planejado, é mais próximo de “pensamento, imaginação, impressão.”

Portanto, nesses casos, *nóos* está claramente distante do significado de um órgão corporal ou anímico e mostra que, embora ele possa ser colocado em paralelo com os órgãos, não se confunde com eles. Ele tem o significado mais aparentado ao de um resultado dos processos mentais, daí a tradução consagrada de “mente, pensamento, intento, plano.” Ele ocorre em paralelo aos órgãos anímicos porque é através deles que surgem e são entretido os *nóoi*, mas não há identidade nesse caso entre os órgãos e os pensamentos.

O significado do verbo derivado do nome, *noéō*, talvez clarifique ainda mais o significado do termo. Nesta análise é sobretudo iluminador o artigo “*NOOΣ and NOEIN in the Homeric Poems*” de Kurt von Fritz.¹³⁷ Partindo da discussão sobre o termo suscitada na academia alemã no início do século XX, ele faz uma análise detida do uso do termo *nóos*, chegando a conclusões similares às que chegamos, mas sua interpretação do significado de *noéo* ajuda-nos a compreender de maneira mais profunda o significado de *nóos* e aquilo que Homero quer dizer com esses termos.

Ele divisa dois significados básicos do verbo: perceber e planejar, sendo que o primeiro é o mais frequente. Um exemplo significativo do sentido básico do termo está no seguinte passo da *Iliada*, Menelau está em duelo com Páris e logra alcançar o capacete e arrastá-lo para os aqueus. Teria sido a morte de Páris “não o tivesse percebido a deia Cípris,”¹³⁸ não é o significado que um Böhme havia divisado, “observar,” mas sim “perceber,” no sentido de chegar a uma conclusão da situação.

A conclusão de von Kurtz é que *noéō* localiza-se um degrau acima de outros verbos de percepção *ideîn*, ver, seria a primeira percepção visual, inclusive sem o objeto ser definido; *gignóskein* seria o reconhecimento do objeto como algo definido e, por fim, *noéō* a percepção desse objeto na rede mais ampla de significados: um inimigo, um amigo, a morte, etc.¹³⁹ Podemos, então, concluir que estamos já distante de um órgão da

¹³⁷ *Classical Philology*, 38, vol 2, pp. 79-93.

¹³⁸ *Iliada*, III, 374. Tradução de Trajano Vieira, a versão de Christian Werner “não tivesse pensado rápido” parece-me não convir com nossas análises.

¹³⁹ Kurtz, p. 88.

percepção, mas sim de um processo mental racional. E é nesse campo semântico que podemos colocar *nóos* e *noéō*.

Como um adendo a essa investigação, cabe citar a etimologia da palavra. Os dicionários etimológicos de Chantraine¹⁴⁰ e Beekes¹⁴¹ têm dificuldade em traçar a etimologia do termo. Levantam várias possibilidades, sem concluir decisivamente por nenhuma alternativa. No entanto, há um livro, publicado depois do dicionário de Chantraine, que faz uma análise bastante convincente da etimologia e do significado ancestral do termo *nóos*, que é o livro *The myth of Return in early Greek Epic* de Douglas Frame.¹⁴² Ele parte das possibilidades etimológicas e aproxima o termo do verbo *néomai* – retornar. A partir disso, ele chega à conclusão de que *nóos* e *nóstos* são cognatos e que o sentido primordial da raiz **nes-* é “trazer de volta à luz,” “salvamento, salvação.” Com o tempo, segundo o autor, houve a transformação do resultado da ação para os meios pelos quais a salvação foi obtida, dentro do contexto da Odisseia (mas também indo-europeu em geral) isso seria através da inteligência, gerando o significado de “pensamento, plano, mente.”¹⁴³ Trata-se certamente de uma teoria engenhosa, mas não tem relação direta com nossa investigação, uma vez que tentamos entender o significado dos termos anímicos em Homero e não sua origem etimológica.

1.3.6 De volta à *psychḗ*

Agora devemos retornar a nossa investigação sobre *psychḗ*, primeiro em Homero, depois, em outros capítulos, em outros autores. Chegamos às seguintes conclusões a partir da investigação dos outros órgãos anímicos: O pensamento, as emoções, decisões e arrazoados ocorrem em Homero em um conjunto de órgãos que se centram no tórax. O primeiro são os *phrénes*, órgãos em multiplicidade que são por muitos associados ao diafragma, mas que preferimos associar aos pulmões; em segundo lugar existe o *thymós*, que preenche os *phrénes*, um vapor sanguíneo-aéreo onde se centra a percepção mental, volitiva e emocional dos seres humanos, associado diretamente à manutenção da vida através da respiração. Dentro do *thymós* estão os termos relacionados a coração, *kér*, *kradíē*, fazendo essa visão concêntrica da anatomia anímica de Homero.

¹⁴⁰ DELG p. 756.

¹⁴¹ Beekes, 2011, p. 1023.

¹⁴² Disponível digitalmente em <https://chs.harvard.edu/read/frame-douglas-the-myth-of-return-in-early-greek-epic/> (último acesso 7/4/2024).

¹⁴³ Snell, 2011, p 75.

Diante desse quadro, a *psyché* está associada a outro princípio vital, que seria o da identidade humana, e sua sede, na opinião de Onians, localiza-se na cabeça, de onde se explicam termos como “cara face” (*philē kephalē*) como identificador de uma pessoa humana.¹⁴⁴ Os motivos para essa identificação são interessantes, um dos termos de onde a *psyché* se evola do corpo são os chamados *réthea*, esse termo é considerado pelo dicionário Cunliffe,¹⁴⁵ por Snell¹⁴⁶ e pelos tradutores da *Ilíada* como um plural referindo a “membros,” porém, Onians afirma em uma nota que pelo eólico sabemos que *réthea* significa face.

A explicação para isso encontra-se em um escólio ao verso 68 do canto XXII da *Ilíada*. Com efeito, nesse texto, recebemos duas informações contrastantes, a primeira é de *réthea* são os membros (*tôn meléōn*), a segunda é essa informação de que os eólicos chamam o rosto (*tò prósopon*) de *réthea* (interpretamos, não é claro o escólio). Assim temos uma dupla possibilidade de leitura, historicamente o significado de “membros” foi consolidado e não há tradução que não coloque o termo em seu lugar.

Em outros contextos, o termo aparece somente no singular com o significado de “rosto”, por exemplo: “uma nuvem de angústia turva-lhe o rubor/ do rosto (*réthos*),”¹⁴⁷ ou “mostre ao sol o rosto (*réthos*).”¹⁴⁸ Snell admite esse significado, mas pensa que a passagem do Canto XXII da *Ilíada* não é possível compreender com esse sentido.¹⁴⁹ Ele então parte de pressupostos completamente defasados sobre a forma de composição de Homero, considerando que essa passagem é uma interpolação de um poeta que “não conhecia bem a língua homérica,” [!] e Snell também interpreta *thymós* como “movimento” (*Bewegung*), portanto, pensa que faz mais sentido pensar que o movimento sai dos membros e não do rosto. Esses argumentos são equivocados, tanto ninguém mais crê que esse verso é uma interpretação tardia de um poeta que não conhecia a linguagem homérica, quanto *thymós*, como já analisamos, não significa “movimento.”

No entanto, é importante notar que outras construções homéricas são paralelas e indicam uma morte representando a *psyché* como saindo de uma ferida. Um exemplo claro disso está na morte de Sarpédon, no canto XVI da *Ilíada*, que é assim narrada:

¹⁴⁴ Onians, pp. 95-104, *contra* Bremmer, 1983 p. 17.

¹⁴⁵ Cunliffe, R. J. A Lexicon of the Homeric Dialect, p. 355.

¹⁴⁶ Snell, p. 10: “É impossível darmos aqui a *ρέθη* outro significado que não o de membros”.

¹⁴⁷ Sófocles, *Antígona*, 528-9, Tradução de Guilherme de Almeida (in: Almeida, Guilherme, Vieira, Trajano Três Tragédias Gregas com a Participação Especial de Haroldo de Campos. São Paulo Perspectiva, 1997)

¹⁴⁸ Eurípides, *Hércules*, 1205, tradução nossa (a tradução de Trajano Vieira dá “permite que hélio-sol rebrilhe à face.”).

¹⁴⁹ *Ilíada*, XXII, 68 “A mim, por último, nas portas dianteiras, os cães/ devora-cru rasgarão quando alguém, com bronze afiado/ golpe ou arremesso, tirar-me a vida dos membros [retheon].”

“puxou a lança do corpo, e os pulmões [*phrénes*] com ela saíram / retirou sua alma [*psychén*] junto com a ponta da lança.”¹⁵⁰ Tal descrição deixa bem claro que uma leitura de *réthos* como “ferida” pode muito bem se harmonizar com a descrição da morte ao longo dos poemas.

Dessa maneira, temos bons argumentos para defender tanto um lado como o outro da questão. No entanto, podemos achar um compromisso notando que o termo *réthos*, como pertencente a um dialeto que não era nativo dos falantes que compuseram os poemas homéricos, admitiu ser reinterpretado de maneiras diversas. Desse modo, é possível que originalmente a fórmula indicasse “rosto,” como o ambiente natural da *psyché*, mas com o tempo passou-se a admitir – ou sempre foi admitido – que ela se evolava a partir das feridas no caso de mortes traumáticas.

Somos capazes de aceitar, portanto, ainda que parcialmente e com ressalvas, *réthos* como “rosto,” inclusive, a passagem do verso 68 do canto XXII da *Iliada* é perfeitamente compreensível se pensarmos no *thymós* como esse hálito sanguíneo que mantém a vida, que não apenas também pode sair do corpo pelo rosto, como esse é o caminho mais natural para se compreender o fim desse princípio.

Desse modo, a cabeça e o rosto estão intimamente associados à individualidade e à vida. Como vimos, na cultura grega arcaica, a cabeça não está associada à sede de deliberação, volição e emoção, mas ela permanece associada à ideia de vida e de individualidade. Há diversos exemplos que mostram essa estreita ligação entre cabeça e vida. Por exemplo, Hermes fala para Ulisses tomar uma droga (*phármakon*) que “afastará de tua cabeça (*kratós*) o dia danoso.”¹⁵¹ No combate pelo corpo de Pátroclo, Ájax diz a Menelau “temos que algo aconteça à minha frente (*emêi kephalêi*).”¹⁵² Na Odisseia, um pretendente diz a Atena disfarçada de Mentor que, por ajudar Ulisses no combate contra eles, “pagarás com tua própria cabeça (*kráati*).”¹⁵³ Em todas essas passagens, e outras ainda, citadas por Onians,¹⁵⁴ as palavras que significam “cabeça” (*krás* e *kephalé*) têm o sentido de vida, exatamente como *psyché* em diversas passagens que já pudemos examinar neste trabalho.

Em outras passagens, a cabeça entra como um símbolo da individualidade inteira da pessoa. Por exemplo, é assim que Werner traduz *kephalê*: “Pátroclo, que eu honrava

¹⁵⁰ *Iliada* XVI, 504-5.

¹⁵¹ *Iliada* X, 288.

¹⁵² *Iliada*, XVII, 242.

¹⁵³ *Odisseia* XXII, 218.

¹⁵⁴ Onians, p. 96.

mais que a todos / como à minha pessoa (*kephalé*),”¹⁵⁵ da mesma maneira Telêmaco fala nos “insultos que entornaram sobre minha cabeça,”¹⁵⁶ no mesmo poema, Penélope reprova Melanto: “De modo algum, atrevida, cadela petulante, ignorei/ teu inaudito feito, com que besuntarás tua cabeça.” Ou seja, a cabeça entra no lugar da própria individualidade pessoal, como o símbolo da pessoa como um todo.

Como vimos, ela se manifesta sobretudo após a morte, não que não exista antes, mas ela parece inefetiva em vida, no entanto, o evento da morte nos permite diferenciá-la do *thymós*: este deixa o corpo após a morte e depois desse momento não se fala mais nele, é como se se dissipasse, o *thymós* é o princípio vital, mas não um princípio individualizante, cada pessoa tem um *thymós*, mas não tem o seu *thymós*. Já a *psyché*, em uma passagem se fala que ela deixa o corpo “como sonho” (*eut’oneiros*),¹⁵⁷ e no Hades ela é o *eídōlon*, a imagem da pessoa que antes vivera.¹⁵⁸

Rohde faz a interessante sugestão de que a noção de *psyché* surge através da ideia de que o sonho nos apresenta imagens, e essas visões de sonhos sugerem a existência de uma outra realidade, e a *psyché* seria a identidade humana no sonho. Ele adiciona que, além da experiência do sonho, experiências como desmaios¹⁵⁹ também são descritas como a saída da *psyché* do corpo. É uma interessante hipótese, no caso sugerida por conceitos contemporâneos do autor,¹⁶⁰ mas não temos como prová-la de modo absoluto.¹⁶¹

Nesse sentido, ao contrário do *thymós*, a *psyché* é indestrutível e permanece em existência de modo eterno no Hades. Uma análise mais recente desses termos, que vem como uma conclusão depois de quase um século de antropologia homérica, é o texto de Jan Bremmer, *The Early Greek Concept of Soul*.¹⁶² Nesse texto ele parte da análise da antropologia dos Vedas feita pelo sanscritista Ernst Arbman, esse trabalho descobriu que os Vedas têm um conceito duplo de alma (*ātman* e *puruṣa*) que é irredutível, assim, ele chama esses dois princípios de almas do corpo e almas do ego. O mesmo autor procede para identificar o mesmo princípio na Grécia antiga – a análise que fizemos já demonstra que esses princípios podem ser associados, pelo menos de modo grosseiro, ao *thymós* e à *psyché*, respectivamente – e em várias outras culturas “primitivas.” Não é preciso aceitar

¹⁵⁵ *Iliada*, XVIII, 81-2.

¹⁵⁶ *Odisseia* XXII, 463.

¹⁵⁷ *Odisseia* XI, 222.

¹⁵⁸ *Iliada*, XXIII, 104.

¹⁵⁹ *Íliada* V, 696, “A âlma (*psuche*) o abandona, a névoa desce aos olhos.”

¹⁶⁰ Cf. Bremmer, p. 7.

¹⁶¹ Rohde, *Psyche*, I§1, Kindle Edition.

¹⁶² Bremmer, J. *The Early Greek Concept of Soul*. Princeton, Princeton University Press, 1983.

as pretensões universalistas da análise de Arbman e seus estudantes para perceber que essa análise se casa com perfeição com investigações independentes de Homero e fornece um cabedal interpretativo útil para entendermos a psicologia arcaica.

A *psyché* é o que Bremmer chama de “alma livre” (*Free soul*).¹⁶³ Em outras tradições, a alma livre é aquela parte da experiência humana que está associada, de um ponto de vista mais natural, aos sonhos, mas também sai do corpo em momentos de crise, como em desmaios. Em outras tradições ela é capaz de sair do corpo e viver experiências externas. Uma passagem da *Ilíada* que já comentamos nos permite observar algumas das características mais singulares da *psyché*, o narrador concentra-se na reação de Andrômaca aos eventos críticos do livro XXII:

Mas quando, em meio à turba, chega à torre, para,
mira do muro e o vê sendo arrastado diante
da cidadela por cavalos muito rápidos
em direção às naves côncavas dos dânaos.
O anoitecer do Érebo lhe encobre a vista,
cai para trás e expira exânime (*apò dè psuchèn ekápusse*) (...)
Cunhadas, concunhadas a circundam logo
para ampará-la desvairando, morta, quase.
]quando recobra o alento (*émpnuto*) e o coração anima (*thumós egérthē*)
sobressaltada grita, pranteando, às troicas.¹⁶⁴

Aqui vemos ambos as características principais de “alma” em Homero e, como veremos, na Grécia arcaica em disposição. A *psyché*, como o *thymós*, aqui está relacionada à respiração, mas não é a respiração ordinária, à qual este se associa, sim uma respiração crítica. O termo aqui, *kapýo*, ou talvez *apokapýo*, é bastante discutido, o dicionário de Cunliffe dá como “breath or pant forth”, ou seja, “exalar ou bufar.” É aquela respiração forte que em Homero aparece quase exclusivamente em momentos de crise, em outras situações associado ao *thymós*. Nesta passagem, uma leitura possível é que a *psyché* exale, isto é, seja expulsa do corpo nesse momento, indicando uma experiência próxima do falecimento. Essa interpretação se harmoniza com a descrição do “anoitecer do Érebo” (*erebennē núx*) com sua associação direta à morte, ou seja, Andrômaca está próxima de morrer. No entanto, ela não chega a morrer, amparada pelas parentes, ela “recobra o alento e o *thymós* se agita”, dada a discussão anterior, podemos ver que ambas as orações são quase sinônimas, ela recobra a respiração e, exatamente pelo *thymós* se apresentar nessa atitude de respiração, ele se recobra e Andrômaca retorna de seu desmaio, depois de sua experiência de quase morte. Dessa forma, essa experiência da

¹⁶³ Bremmer, p. 18.

¹⁶⁴ *Ilíada* XXII, 466-8; 473-6.

esposa de Heitor mostra a relação entre os dois tipos de alma, um que significa a alma viva e outro que identifica um princípio individual que subsiste depois da morte.

Essa é a visão que se pode depreender dos poemas homéricos. Uma questão que então se seguiu é em que maneira esse quadro se modifica na literatura subsequente. A interpretação tradicional é uma que podemos chamar de “evolutiva” e foi melhor exemplificada por Bruno Snell em seu *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Ocidental: A descoberta do Espírito*. Neste texto, o autor parte de um princípio metodológico de que há uma diferença fundamental entre autores imediatamente posteriores a Homero e o poeta da *Ilíada*. Ele leva a cabo essa interpretação fazendo frequente de clivagens semânticas a partir de dados pequenos e não totalmente relevantes. Por exemplo, Snell começa sua análise evolutiva a partir de algumas máximas de Heráclito, por mais dados novos que isso possa trazer para nossa visão do desenvolvimento do conceito de *psyché* ao longo da história grega, ele parte de silêncios de Homero, de afirmações peremptórias sem uma devida demonstração. Afirmações como “o conceito de intensidade não aparece em Homero,”¹⁶⁵ “Homero não podia dizer queria e não queria,”¹⁶⁶ servem de base a uma visão de que houve uma mudança fundamental do período homérico para autores que chamaríamos de posteriores, no período arcaico.

Esse último exemplo é particularmente revelador, uma vez que ele cita a expressão *hekòn aèkontí ge thumōi*, interpretando-a como uma incapacidade de aceitar um dissídio interno. Snell lê o *thymós* como algo afastado e diferente do “eu”, contudo, essa é uma interpretação que contradiz sua própria leitura anterior e a análise que aqui fizemos (que não estão muito distantes). Ora, se o *thymós* é a sede da reflexão, é ultimamente lá que se dá toda a decisão, não há, na psicologia homérica, outra instância onde essa reflexão pode se dar para haver essa cisão. Mas o conflito entre a pessoa e o *thymós* é antes uma maneira poética do autor exibir esse dissídio do que uma inexistência de uma individualidade. A interpretação pressupõe a existência de um *self* anterior e completamente isolado do mundo, o que em Homero, e em todo período pré-moderno, simplesmente não existe.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Snell, p. 19.

¹⁶⁶ Idem, *ibidem*.

¹⁶⁷ Aqui devo remeter à análise feita pelo filósofo contemporâneo Charles Taylor em *As Fontes do Self*, São Paulo, Edições Loyola, 2013, pp. 149 ss. Ainda que não se destaque pela análise filológica (ele segue especialmente Snell e Adkins), ele tem a riqueza de articular essa visão homérica com a história mais ampla das ideias, sendo assim iluminador pelo contraste.

Um exemplo de como essa metodologia é problemática é que a mesma interpretação seria possível de se fazer quanto ao verso célebre do *Hipólito* de Eurípides: “Minha língua jurou, mas não a razão¹⁶⁸” Aqui igualmente poderíamos hipostatizar uma língua como um homúnculo totalmente diferente da razão. Fazê-lo isso, no entanto, seria não compreender a linguagem poética e os objetivos estéticos do autor. A opinião presente é que o mesmo vale para as leituras de um Homero completamente diferente do período arcaico.¹⁶⁹

O exemplo é ilustrador porque, como veremos, Platão criará uma organização psíquica que irá permitir teorizar tal tipo de cisão, mas na época arcaica esses conceitos ainda não estão formados. Ainda que Homero tenha duas instâncias de alma, ainda que, como na análise muito arguta de Snell, ele não tenha uma consciência da unidade do corpo (o que levanta uma outra questão em que medida essa unidade é real ou uma criação de nossa cultura), e tampouco tenha uma ideia de “mente” ou “espírito” como o homem moderno tem, ele ainda tem uma instância volitiva única. Em um modo de falar moderno seria plenamente possível falarmos “dei voluntariamente, ainda que minha mente dissesse não”, e daí não é possível depreender que não temos uma unidade volitiva na nossa antropologia. Homero é, afinal de contas, “um” poeta oral e está cercado de uma diversidade de constrictões métricas, formulares e estéticas, que é muito difícil utilizar exemplos tão frágeis para se fazer afirmações tão peremptórias em relação a sua psicologia. Igualmente, é bastante problemática a oposição que se faz com Heráclito, autor que conhecemos com segurança ainda menor, haja visto que não temos um texto completo, subsistindo em citações de outros autores, com uma história textual complexa e de difícil exame. Um último agravante é que a fala está na boca de Zeus, o maior dos deuses, o que levanta ainda outras questões a respeito da psicologia divina em relação à humana.

Dessa maneira, o ser humano em Homero se mostra na posse de dois tipos de órgãos anímicos. O primeiro é a “família do *thymós*,” substâncias físicas localizadas em órgãos corporais específicos no interior da região torácica, esses órgãos são os responsáveis por todas as atividades corporais, como reflexão, desejo e sentimento, bem como são responsáveis pela alimentação e nutrição. Resta um segundo órgão que podemos chamar de anímico somente de modo provisório, que é a *psyché*. Esta se materializa apenas na morte e é completamente inerte durante toda a vida humana distante

¹⁶⁸ Eurípides, *Hipólito*, 612. Tradução nossa.

¹⁶⁹ Como mostram as análises de Corrêa (1998) e Pelliccia (1995), entre outros.

de uma situação de crise. Ela não é descrita com nenhuma materialidade, comparada com a fumaça certamente por isso. No entanto, ela sobrevive a morte e tem sua existência, ou antes *sub*-existência precária no Hades, aparentemente por tempo ilimitado.

A questão que se coloca, que é a questão desta tese é como esse ente bastante limitado passou a assumir a posição central no pensamento grego de sede de todas as atividades anímicas, psicológicas e, mesmo, fisiológicas. Poderemos ver como isso se desenvolveu primeiro quando vimos o uso de *psyché* nos autores arcaicos da tradição poética e depois acompanhando o desenvolvimento dos conceitos de *psyché* na tradição filosófica.

1.4 A alma nos outros poetas da primeira parte do período arcaico

A questão que então se coloca é como se deu a transição entre essa *psyché* algo fantasmagórica e de pequena importância para a que encontramos, por exemplo, no diálogo *Fédon*, de Platão? Essa questão, considero, não obteve uma resposta satisfatória até agora. Já mencionamos algumas das insuficiências do livro de Snell, que em grande parte toca nosso trabalho. Snell parte de uma “lista de compras” de termos que busca encontrar em Homero, diante da sua incapacidade em encontrar um paralelo para o termo *Geist*, ele cria um Homero muito diferente do que veio depois, em uma metodologia pouco atenta ao contexto mais amplo, que não se interessa em compreender o fenômeno poético e que hipostatiza técnicas dramáticas.

Em um outro tratamento alongado dessa transição, o livro de Thomas Robinson *As origens da alma: Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*,¹⁷⁰ busca explicitamente tratar do tema sem mencionar *thymós*,¹⁷¹ no entanto, considero esse conceito absolutamente essencial para explicar o desenvolvimento do conceito de alma. De fato, *thymós* é o termo anímico fundamental na tradição grega arcaica e muito daquilo que os autores posteriores considerariam como *psyché*, são funções exercidas pelo *thymós*. Já vimos, com efeito, a amplitude de significados que esse termo possui em Homero, sobretudo em comparação com o uso mais limitado da *psyché*. Dessa maneira, sem levar em conta esse termo, a história da alma fica deficiente e incompleta, sobretudo em seus estágios iniciais.

Desse modo, traçamos no capítulo anterior, de modo geral, um esboço do significado dos termos anímicos em Homero. Doravante, boa parte dos tratamentos, Snell

¹⁷⁰ São Paulo, Annablume, 2010.

¹⁷¹ Robinson, 2010, p. 16.

em primeiro lugar,¹⁷² considera que a partir de Homero a situação muda e a transição já começa a ocorrer, e assim o *Weltgeist* começa se fazer manifesto na obra dos autores da Grécia arcaica, com o súbito surgimento de um conceito pleno de *psyché* como Atena da cabeça de Zeus. A situação, contudo, é um pouco mais complexa, e mostrar essa situação nos primeiros autores do período arcaico é o plano deste capítulo.

De um lado, nossa discussão bastante abreviada da cronologia de Homero nos colocou as diversas dificuldades na datação deste autor. De fato, mostramos como, a depender das definições que fizermos do que significa “Homero,” essa posição de primeiro autor grego antigo pode recair até sobre Hesíodo, sem excluir a existência de outros autores intermediários, segundo algumas propostas de cronologia recentes. Isso se não põe de cabeça para baixo toda a linha do tempo sob a qual boa parte dos autores considerou o desenvolvimento da cultura grega, certamente torna mais complexa a tarefa de traçar uma “evolução” do pensamento grego a partir de Homero.

A discussão de Snell complica-se bastante a partir do momento em que percebemos que Arquíloco e Safo, longe de simples herdeiros de um Homero, são contemporâneos de uma tradição que ainda se desenvolve e não está totalmente fixa ainda. Por tal motivo, no lugar de desenvolvimento histórico, somos obrigados a nos abrir para outro tipo de questões: estilo, gênero e objeto passam a ser uma resposta mais provável para a diferença entre o tratamento desses autores ao nosso objeto de estudos.

Com efeito, tal abertura é bem-vinda mesmo no caso daqueles que consideram que a tradição homérica já havia chegado a seu estágio final no período de Safo e Arquíloco.¹⁷³ De fato, as diferenças entre os autores podem se dever a outras questões além de variação diacrônica mesmo quando há uma significativa distância cronológica entre eles.

No entanto, mesmo considerando que o texto final de Homero date de uma época mais recente, há arcaísmos em sua obra que são inescapáveis. Uma explicação para esse fenômeno nos é dada por Clarke, a linguagem homérica é,

moldada (...) por uma tradição fortemente organizada, e seu propósito – pelo menos de modo ostensivo – não é encontrar palavras para o quase inexprimível, mas contar contos elevados de uma forma correspondentemente elevada. Se ela é eficaz é porque os conta total e claramente dentro dos limites colocados por seus recursos expressivos. Daí se depreende que a língua homérica não podia depender da língua cotidiana no modo parasítico moderno.¹⁷⁴

¹⁷² Snell, 2005, p. 60.

¹⁷³ Como vimos no capítulo passado, essa sugestão hoje em dia é aceita por alguns poucos autores, como Ian Morris e Richard Janko, embora cada um por motivos diferentes.

¹⁷⁴ Clarke, 1999, p. 24.

Dessa maneira, o mundo linguístico homérico tem um afastamento do mundo comum que não deve ser ignorado de pronto. Esse afastamento, no entanto, tem, entre outros fatores (mas não unicamente) o arcaísmo da tradição homérica. Em outras palavras, a língua e o estilo da poesia homérica são tradicionais, herdado de gerações de poetas, trabalhando em um ambiente fechado e com menos contato com o mundo coloquial do que a maior parte dos outros gêneros literários.

Esse é um fator que aprofunda os questionamentos às abordagens que partem de Homero. De fato, embora tal tradição tenha um desenvolvimento histórico concomitante a vários dos autores mais arcaicos, não obstante, em virtude de seu arcaísmo e distanciamento do mundo cotidiano, ela pode preservar uma antropologia mais arcaica. Por outro lado, é possível que autores contemporâneos ao desenvolvimento dessa tradição tenham pontos de vista diferentes. Mesmo se admitindo esse contra-argumento, a questão não se torna de um *desenvolvimento* cronológico, mas sim de *pontos de vista* sincrônicos, visões da constituição humana que existiram ao mesmo tempo e variam segundo fatores além do tempo.

Essa discussão, porém, pressupõe que as divergências apontadas por Snell e outros sejam legítimas, o que não é de todo garantido, por isso, proponho, primeiro, apresentar a situação nos outros autores do século VIII e VII, como era a visão deles da *psyché* bem como do *thymós* e dos outros órgãos anímicos que identificamos em Homero.¹⁷⁵ Essa limitação temporal tem um motivo bastante simples, ela vai coincidir com o surgimento da filosofia. Como nosso objetivo é traçar essa primeira história da alma na filosofia grega, vamos, com esses dois primeiros capítulos, traçar um quadro do que era a *psyché* antes do surgimento da filosofia. O fim do século VII se dá em concomitância com o do começo da atividade de Tales e dos outros filósofos da escola jônica. Em seguida, nos capítulos seguintes, vamos tratar desse desenvolvimento, que parte de Tales até chegar a Platão.

Que autores podemos identificar nesse corpus que investigamos? São os chamados poetas arcaicos. Os poetas tradicionalmente chamados de “líricos” desses primeiros séculos são Alcman, Safo e Alceu, ao lado desses existe o corpus chamado “elegíaco e jâmbico,” com autores bastante antigos como Arquíloco e Semônides.¹⁷⁶ Por

¹⁷⁵ Estou me baseando na cronologia dos poetas gregos apresentada em Budelmann, F. (ed) *The Cambridge Companion to Greek Lyric*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 386.

¹⁷⁶ Não temos tempo para aprofundar uma discussão sobre essa terminologia. Uso somente os termos consagrados na academia brasileira. Para uma discussão aprofundada sobre essa questão, inclusive com uma crítica contundente à terminologia consagrada, ver Ragusa, 2011.

fim, mas de especial importância, é Hesíodo que, de acordo com o trabalho de West, assume a primeira posição em termos de antiguidade na literatura grega.¹⁷⁷ Não vamos considerar os chamados *Hinos Homéricos*, por estarem eles exatamente na mesma tradição poética de Homero, tendo sido usados por muitos autores na investigação sobre a natureza da linguagem homérica.¹⁷⁸

1.4.1 Os termos anímicos em Hesíodo

i. A *psyché* em Hesíodo

Começemos com os usos de *psyché* em Hesíodo. Existem seis atestações do termo, uma nos *Trabalhos e Dias*, três no *Escudo de Hércules* e mais duas em outros fragmentos. Essa quantidade de testemunhos é condizente com a proporção em Homero, uma vez que o termo não é extremamente comum no autor, muito por ter, como vimos no capítulo anterior, uma amplitude de uso bastante restrita. Começemos com a citação dos *Trabalhos e Dias*:

Outra navegação, primaveril, há para os homens
quando chega a hora – o corvo, ao andar, tão grande
pegada faz quanto ao homem parece a folha
no alto da figueira – nisso se pode no mar embarcar;
é primaveril essa navegação. Eu não a ela
louvaria, pois não compraz meu espírito (*emôî thymôî*)
bens são vida (*psyché*) para mortais coitados.
Terrível é morrer entre as ondas; mas te peço,
no juízo (*phresín*) considera tudo isso como exponho
e nas cavas naus não ponha todo o sustento (*bíon*)¹⁷⁹

Essa passagem é o encerramento famosa *Nautilia* dos *Trabalhos e Dias*. Essa seção de quase cem versos é uma longa digressão em que Hesíodo compara, de um lado, a vida no campo e, de outro, a vida de comerciante que se arrisca ao mar para ganhar dinheiro com o comércio. Rosen considera que tal oposição tem por trás o propósito de diferenciar o trabalho de poeta heroico do trabalho de poeta “didático”,¹⁸⁰ que ele se propõe, comparando a vida itinerante do comércio com a vida mais segura do trabalhador do campo.¹⁸¹

¹⁷⁷ West, 2012, p. 235.

¹⁷⁸ É o caso de Jahn (1987), Janko (1982), entre outros.

¹⁷⁹ Tradução de Christian Werner.

¹⁸⁰ Sobre a poesia didática, ou literatura sapencial, vide a introdução da edição comentada de M.L. West *Hesiod Works and Days: Edited with prolegomena and Commentary by M. L. West*. Oxford, Oxford University Press, 1978.

¹⁸¹ Rosen, R.M. “Poetry and Sailing in Hesiod’s ‘Works and Days.’” *Classical Antiquity*, 9(1), 1990, pp. 99–113.

Essa passagem é mais próxima do final do poema. Ele louva a navegação estival, porque essa pode ser feita também pelo homem que trabalha ao longo do ano. O verão marca o fim dos labores do campo, de modo que o agricultor pode partir em uma navegação para, por assim dizer, “complementar a renda,” Hesíodo mesmo afirma que ele fez uma navegação, embora bastante curta.¹⁸² Em compensação, a navegação da primavera (*eiarinòs plóos*) ele não louva, porque implica uma vida dedicada à navegação (como a do pai de Hesíodo e Perses),¹⁸³ sem a segurança do trabalho e com os riscos implícitos dessa atividade.

É nesse contexto que ele afirma que “os bens [*khrēmata*] são vida [*psyché*] para os mortais coitados.” Essa afirmação encerra um dos significados centrais do poema. O homem precisa trabalhar para se sustentar e não viver defraudando, falta de que ele acusa o irmão no começo do poema.¹⁸⁴ Aqui ele está pensando no acúmulo de riquezas advindo do comércio, ao mesmo tempo ele comenta insistentemente nessa passagem sobre os riscos de se empreender no mar.

Psyché, assim, é um dos termos que tem o significado de “vida” na Grécia arcaica, mais precisamente a “vida em perigo.”¹⁸⁵ Isso se coloca em contraste com outros termos para vida. Nessa citação dos Trabalhos e Dias aparece outro termo “*bíos*.” Trata-se de uma palavra com a qual não nos devemos ocupar com maior profundidade nesse trabalho, porém ela é o termo herdado do indo-europeu para “vida,” cognato do sânscrito *gaya-*, do latim *uita* (e conseqüentemente do português “vida”), do antigo eslavo eclesiástico *žitje*, e, com um sentido alterado, do inglês *quick*.¹⁸⁶

Em grego, sobretudo no período arcaico, porém, o significado mais comum de *bíos* é, como Werner traduziu, “sustento, meios de sobrevivência.” Ou seja, a vida pensando em como ela é mantida e preservada. Posteriormente, porém, vai passar a significar “vida” no sentido biológico do termo.

O uso de *psyché* aqui é claramente feito com o significado de “vida,” de modo que os tradutores todos se aproximam dessa tradução, Alessandro Rolim traduz como “sopro da vida,” Glória Onelley e Shirley traduzem como “o maior bem”. Como vimos,

¹⁸² Hesíodo, *Trabalhos e Dias* v. 651. A distância entre Áulis e Eubeia, em seu ponto mais estreito, é de 30 metros, hoje uma ponte cumpre essa travessia que, como comparação e proporção, é muito menor do que a barca de Niterói.

¹⁸³ Hesíodo, *Trabalhos e Dias* 633-4.

¹⁸⁴ Hesíodo, *Trabalhos e dias*, vv. 33-5.

¹⁸⁵ Clarke, 1999, p. 55.

¹⁸⁶ DELG p. 177.

esse era um dos significados do termo em Homero, como no famoso verso do canto XXII em que “corriam pela vida de Heitor.”

No entanto, como Clarke havia bem comentado, o significado de “vida” não é uma ideia neutra e abstrata de vida, mas sim o de “vida em perigo,” ou, poder-se-ia dizer, vida colorida pela morte.¹⁸⁷ Como Aquiles no canto IX da *Ilíada* fala em sua *psyché* justamente sob a perspectiva de seu fim, aqui Hesíodo fala na vida dos “mortais coitados” diante do risco que a navegação implica para quem empreende esse feito.

Dentro das obras inteiramente preservadas de Hesíodo essa é a única aparição do termo *psyché*. Porém, há outra no chamado Escudo de Hércules, nesse texto, cuja autoria é disputada, vemos uma quantidade bem superior de menções a *psyché*. O primeiro exemplo vem de uma passagem que já comentamos, quando as Ceres sedentas de sangue atacam o primeiro que encontram e a “alma [*psyché*] desceu ao Hades,”¹⁸⁸ uma fórmula que reflete a ida do morto ao Hades, de modo condizente com o que vimos em Homero.

Outra atestação do termo na obra hesíodica é referindo-se à heróina Atalanta, que desafiava os pretendentes para uma corrida e, caso ela ganhasse, eles morriam.¹⁸⁹ Então, na narração, o autor afirma “para ele a corrida era por sua vida (*psyché*).¹⁹⁰” Novamente vemos o mesmo uso de *psyché* com o significado de vida, mas não uma vida em abstrato e sim a vida que está no perigo da morte.

ii. Os outros termos anímicos em Hesíodo

De modo geral, os mesmos termos anímicos mantêm-se em Hesíodo e exercem uma função similar. Nesse caso, o trabalho de Shirley Sullivan foi de excepcional utilidade, ao investigar em dois artigos o uso desses termos na obra de Hesíodo. O primeiro artigo investiga os *phrénes* em Hesíodo,¹⁹¹ o resultado é que os significados são bastante similares, com pouca variância. Em resumo, os *phrénes* são o órgão anímico que estão presentes na pessoa e são preenchidos pelo *thymós*: “escolhe aquela que te incita o *thymós* nos *phrénes*,”¹⁹² ocasionalmente podem se encher de *ménos*, o que faz a pessoa agir de forma excepcional: “o peito (*phrénes*) encheu-se de ímpeto (*ménos*).”¹⁹³

¹⁸⁷ Clarke, 1999, p. 57.

¹⁸⁸ Hesíodo, *Escudo de Hércules*, v. 254.

¹⁸⁹ Ganz, T. *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources* (2 vols). Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, p. 335.

¹⁹⁰ Hesíodo, fr. 76 v. 7. Tradução nossa.

¹⁹¹ “Phrenes in Hesiod” *Revue belge de philologie et d’histoire*, tome 67, fasc. 1, 1989. Antiquité - Oudheid. pp. 5-17

¹⁹² Hesíodo, *Teogonia* v. 549. Tradução nossa.

¹⁹³ Hesíodo *Teogonia*. v.688, tradução de Christian Werner.

Desse modo, os *phrénes* são considerados a sede da atividade intelectual humana (e divina, no caso, também). A Terra se regozija nos *phrénes*,¹⁹⁴ diante do engano de Prometeu, Zeus indignou-se em seus *phrénes*,¹⁹⁵ Hesíodo recomenda a Perses, na passagem que já citamos da *Nautilía* e em outras dos *Trabalhos e Dias*, “considerar em seus *phrénes*.”¹⁹⁶ De igual maneira, um agente externo é capaz de enganar os *phrénes*, Zeus, com um truque, enganou os *phrénes* (*phrénas exapatésas*) de Métis,¹⁹⁷ por sua vez, Prometeu enganou (*ēperopeusas*) os *phrénes* de Zeus.¹⁹⁸ Por fim, os *phrénes* também estão presentes e são o órgão de agência volitiva dos animais, como nesta passagem dos *Trabalhos e Dias* em que se descreve o inverno:

Então os chifrudos e os sem-chifre toca-no-mato
rangem funestamente e pelos capões com ravinas
fogem, e no juízo a todos isto preocupa (*enì phresì touto mémēlen*),
procurar abrigos e ter covis cerrados
ou furna pétrea (...)¹⁹⁹

Em Homero também, ocasionalmente os animais são descritos como agindo com seus *phrénes* como gamos,²⁰⁰ lobos,²⁰¹ e leões.²⁰² Mais tarde veremos um fragmento de Safo que fala nos *phrénes* de uma pomba.

a. O *thymós*

O *thymós* em Hesíodo foi pouco analisado. O artigo de Sullivan, embora útil, comete um equívoco metodológico que compromete bastante suas conclusões, ao misturar Hesíodo e os “poetas líricos” em uma categoria, de um só lance reunindo mais de dois séculos de literatura grega, de Hesíodo até Píndaro, um contemporâneo mais velho de Sócrates.²⁰³ Dessa maneira, nossa análise não vai partir de nenhuma outra, mas sim utilizaremos o *Thesaurus Linguae Graecae* para fazer uma pesquisa sobre as ocorrências do termo na obra Hesiódica.

Os resultados dessa breve pesquisa confirmam a imagem que já traçamos para os *phrénes* e a *psyché*, ou seja, o quadro é bastante similar ao apresentado em Homero. O

¹⁹⁴ Hesíodo *Teogonia* v. 73.

¹⁹⁵ Hesíodo *Teogonia*, v 554.

¹⁹⁶ Hesíodo *Trabalhos e Dias*, vv. 107, 274, 688,

¹⁹⁷ Hesíodo *Teogonia* v. 889.

¹⁹⁸ Hesíodo *Trabalhos e Dias* v. 55.

¹⁹⁹ Hesíodo *Trabalhos e Dias* vv. 529-33.

²⁰⁰ *Iliada* IV 245.

²⁰¹ *Iliada* XVI 157.

²⁰² *Iliada* XVII, 111.

²⁰³ “The Function of θυμός in Hesiod and the Greek Lyric Poets” *Glotta*, 59. Bd., 3./4. H. (1981), pp. 147-155.

thymós se localiza nos *phrénes*²⁰⁴ e no peito.²⁰⁵ Ele é a instância principal de volição, de onde parte o desejo, tanto dos humanos, como dos deuses. Por exemplo, no *Hino a Hécate* da *Teogonia*, a deusa é capaz de oferecer “quando ela quer no *thymós*” (*ethélousa thymôî*),²⁰⁶ nos *Trabalhos e Dias* fala do homem que tem “o *thymós* [voltado] ao trabalho (*epì érgōi*).”

As características do *thymós* também servem para descrever o caráter de uma personagem. Logo no começo dos *Trabalhos e Dias*, Hesíodo fala nas duas Disputas (*Érides*), uma delas, ele diz, “tem um *thymós* distinto (*ándikha*).”²⁰⁷ Igualmente é o significado principal do termo em palavras compostas, quase sempre indicando um caráter permanente do personagem. Por exemplo Ares de *thymós* forte (*obrimothýmos*),²⁰⁸ Éris de *thymós* resistente (*karteróthumos*).²⁰⁹ Nesses casos traduzir *thymós* por “caráter, modo, jeito” talvez seja a solução mais correta.

O *thymós* é também uma instância ativa. Ele é o elemento que age dentro da pessoa “nos *phrénes* o *thymós* te ordena,”²¹⁰ “para eu dizer o que o *thymós* no peito (*en stéthessi*) me ordena,”²¹¹ “o *thymós* deseja fortemente a guerra.”²¹² Todos esses usos não são especiais ou característicos em Hesíodo e são largamente comparáveis com o que encontramos em Homero. Se em Hesíodo encontramos menos referências a uma característica fisiológica do *thymós* isso aparentemente ocorre mais pela muito maior quantidade de texto preservado de Homero do que por alguma diferença entre os dois autores.

Assim, essa análise mostra que a antropologia de Homero é largamente a mesma de Hesíodo. Isso naturalmente deriva, também, do fato de ambos os autores fazerem uso da mesma linguagem formulaica tradicional, que lhes concedeu um modo de fazer poesia com uma série de fórmulas em comum, que pressupõem também uma visão de mundo e uma antropologia comuns, através das fórmulas já estabelecidas, frases feitas, e um estilo que faz com que os poetas partam dessa visão herdada da constituição do homem. No entanto, esse tipo de poesia naturalmente também influencia e determina a visão do homem que esses poemas apresentam. Trata-se do próprio caráter tradicional da poesia

²⁰⁴ *Teogonia* v. 239; 549,

²⁰⁵ *Teogonia* 641.

²⁰⁶ *Teogonia* 443.

²⁰⁷ *Trabalhos e Dias*, 13.

²⁰⁸ *Teogonia*, 140.

²⁰⁹ *Teogonia*, 225.

²¹⁰ *Teogonia* 549. Tradução nossa.

²¹¹ *Teogonia* 645. Tradução nossa.

²¹² *Teogonia* 665. Tradução nossa.

épica grega, que vale tanto para Hesíodo quanto para Homero. Uma análise interessante, que deixaremos para um momento oportuno, é quando um autor de pensamento distintamente não tradicional faz uso dessa linguagem, que é o que há de acontecer com Xenófanes e Parmênides, mas deixemos essa discussão para o futuro.

B. Os outros poetas

Agora cabe examinar o uso desses termos em outros autores da tradição poética no período que cobre os séculos VIII e VII, isto é, aqueles mais antigos, que precedem os primeiros autores filosóficos. Esse grupo, como explicamos antes, consiste dos jambógrafo e elegíaco Arquíloco, e dos “líricos” Alceu e Safo. O número de atestações de *psyché* nesse conjunto é reduzidíssimo e poderemos tratar de modo exaustivo. Procederei de modo cronológico, a partir de Arquíloco, que é o autor mais antigo depois de Hesíodo (e, na visão de West, anterior mesmo a Homero), depois concluindo com os lésbios que, por serem contemporâneos, conterrâneos, falarem o mesmo dialeto e estarem dentro da mesma tradição poética, se prestam mais do que os outros autores a um tratamento comum. Semônides e Álcman entrariam nesse corpus, porém, sua obra não possui atestação do termo *psyché*, motivo pelo qual excluímos sua presença nesse trabalho. Poderemos citar, à guisa de exemplo, os usos que fazem de *thymós*, mas vamos nos concentrar nos autores em que poderemos fazer o contraste entre os dois termos.

i. Jambo e elegia

Arquíloco de Paros é um dos mais antigos escritores que a tradição grega nos legou. Como seus textos vieram todos a partir de citações ou em papiros descobertos mais recentemente, temos uma quantidade muito menor de texto e questões textuais importantes, que inclusive são importantes para este trabalho. Com efeito, mais do que qualquer outro poeta desse gênero (exceção feita a Sólon de Atenas, que é célebre não por ser poeta), Arquíloco, foi o autor que atingiu a maior notoriedade e, já na Antiguidade, tornou-se um clássico consolidado.²¹³,

Nos fragmentos que subsistiram de Arquíloco possuímos uma única atestação segura do uso de *psyché*, que é no fr. 213W: “com as nossas vidas [*psychàs*] nos braços das ondas”.²¹⁴ “Trata-se de um trímetro trocaico que muito provavelmente é um

²¹³ Corrêa, 1998, p. 21.

²¹⁴ Tradução nossa, o fragmento inteiro é *ékhontes psychàs kumátōn en ankálais*.

fragmento de um tetrâmetro, metro comum do uso de Arquíloco e, como diz Corrêa, capaz de aceitar um estilo “elevado.”

Em termos de sentido, esse brevíssimo fragmento é sempre lido no contexto da metáfora do navio do estado. Em Arquíloco, o fragmento principal que leva a leitura dessa temática é o fr. 105W.²¹⁵ Com efeito, essa metáfora é uma das mais ricas e produtivas da literatura grega, com ecos que chegam até hoje nos mais diversos campos do conhecimento e da sociedade.²¹⁶ Arquíloco parece ter sido se não o inventor, o primeiro autor no qual podemos encontrar esse uso. Segundo Adrados, a imagem teria nascido ao enxergar o poeta o mar antes de uma jornada com os riscos que ele oferecia e estendeu essa comparação à situação presente em que Arquíloco está partindo em uma expedição bélica contra a ilha de Tasos. Dessa maneira, ele compara as tormentas que existiam no mar com os perigos que ameaçavam sua ilha e que, mais importante, o general Glauco deveria salvar.²¹⁷

Esse fragmento admite perfeitamente essa leitura. Na verdade, a origem da citação que o preservou é perfeitamente condizente, porque se refere a um contexto político, uma referência que é feita a Arquíloco nas *Rãs* de Aristófanes.²¹⁸ Segundo Pórtulas²¹⁹ o termo *ankálē* tem o significado de “abraço amoroso,” e, portanto, os “braços das ondas” ele prefere ler como o balançar suave do mar no lugar de uma tormenta mais explícita. Ou seja, segundo essa leitura, o fr. 213W falaria dos perigos do mar como algo que pode aparentar tranquilidade, mas ser, no fundo perigoso.²²⁰

O que é certo, e para nossa empreitada mais importante, é que o significado de *psychás* está muito bem delimitado. A melhor leitura para essa passagem é ler a *psyché* como no sentido de “vida em perigo.” Da mesma forma, como vimos acima, que Aquiles fala da sua *psyché* no contexto de morrer em batalha, Arquíloco fala do mar retendo as *psychás* no contexto imediato da morte no mar, porém em alusão (ou antes alegoria) à morte possível em guerra, ou à destruição da cidade por causa da batalha. Em outras palavras, esse uso de *psyché* é ainda indistinto do uso homérico. O termo mantém o mesmo significado de “alma em consideração com a morte” que tinha em Homero.

²¹⁵ Tradução de Carlos A. Martins de Jesus. Sobre esse fragmento, ver Corrêa (1998, pp.293 ss.)

²¹⁶ Adrados, F.R. *El mundo de la lirica griega*. Madri, Alianza Editorial, 1981, pp. 167 ss.

²¹⁷ Idem, p. 168.

²¹⁸ Aristófanes, *Rãs*, 704.

²¹⁹ Pórtulas, J. “Archilochus, fr. 213 West = 21 Tarditi.” *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica*, 11, 29, 1982.

²²⁰ Não é essa a leitura dos tradutores de Aristófanes “A pólis / sujeita agora à opressão da tempestade” (Trajano Vieira) e “com a cidade nos redemoinhos das ondas” (Américo da Costa Ramalho),

Existe uma segunda atestação de *psychḗ*, porém, ela é extremamente dúbia. Ela ocorre em uma citação a Arquíloco que Aristófanes faz na *Paz*:

-- Agora se vangloria um saio do meu escudo, que, na mata
abandonei, sem um risco, pois não o queria mais
-- Me conta pirralho, você está cantando sobre seu próprio pai?
-- Mas salvei a vida [*psychḗn*]
-- E envergonhou sua linhagem²²¹

Essa passagem contém de maneira quase inteira o fr. 5W de Arquíloco. Sua menção na comédia de Aristófanes dá testemunho da importância e popularidade que essa poesia tinha obtido no período. Esse texto foi citado uma diversidade de vezes na Antiguidade, o que forneceu uma série de leituras possíveis, porque nenhuma dessas citações contém o poema de forma inteira, de modo que o que West imprimiu em seu *Iambi et Elegi Graeci* é uma reconstrução filológica, que devemos tratar como uma aproximação do texto “original” mais do que algo realmente fixo e definitivo.

A tradução do texto impresso por West é a seguinte:

Com meu escudo um saio exulta, arma impecável
que larguei num arbusto, sem querer!
Mas salvei-me [*autòn eksáōsa*].. Aquele escudo – que me importa?
Dane-se! Terei logo outro, não pior. moita, sem defeitos, deixei sem querer.²²²

West imprimiu *autòn eksáōsa*. Essa escolha vem na esteira de um longo debate a respeito da linguagem de Arquíloco e as possíveis leituras que as fontes permitem. De concreto, a única citação em verso é a de Aristófanes, que apresenta *psychḗn*, o termo *autón* é retirado de uma versão bastante divergente de Sexto Empírico que não é aceita pela maioria dos editores.²²³ Depois de Sexto Empírico, uma série de autores extremamente tardios menciona o texto com *autón*, em muitos casos mencionando como se a frase tivesse se transformado em um dito corriqueiro.²²⁴ Não é sequer certo que esses autores tenham tido acesso ao texto de Arquíloco, como diz Corrêa: “a partir desse ponto (ie. Século V d.C.) não temos mais notícias de seus textos.”²²⁵ Dessa maneira, esse tipo de citação deve ser considerado com maior cuidado. No entanto, é de se registrar que West não está de todo satisfeito com sua escolha de remover o termo, a ponto de registrar

²²¹ Tradução de Greice Drummond.

²²² Tradução de Giuliana Ragusa & Rafael Brunhara.

²²³ West, M.L. *Studies in Greek Elegy and Iambus*. Berlim, Walter de Gruyter, 1974, p. 118.

²²⁴ Ver a discussão em Corrêa, 2009, pp.114-24.

²²⁵ Corrêa, 2009, p. 29.

esse fragmento no índice de palavras notáveis ao fim do volume em ocorrências do termo *psyché*. De um ponto de vista meramente filológico, ousaríamos afirmar que a leitura de *psychén* é a *lectio difficilior* e, conseqüentemente, deveria ser impressa caso não haja argumentos decisivos contrários a essa escolha.

Dutra fez um apanhado das opiniões a respeito desse texto. De modo geral, consideram a troca por *psychén* um fenômeno constricto ao século V ateniense, por uma tendência do período a usar *psyché* no lugar do pronome reflexivo.²²⁶ Porém, a própria existência de tal fenômeno é bastante discutível, inclusive não está registrado em nenhuma das gramáticas mais relevantes. O que há é o uso metonímico de *psyché* pela pessoa inteira, mas é muito difícil imaginar que uma confusão seria possível no caso.²²⁷ Dover (e West, citando Dover) apontam para o uso de *autón* como reflexivo, no lugar de *emautón*, e indicam como fonte Schwyzer. Analisando o grande gramático grego, ele fala em reflexivo enfático (*nachdrückliches Reflexiv*) e dá como exemplo casos em que a ênfase é marcante e indiscutível, com a pessoa da oração estando claramente evidente, e não se trata do caso aqui.²²⁸ Ademais, tanto Schwyzer quanto a gramática da língua homérica de Chantraine, são bastante claros ao afirmarem que o pronome *autós* não tem valor reflexivo sozinho, como no caso, mas apenas para “reforçar o sentido reflexivo do pronome pessoal.” Conseqüentemente, não há nenhum testemunho que mostre que um *autós* sozinho tenha um sentido reflexivo, e, de modo ainda mais agudo, um reflexivo de uma primeira pessoa.

Lendo o fragmento como West imprimiu, a leitura mais evidente que apresenta é “mas salvei-o”, indicando que Arquíloco salvou o tal do saio. Essa lição, de um ponto de vista semântico, é completamente incongruente e nenhuma tradução ou mesmo os leitores antigos indicam essa possibilidade como válida. Está na base de qualquer leitura minimamente coerente, que há a oposição entre a perda do escudo e a preservação da vida do “eu” desse poema. Dessa maneira, a leitura proposta pelos editores mais recentes é absurda e temos motivo para buscar outra.

Ademais, Dutra afirma, corretamente, que as outras citações de Homero na mesma passagem de Aristófanes não são modificadas, o que mostra que, no momento,

²²⁶ Dutra, L.M.C.S. “Salvando a vida ou a si próprio: um comentário crítico ao fragmento 5 West, de Arquíloco” *Nuntius Antiquus* 2, 2008.

²²⁷ Por exemplo, o uso mais próximo de um reflexivo que pude achar em Aristófanes foi *Acarnenses* v. 357: “Embora tenha muito amor à vida.”

²²⁸ Schwyzer, E. *Griechische Grammatik: Zweiter Band, Syntax und syntaktische Stilistik*. Munique, Beck, 1988.

Aristófanes está sendo fiel ao texto.²²⁹ Ao final, a pesquisadora afirma que provavelmente é um uso neoplatônico de se trocar *psuché* por *autós* que entrou nas citações mais tardias do texto.²³⁰ Estamos de acordo com essa leitura, que também é a que apresenta o François Laserre, editor francês da coleção Budé.

No entanto, apesar dessas complicadas questões textuais, podemos ler também o texto com *psyché* e à luz do que já vimos com relação ao significado do termo. A conclusão a que chegamos é “e salvei minha *psyché*” é perfeitamente condizente com o uso do termo no autor, como vimos pelo fragmento 213W que já citamos. Aqui, “salvar a *psyché*” faz o uso do termo no sentido de “vida em perigo”, “vida colorida pela morte.” Essa leitura inclusive se adequa ao significado do texto e o reforça o sentido do geral. “Arquíloco” perdeu o escudo, mas ao menos, não perdeu a vida, que salvou, embora tenha estado sob o risco de perdê-la. Assim fica reforçada a ideia de que Arquíloco está fazendo uma celebração da sua sobrevivência, em contraste com a possibilidade de morrer que antes existia.

a. O *thymós*

Existem nove atestações de *thymós* em Arquíloco, é uma quantidade bem inferior às mais de 900 em Homero, mas há que se levar em conta a diferença de versos conservados e o estado desses. A condição fragmentária, inclusive, contribui para essa menor atestação. Em muitos desses fragmentos, vemos usos muito similares aos que já temos observado. Por exemplo, no fr. 23 W v. 10: “deixa o *thymós* propício,” ou seja, o *thymós* entra como o representante do órgão anímico central. Essa recomendação aparece no meio de uma *conversa de sedução*, ele diz para uma mulher não prestar atenção no falatório dos homens (v. 8: *phátin... kakén*) e a recomendação de Arquíloco é “preocupe-se com a noite somente.” Então ele faz a proposta do verso 10, ou seja, a mulher, deve controlar e modificar o seu próprio *thymós*. Tal uso, que pressupõe uma unidade exterior, capaz de controlar o *thymós*, não é inovador e, pelo contrário, está muito bem atestado em Homero. Atena, por exemplo, fala com Aquiles: “cessa com a ira e retenha o teu *thymós*,”²³¹ há a diferença superficial de em um caso o *thymós* ser absoluto e no outro ele

²²⁹ Dutra, 2008, p. 102.

²³⁰ Não teremos tempo de comentar a psicologia do neoplatonismo, no entanto, um bom resumo do que é a *psuché* em Plotino encontra-se em Brandão, B.G.S.L. “A união da alma e do intelecto na filosofia de Plotino” *Kriterion* 48 (116), 2007.

²³¹ *Iliada* I, 192.

ser qualificado com um adjetivo, mas objetivamente trata-se do controle do *thymós* pelo sujeito.

O fragmento 89 West contém duas atestações do termo. Infelizmente o estado de conservação do texto, que nos foi preservado somente por um papiro de um tratado a respeito de Arquíloco, nos fornece apenas parte do conteúdo. Mas o pouco de inferências que podemos tirar desse texto é que em ambos os casos o *thymós* aparece no nominativo. A primeira ocorrência, no verso 15, tem um *moi*, que indica ou o meu *thymós* ou é um objeto indireto, dizendo que o *thymós* produz algo nele. Esse algo é um *taûta*, “estas coisas.” O contexto é fornecido mais pela introdução em prosa da autoria de um tal de Mnesepe. Ele fala de uma guerra entre os pários e os náxios, e aparentemente, Arquíloco fala para virem em socorro.

No contexto imediato, Arquíloco fala que “eles” (os pários ou os náxios?) cortaram (*apétrisan*) algo e algo arruinou-se (*éripén*), e não posso deixar de considerar que são ações bélicas de alguns dos lados, possivelmente os inimigos de Naxos. Se essa minha leitura é correta, o uso do *thymós* aqui possivelmente se refere ao resultado da deliberação racional do poeta, tratam-se dos conselhos do poeta para a população de Paros em dificuldade, que deve socorrer (*boêtheîn*, no texto introdutório). Ou seja, é a instância mais racional e deliberativa do *thymós* que está ocorrendo nessa passagem.

A segunda ocorrência do *thymós* nesse poema é mais misteriosa porque o papiro está ainda mais fragmentário nessa passagem. O único que é possível saber é que se fala em “irmão(s)” no verso superior, o que já ocorria antes. Possivelmente é uma referência ao risco que cai sobre os familiares. Também é uma ocorrência no nominativo, que pressupõe uma forma de agência do *thymós*, mas mais do que isso não é possível saber.

Dois atestações, nos fragmentos 181 e 196 indicam o *thymós*, também no nominativo, como o ponto de partida da ação e da experiência humana, ele “espera” (*élpetai*) e também “dirige” (*ithýei*) a ação dos sujeitos. Em outras palavras, o *thymós* também é visto como o órgão central de cognição e de vontade aqui em Arquíloco.

Outra atestação na obra de Arquíloco encontra-se no fr. 96 e o contexto também é bélico. Alguém, talvez os lésbios (a única referência certa no texto, mas está distante), os pários (compreensível por se tratar da terra de Arquíloco a quem ele frequentemente faz referências) ou algum outro grupo de soldados, colocou escadas nas torres. Isto é, o contexto é uma situação de sítio e o inimigo resolveu fazer um assalto, ação arriscada e, ao mesmo tempo, decisiva. E “deixaram o *thymós* grande.” Difícil de saber, pelo contexto, se foram os deuses que engrandeceram o *thymós* ou os próprios sujeitos. Pela ausência de

qualquer indício de deuses aqui, acho mais provável imaginar que seja o próprio sujeito que altera o seu *thymós*. Também é difícil de saber, mas irrelevante para nossa discussão, de quem se trata, se dos assaltantes ou dos defensores, quem que teve que engrandecer o *thymós* nessa situação. Parece-me provável que seja possível em ambas as situações. Assim, esse uso é similar ao primeiro que mencionamos de Arquíloco, o agente é capaz de transformar o seu *thymós* para enfrentar a situação desejada.

Esse trecho mereceu um breve comentário de Bruno Snell, mas embora resumido, contém uma discussão que é importante aprofundar. A opinião de Snell, como já pudemos anunciar, é que houve uma grande transformação do mundo homérico para o mundo que ele chama de “lírico.” Embora ele tenha consciência de que os gregos não chamavam a poesia de Arquíloco de “lírica”, ele usa o termo porque “ela corresponde aproximadamente à nossa concepção de lírica.”²³² Esse uso simboliza um dos grandes problemas dessa metodologia: a confusão de categorias e a dificuldade de Snell e muitos helenistas de compreender o período arcaico dentro de seus termos, sem impor definições estrangeiras a ele.

Essa questão textual pode parecer trivial, no entanto, ela se faz dentro de uma clivagem absoluta entre os gêneros, clivagem, para ele, temática, anímica e cronológica. A lírica é fundamentalmente diferente da épica, tão diferente que não pode sequer compartilhar a mesma época, quaisquer diferenças, por mínimas que sejam, devem ser indicativo de uma transformação radical de um período para o outro.

No que tange nossa investigação, a respeito desse fragmento, Snell diz que o “muito coração” (na tradução da tradução alemã, em alemão está *voll Herz*) é uma expressão que Homero não conhece. Isso é um erro factual. O *thymós* é *mégas* em cinco ocorrências na *Ilíada*, muitas delas em pontos centrais da trama, como quando Fênix recomenda Aquiles “doma o teu grande *thymós*.”²³³ Snell nessa passagem tenta negar uma função anímica para o *thymós* em Homero e quer interpretar seu uso na épica somente como um órgão somente de dimensões corporais, no entanto, como já temos estudado, em Homero ele é um órgão que possui, é verdade, um aspecto físico, mas **também** um aspecto anímico.²³⁴

²³² Snell, 2011, p. 57.

²³³ *Ilíada* IX, 496.

²³⁴ Com esse respeito, Paula Corrêa afirma o mesmo em seu artigo “Arquíloco e Heráclito” *Kléos 1*, 1997, pp. 47-62.

Inclusive essa questão do *thymós mégas* é um perfeito exemplo de como na visão greco-arcaica os dois ambientes, o anímico e o físico, se interpenetram. Se admitirmos o elemento físico do *thymós* como esse vapor que existe na troca respiratória, um guerreiro, quando ele está em uma grande ação de coragem, vai respirar mais forte, vai inflar os pulmões, de modo que não é possível desvencilhar – nesse contexto cultural, onde as ações “grandes” são também ações físicas – uma grande alma de alguém em grande estado de exercício física. Isso é válido, inclusive, para a passagem de Arquíloco que há pouco mencionamos.

No entanto, a passagem em que o *thymós* mais se destaca é o começo do fragmento 129 W, em que, em um uso de exaltada carga emocional, ele fala diretamente com o seu *thymós*:

Coração, coração [*thymé, thymé*], por inelutáveis lutos agitados
levanta, protege-te dos oponentes, volvendo adverso
peito, nas emboscadas inimigas próximo postado
firme; e vencendo, não exultes abertamente,
nem vencido, em casa caído, lamentos,
mas com alegrias alegra-te e males deplora,
sem excesso: aprende que ritmo rege o ser humano.²³⁵

Falar consigo mesmo por meio dos órgãos anímicos é uma prática já encontrada em Homero, o que quase todos os comentadores não falharam em perceber. A passagem que todos mencionam são os versos 19-22 do canto XX da *Odisseia*:

Suporta, coração (*kradiē*), suportaste outro feito mais canalha
no dia em que o ciclope, de potência incontida, comeu
os altivos companheiros; tu resististe até a astúcia a ti
conduzir para fora do antro, pensando que morrerias.

A diferença entre as duas passagens está, em primeiro lugar, no órgão anímico ao qual o personagem se dirige (o que nem todos os comentadores destacaram). O poema de Arquíloco fala com o *thymós*, ao passo em que Ulisses fala com sua *kradiē*. Embora sejam órgãos vistos como objetos distintos, como falamos, com a *kradiē* vista como uma instância mais recôndita do que o *thymós*, em termos de uso, são, de certo modo intercambiáveis.²³⁶ Por exemplo, no canto XXIII da *Odisseia*, Telêmaco fala que o *thymós* de sua mãe é duro (*apēnéa*),²³⁷ alguns versos abaixo, ele retoma a imagem (em uma clara

²³⁵ Tradução de Giuliana Ragusa e Rafael Brunhara.

²³⁶ Jahn, 1987, p. 203.

²³⁷ *Odisseia*, XXIII, 97.

instância de *Ringskomposition*) mas agora falando que a *kradiē* de Penélope é “mais dura que uma pedra.”²³⁸

Outros paralelos com a *Odisseia* também podem ser feitos. Em um trecho imediatamente anterior ao mencionado, Euricleia encontra Ulisses depois de ele derrotar os pretendentes, a serva põe-se a ulular, quando é constrangida pelo amo, que lhe diz: “No ânimo (*thymōi*), anciã, compraze-te, contém-te e não ulules,”²³⁹ o que parece ser uma exortação para a moderação não de todo dissimilar daquela que está exposta no poema de Arquíloco.

No quesito, entretanto, do significado de *thymós* e dos órgãos anímicos em geral. Devemos sempre tomar o alerta de Pelliccia como guia e não tirar de passagens como essas a conclusão de que tais órgãos anímicos possuem existência independente da centralidade do sujeito.²⁴⁰ Parece melhor compreender tal tipo de instância como um recurso poético, um modo de o poeta narrar o diálogo interno, individualizando o seu *thymós*, ou sua *kradiē*, para aumentar o *páthos* da expressão. De fato, a análise de Jahn com respeito ao modo com que o poeta troca os termos anímicos mostra como, em diversas passagens, o *thymós*, os *phrénes*, o *kēr*, etc, são intercambiáveis com o sujeito em si. Uma passagem em que isso fica bem claro é na fala de Pátroclo para Aquiles no início do canto XVI da *Ilíada*:

“este atroz sofrimento atinge meu coração e ânimo, (*ainón ákhos kradiēn kai thymòn hikáneí*)
sempre que um varão quer roubar de um igual
e arrancar uma mercê de volta, com poder prevalecendo.
Atroz sofrimento é o meu (*ainòn ákhos tó moi estín*), pois aflições padeci no
ânimo”

Ou seja, em uma instância Pátroclo fala que o sofrimento atinge (literalmente chega) a sua *kradiē* e seu *thymós*, para logo depois afirmar que esse sofrimento é dele. Tal uso revela que é totalmente intercambiável o uso dos órgãos anímicos e do sujeito e, em certas circunstâncias, é apenas uma expressão poética fazer o uso de um ou de outro. Isso não quer dizer que esses órgãos sejam meramente uma convenção poética, pois é assim, sem outros usos paralelos, que os poetas concebem a reflexão e todas as atividades psicológicas, mas o que buscamos argumentar é que a clivagem entre o sujeito e os órgãos anímicos é que é a convenção poética. Ou seja, ao contrário da posição dos pesquisadores

²³⁸ *Odisseia*, XXIII, 103.

²³⁹ *Odisseia* XXII, 411.

²⁴⁰ Pelliccia, 1995, p. 27.

da metade do século XX, não existem necessariamente homúnculos dentro do ser humano e os poetas consideram o ser humano como uma unidade.

Em resumo, em Arquíloco não é fácil ver diferença de uso com relação a Homero no que concerne a concepção dos órgãos anímicos. A *psyché* continua a sua existência limitada, simbolizando sobretudo o sentido de “vida em risco, em perigo,” ao passo que o *thymós* é a grande instância de reflexão e coragem nessa antropologia. Afirmar mais do que isso é temerário, tendo em vista a exiguidade dos testemunhos, mas o que há é bastante próximo do uso em Homero e Hesíodo.

Porém, há um único uso em que Arquíloco se afasta da prática em Homero, que é no fr. 131 W, onde Arquíloco fala novamente com Glauco: “assim é o *thymós* dos homens, Glauco, filho de Leptines / ele ocorre aos mortais tal e qual o dia que Zeus traz.” Nesse caso, o *thymós* está servindo para descrever o “caráter,” o “modo de ser,” ou até mesmo “pensamento.” Esse uso **não** está documentado em Homero. De fato, Corrêa notou um paralelo muito próximo com a Odisseia,²⁴¹ mas a passagem em que há o paralelo não se fala em *thymós* e sim em *nóos*, e, com efeito, o sentido de “caráter”, “modo de ser”, “pensamento”, como já analisamos no capítulo anterior, pertence ao *nóos*, não ao *thymós*.

Não considero ser irrelevante essa distinção, pois o *thymós* aqui centraliza ainda mais a atividade psicológica dos seres humanos com essa expansão de significado. Ou seja, ele deixa de ser apenas um órgão anímico, capaz de deliberar, ter vontades e experimentar sentimentos, ele passa a ser também confundido com o seu conteúdo. Trata-se de uma expansão do uso do termo, que indica que em Arquíloco ele está tomando uma posição de ainda maior centralidade. De qualquer modo, esse uso expandido do *thymós* não deixa de ser curioso, porque, quando examinamos o grego do século V, o termo *thymós* desse órgão anímico central, passa a significar somente “ira.” Explicar essa mudança de significado é um dos objetivos deste trabalho.

ii. Os poetas lésbios

A base de que nos valem é o índice de termos da edição de Eva-Maria Voigt (1971). A esse conjunto adicionamos achados novos presentes na edição de Campbell, inclusive divergências entre essas duas edições são importantes ao longo dessa investigação e nos dois fragmentos de maior extensão que foram publicados em 2005 e

²⁴¹ XVIII, 136-7.

2014, ambos contêm termos relevantes para essa pesquisa. As versões digitais desses fragmentos foram retiradas do site *Digital Sappho* e, naturalmente, conferidas às versões publicadas.²⁴²

Existem duas, possivelmente três, aparições do termo *psýcha*, *psyché* no dialeto lésbio, com a baritonese e manutenção do alfa longo, no corpus dos dois autores. A primeira que veremos localiza-se no fr. 62 V de Safo. Ao contrário das outras passagens, é indispensável citar o texto grego em sua inteireza:

<p>⊗ ἐπτάξατε[δάφνας ὄτα[πὰν δ' ἄδιον[4.ἦ κῆνον ἔλο[καί ταῖσι μὲν ἄ[ὀδοίπορος ἄν[. . .] . . [μύγῃς δέ ποτ' εἰσάιον· ἐκλ[8.ψύχα δ' ἀγαπάτασιν . [' . τέαυτα δὲ νῦν ἔμμ[ἴκεσθ' ἀγανα[ἔφθατε· κάλαν[12.τά τ' ἔμματα κα[⊗</p>	<p>Assustastes... do loureiro quando (?)... tudo é mais doce..., do que aquilo... De um lado, com as... um guia (?) com dificuldade ouvi, (chamastes ?) (...) Ó alma adorável (psúcha agapátasu), tu assim agora (v)est(ou) viestes agradável chegastes, bela as vestes...</p>
--	---

O poema está bastante danificado, mas em tese temos todos os versos, visto as *coronis* tanto ao começo quanto ao final. No entanto, temos só um lado do texto, de forma que nossa compreensão é bastante limitada. O início com o verbo “assustar,” *ptásson*, *ptésson* em ático, refere-se primeiramente ao gesto de recolhimento que um susto provoca em uma pessoa. É difícil saber, dada a falta de contexto, se a referência é ao susto ou ao movimento característico do susto. No entanto, essa referência é contrastada com a suavidade que se exprime no resto do poema, com adjetivos bastante similares se repetindo *ádion* (doce), *agapáta* (amável), *kalán* (bela), etc.

O texto apresenta a oposição entre a primeira pessoa – seria a voz de Safo? – e uma segunda pessoa no plural. O costume nos leva a imaginar as companheiras da poeta, mas temos dificuldade de precisar se essa segunda pessoa plural é um conjunto feminino. A única indicação é o dativo plural do artigo que surge no verso 5, mas isso pode estar relacionado a diversas outras referências, de modo que não é uma comprovação. O poema começa com o susto dessa coletividade oposta à primeira pessoa, e termina com uma chegada. Ademais, a menção a *odoíporos*, que pode ser tanto caminhante como guia,

²⁴² Disponível em <https://digitalsappho.org/title-page/> (última visualização 19/05/2023)

reforça a impressão de que essa segunda pessoa está viajando, provavelmente para encontrar a poeta.

O lugar ao qual chega o grupo parece indicar um ponto de doçura, de relaxamento. Seria um *locus amoenus* como, em Safo, é a descrição no fr. 2? É difícil responder com a escassez de dados. Certamente a poetisa não se dedica a descrever minuciosamente a região, e o único elemento marcante dessa geografia é o loureiro, planta que, importante que seja na cultura grega como árvore ligada a Apolo, é atestada somente aqui em toda a poesia lésbia. Se isso marca um desinteresse, uma importância menor ou até mesmo uma maior raridade na botânica da ilha no período em questão, é difícil precisar.

Tsantsanoglou faz uma leitura ousada do texto, analisando como um poema que mostra a chegada das discípulas de Safo com temor pela vida da poeta. Ele faz uso dos fragmentos que foram encontrados na proximidade a esse texto e que aparentemente pertenciam ao mesmo livro, para depreender esse primeiro sentido. Ele interpreta o loureiro como uma folha de uso apotropaico, tirando um sentido de Teofrasto. De acordo com a sua leitura, as discípulas estariam assustadas com a possibilidade de morte e Safo faria troça delas, sugerindo que trariam uma folha de loureiro, com esse objetivo.²⁴³

Esse significado simbólico do loureiro é muito singular e incomum na Grécia, e, embora Teofrasto seja lésbio como Safo, está muito afastado temporalmente para seu testemunho ter um peso maior do que a tradição grega que associa a planta a Apolo, um deus da cura. Ademais, ele depende de uma interpretação muito específica e contextual do poema, que depende da ideia – não comprovada – de que os livros de Safo tinham uma unidade temática.

De qualquer forma, se não é certo que haja uma descrição geográfica, é segura a menção a “viajante.” Ou seja, é certo que haja um deslocamento, que não é claro no começo, mas ao final do poema fica bem evidente, com essa menção a *hodoíporos*, com o verbo “chegastes.” No entanto, o viajante está no singular, de modo que não é uma referência exata a essa segunda pessoa plural que falamos. Poderia ser, como no caso da atestação dessa palavra em Homero, um encontro com outro viajante?²⁴⁴ Ou poderia ser uma máxima que Safo esteja colocando para exemplificar? Infelizmente, o estado do texto não nos oferece muitas respostas.

²⁴³ Tsantsanoglou, K. “Sappho Illustrated” in: *Studies in Sappho and Alcaeus*. Berlim, de Gruyter, 2019.

²⁴⁴ *Iliada* XXIV, 375.

O verso seguinte já tem talvez a única oração completa do fragmento inteiro, “ouvi com dificuldade.” O verbo *eisaiō* – formação regular em eólico²⁴⁵ – apresenta uma raiz verbal que Safo usa em outros momentos. Talvez encontremos o paralelo mais interessante no fr. 1 de Safo, o chamado *Hino a Afrodite*. Nos versos 5 e 6 desse poema temos o particípio desse verbo: *áoisá*, que está associado ao “tu” do poema, que é a deusa Afrodite. Já no verso seguinte, podemos ver o verbo *éklyes*, formando um paralelo de quase sinônimos “ouvindo minha voz” e “escutaste”, justaposição semântica que incrementa a dramaticidade do relato.

No fragmento que estamos analisando, os editores identificam no manuscrito as letras *epsilon*, *kappa* e *lambda* depois do verbo *eisaion*. Examinando as fotos em alta resolução do papiro, que a universidade de Oxford disponibilizou online²⁴⁶, o *lambda* é apenas muito sutilmente discernível como um traço que continua o traço do *kappa* anterior. No entanto, em se aceitando a leitura dos editores, vemos um paralelo muito grande com o *Hino a Afrodite* da mesma autora. Na minha opinião, a leitura com o verbo *éklyes* é mais próxima e plausível do que a suplementação excessiva de Tsantsanoglou, que imagina um *eklimpánete* “deixastes,” ou algo semelhante, nessa passagem.

É possível ainda adicionar que, como no fr. 1, aqui vemos a dinâmica de chamamento e chegada. Na segunda estrofe deste poema, a poetisa chama *elth'* (v. 5) e Afrodite, ao ouvir e escutar (vv. 6 e 7) a voz da orante, chega (v. 8). No nosso poema quem escuta é a primeira pessoa, ao contrário da dinâmica do *Hino*, aqui é a poeta que escuta provavelmente a voz dessa coletividade que chega ao final. Dessa maneira não há aqui nesse poema a mesma relação orante-deus que se estabelece com Afrodite no fr. 1.

O verso seguinte é o que mais nos interessa neste comentário, e afortunadamente o verso onde está atestado *psýcha* é um dos melhor preservados de todo o conjunto. Nem Voigt, nem Campbell, Lobel ou Page decidiram imprimir com certeza as últimas palavras escritas, mas parece-me bem seguro que devemos separar *agapáta* e *su*, tratando o primeiro como o adjetivo “adorável”, em ático *agapētós*, e o segundo como o pronome pessoal de segunda pessoa, embora devamos deixar espaço para outras leituras, visto não termos a continuidade do verso. Tsantsanoglou lê o traço de letra que segue como um nu, mas outras letras são igualmente possíveis, como o mu, de modo que não há nenhuma certeza a se tirar desse ponto.

²⁴⁵ Cf. Hamm, 1957, p. 40, § 84.

²⁴⁶ Disponível em: https://portal.sds.ox.ac.uk/articles/online_resource/P_Oxy_XV_1787_Sappho_Book_iv/21132976?file=37655786. Acesso em: 31 mar. 2023.

No entanto, qual argumento para aceitar a segunda pessoa *su* e rejeitar a preposição *sun*? De fato, embora *o* nu possa ser rejeitado devido a outras possibilidades, esse dado não garante que a palavra anterior seja o pronome pessoal de segunda pessoa, visto que a leitura do *nu* não está excluída. Porém, observando o contexto, um argumento pode ser dado sobre a leitura *su* como o pronome pessoal de segunda pessoa ser mais provável do que as outras.

O principal motivo é a organização do texto. No verso anterior temos uma oração em primeira pessoa, no verso abaixo temos uma oração com outro sujeito, como veremos. Desse modo, a oração com a alma no nominativo encontra-se truncada entre outras orações, quase como um à parte. Partindo desse ponto, é uma leitura mais coerente ler como um comentário que Safo faz a uma “alma amável,” lendo-a então como um vocativo. Assim, a leitura com *su* evidencia esse fala direcionada à “alma”, embora não seja certo que a leitura seja realmente como o pronome de segunda pessoa.

A pergunta que se faz é “a alma de quem?” Dado o contexto do poema, visto que ele é um diálogo entre uma individualidade, a primeira pessoa que é “Safo,” e uma coletividade (as discípulas?) e vendo que o termo alma está no singular, o mais provável é que estamos falando ou da alma de “Safo”, dessa maneira ela interpelaria sua própria alma, ou uma segunda possibilidade, inclusive mais em harmonia com a tradição anterior, com uma alma de alguém morto.

Em se admitindo essas leituras como o mais provável que temos do texto, o verso embora truncado nos apresenta uma dimensão muito relevante para nosso estudo sobre o conceito de alma na Grécia arcaica. A *psyché agapēté* não aparece em Homero, muito embora houvesse espaço tanto métrico quanto narrativo para isso, sobretudo diante das cenas com os mortos na Odisseia. Mais ainda, ao aceitarmos o pronome pessoal de segunda pessoa, a melhor leitura para esse trecho é de interpretar como um vocativo, com a poeta falando para a sua alma. “ó alma amada, tu”.

Essa expressão é totalmente diferente do que Homero nos apresenta. A alma em Homero, como temos visto ao longo deste trabalho, aparece no corpo vivo do ser humano apenas em situações de crise, seja durante a morte, quando ela sai do corpo, seja em momentos de grave pesar, como no desmaio de Andrômaca diante da morte de Heitor. O diálogo com as *psychai* aparece somente diante de mortos, seja Aquiles e Pátroclo (embora nem chegue a ser um diálogo, pois Pátroclo fala em sonho para Aquiles e este só percebe depois de se levantar), Odisseu no Hades com as almas dos mortos.

Em Homero, a própria possibilidade de diálogo de um vivo com uma *psyché* do Hades só se torna possível depois de um sacrifício e dessas *psychai* sorverem do sangue sacrificial. Dessa forma, se interpretarmos essa leitura como um diálogo de Safo com alguma alma morta, é bem provável que haja aqui uma divergência da maneira com que Homero apresenta a relação dos vivos com os mortos. Safo fala sem apresentar nenhum indício no fragmento que possuímos de uma mediação ritualística, ou sonho, ou qualquer dos outros meios que Homero apresenta para essa comunicação entre vivos e mortos.

No entanto, imagino que essa interpretação como o diálogo de Safo com uma alma morta não se adequa ao que o texto nos oferece. Em primeiro lugar, não há essa mediação ritualística que em Homero é essencial para esse contato. Não é apenas em Homero, contudo, que essa relação é mediada pelo ritual. Um texto posterior, a tragédia *Os Persas*, de Ésquilo, mostra-nos a Rainha-Mãe dos Persas fazendo libações ao túmulo de Dario (“Trazendo ao pai de meu filho libações propiciantes”²⁴⁷), que vão terminar pelo surgimento do *eidōlon* do antigo rei em cena.

Além de esse fragmento não apresentar nenhum indício desse processo ritual, em segundo lugar, não há nenhuma palavra que nos apresente a temática da morte, ou algo que possamos conectar à morte na poesia de Safo. No máximo, poderíamos ler, acompanhando Tsantsanoglou, o verbo inicial como introduzindo uma ideia de uma morte próxima de Safo, mas não considero essa leitura necessária pelo contexto.

Dessa maneira, o diálogo com a *psyché* de alguém vivo é algo que não se apresenta em Homero, em absoluto. Isso aponta para uma transformação do significado do termo, de mera sombra no Hades, sopro vital que evidencia a morte através de sua separação do corpo, para um sentido mais próximo de um “tu” mais marcado, um destaque para uma individualidade. Essa é uma conclusão que penso que todo esse texto nos obriga a chegar.

Porém, penso que podemos usar a tradição grega para compreender melhor essa construção de Safo e ver que, ao mesmo tempo em que isso se mostra como uma inovação, ela surge através dos usos já consagrados pela tradição. Não penso, como Bruno Snell, que Safo se coloque como uma inovadora que descobre a individualidade, mas antes que essas são transformações conceituais que atingem o mundo grego como um todo. É verdade que, de um ponto de vista cronológico, em Safo ocorre a primeira atestação de *psyché* em um sentido diferente do que vislumbramos em Homero, mas

²⁴⁷ Ésquilo, *Os Persas*, 609-10.

também é verdade que Safo se encontra na passagem para o século VI e, neste, como veremos no capítulo seguinte, os usos de *psyché* vão se diversificar bastante.

Aqui a análise feita por Onians da localização da *psyché* é que mais nos permite compreender essa transição de significado.²⁴⁸ Em sua leitura da tradição arcaica, ele vê a cabeça como sede da vida, como o centro do ponto de força vital, que é a *psyché*. Expressões como “cabeça confiável”²⁴⁹ de Aquiles à *psyché* de Pátroclo, da mesma maneira Aquiles diz ir atrás de Heitor como “o algoz da testa a mim tão cara.”²⁵⁰ Some-se a isso o costume da moção com a cabeça, como para denotar o assentimento, cujo exemplo mais famoso encontra-se na resposta positiva de Zeus a Tétis no canto I da *Ilíada*.²⁵¹

Além disso, no próprio Hades da *Odisseia*, as *psychai* são descritas como “cabeça exangue dos defuntos.”²⁵² Já na *Ilíada*, no canto XI, o poeta sinaliza que a intenção de Zeus era “arrojar; muitas cabeças vigorosas rumo ao Hades.” O que há de mais simbólico neste último verso é que ele relembra imediatamente o verso 3 do canto I, mas neste caso são as *psychai* que são enviadas ao Hades. Todas essas indicações mostram que “cabeça” e “alma” gozam de uma proximidade muito grande nessa antropologia arcaica, sendo até intercambiáveis em algumas situações.

Em Homero, ademais, a expressão *philē kephalē* é utilizada como uma forma de vocativo, direcionada uma vez a Teucro, *Teûkre philē kephalē*.²⁵³ E, ao sermos iluminados pelo uso de “cabeça” como correlato de *psyché*, essa expressão se mostra como muito próxima da fala *psýcha agapáta* de Safo.

Assim, o uso de *psýcha* em Safo mostra uma importante modificação com relação a Homero e aos autores anteriores: ela é referida diretamente a uma pessoa viva, ela individualiza alguém, seja a própria primeira pessoa, como é minha leitura, mas possivelmente uma outra pessoa também. Em Homero isso não existe, com relação à *psyché*. Contudo, essa modificação não surge em um vácuo, antes, ela é claramente derivada metonimicamente da posição que a cultura grega arcaica oferecia à alma, à cabeça.

²⁴⁸ Onians, 2000, pp. 95 ss.

²⁴⁹ *Ilíada* XXIII, 94.

²⁵⁰ *Ilíada* XVIII, 114.

²⁵¹ *Ilíada* I 524-30.

²⁵² *Odisseia* X 521, 536; XI 29, 49.

²⁵³ *Ilíada* VIII 541.

Dessa maneira, vemos que o desenvolvimento do conceito de alma parte mais de ampliações e modificações sutis de aspectos que a própria tradição trazia e não de uma descoberta fundamental e inovadora.

a. Uso de *psýcha* em Alceu

O outro poeta lésbio preservado pela tradição também possui um único fragmento em que há uma atestação segura de *psýcha*, e este também está miseravelmente corrompido. Temos certa segurança no caráter do poema e na temática abordada, porque não restou apenas um lado do papiro, como no caso de Safo, porém, algumas passagens estão igualmente corrompidas de tal modo que impossibilita compreender o sentido básico do texto. Para nossa investigação, a atestação de *psýcha* tem menor ancoragem no texto que foi salvo, então ela oferece uma segurança ainda menor do que a primeira de Safo.

Curiosamente, o papiro que foi salvo é precisamente o papiro seguinte na numeração dos papiros de Oxirrinco e isso levou a uma certa controvérsia na atribuição. De fato, esse papiro foi o testemunho que nos ofereceu os fragmentos de número 115 a 128 e poucos são aqueles realmente legíveis. A maioria aceitou a atribuição a Alceu, mas Herrman Fränkel colocou-se como voz contrária, preferindo atribuí-los a Safo. Mais recentemente, Gauthier Liberman em sua edição de Alceu para a Coleção Budé, retomou a discussão e não imprimiu esses fragmentos, pois ele julgou que a temática, mais feminina, convinha mais a Safo do que a Alceu.²⁵⁴

Nosso objetivo não é aqui de discutir a autoria, mas vamos seguir a maioria dos editores e comentadores atribuindo-o a Alceu, visto que nossa discussão está no uso de alma nos autores lésbios, importando pouco a precisão da autoria.

O fragmento é bastante longo e é provável que contenha mais de um poema, temos uma *coronis* ao fim, mas a margem esquerda está corrompida em boa parte do fragmento, de modo que fica difícil saber onde começa. Metricamente temos um verso até o 12, com um glicônio com expansão coriâmbica,²⁵⁵ o verso 16 (o único mais legível) parece conter algo diferente em questões métricas, possivelmente um glicônio com dupla expansão dactílica,²⁵⁶ Já a partir do 21 podemos identificar o retorno do glicônio com expansão

²⁵⁴ Liberman, "Introduction", pp. LXXXVIII-XCI.

²⁵⁵ Com o seguinte esquema métrico: X X | — U U — | U — | U — X.

²⁵⁶ Com o seguinte esquema métrico: X X | — U U | — U U — | U X

coriâmbica, mas agora alternando com um glicônio com adição jâmbica,²⁵⁷ que segue até a *coronis*. Seria o caso de marcar aí o início do poema? É possível, mas é difícil marcar se o começo é no verso 21 ou se poderia ser antes, ou mesmo se mais de um poema está presente neste trecho do 21 até o 40. Entre o verso 27 e o 28 vemos no papiro a marca do parágrafo, formando estrofes de quatro versos. Assim, com segurança sabemos que a partir do 23 temos esse sistema métrico, mas é possível que ele retroceda até o 19. Citemos esses 20 versos com uma tradução funcional de minha autoria:

[...].[.]σ νᾶα ποιήμενοι [[...].υ.ασδ', οὐ γὰρ ἔγω.ἔχω [...].ἔ]πόνησας κατα[ρ]αμένα· [...].ς καὶ πόλλα χαρισ[...] [...].]δοις· τοῖς δ' ὑπίσω[...].[...] [...].]ται· πόρνοι δ' ὅ κέ τις διδ[ω]ι ἴ]σα κὰ[ς] πολίας κῦμ' ἄλ[ο]ς ἐσβ[ά]λην. -.'[...].]πε[...].ε.ις τοῦτ' οὐκ οἶδεν, ἔμοι π[ί]θην ὅ]σ π[ό]ρν]αισιν ὀμίλλει, τάδε γίνε[τ]α[ι] δεύε[ι] μά[λ'] αὐτῷ τὸ χρέματος [ἄ]ψερο]ν α]ἴσχος κα[ὶ] κα[κ]ό[τα]τ' ὀλομέν[αν] πόλλαν.[...].[...].των, ψεύδη δε[...].σαι [...].]αί[...].λέ[...]. κάκων ἐσχατ[...].[...] [...].]νδεμ[...].η ψύχαν ἀκατ[...]. [...].]αίει δάκ[ρυσι]ν· ἄ δ' οὐ[...].εσο.[...]. [...].].[...].αἴ[...].η[...].δ' ἄλλοσ[...].[...] ὅ]ττις δεπ[...].ερα, γ.[...] [...].]ρει κυμ[...].] ψῦχρ[ο]ν [...] [...].]ωρέοντ[...].]μμε[...].[...] [...].]περ Σίσυφο[...].]ατον[...].+ά.[...]	[...] (eles) construindo uma nau pois não (?) tenho tu (mulher) te esforçaste imprecando. E muita graça aos (de baixo?) quem quer que se entregue a uma prostituta é como jogar-se às ondas do mar cinzento Isso não sabe mas confie em mim com quem se envolve com prostitutas assim acontece mais tarde, depois do acontecido, terá vergonha e máxima perdição (?) mentiras limites do mal alma chora com lágrimas. Mas ela... outro que onda fria carrega? Vós? como Sísifo
--	---

O poema está bastante danificado, porém, temos entre o verso 27 e o 31 uma quantidade de texto suficiente a nos permitir ter uma noção do tema até mais precisa do que o fragmento 62 de Safo que vimos. O tema central da parte que possuímos é a relação com prostitutas, ter relacionamento com prostitutas é desaconselhado. Primeiro Alceu faz uma comparação “é como jogar-se às ondas”, utilizando uma metáfora náutica muito comum em sua poesia (muitas vezes descrita como a “nau da cidade”, mas como podemos ver aqui, essa metáfora pode ser particular também), em seguida, há uma deterioração do que temos preservado, mas há a menção a uma série crescente de males, primeiro a vergonha (*aîskhos*) e alguma coisa que está perdida (*ōlomén[an]*), qualificada com um superlativo “pessimamente” (*kakótata*).

²⁵⁷ Com o seguinte esquema métrico: X X | — U U — | U X | U — U X

A perda do contexto perturba um pouco nossa compreensão dessa passagem, mas no que se salva dos versos seguintes há a atestação de “mentiras” (*pseúde*) e no verso abaixo “limites do mal” (*kakôn éskhata*). O contexto, embora o conteúdo não seja claro precisamente, é extremamente negativo. Abaixo da atestação de *psýcha* vemos a menção de “com lágrimas” e um possível “chora” (*klaíei*) e mais além “onda fria”, que Campbell pensa tratar-se da morte.²⁵⁸

Ao contrário de Safo, aqui temos seguramente atestado o contexto da morte, provavelmente a morte no mar, tendo em vista as menções a navio no começo do excerto e da onda fria mais ao final, embora, neste caso, possa ser um mar metafórico. De fato, todas as menções e termos ao redor de *psýcha* podem se referir à morte. Desse modo, é a leitura mais coerente a de que essa menção está associada ao conceito de “morte”, talvez à morte concreta e não somente o risco de morte, como em outros casos.

Assim sendo, a melhor conclusão é que, pelas informações que foram preservadas, o uso de *psýcha* neste fragmento de Alceu não apresenta muita diferença com os usos consagrados pela tradição anterior, que estudamos em Homero, Hesíodo e Arquíloco. Não acho que com isso podemos tirar a conclusão precipitada de Bruno Snell de que Safo é inovadora e Alceu tradicional,²⁵⁹ até porque a própria autoria desse papiro é duvidosa. No entanto, é certo que o uso de *psýcha* em Safo aponta para algo diferente do que vimos.

O *thýmos* em Safo e Alceu

Como acontece em todos os autores que vimos até agora, o uso de *thymós* é muito mais amplo do que de *psyché*, um indício de que nesse período arcaico é o *thymós* que ocupa a posição central, ao passo em que a *psyché* aparece apenas em contextos específicos. Felizmente, a atestação é muito mais ampla do que de *psýcha*, de modo que, para esse estudo, bastará um exame das passagens em que a leitura é mais consolidada.

O poema mais longo preservado quase completamente, a não ser um problema textual, é o fr. 1 de Safo, conhecido como *Hino a Afrodite*. Nele, o *thýmos* aparece três vezes, a primeira é: “não me domes com angústias e náuseas (...) o coração (*thýmon*).”²⁶⁰ Esta passagem parece indicar o *thýmos* como o centro onde ocorrem os sentimentos, como o ponto central das emoções. Esse uso, como vimos, é tradicional. O fato de pedir para não domar não implica necessariamente que a divindade seja capaz de intervir

²⁵⁸ Campbell (ed.), *Sappho and Alcaeus*, Loeb, p. 291.

²⁵⁹ Snell, 2011, p. 58.

²⁶⁰ Tradução de Giuliana Ragusa, p. 103.

diretamente nos órgãos anímicos, porque a leitura mais compreensível é que a deusa pode domar o *thûmos* de Safo através dos sentimentos amorosos que ela tem o poder de gerar, sobretudo através das frustrações a eles ligadas.

No verso 18, fala em “o que mais quero que me aconteça em meu/ desvairado coração.” Há duas leituras a se fazer dessa passagem. A primeira é que o *thûmos* é também o centro volitivo. No entanto, aqui em Safo, esse centro está “desvairado,” “louco.” O adjetivo *mainólai* é um hápax, embora tenha origens bastante arcaicas.²⁶¹ Não é um uso inovador, uma vez que em Homero se fala em um “mau *thymós*.”²⁶²

Esse é, contudo, um uso curioso, galgado em uma expressão que aparece no fr. 5 da mesma autora, que é a prece para que aconteça o que o *thymós* dela deseja, no fr. 5 ela pede para “que aconteça aquilo que ele (no caso, seu irmão, Cárxo) quiser em seu *thymós*.”²⁶³ Aqui nos fragmentos dos poetas lésbios o *thûmos* em muitas vezes parece querer significar mais “desejo” ou “vontade,” “não a instância anímica onde surgem, mas o próprio desejo. Por exemplo, o *Hino a Hermes* de Alceu, do qual temos preservada a primeira estrofe, diz assim:

Salve regente em Cilena, pois é meu
desejo (*sè gár moi thûmos hûmnēn*) te cantar, a quem nos píncaros
Maia pariu, unida ao Cronida
rei de todos.²⁶⁴

Nessa passagem o *thymós* já deixa de significar um órgão anímico para significar puramente o resultado desse processo, a vontade, o desejo. É um processo similar que vai levar ao significado do termo no Ático: “ira, raiva,” nesse caso, entretanto, é individualizando o sentido emocional que o termo naturalmente carregava desde os primeiros autores da tradição épica dos quais temos testemunhos.

Em outras passagens, o significado anímico arcaico ainda é mantido, um escoliasta a Píndaro testemunha sobre Safo falando sobre as pombas: “seu *thymós* esfria-se / e enfraquecem as asas.”²⁶⁵ Vemos com isso que a noção de um vapor que anima, e mantém vivos os seres, ainda persiste. Essencial para o funcionamento do *thymós* é o calor, sem ele as forças diminuem e pode-se chegar até a morrer.²⁶⁶ Esse uso não é nada distante do homérico, no entanto, é importante tê-lo em mente na hora de entrarmos nas

²⁶¹ Cf. Gripp, 2015.

²⁶² *Iliada* V, 643.

²⁶³ Fr 5 V, v. 3.

²⁶⁴ Fr 308a V. Tradução nossa.

²⁶⁵ Fr. 42 V. Tradução nossa.

²⁶⁶ Cf. Onians, 1951, p. 46.

análises dos filósofos. Ele também evidencia que a proposta de Snell de que em Safo há um passo para uma maior imaterialidade do mundo anímico está equivocada.²⁶⁷ Ainda que nem sempre esses aspectos materiais sejam evidenciados nos textos, esse uso prova que eles ainda são concebidos como entidades materiais e físicas.

Prova dessa ligação entre o físico e o anímico é o fr. 48 V de Safo: “Chegaste e fizeste, eu te desejava/ esfriaste meu *phrén* que queimava de desejo.” Aqui não é o *thymós* que está quente, mas sim o *phrén*. Assim, estados como o de um desejo intenso (e possivelmente qualquer outra atividade psicológica intensa) são representados como uma forma de calor, que não vejo como não ser senão de um modo literal, um calor físico mesmo. Depois da realização do desejo, há um arrefecimento dos órgãos, de modo que a atividade do *thymós/phrén* é representada como produzindo um calor.

Também têm aspecto físico a atuação de Éros nos *phrénes*, segundo o fr. 47 de Safo: “Eros sacudiu meus *phrénes*, como um vento que incide nas árvores da montanha.” Essa imagem poderia ser vista como meramente metafórica se não tivéssemos visto já acima como a atividade psicológica, incluindo a própria cognição são compreendidas nesse mundo como algum tipo de vapor. Dessa maneira, a concepção antropológica abre espaço para a figuração metafórica. Um exemplo mais claro dessa percepção arcaica de raciocínio e pensamento e como ela está tão ligada com a noção de “ar,” é que Alceu é capaz de dizer no fr. 336 V: “Um tufão arrancou-lhe completamente os *phrénes*.” Ou seja, para representar a perda de juízo, o poeta fala em um vento forte incidindo e destruindo o órgão anímico central.

Outro fragmento em que a noção tradicional de *thymós* está exposta é o fr. 283 V de Alceu:

e balançou o *thymós* de Helena argiva
no peito, por um homem troiano
traidor dos anfitriões enlouqueceu e ao mar
seguiu a nau.

Deixou uma filha sozinha em casa
e o leito bem armado do marido
no *thymós* persuadiu com a paixão de Leda
a filha, e de Zeus.

...
muitos irmãos a terra
negra detém na planície de Tróia, vencidos
por sua causa.

Muitos carros na poeira

²⁶⁷ Snell, 2011, p. 70.

lançou muitos

O *thymós* de Helena é o personagem central desse poema e é a ação, provavelmente de Afrodite, no centro da sua atividade psicológica que a fez “balançar” (o mesmo verbo do famoso fr. 31 V de Safo) e enlouqueceu. Ou seja, a perturbação do *thymós* é capaz de fazer a pessoa tomar decisões erradas e perder a razão.

Mas esse *thymós* tem algo de discursivo e racional, uma vez que ele é persuadido, é objeto do verbo *peítho*, que pressupõe uma atividade racional. Ou seja, nesse fragmento, e em todos os que vimos até agora, o *thymós*, ao lado de outras funções, detém ainda uma capacidade discursiva e intelectual.

Em dois outros fragmentos, os poetas lésbios falam do *thymós* dos deuses, certamente no 129 V de Alceu (tendo um *thymós* benévolo [*eúnoon thýmon*]) e “tendo um *thýmos*” no fr. 86 V de Safo. Neste último caso, porém, perderam-se pelo menos as duas primeiras letras do verso, e temos apenas a terminação *-on*, que indica um acusativo, provavelmente um adjetivo qualificando o *thûmon*, que deve ser ou o próprio *eúnoon* de Alceu ou algo similar.

Trata-se de um uso algo divergente do que encontramos em Homero. De fato, em Homero, nas preces aos deuses não ocorre esse pedido para ter um *thymós* de um jeito ou de outro. Pela recorrência nos dois autores parece ser até um *topos* literário ou religioso desse mundo lésbio. Esse uso, eu sugeriria, está muito próximo do uso do “*thymós-vontade*” que vimos acima. Esse pedido para ter um “*thymós benevolente*” seria muito próximo de “seja favorável”, “tenha boa disposição,” e reflete como o *thymós* assume nos lésbios um caráter mais próximo a “vontade” do que nos outros *corpora* que já estudamos.

Esses são os usos de *thymós* entre os lésbios. Trata-se indiscutivelmente de um corpus com usos não totalmente similares aos de Homero e os outros autores, com divergências na ênfase, no caráter mais volitivo do *thýmos* dos lésbios em comparação com o uso nos autores que já vimos. Contudo, a despeito dessa divergência, em linhas gerais, é possível perceber uma similaridade entre todos os usos e na noção do *thymós* como uma sede da atividade psicológica humana. Esse *thymós* ainda tem as características físicas que lhe caracterizaram em Homero, como evidenciado pelo comentário de Safo sobre o *thymós* se esfriar. Ou seja, ainda estamos no contexto de uma percepção concreta desses órgãos, como uma realidade física e quase médica.

Em suma, ao longo dos autores do século VIII e VII, o modelo fisiológico que os autores apresentam é aproximadamente similar. Os *phrénes* são um órgão corporal localizado nos peitos onde se centra a cognição, a volição e a sede das emoções, dentro

dos *phrénes* se abriga o *thymós*, um vapor quente que preenche os *phrénes* e são o órgão ativo das operações psicológicas. A maior parte dos usos que os autores fazem desses órgãos diz respeito às funções que eles operam, o que faz com que muitos traduzam como instâncias meramente psicológicas e incorpóreas, com termos como “juízo”, “pensamento” etc.

Além disso, existe a *psyché*, que significa a vida em risco, o que se separa do corpo no momento da morte e que sobrevive ao corpo no Hades. Ela é algo imaterial, sobretudo porque nunca é descrita como possuindo algum tipo de materialidade. Curiosamente, esse uso das *psychai* nos íferos é encontrado apenas em Homero, no entanto, comparando todos os autores do período arcaico, temos uma quantidade de texto tão inferior a Homero, em um estado quase sempre tão inferior de preservação, que essa ausência não é significativa. Há um exemplo isolado de *psyché* em que ela parece significar a pessoa como individualidade, mas em nenhum dos casos encontrados ela é descrita como operando as faculdades psicológicas humanas, ainda que, nas situações em que há encontros entre seres vivos e as *psychai* elas eventualmente venham a falar, conversar e refletir. Neste último caso, exclusivo em Homero, existem três grupos, o primeiro é das almas insepultas, que parecem manter de alguma forma suas propriedades intelectuais (seria por acaso porque seus *phrénes* ainda existam fisicamente?); o segundo é das almas já sepultadas e que habitam o Hades, essas precisam sorver do sangue sacrificial para recobrar suas faculdades intelectuais; e o terceiro é Tirésias, que Homero nos explica que é o único ser que teve seus *phrénes* preservados, a quem Penélope ofereceu o *nóos*.²⁶⁸

Desse modo, o quadro que o mundo arcaico nos oferece é de certa estabilidade na representação da antropologia anímica humana. Tudo isso vai tornar o uso e o conceito de *psyché* em autores posteriores como Platão ainda mais misterioso, qual o caminho percorrido para a literalmente sombra (*skía*, como diz Circe²⁶⁹) tornar-se a sede global da cognição e das atividades psicológicas. Essa transformação ocorre principalmente nos autores do século VI, sobretudo nos primeiros filósofos. E essa vai ser a investigação do próximos capítulos.

²⁶⁸ *Odisseia*, X 492-4.

²⁶⁹ *Odisseia*, X 495.

2. A ALMA JÔNIA. COMO OS FILÓSOFOS DA ESCOLA JÔNIA CONCEITUALIZARAM A ALMA

2.1 Tales

Depois desse mergulho nos poetas antigos, agora voltaremos nossa atenção à filosofia propriamente dita. Começando, como seria esperado, dos pré-socráticos, especificamente da escola Jônia. Vimos até então relativamente poucas mudanças na compreensão do que é a *psyché*, que se mantém razoavelmente estável ao longo de todos os autores do século VIII e VII. No século VI, porém, não é o mesmo caso. Como haveremos de ver, já de início, aquilo que se discute nos autores desse período arcaico que estudamos agora cada vez mais vai se constituindo como um modelo unificado de sopro vital e capacidade de inteligência e sentimento na *psyché*. Essa junção não é somente obra da especulação filosófica jônica, mas antes aparentemente se revela em diversos outros ambientes. No entanto, doravante, vamos nos limitar aos autores pertencentes ao cânone filosófico, como uma forma de circunscrever o *corpus* e afunilar o escopo da investigação para a discussão filosófica.

Com efeito, uma análise ideal levaria em conta as diversas transformações do termo em todos os cânones, uma vez que essas tradições não existem de maneira estanque, mas constantemente se interpenetram e influenciam-se, o que é especificamente pungente no caso de um autor tão “global” como Platão, que trabalha influências de praticamente todas as áreas do saber que existiam em sua época.²⁷⁰ No entanto, é próximo de inexequível essa proposta, tendo em vista a miríade de gêneros e modos do saber que se vão desenvolvendo no final do período arcaico e início do clássico.

Ao lidar com os pré-socráticos, no entanto, temos que estar atentos à questão das fontes e da origem dos fragmentos. De fato, até o momento lidamos ou com textos que foram integralmente preservados através da tradição manuscrita que passou da antiguidade até o início do período moderno, como é o caso de Homero e Hesíodo, ou lidamos com autores preservados em citações, mais ou menos literais, como é o caso do poema de Arquíloco, ou, em última instância, em autores cujos livros foram encontrados em caráter fragmentário nas areias do Egito ou em outras formas de resquício arqueológico. Ao lidarmos com as tradições textuais dos filósofos pré-socráticos, porém, lidamos com questões de uma natureza totalmente diferente.

²⁷⁰ Trabattoni, F. *Platão*. São Paulo, Annablume, 2010, pp. 35ss.

Por exemplo, uma parte considerável do conhecimento que temos dos primeiros filósofos vem através daquilo que se cunhou “doxografia,” isto é, a compilação de testemunhos a respeito do pensamento dos filósofos antigos.²⁷¹ Esses textos, por suposto, não são citações originais, mas paráfrases e explicações do pensamento de certos autores.²⁷² Em casos específicos, como o de Tales, essa tradição doxográfica inclusive assinala que sequer o autor escreveu algum texto,²⁷³ de modo que não temos nenhuma outra via de acesso ao original senão através dessa tradição indireta.

Isso levanta problemas que até então nós não havíamos enfrentado, isto é: ao não termos acesso a um texto transmitido a partir de um original, estamos lidando com as palavras de outra pessoa sobre esse texto, e isso nos coloca dificuldades em relação à terminologia utilizada, especialmente diante da empreitada desta tese, que é a investigação do desenvolvimento de um conceito específico. Ou seja, em que sentido podemos ter certeza de que Tales ou outro filósofo antigo utilizou realmente o termo *psyché* e não outro? Na verdade, não temos, de modo que, até o ponto em que formos capazes de identificar uma citação literal e ter o mínimo de segurança de que se refere a algo que um filósofo do período arcaico disse, não há como afirmar com certeza a natureza da *psyché* para este ou aquele autor. No entanto, mesmo com a incerteza terminológica, podemos tirar algumas conclusões a partir das notícias que os diversos doxógrafos nos indicam.

Começamos com Tales porque esse é o pensador que foi colocado como *arkhēgós* da filosofia grega desde, pelo menos, os textos de Platão. De fato, os grandes filósofos atenienses solidificaram a presença de Tales como o iniciador do pensar filosófico, ao virar a chave do pensamento mitológico e fazer da investigação etiológica o centro das suas preocupações. Essa mudança, como Brandão muito bem examinou, é uma singularidade do mundo grego, ainda que encontre antecessores e alguns paralelos no pensamento do mediterrâneo mais amplo.²⁷⁴

Quanto à datação de Tales de Mileto essa é uma questão que apresenta relativa segurança, porque um evento importante de sua vida pode ser datado precisamente com

²⁷¹ Uma visão ampla sobre essa bibliografia se encontra nos primeiros capítulos de *A Aurora da Filosofia grega*, de John Burnet.

²⁷² Sobre as questões a respeito dessa prática, conferir o artigo iluminador de André Laks “Du témoignage comme fragment” in: Most, G. (ed) *Collecting Fragments: Fragmente Sammeln*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

²⁷³ Diógenes Laércio, I, 23.

²⁷⁴ Brandão, J.L. “Sabedorias pré-platônicas e o *ethos* do filósofo” *VirtuaJus* v. 4 no. 6, 2019, pp. 35-53.

ajuda da astronomia moderna.²⁷⁵ De fato, um acontecimento marcante de sua carreira foi a previsão de um eclipse, que teria acontecido, segundo Heródoto, na guerra entre os lídios e os medos.²⁷⁶ Como podemos precisar com certidão o evento de qualquer eclipse do Sol através de cálculos astronômicos, estes localizam esse eclipse no dia 28 de maio de 585 a.C.,²⁷⁷ Plínio, provavelmente seguindo Apolodoro, já calculara no quarto ano da 48^a Olimpíada.²⁷⁸ Essa data foi utilizada para calcular retroativamente sua data de nascimento, estabelecendo-a como a *akmé*, colocando seu nascimento 40 anos antes, e sua morte teria acontecido, segundo Diógenes Laércio, na altura da 58^a Olimpíada.²⁷⁹ Isso o coloca como um contemporâneo ligeiramente mais jovem dos poetas lésbios e é importante para recordar que o que chamamos de “filosofia pré-socrática” é um acontecimento do final do período arcaico, depois de que uma parte importante do gênero poético já ter sido composto e estabelecido.

Sobre o tema do nosso trabalho, Aristóteles, em sua “história da alma” no início do seu *De Anima*, diz: “Alguns afirmam que ela [ie. a *psyché*] está misturada ao todo, motivo talvez pelo qual Tales julgou que tudo está pleno de divindades.”²⁸⁰ Existem dois níveis nessa menção a Tales, o primeiro é uma frase que de alguma maneira é atribuída a Tales, essa seria ‘tudo está pleno de divindades.’ De que maneira essa frase foi transmitida e chegou a Aristóteles é uma questão interessante, pois, de fato, existem máximas ainda menores atribuídas aos chamados “sete sábios da Grécia” que teriam sido inscritas em Delfos e são mencionadas por Platão em diversas vezes,²⁸¹ é possível haver diversos modos de transmissão dessas máximas, orais ou em coleções de máximas, tal qual Estobeu nos fornece uma coletânea também relacionada a esse grupo, ao qual Tales foi associado.²⁸²

Então em se admitindo que a frase ‘tudo está pleno de divindades’ de algum modo se relaciona com a figura histórica de Tales e com seus ensinamentos, é preciso reconhecer que encontramos essa máxima em outro lugar da tradição, de fato, há uma referência a ela na discussão que aparece nas *Leis* de Platão a respeito da divindade dos

²⁷⁵ Stephenson, F. R. e Fatoohi, L. J. “Thales’s prediction of a Solar Eclipse” *Journal for the History of Astronomy* xxviii, pp. 279-81.

²⁷⁶ Heródoto, *Histórias*, I, 74.

²⁷⁷ Kirk, Raven e Schofield, 1995, p. 73.

²⁷⁸ Ou seja, no ano de 585 a.C. Cf. Bickerman, E. J. *Chronology of the Ancient World*, Ithaca, Cornell University Press, 1980, p. 115.

²⁷⁹ Diógenes Laércio I, 34 (DK 11 A 1).

²⁸⁰ Aristóteles, *De Anima*, 411 a7, tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (DK 11 A 22).

²⁸¹ *Protágoras* 343b, *Filebo* 48c, etc.

²⁸² Wachsmuth, K.; Hense, O. (edd). *Joannis Stobaei Anthologium*. Vol. 3. Berlim, Weidmann, 1884, pp. 125-128.

astros celestes: “existe alguém que, ao concordar com tudo isso, aceita tudo não estar cheio de deuses [*theôn einai plérē pánta*]?”²⁸³ A leitura de Platão, contudo, é completamente diferente de Aristóteles e mostra como essa máxima se presta a uma diversidade de leituras, incluindo uma visão mais tradicional, na cultura grega antiga, da afirmação da presença constante de divindades em todas as instâncias da vida, como com relação aos deuses das matas, das florestas, e, no caso, dos astros.²⁸⁴ Já o protagonista do diálogo platônico argumenta contra uma visão exposta por alguns filósofos anteriores, como Anaxágoras, em favor da crença corriqueira no mundo grego na divindade dos astros celestes, uma crença que irá perdurar por toda a antiguidade. Tal leitura, no entanto, pelo menos no que estamos considerando nestes capítulos, não tem ligação direta com o conceito de *psyché*, tal qual estudamos agora.

Devemos nos voltar, então, à leitura aristotélica. Aristóteles também menciona esse apotegma em outra de suas obras, no terceiro livro de sua *Geração dos Animais*, onde a máxima de Tales serve para uma afirmação metafórica de haver almas (isto é, de animais) em todos os ambientes da terra, sejam terrestres ou aquáticos. É significativo para a compreensão de Aristóteles do dito de Tales que ele, neste caso, tenha trocado *theôn* por *psychôn*, mudando, dessa forma, o significado do texto de “tudo está cheio de deuses” para “tudo está cheio de almas.”²⁸⁵

Em uma passagem anterior a essa “citação de Tales,” ele avança uma “opinião” do patriarca da filosofia grega que tem relação direta com essa fala que foi depois citada: “e também Tales, segundo o que dele se lembra, parecia supor que a alma é algo capaz de mover, se é que disse que o magneto tem alma porque move o ferro.”²⁸⁶

Apesar da extrema precariedade dos testemunhos, a leitura que Aristóteles faz da “doutrina” de Tales parece ser a seguinte: há almas em todos os objetos, inclusive nos objetos inanimados, prova disso é a existência da pedra magnética, capaz de fazer mover outros objetos inanimados. Pressuposto por debaixo disso está que a *psyché* é a origem do movimento; conseqüentemente, tudo que se move tem de possuir necessariamente uma alma, como até as pedras se movem, logo elas possuem almas.

²⁸³ Platão, *Leis*, 899b. Tradução Nossa.

²⁸⁴ Cf. Burkert, W., 1993, “o número dos deuses é ilimitado e inabrangível” p. 333.

²⁸⁵ Aristóteles, *Da geração dos animais*, 762a.

²⁸⁶ Aristóteles, *De anima*, 405a19, tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

Kirk e Raven, já na primeira edição de seu *The Presocratic Philosophers*²⁸⁷ não apresentam certeza da atribuição a Tales da doutrina da existência de alma em todas as coisas, nessa espécie arcaica de pansiquismo. No entanto, eles pensam que Aristóteles tirou essa noção a partir do exemplo do magnetismo, que, na opinião dos autores, é legítimo de Tales, mas que não necessariamente seria uma afirmação universalizante, isto é, de que todos os objetos necessariamente teriam almas.

No entanto, um terceiro testemunho deve ser adicionado, que é o da passagem em Diógenes Laércio que afirma que “Aristóteles e Hípias afirmam que ele [*ie.* Tales] partilhou a alma até aos objetos inanimados, servindo-se da pedra de magnésia e do âmbar como indício desse conceito.”²⁸⁸ Diógenes Laércio não tem plena certeza de que esse argumento deriva de Tales e prefere atribuir a terceiros. A passagem de Aristóteles deve ser essa que já vimos, do passo 441a do *De Anima*, a menos que alguma outra passagem estivesse presente em suas obras que se perderam. Já Hípias é o sofista, que figura nos diálogos de Platão, a quem Bruno Snell atribui a criação dessa noção das almas de Tales.²⁸⁹

A partir dessas três notícias, Kirk e Raven, não na edição retrabalhada por Schopfield, pensam que a asserção de que a *psyché* é a força motriz é “absolutamente legítima.”²⁹⁰ Barnes aponta que a afirmação de que ímãs e pedras de âmbar têm *psyché* pode ser “inequivocamente” (*unequivocally*) atribuída a Tales e ele procede reconstruindo um silogismo que ele atribui a Hípias da Élide e, em última instância, um raciocínio que estaria na base de Tales.²⁹¹ Bom, pode ser para a interpretação de Aristóteles, mas de que maneira podemos saber se o era para Tales? Como o artigo de Snell deixa bem claro, e com isso concordo com ele apesar das divergências em torno da interpretação que ele faz desse fato, quem estudou a noção de *psyché* nos autores mais arcaicos tem ciência de que esse termo de modo algum poderia significar a *psyché* como motor, como é em Aristóteles.

E nisso somos levados à questão das fontes. Nesse assunto da *psyché* temos três fragmentos, de “original” (na medida em que pode haver qualquer coisa de original em

²⁸⁷ Kirk, G.; Raven, J.E. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge, at the University Press, 1957.

²⁸⁸ Diógenes Laércio I, 24.

²⁸⁹ Snell, B. “Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte” *Philologus* 96 (1-2), 1944.

²⁹⁰ Kirk, Raven, Schofield, p. 94.

²⁹¹ Barnes, J. *The Presocratic Philosophers: The Arguments of the Philosophers*. Londres, Routledge, 2004 (edição original 1979), p. 6

um autor que não escreveu e, diferentemente do caso, já complexo, de Sócrates, nenhum de seus discípulos sequer escreveu algo sobre ele) possuímos somente uma máxima que não menciona *psyché*. De resto, nós temos apenas a tradição doxográfica em que alguém diz que alguém disse, e, embora a tradição possa preservar algo do ensinamento desta ou daquela figura, não é de modo algum garantida a precisão terminológica dessa cadeia de transmissão. Como Snell afirmou com grande perspicácia, a terminologia *émpsychos* e *ápsychos* e mais ainda *aeikínētos* e *autokínētos* deriva antes da escola peripatética e não deveríamos retroagir de modo algum ao período arcaico.²⁹²

Dessa maneira, em que medida podemos afirmar que Tales disse mesmo que todos os seres são dotados de *psyché*? Acho que de modo algum. Como Snell já apontou, não é essa a terminologia utilizada pelos autores mais arcaicos e não possuímos nenhuma comprovação textual de que Tales teria dito isso. O que retrocede a Tales? Na nossa opinião apenas o dito de “tudo estar cheio de deuses,” e o sentido dessa afirmação está, segundo nosso ponto de vista, mais próximo da interpretação que Jaeger fez décadas antes: “tudo está cheio de forças vivas misteriosas; a distinção entre natureza animada e inanimada não tem fundação na realidade,”²⁹³ não podemos apenas adicionar a última conclusão de Jaeger, porque ela se choca com o problema terminológico que estamos discutindo “tudo tem uma alma.”²⁹⁴

Em resumo, para a nossa história da *psyché* não devemos confiar no testemunho aristotélico no sentido da precisão do uso do termo em Tales. No entanto, é importante e será relevante para a continuidade de nosso estudo a questão da afirmação da vida de tudo que existe, que essa me parece retroagir ao iniciador da filosofia, bem como a noção algo inicial de uma divindade do mundo. Esses são dois temas que continuarão presentes em toda a tradição milésia e que, provavelmente, tiveram início com Tales.

2.2 Questões cronológicas

Quase todos os manuais de filosofia antiga perfazem o mesmo percurso no começo das suas tratativas. Iniciam, como de costume, com Tales de Mileto e apresentam uma trinca inicial, com Anaximandro e Anaxímenes. Esse estabelecimento, naturalmente, encontra sua manifestação mais fundamental na coleção de fragmentos de Diels e Kranz, que oferecem os primeiros testemunhos verdadeiramente filosóficos a partir de Tales (nº

²⁹² Snell, 1944, p. 170.

²⁹³ Jaeger, W. *The Theology of the Early Greek Philosophers* The Gifford Lectures 1936. Oxford, Clarendon Press, 1947, p. 21.

²⁹⁴ “Everything has a soul” no original. Ao menos ele não tenta introduzir de volta o termo *psyché* em Tales.

11), Anaximandro (nº 12) e Anaxímenes (nº 13). Existem fatores relevantes para essa justaposição, o mais importante é que há a tradição de reconhecer uma relação de mestre e discípulo entre esses três personagens, o que torna seu agrupamento natural,²⁹⁵ o fato de ambos serem da mesma cidade e predominar entre eles o estudo da natureza física torna essa identificação algo ainda mais natural. Ademais, há, de fato, uma comunhão de ideias entre esses primeiros autores, sobretudo na tentativa de se compor uma cosmogonia material que explique o mundo como ele é. No entanto, esse agrupamento revela-se algo mais problemático a partir do ponto em que, ao colocar esses três autores no início, consideramos os três como os iniciadores do pensamento pré-socrático, o que é válido para Tales, essa posição ele ocupa indisputadamente nas histórias da filosofia grega, mas não tanto para os outros pensadores, porque nos faz esquecer que eles são contemporâneos e, em parte, até mais jovens do que muitos outros autores do período arcaico, tais como Xenófanes, Heráclito e Pitágoras (com todos os problemas que este último oferece e veremos no próximo capítulo).

Esse trabalho de cronologia ocupou já na antiguidade uma quantidade de estudiosos, votados a compreender a sucessão temporal dos diversos pensadores gregos. Boa parte de nossas informações a respeito dessas datas depende do trabalho desses autores, que chegaram a nós não por via direta, mas através das citações principalmente encontradas na obra de Diógenes Laércio, mas também, em menor escala, em autores como Cícero, Plínio, Simplicio e outros.²⁹⁶

Tradicionalmente, a cronologia desses filósofos milésios, tomemos como “ortodoxa” a apresentada pelo grande filólogo Herman Diels que estabelece o nascimento de Anaximandro por volta de 610 a.C.²⁹⁷ e o de Anaxímenes por volta de 585 a.C.²⁹⁸ O motivo é uma informação na *Vida* do filósofo,²⁹⁹ que diz que ele teria 64 anos no segundo ano da quinquagésima oitava olimpíada, isto é, no ano de 547 a.C.³⁰⁰ Há, no entanto, uma dificuldade nessa datação, pois Diógenes Laércio nos informa, em uma passagem sem problema textual evidente, que ele teve sua *akmé* por volta do período de Polícrates de

²⁹⁵ Simplicio, no seu comentário à Física de Aristóteles, nos dá a seguinte informação, vinda de outro peripatético, Teofrasto: (ad 24,13) “Daqueles que dizem que o um é motor e ilimitado está Anaximandro, filho de Praxiades, de Mileto, que foi sucessor e discípulo de Tales (...)” e posteriormente no mesmo passo “Anaxímenes, filho de Eurístrato, que foi colega (*hétairos*) de Anaximandro.” (tradução nossa).

²⁹⁶ O artigo de Herman Diels a respeito da cronologia é até hoje o padrão-ouro a respeito dessa discussão: “Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronika” *Rheinisches Museum für Philologie* 31, 1875, pp. 1-54.

²⁹⁷ Diels, 1876, p. 24.

²⁹⁸ Idem, p. 27.

²⁹⁹ Diógenes Laércio, *Vida dos Filósofos*, II, 1.

³⁰⁰ Cf. Bickerman, 1980, p. 115.

Samos. Tradicionalmente, a *akmé* é vista como os 40 anos da biografia do personagem, mas se Polícrates começou sua tirania por volta de 533 a.C. ele não poderia ter sua *akmé* depois de fazer 64 anos. Por esse motivo, Diels julga que esse trecho teria sido de alguma forma extraviado da biografia de Pitágoras para a de Anaximandro, razão pela qual a edição de Marcovich da *Vida dos Filósofos* coloca essa frase entre colcheias.

No entanto, mais recentemente Thibodeau fez uma sugestão que parece elegante e tem relevância para o desenvolvimento deste capítulo. Se essa discrepância foi resolvida por Diels ao remover um testemunho, ele prefere imaginar que haja alguma confusão nos relatos e baseia-se na seguinte interpretação: as datas em olimpíadas não descendem diretamente de Apolodoro de Atenas, mas sim dependem dos cálculos de algum autor intermediário. No entanto, como John Burnet já havia notado, o ano de 547 é o ano do saque de Sardes pelos persas, acontecimento descrito no primeiro livro da *História* de Heródoto.

Acontece que houve um segundo saque a Sardes, 49 anos depois. E esse saque possui também ele grande relevância na história, pois foi o auge da rebelião jônica, que fez com que as cidades gregas se afastassem dos persas e contou com auxílio ateniense e espartano, culminando no pretexto para o início das hostilidades entre gregos e persas.³⁰¹ Thibodeau imagina que algum cronógrafo tenha se confundido entre os dois saques e antecipado a data de Anaximandro em 49 anos.³⁰² Dessa maneira, as notícias são preservadas e o erro que gerou o conflito é mais fácil de se supor do que uma contaminação vinda gratuitamente de outro texto. Outras histórias da tradição tornam-se plausíveis diante desse cenário, como por exemplo, a notícia que Diógenes Laércio dá de que Teofrasto informa uma conexão entre Parmênides e Anaximandro.³⁰³

Tal conexão, entretanto, é dificultada pela grande disparidade entre as filosofias de ambos os autores. De fato, o pensamento de Parmênides dista bastante do de Anaximandro, de tal forma que fica difícil conceber que tipo de relação poderia haver entre essas duas figuras, uma relação que, aparentemente, temos dificuldade de reconhecer a partir dos fragmentos que eles nos legaram. Um dos poucos comentadores que identifica uma relação entre os dois é a figura singular e peculiar de Martin Heidegger – se é que podemos chamá-lo de comentador.³⁰⁴ A outra relação de Parmênides que

³⁰¹ Heródoto, *Histórias*, V, 100.

³⁰² Thibodeau, p. 235.

³⁰³ “Este Teofrasto diz ter sido aluno (*akoúsai*) de Anaximandro,” Diógenes Laércio, IX, 21.

³⁰⁴ Heidegger, M. *Der Anfang der Abendlandischen Philosophie: Auslegung des Anaximander und Parmenides*, Heidegger Gesamtausgabe 35, Vittorio Klosterman, 2012, p. 31.

Diógenes Laércio reporta – com um grau de segurança maior, uma vez que não atribui essa opinião a um terceiro – é com Xenófanos. Neste caso, a crítica tende a aceitar mais a aproximação entre esses dois pensadores.³⁰⁵

No entanto, ainda que a relação de mestre-discípulo entre Parmênides e Anaximandro seja difícil de identificar e não totalmente aceita nem pelos comentadores antigos e tampouco pelos modernos, algum motivo deve haver para a identificação de Teofrasto. Uma razão possível seria a proximidade temporal entre os dois autores, que pode tê-lo motivado a fazer tal aproximação, a despeito de posições filosóficas bem divergentes.

Esse postergamento da data de Anaximandro, por consequência, também posterga a data de Anaxímenes, o que acaba por permitir a aproximação entre todos os outros autores que a tradição associa, Parmênides e Anaximandro, como já vimos, mas também Anaxágoras e Anaxímenes.³⁰⁶ Em outras palavras, aceitando essa reformulação da cronologia dos autores, obtemos um quadro diferente do desenvolvimento e da conexão entre cada um desses filósofos.

Por fim, creio que poderemos adicionar alguns outros argumentos em favor dessa data mais tardia, argumentos que dizem respeito ao tema dessa tese, a questão da *psyché*. Porém, curiosa e significativamente, não há nenhum registro de um testemunho ou fragmento de Anaximandro que revela alguma especulação em torno da *psyché*. A única exceção é um fragmento de Écio que afirma que “Anaxímenes, Anaximandro, Anaxágoras e Arquelau disseram que a natureza da alma (*psyché*) é aérea”.³⁰⁷ Porém, como ele elenca uma diversidade de filósofos, alguns muito posteriores, não há muito o que comentar nesse caso, visto que veremos investigações mais aprofundadas.

De modo geral, é importante notar que a questão da cronologia dos autores não é algo absoluto. Não temos dados suficientes que nos permitam decidir por uma escolha ou por outra e, a rigor, nenhuma das resoluções desse problema interfere de maneira decisiva na compreensão dos fenômenos que aqui relatamos. No entanto, de um ponto de vista mais amplo, tendo em vista a história do termo *psyché* na cultura grega, os relatos da natureza aérea da alma são mais condizentes com uma datação tardia, uma vez que em toda a cultura grega não há testemunhos da identificação entre *psyché* e qualquer forma

³⁰⁵ Cf. Costa, A. “Da presença de Xenófanos no Poema de Parmênides: Um ensaio sobre a construção histórica do pensamento filosófico” *Fênix: Revista de História de Estudos Culturais* vol 2 no. 4, pp. 1-11.

³⁰⁶ Cf. Thibodeau, p. 245 para as estripulias de Diels para antecipar as datas de Anaxímenes.

³⁰⁷ DK 12 A 29.

de hálito ou respiração até o final do século VI a.C. Esse é um argumento decisivo para se escolher uma datação mais tardia de Anaximandro? Não, uma vez que é plausível que essa mudança tenha ocorrido primeiro justamente no entorno dos naturalistas jônios e a partir daí se espalhado para a cultura grega em geral. Desse modo, nossa investigação não depende da escolha de uma datação exclusiva, embora essa possibilidade de se postergar a data de Anaximandro e, conseqüentemente, de Anaxímenes harmonize-se melhor com as conclusões que tiramos até agora.

2.3 Anaxímenes

Assim, no caso de Anaxímenes temos um testemunho que aponta para uma doutrina da *psyché* melhor desenvolvida. Vamos discutir o fragmento em que isso ocorre e partir para uma interpretação do que podemos tirar dele.

Um dos fragmentos mais relevantes da história da filosofia grega é o DK 13 B 2. O uso da letra B deixa claro aos entendidos da obra de Diels que o editor considerou que se tratava de uma citação direta da obra de Anaxímenes. Com efeito, a informação que Diógenes Laércio nos dá de que ele “fez uso do dialeto jônico simples e não rebuscado,”³⁰⁸

Esse fragmento afirma o seguinte: “Tal como a nossa alma [*psyché*] (...) que é ar, nos mantém unidos e nos governa, assim também o vento (*pneûma*) e o ar cercam o mundo inteiro.”³⁰⁹ O testemunho de Aécio nos informa igualmente que Anaxímenes usa *pneûma* e *aér* como sinônimos.

Em primeiro lugar, vamos considerar a suposição de que se trata realmente de uma citação literal do texto do autor. Em primeiríssimo lugar, temos um problema de ordem dialetal, pois esse texto não está escrito, como Diógenes Laércio nos informa, em “dialeto jônico simples e não rebuscado”, mas sim em puro grego *koiné*. Com efeito, o particípio *oûsa* era para estar escrito *eoûsa* se estivesse no dialeto jônico do século VI,³¹⁰ ademais, o termo mais importante para o autor, *aér*, não está escrito no dialeto jônico do período, uma vez que Hipócrates apresenta a forma *ēér*.³¹¹ Ora, esse uso do jônio não apenas vai contra a afirmação de Diógenes Laércio, mas também é a única possibilidade de um autor do século VI em Mileto se expressar em prosa. Conseqüentemente, devemos concluir que

³⁰⁸ Diógenes Laércio, II, 3.

³⁰⁹ DK B. 2, tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca .

³¹⁰ Buck, *The Greek Dialects*, p. 142.

³¹¹ Hipócrates, *Ares Águas e Lugares*, *passim*. Heródoto não utiliza o termo em toda sua obra.

esse texto não é uma citação fidedigna do livro de Anaxímenes e essa citação passou por algum tipo de reelaboração.

Não sendo uma citação direta, isso levanta toda uma série de questões. Em primeiro lugar, a modernização teria sido feita pelo epitomista original, porque esse trecho é mencionado tanto no pseudo-Plutarco, quanto em Estobeu, as duas fontes que possuímos para o texto de Écio. Ademais, que segurança poderíamos ter a respeito do conteúdo exato e dos termos que Anaxímenes usou? Em questão aqui, para nossa investigação, é o uso do termo *psyché*. Podemos estar certos de que ele foi usado realmente nessa passagem ou trata-se de uma adaptação para uma discussão temática do significado do termo ao longo da história da filosofia?

Creio que, embora não possamos usar esse trecho para ter certeza da terminologia, é importante dizer que, ao contrário do trecho relacionado a Tales que vimos acima, as palavras parecem realmente ter sido atribuídas pelo epitomista ao filósofo, dessa maneira, existe algum tipo de atribuição ao autor, mas, como vimos, ela é problemática em termos de sua exatidão e precisão. Contudo, proponho adotar uma forma de leniência metodológica e aceitar provisoriamente que as palavras de alguma maneira são de Anaxímenes, ainda que, de algum modo, a citação tenha sido corrompida.

Em primeiro lugar, é importante notar que o uso de *arkhé* para esse tipo de pensamento, como Barnes indicou com bastante acuidade, não deriva dos filósofos milésios, mas sim é uma criação da filosofia peripatética, de Aristóteles e seus seguidores.³¹² Isso implicou em uma mudança da perspectiva e em uma adulteração do propósito dos autores. Com efeito, esses autores não são o que se chama modernamente (o termo não é utilizado em grego antigo) monistas, isto é, afirmam a existência metafísica de um único princípio material; eles são, na verdade cosmogonistas, que explicam a formação do mundo a partir de algum princípio básico.³¹³ É certo, essa formação do mundo é explicada de uma forma racional e não mitológica, o que faz, realmente, desses autores os predecessores da filosofia, mas a proximidade com as cosmogonias do antigo oriente é clara e evidente.

Dessa maneira, a frase de que o ar é a *arkhé*, deriva antes da leitura e teorização aristotélica do que de fato do pensamento dos autores. A origem aristotélica se torna evidente na sequência do fragmento, que tende a ser muito citada: “também ele erra ao imaginar que do simples e puro (*monoeidóús*) ar e sopro os animais são compostos. Pois

³¹² Barnes, p. 39.

³¹³ West, M.L. “Three presocratic cosmologies” *Classical Quarterly* 13 no. 2, pp. 154-176.

é impossível que um único princípio, a matéria (*húlēn*) seja a base dos entes, mas é preciso supor também a causa (*aition*) que a fez, etc.” O vocabulário e a noção aristotélica de causa eficiente deixam claro a origem dessa crítica e dessa interpretação.

De volta ao trecho atribuído a Anaxímenes, ele afirma “nossa alma, que é ar.” Não parece ser um texto argumentativo, mas antes parece ser algo que o autor admite de princípio. Ele não dá nenhuma demonstração, nenhum argumento. É possível que isso já tenha sido demonstrado em alguma passagem anterior, mas é igualmente possível que isso seja apenas um pressuposto comum, que, na sua visão, não necessitaria de demonstração.

Outro fator importante, que penso que é de grande valor na interpretação dessa passagem, é a informação de Écio de que ele trata como sinônimos *aēr* e *pneûma*. De fato, *aēr* em Homero, tem o significado de “bruma” e não especificamente de “ar.”³¹⁴ Assim, em um período arcaico como esse, é possível que Anaxímenes pense não no ar ordinário, mas em algum fenômeno aéreo mais específico. A informação que recebemos, então, que é sinônimo de *pneûma*, ie., “sopro,” clarifica essa noção de que o “ar” de Anaxímenes é algo mais próximo de um ar em movimento.

Esse ar que “é” nossa alma tem a característica mais importante desse fragmento, que é o de “dominar-nos,” *sunkrateî*. Esse verbo, porém, apresenta uma série muito relevante de dificuldades, que foram muito bem colocadas no estudo de Kirk, Raven e Schofield. Em primeiro lugar, eles notam o que apresentamos acima: a frase não está no dialeto jônico, que seria de se esperar, inclusive, é o dialeto em que se apresentam, por exemplo, os fragmentos mais convincentes de Heráclito. Em segundo lugar, o verbo *synkrateî*, que seria, na visão de Kirk et al., uma formação tardia da *koinē*, cuja primeira atestação se dá em Plutarco e nos “padres cristãos.”³¹⁵ Assim, esse termo seria uma junção de *sunékhein* (conter, deter, controlar, dominar) e *krátos*, *kratéo* (dominar, ter poder sobre), formulação certamente incomum por partir do significado de um composto para criar outro. No entanto, em Anaxágoras, um filósofo posterior, mas oriundo da mesma tradição jônica, o verbo *kratéo* aparece com um sentido muito similar em um contexto bastante semelhante.³¹⁶ Em terceiro lugar, eles não admitem o termo *kósmos* para significar o “mundo”, que, segundo eles, transiciona para esse sentido de “universo,

³¹⁴ Cunliffe, *sub voce*.

³¹⁵ Uma breve pesquisa no TLG nos informa que esse termo aparece no Pastor de Hermas e, principalmente, nos alexandrinos, Orígenes e Clemente.

³¹⁶ Vide infra.

mundo” apenas a partir de Empédocles. Essa última afirmação, no entanto, é particularmente fraca, visto que nada impede que o termo tenha tido o significado mais tardio em um autor como Anaxímenes, sobretudo se adotarmos essa cronologia mais tardia de seu período de florescimento que discutimos na seção anterior. E, de fato, Heráclito usa *kósmos* com sentido de “mundo,” “universo.”³¹⁷

De volta ao fragmento, ele argumenta do micro para o macro, como (*hoîon*) o ar – que é nossa *psychê* – nos governa, assim também o ar e o sopro contêm (*periékhei*) todo o mundo.³¹⁸ Ou seja, nossa *psychê* é o que nos mantém em vida, a partir dessa percepção, essa *psychê* é feita de ar. Esse mesmo ar existe não apenas na individualidade humana, mas também em todo o cosmos. Embora a afirmação não esteja explícita no fragmento, um passo previsível é imaginar que esse domínio do ar no ser humano também se estende para o domínio sobre o *cosmos* como um todo. *Synkrateî* e *periékhei*, apesar das diferenças semânticas, aqui funcionam em paralelo, em primeiro lugar relacionado ao domínio da *psychê* sobre o indivíduo, e em segundo lugar o envolvimento do ar em todo o cosmos. Em outras palavras, não me parece absurdo concluir que esse fragmento afirma que o ar é a alma do mundo, é aquilo que deixa o cosmos vivo e, talvez, o deixa em ordem. Essa parece a primeira sugestão de um tema que será relevante na história da filosofia, a noção de que há alguma entidade que ordena todo o universo, a alma do mundo.

Considero extremamente relevante fazer a ligação entre essa concepção milésia de ar como *psychê* com a visão tradicional homérica e de outros poetas de que os *phrénes* e, sobretudo, o *thymós* nos *phrénes* são o centro da operação humana. Em momento algum nessa passagem fala-se em *psychê* como tendo qualquer propriedade cognitiva, a única coisa que se afirma a seu respeito é que ela é ar e nos controla. Ainda assim, penso que essa é uma afirmação que não se pode fazer de modo algum a respeito da *psychê* homérica e do arcaísmo que estudamos até agora, afinal, esta nunca está em jogo quando o ser humano está vivo de maneira ordinária, ou seja, ela não possui uma relação com o ser vivo. Todas as referências que vimos à *psychê* dizem respeito a ou a vida em risco, ou ao que resta dos humanos no Hades ou, em um caso de Safo, à noção da individualidade.

Ademais, como o *thymós*, essa *psychê* referida em Anaxímenes, é um hálito, um sopro, uma substância aérea, donde acho seguro concluir que ela esteja operando pelo menos algumas funções que o *thymós* opera em Homero, isto é, a de manter o ser vivo. Dessa maneira, a leitura que nos parece mais condizente com os dados que temos é de

³¹⁷ Cf. DK 22 B 5, cf. *infra*.

³¹⁸ Mondolfo, p. 77.

que a *psyché* em Anaxímenes assume pelo menos algumas das propriedades que o *thymós* apresenta na antropologia arcaica tradicional. Esse é o primeiro testemunho que mostra a aproximação entre esses dois termos, a menos que, como comentamos acima, o termo *psyché* em Écio seja uma glosa e não uma citação literal de Anaxímenes. De fato, o comentário de Kirk, Raven e Schofield já fala de modo explícito na interpretação dessa alma humana como o *thymós* homérico.³¹⁹

Daqui em diante cada vez mais haverá um sumiço desses elementos corporais, como vimos que existem distintamente em Homero, mas haverá a tendência de se conceber apenas um único, ao menos uma única terminologia é utilizada tanto para o princípio vital humano, sua capacidade cognitiva, identidade e o que permanece depois da morte. Aqui não é possível discernir uma doutrina precisa pré-heraclitiana referente à identidade da alma e há muitas dificuldades para uma interpretação precisa dessa passagem, tendo em vista sobretudo as questões textuais que ele apresenta.

2.4 Heráclito

Porém, entre todos os pré-socráticos, o autor que mais trata da alma, e de modos bastante peculiares e inovadores dentro da tradição grega, é Heráclito. Como todos os outros filósofos do período, sua obra não sobreviveu em sua inteireza, mas apenas de modo fragmentário. Contudo, em seu caso, preservou-se material em uma profusão incomparavelmente maior do que a de Anaximandro e Anaxímenes, bem como, como sempre, através de relatos doxográficos, também esses em uma quantidade significativamente maior do que os filósofos de Mileto. Isso tem como consequência deixar a doutrina da alma de Heráclito ainda mais misteriosa, porque temos vislumbres aqui e ali, mas sem nenhuma ordem que ajude a dar sentido. No entanto, a investigação filosófica dos últimos cinquenta, cem anos muito avançou, de modo que a imagem que hoje fazemos de Heráclito é muito mais nuançada e rica do que a visão tradicional, que era muito derivada da doxografia aristotélica ou do *Crátilo* de Platão. Felizmente, portanto, estamos em uma posição melhor para compreender o desenvolvimento do conceito de *psyché* na filosofia e na cultura grega da passagem do século VI para o V.

De fato, uma vez que citei o período temporal, é mister retornar à questão cronológica, para melhor nos situarmos. Em termos de datação, como de costume, temos poucos dados para precisar a vida de Heráclito, mas é praticamente seguro que ele era um personagem ativo ao redor do ano 500 a.C, ou seja, por volta da sua *akmē*. Aristóteles diz

³¹⁹ Kirk, Raven e Schofield, p. 162.

que ele morreu com 60 anos, o que poderia colocar sua morte por volta de 480 a.C., mas isso já é especular demais a partir de pouquíssimos dados. Relevante é que ele cita alguns personagens em um de seus fragmentos (B 40): “a polimatia não ensina a ter senso [*nóon*]. Afinal, teria ensinado a Hesíodo, a Pitágoras, a Xenófanes e Hecateu.”³²⁰ Essa lista é condizente com um personagem do final do sexto século, especialmente por dar um matiz temporal pretérito a personagens como Pitágoras e Xenófanes, por citá-los no aoristo e não no presente. Disso se pode concluir que a datação tradicional de Heráclito é convincente, embora devamos sempre lidar de maneira mais flexível com esses marcos cronológicos, tendo em vista a precariedade dos nossos testemunhos.

Como dissemos, no caso de Heráclito estamos lidando agora com um volume de texto muito mais significativo do que os outros filósofos jônicos, não apenas no conjunto geral dos fragmentos, mas também e sobretudo relativo à *psyché*. Com efeito, existem vinte atestações do termo nos fragmentos de Heráclito, trata-se da maior atestação na literatura grega até então, excluindo-se Homero. Esse simples dado revela a profundidade e importância que o termo tem para a filosofia do autor, e, talvez já de antemão indique também um significado diferente daquele que havia sido usado até então.

2.4.1 Os elementos da *psyché*

Para o começo da nossa investigação, em uma série de fragmentos Heráclito se ocupa da questão da qualidade material das *psychai*. O melhor ponto para começar creio ser B36, que citamos na tradução (adaptada) de Alexandre Costa: “Para as almas (*psychêisin!*), tornar-se água é morte; para a água, tornar-se terra é morte; mas da terra nasce água, da água, ar (*psyché!*).”

Esse fragmento, presente nos *Stromateis* de Clemente de Alexandria, é muito provavelmente uma citação direta, visto estar no dialeto jônico, como evidenciado pelo dativo plural *psychêisin*. De fato, não faria sentido um autor que escrevia na língua erudita de seu tempo utilizar um dialeto antigo exceto se estivesse citando um autor que utilizou esse dialeto. O contexto da citação é que o padre alexandrino está demonstrando os empréstimos que os gregos tomam uns dos outros, e parte de um fragmento de “Orfeu,” que muito provavelmente é inspirado por Heráclito, para mostrar como essa ideia da morte de um elemento ser o outro está espalhada pela literatura, ele tira citações parecidas depois de Atamante, um pitagórico, e de Empédocles.

³²⁰ Tradução nossa.

Com efeito, o livro de Clemente é um texto de história da filosofia *avant la lettre*, o alexandrino traça paralelos a partir de diversos contextos entre os filósofos, com *insights*, cada um dos quais merece um estudo mais aprofundado. Em uma passagem mais adiante do mesmo texto, Clemente diz: “Calo-me diante de Heráclito de Éfeso, ele que tomou a maior parte de Orfeu.”³²¹ Ainda não foi completamente estudada essa relação entre “Orfeu” e Heráclito, mas a recente descoberta de uma citação de Heráclito em um papiro órfico levanta a questão do relacionamento entre a tradição órfica e Heráclito, trataremos desse assunto no próximo capítulo.³²²

A doutrina que se parece apresentar aqui é a *psyché* como um dos elementos da natureza. Como Khan nota,³²³ essa pequena máxima está artisticamente composta, na forma de Anel, ou antes, de acordo com Vieira, composição em arco, porque o retorno ao primeiro termo não é exato, mas “flexionado,”³²⁴ começa com o termo *psychêisin*, no dativo plural, e termina com o termo *psyché*, no nominativo singular. Começa com a morte da alma e termina com o surgimento dela. No entanto, o termo é utilizado com sentidos distintos nas duas vezes em que aparece. A primeira menção a *psyché* parece fazer referência à alma individual dos seres vivos, em um sentido similar ao que divisamos até agora (com a ressalva de que a especulação filosófica já deixou suas marcas e não se trata de uma visão tradicional), mas na segunda menção o termo *psyché* está diretamente associado a um elemento, seria como se ele fosse um elemento cosmológico em meio a outros dois: terra, água e *psyché*.

Dessa maneira, como Vieira nota de maneira bem arguta, a diferença entre o primeiro e o segundo termo servem para mostrar que o movimento das *psychai* para se transformarem em *psyché* não é de todo circular, pode ser antes retilíneo, ou pelo menos não da maneira como o vulgo esperaria.³²⁵ Ele se pergunta, em outro trabalho, se haveria uma diferença entre o uso do plural e do singular e sua leitura é de que o uso no plural denota um matiz individualizado (isto é, a *psyché* individual de cada pessoa) e o uso no singular teria o sentido de massa, de conjunto dos elementos.³²⁶ Essa interpretação resolve

³²¹ Clemente de Alexandria, *Stromates* VI, 27.

³²² Sobre a citação ver Betegh, 2004. Trateremos do Papiro de Derveni no próximo capítulo.

³²³ Kahn, 2004, p. 239.

³²⁴ Vieira, C.O. “Heraclitus’ bow composition” *Classical Quarterly* 63.2, 2013, pp. 473-490.

³²⁵ Vieira, C.O. “Heraclitus’ bow composition” *Classical Quarterly* 63.2, 2013, pp. 473-490.

³²⁶ Vieira, C.O. *Razão, alma e sensação na antropologia de Heráclito*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, pp. 75 ss, 2010.

parte dos problemas e ajuda a explicar a variância nos usos, partindo do microcosmo para o macrocosmo.³²⁷

Esse movimento semântico é um dos procedimentos textuais mais característicos de Heráclito, o uso consciente de ambiguidades, duplos sentidos, sinonímia.³²⁸ O que mais surpreende é o uso de *psyché* como “ar” (ou “vento”, “vapor”?), algo que, como acho que fica claro na leitura contínua deste trabalho, é completamente distinto do significado tradicional do termo. No entanto, é preciso deixar claro que, por mais que o significado de *psyché* nesta passagem esteja mais próximo de “vento,” sobretudo ao final do fragmento, o significado anterior de “individualidade, vida” não pode estar completamente ausente desse ponto, uma vez que esse é o sentido tradicionalmente dado ao termo.

É uma questão que então se coloca, qual a origem do significado de “vento” para *psyché*? Penso haver duas possibilidades, que não são totalmente excludentes e que talvez estejam na origem dessa mudança semântica do termo. A primeira, que trataremos agora nesta seção, é uma influência do pensamento de Anaxímenes. Como vimos, para Anaxímenes, a *psyché* é ar, e o ar que ele concebe é algo próximo do vento. Ou seja, a especulação jônica do final do século VI a.C. passou a considerar o alento humano, que até então era representado pelo termo *thymós*, pelo termo *psyché*. Seria essa uma inovação dos milésios que se disseminou para Heráclito? Veremos mais especificamente sobre esse desenvolvimento semântico no fim deste capítulo.

É difícil ter dados precisos para afirmar de forma absoluta, porque, de acordo com as investigações cronológicas que apresentamos, os autores podem ser, *grosso modo*, contemporâneos, de modo que não dá para estabelecer alguma prioridade entre os dois. Ademais, a tradição doxográfica, normalmente tão pródiga em estabelecer relacionamentos entre os filósofos, não nos informa nada a respeito de Heráclito e seu relacionamento com a escola de Mileto. Na verdade, Diógenes Laércio diz explicitamente que Heráclito não foi aluno de ninguém,³²⁹ ainda que deixando a ressalva de uma possível relação com Xenófanes. No entanto, Éfeso dista da cidade de Tales aproximadamente 80

³²⁷ O mesmo autor (p. 78) parte desse movimento micro-macro para argumentar que a alma em Heráclito é fogo, porque ela seria o elemento unificador do corpo e este é, na sua análise, o do cosmos. Discordamos dessa leitura, sobretudo porque depende da premissa, não atestada em Heráclito, de que a *psyché* seria o elemento unificador da individualidade humana, ela depende da noção aristotélica da *psyché* como *eídos* do corpo e é, na minha opinião, anacrônica. Ademais, nossa análise dá peso a outros argumentos que sustentam a *psyché* como uma forma de ar.

³²⁸ Kahn, 2004, p. 8.

³²⁹ Diógenes Laércio, *Vidas*, IX, 1, 5.

km, a ilha de Samos, terra de Pitágoras, inclusive fica no caminho, de modo que algum tipo de conexão entre Heráclito e as escolas pitagórica e milésia é completamente plausível.

O que é certo é que Heráclito discutiu alguns autores do período, inclusive, como já vimos, dispensando críticas a Pitágoras e Xenófanos, bem como a Homero, Hesíodo e Hecateu (de Mileto). Isso mostra um autor envolvido na discussão intelectual de sua época e de alguma maneira informado. A ausência de menção a Anaximandro e Anaxímenes, embora um mero argumento *ex silentio*, talvez seja indício de que não foi dos milésios que ele tirou essa doutrina da *psyché*. Uma outra teoria se encontra na própria etimologia da palavra, mas, novamente, para isso vou deixar para uma discussão em separado ao fim deste capítulo.

Diante desse quadro, a melhor maneira de compreender o texto é supor que a *psyché* esteja aqui associada ao elemento aéreo, como já o era em Anaxímenes. Alguns, como Vieira e Kirk, Raven e Schofield,³³⁰ tentaram, a partir da importância desse elemento na cosmologia heraclitiana, identificar esse elemento anímico com o fogo, mas Khan argumenta de modo, para nós, bastante convincente pela identificação com o ar.³³¹ Jean Bollack, em sua tradução dos fragmentos, também opta por interpretar a *psyché* como um elemento aéreo, em virtude da distinção que ele faz do fogo/*lógos* e da capacidade cognitiva/ *psyché*.³³²

Os motivos pelos quais Khan prefere optar pela identificação da alma com o ar são os seguintes. Nesse fragmento, o filósofo de Éfeso fala na *psyché* surgindo a partir da água e também ela evoluindo para a água. O comentador americano considera improvável, tendo em vista a natureza da experiência, que Heráclito imaginasse que o fogo surgisse a partir da água, como uma condensação desta. Ademais, em mais de um fragmento Heráclito fala em alma úmida e seca, sendo impossível imaginar tal distinção com relação ao fogo. Por fim, o fogo gera cinzas e fumaça, mas não água, ao passo em que o ar sim guarda essa característica de variar entre umidade e secura, como veremos adiante.³³³

Isso não exclui, contudo, a possibilidade de essa *psyché*, que existe em Heráclito em um contínuo que atravessa a secura e a umidade, tenha, em alguns pontos, um

³³⁰ p. 211.

³³¹ Devido ao propósito deste trabalho, não temos tempo de examinar a doutrina heraclitiana sobre o fogo, que é absolutamente central no interior da sua filosofia.

³³² Bollack, J. Wismann, H. *héralite ou la séparation*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 319.

³³³ Kahn, p. 239.

parentesco com o fogo. Desse modo, as interpretações que associam a *psyché* ao fogo o fazem por motivos plausíveis e não devem ser de todo rejeitadas, mas tão somente atualizadas com esse aspecto aéreo que a *psyché* apresenta, como veremos a seguir. Uma questão importante é que Heráclito não apresenta os “elementos” segundo a noção médica de stoicheia, nem sequer segundo a noção empedoclitiana de “raízes.” Não há, de fato, nenhum aspecto fundamental nesses elementos e, pelo contrário, a apresentação das transformações naturais é mais de uma transição entre esses elementos do que uma posição que os enxerga como elementos absolutos do cosmos.

Já Bollack, por outro lado, prefere visualizar a razão como uma forma de proporção, de modo que é necessário que ela tenha algum tipo de comunicação com todas as outras naturezas. Assim, ele distingue *nóos* de *phrónesis*, com o primeiro termo aparentado ao fogo, e o segundo ao ar, que pode se comunicar com tudo e se aproximar de tudo.³³⁴ Dessa maneira, o estudioso também identifica a *psyché* como o elemento aéreo e, no limite, ele distingue completamente a *psyché* do fogo.

2.4.2 Secos e molhados

Sobre essa questão da secura ou umidade das *psychai*, Heráclito tem uma série de fragmentos em que comenta justamente essa questão. O primeiro que escolhemos para análise é o B117: “O homem, quando bêbado, é levado por uma criança impúbere, trôpego, não notando para onde anda, tendo úmida a alma [*hygrèn tèn psuchèn ékhōn*].”³³⁵ Aqui, a ação de embriagar aparenta tornar a alma úmida.

Essa leitura tem relação direta com aquela posição cosmológica que vimos acima, de que o ar era a *psyché*. Ora, se a morte da *psyché*/ar é tornar-se água, a umidificação da *psyché* (e, conseqüentemente, do ar) é, de algum modo, a diminuição desse elemento. Assim, ao ler esse fragmento à luz do anterior, que diz que a morte da alma é tornar-se água, vemos aqui a possibilidade de se compreender a umidificação da alma através da bebida (alcoólica, como fica claro à menção da embriaguez) como uma espécie de morte, ou, de outra maneira, um embotamento das capacidades psíquicas. O homem bebe, sua alma fica úmida e ele tem uma capacidade mental inferior a de uma “criança impúbere”, não nota para onde anda. Dessa maneira, os efeitos do vinho na mente humana são compreendidos como um efeito físico imediato de condensação da *psyché*, dessa maneira, com o aumento do elemento úmido, a capacidade intelectual é reduzida.

³³⁴ Bollack, Wissmann, 1972, p. 327.

³³⁵ Tradução de Alexandre Costa.

Aqui há uma mistura de elementos próprios de Heráclito com elementos tradicionais da cultura grega. Surpreendentemente, a ideia de que o vinho causa a umidificação do alento não é uma propriedade nova, pelo contrário, é um aspecto tradicional. Ao menos seguindo o relato de R.B. Onians,³³⁶ as perturbações da capacidade intelectual são descritas na tradição poética grega como uma forma de umidificação dos *phrénes*. Isso se dá sobretudo com o sono e a intoxicação alcoólica, por exemplo, o sono é vertido (*kékhyte*,³³⁷ um verbo utilizado com líquidos, “verter”, *pour* em inglês) nos *phrénes*, o mesmo sono é descrito pelo mesmo epíteto do vinho (*melíphrōn*). Por sua vez, o vinho é descrito como afetando diretamente os *phrénes*, temos diversas passagens da *Odisseia* que o mostram: “prejudicou os *phrénes* com vinho (*phrénas áasen oínōi*),”³³⁸ “domado nos *phrénes* com vinho” (*damassámenos phrénas oínōi*),³³⁹ “o vinho te domina nos *phrénes*” (*se oínos ékhei phrénas*), “o vinho atingiu os *phrénes* do Ciclope” (*Kýklōpa perì phrénas élythe oínos*).³⁴⁰

Isso acontece porque, como já vimos, o pulmão/*phrénes* são concebidos como a região do corpo que recebe os líquidos. É assim que Alceu pode dizer “molha os pulmões com vinho” (*ténge pleúmonas oínōi*).³⁴¹ Ora, a interpretação de Onians a partir desses dados é que a visão tradicional da cultura grega é que a umidificação dos *phrénes*, aqui vistos como o pulmão, leva ao prejuízo da capacidade cognitiva, seja através do sono, seja através da bebida.

Uma confirmação dessa interpretação está na doutrina heraclitiana do sono. Com efeito, o sono está no D26: “um homem, à noite, acende para si um fogo, porque se apagou a visão; vivo, ele toca na morte ao dormir, em vigília ele toca no sono.” Muitos comentários a esse fragmento centram-se na ideia da unidade de opostos,³⁴² mas acho que a noção principal é a de que o sono é comparável à morte e que o homem está próximo da morte de maneira constante. Se nos voltarmos a essa ideia de que o sono é um líquido vertido nas pálpebras dos vivos, vemos novamente aqui a associação entre líquido e morte, o sono é algo líquido, que perverte as capacidades “secas” da alma, isto é, principalmente, a compreensão e o entendimento.

³³⁶ Onians, 2004, pp. 31 ff.

³³⁷ *Iliada* II, 19.

³³⁸ *Odisseia* XXI, 297.

³³⁹ *Odisseia* IX, 454.

³⁴⁰ *Odisseia* IX, 362.

³⁴¹ Alceu, Fr. 347a V.

³⁴² Marcovich, p. 242.

Os dados não informam de maneira completa essa concepção, pois não há, de fato, uma descrição anterior a Heráclito de que a umidade do alento esteja diretamente relacionada com a embriaguez. No entanto, penso que partindo da visão do sono como um líquido, do efeito do vinho se dar nos *phrénes* (pulmões) e de estes serem o receptáculo dos líquidos ingeridos, além da condição evidente de o vinho ser um líquido, dão a impressão bastante clara que Heráclito, no mínimo, estava tirando uma conclusão lógica da conceituação cognitiva tradicional grega.

Em contrapartida, vemos a condição oposta da *psyché*, isto é, a *secura*, em outro fragmento, o D118: “um raio de luz [*aúge*] é a alma seca [*xeré psyché*] melhor, sapientíssima.” Antes de prosseguir para a análise do fragmento, são necessárias algumas palavras com relação ao estado textual do que possuímos.

Escolhi a lição impressa por Charles Kahn, em oposição à escolha de Marcovich e a preferência de Hermann Diels. Nesse caso, a edição de Marcovich é particularmente elucidativa por apresentar todas as citações que se referem a esse fragmento e todas as citações principais, inclusive dos autores que certamente tiveram acesso ao livro de Heráclito, como Plutarco, Estobeu e Clemente de Alexandria (como Kahn diz, nossos melhores testemunhos³⁴³). Em compensação são apenas os editores modernos, começando por Henri Éstienne (nosso querido Stephanus, da paginação de Platão e Plutarco) que pensaram que o termo *aúgē* pudesse ser uma corrupção de um adjetivo *aúē*, “seco.” A escolha não é completamente desproposital, porque esse adjetivo aparece na tradição lexicográfica como tendo sido usado por Heráclito e esse testemunho, embora não associado com segurança ao fragmento que estamos lendo, é usado para corrigir o texto.

No entanto, utilizando os parâmetros estabelecidos por M.L. West em seu *Crítica Textual e Técnica Editorial*, a emenda deve ser 1) correspondente ao que o autor quer dizer, 2) adequada à linguagem e 3) plausível na leitura da tradição textual,³⁴⁴ penso que essa emenda falha no *item 3*, porque ela pressupõe uma emenda originária na tradição textual do próprio livro de Heródoto, ao qual não temos acesso, porque, de maneira independente, todas as fontes nos apresentam a mesma correção. Além disso, a lição apresentada pelos textos, se removermos a pontuação que alguns editores dão, é mais do que plausível e inteiramente condizente com o estilo seco – com perdão do trocadilho – do autor.

³⁴³ Kahn, 2004, p. 256.

³⁴⁴ West, M.L. *Crítica Textual e Técnica Editorial*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, p. 58, 2002.

Em minha leitura, aqui não é a alma úmida que aparece, mas a seca, “alma seca” é o sujeito da oração, provavelmente em oposição não apenas aqui mas também no texto de Heráclito com a alma úmida. Essa alma seca, segundo a minha leitura, é qualificada com três predicados, o primeiro é um substantivo, “raio de luz” (*aúgē*) e os outros dois são adjetivos, melhor [*arístē*] e sapientíssima [*sophōtátē*].

Podemos ver a partir desses dois fragmentos que, assim como a alma pode apresentar uma umidificação, ela pode também ser ressecada. Ou seja, a alma existe, em Heráclito em um estágio onde pode se aproximar da qualidade úmida (que é a morte, como ele afirmou no B36) ao lado em que pode se aproximar da qualidade seca (que é a melhor), existindo, então, em um espectro de umidificação. Poderíamos ser levados a pensar que essa noção de morte é indiferente, ou seja, que qualquer transformação da *psychē* é naturalmente a morte, mas não é exatamente isso que está nos fragmentos. A morte é o movimento descendente, se aplicarmos os parâmetros posteriores da filosofia grega, a morte é o movimento para os elementos mais pesados da natureza.

Ou seja, em compensação, a “ascensão” da alma para os elementos mais sutis, para a *secura*, o que poderia ser a “morte” no sentido inverso, em Heráclito não é apontada como morte. A “melhor alma” é aquela que não é úmida, e isso a qualifica, nas palavras do próprio Heráclito como “raio de luz,” ou seja, algo aparentado ao fogo.

Aqui abrimos espaço para divergências de interpretação, que penso que dependem da natureza fragmentária e incompleta do texto de Heráclito. Muitos intérpretes pensam que esse fragmento mostra que a melhor alma é aquela mais aparentada com o fogo.³⁴⁵ Certamente há alguma proximidade em virtude da *secura*: o fogo seca, logo, a alma mais próxima do “fogo” é aquela que é a mais seca, a alma seca, conseqüentemente, tem alguma relação com o fogo. E Heráclito coloca o fogo como elemento fundamental na composição do cosmos,³⁴⁶ dessa maneira há alguma correlação entre a prevalência da *secura*, que é a sabedoria, com o domínio do fogo. Em que sentido, porém, essa *psychē* sábia é fogo, no entanto, não podemos discernir com certeza. De fato, como vimos no B36, a *psychē* é o elemento formado a partir da evaporação da água, e as duas melhores leituras para isso é como “ar” ou, como outros preferem, “vapor.” No entanto, o que produz o ar/vapor é o fogo, que esquentando a água e a faz evaporar. A questão principal é em que medida o fogo é visto como um elemento posterior nessa *scala entis* ou algo que se localiza fora dela. Charles Kahn pensa nessa segunda opção e a maior parte dos outros

³⁴⁵ É o caso de Marcovich (1967, p. 378), Pradeau (2001, p. 286), Vieira (2009, p. 90), dentre outros.

³⁴⁶ Cf. B30, B31.

comentadores não. A solução depende da interpretação do B31, e estamos inclinados a favorecer a interpretação de Kahn, que vê o mar não como a “transformação” da água, mas como a sua “antítese.”³⁴⁷ Contudo, essa questão não é relevante para a nossa análise, porque nos centramos exclusivamente sobre a *psyché* e não sobre a filosofia heraclitiana como um todo, embora, evidentemente, seja importante lê-lo à luz do quadro geral do que possuímos.

De volta à questão do B117, com efeito, a umidificação é a morte não apenas nos fragmentos de Heráclito que vimos, mas também na tradição grega mais ampla. De fato, como Onians fala, em momentos de pesar ou sofrimento o *thymós* “se liquefaz,”³⁴⁸ já Heráclito afirmou no B36 que a “morte para as *psychai* é tornar-se água.”

No B118 vemos o movimento oposto, a ressecção da *psyché*, embora não seja vida, é uma qualidade desejável, e está diretamente associada à condição intelectual favorável, isto é, à sabedoria. Dessa maneira, em Heráclito, a sabedoria é compreendida como a condição seca da alma. Secura essa que é qualificada como um “raio,” um “clarão,” um “esplendor.” *Aúgē* é o brilho que advém do sol, do ouro, como Kahn notou, esse uso com relação à luz é possível identificar com o *aithēr*, isto é, o ar quente superior, que é mais seco.³⁴⁹

Desse modo, podemos vislumbrar um pouco a teoria de cognição de Heráclito, a condição de sabedoria está diretamente relacionada com a condição física da *psyché*. A umidificação da *psyché* implica uma perda da sua capacidade de compreender a verdade, de conhecer o que é de fato. Já vimos isso na discussão da alma úmida em B117, mas acontece em outros fragmentos de maneira igual.

Um exemplo interessante, e novamente nos encontramos diante de problemas textuais, é o fragmento B77a, neste, uma paráfrase de Numênio, um filósofo neopitagórico, feita por Porfírio em seu *Antro das Ninfas*. Neste, afirma-se o seguinte: “disso também Heráclito falou que é prazer, e não morte, tornarem-se úmidas.” Esse trecho talvez tenha que ser lido no contexto mais amplo da passagem, que nos é fornecido somente por Marcovich. Dentro do contexto, vemos que a argumentação é sobre a proximidade entre os seres “espirituais” – utilizo o termo sem nenhuma precisão – e o elemento aquático, citando diversos textos da tradição judaica mostrando como os espíritos, inclusive o do Deus bíblico, pairam sobre as águas (cf. *Gn* 1). Dentro desse

³⁴⁷ Kahn 2004, pp. 140ss.

³⁴⁸ Onians, 2001, p. 33.

³⁴⁹ Kahn, 2004, p. 250.

contexto, imagino que o autor tente harmonizar a umidificação das almas, que, como já vimos, é explicitamente comparada à morte, de Heráclito. Com isso, o *mé* apresentado no texto serve como um à parte, para especificar que, em Heráclito, tornarem-se úmidas é prazer (*térpsis*) e não morte (*thánatos*).

Esse *mé*, contudo, requer uma discussão textual. Walter Kranz editou o fragmento, retirando o *mu*, e deixando a partícula *é*, e a maior parte dos comentadores seguiu essa leitura. Tal edição não é despropositada, uma vez que *nu* de *térpsin* pode ter sido dobrado por um erro de copista e, sobretudo na escrita cursiva, confundido com o *mu*, dessa maneira criando a partícula. No entanto, ela não é necessária e, talvez, não seja a leitura mais coerente do fragmento. De fato, a leitura com *mé* é perfeitamente plausível.

Uma coisa importante de estabelecer é que esse fragmento não prova que a umidificação não é a morte. De fato, temos alhures evidência dizendo que a umidificação da alma é morte, como já vimos. Porém, não penso que devemos descartar o fragmento por causa disso, mas antes tentar compreender a informação nova que está contida aí. Se minha leitura estiver correta, Heráclito pode ter dito em algum ponto de sua obra que o prazer resulta na umidificação da alma. Isso pode ser comprovado ao se refletir pelo que se disse sobre a bebida. A bebida alcoólica, especialmente o estado de embriaguez, fornece algum tipo de prazer – não imagino ser necessário dar evidência disso – e esse estado foi caracterizado como “alma úmida,” consequentemente, o prazer em Heráclito é associado à umidificação da alma.

Temos outro fragmento que nos permite corroborar esse pensamento. O fragmento B15 é visto como uma crítica aos rituais dionisíacos: “Se não fosse para Dioniso a procissão que fazem e o hino que entoam com as vergonhas, realizariam a coisa mas vergonhosa (...) mas é o mesmo Hades e Dioniso, a quem deliram e festejam [nas Leneias].” Esse fragmento exhibe toda a riqueza da construção literária de Heráclito, pois trabalha com repetições e aliteraões de modo a cada trecho ressoar no outro. O cântico (*āisma*) é celebrado com os “vergonhas” (*aidoia*, isto é, aos genitais). Isso se refere claramente à prática da procissão com o falo, a *phalophoría*, um evento tradicionalmente ligado às procissões de Dioniso. No entanto, o sentido originário de vergonha ressoa no termo que vem imediatamente a seguir: desavergonhadamente (*anaidéstata*), ou seja, a ação de cantar um cântico às partes pudendas seria uma forma de ação sem vergonha. Essa construção ressalta a tensão entre a celebração das partes sexuais no rito dedicado a Dioniso e o valor cultural da *aidós*, isto é, vergonha.

Sobre esses ritos de levar o falo em procissão, de modo geral o tom dessas cerimônias era burlesco e grotesco, de modo que não é apenas a exaltação do órgão sexual que poderia chocar, mas a própria falta de compostura do evento de modo geral. A falta de vergonha aqui é ritualizada e por isso ganha uma posição de aceitação. Ou seja, a não condenação das ações se dá apenas pelo contexto religioso em dedicação a Dioniso. As palavras de Burkert sobre essas ações são bem elucidadoras:

Nos testemunhos gregos, porém, destaca-se sempre o ridículo, o humorístico do procedimento e, simultaneamente, desce-se a um nível inferior, das classes inferiores e das partes inferiores do corpo, o que se reflecte também na linguagem do mito das «criadas». Do mesmo modo que a pompa e a cerimónia contrasta com o quotidiano, assim também é o caso daquilo que é exacerbadamente não cerimonioso, que é ridículo e obsceno ³⁵⁰

Essa tensão apenas atinge o seu ápice quando ele afirma a identidade entre Dioniso e Hades (*āidēs*, que acaba ressaltando o jogo aliterativo com o som *aid-*). Essa aproximação não é de todo despropositada, pois o culto a Dioniso desde a época arcaica se desenvolveu também como um culto ligado à morte e às esperanças do além.³⁵¹ Isso, parece, tem valor sobretudo com relação ao ritual das Leneias, aqui apresentado.³⁵² No entanto, se lermos o fragmento em conjunto com o restante do que possuímos de Heráclito, conseguimos fazer uma leitura mais viva do que ele propõe.

Em primeiro lugar, não é possível retirar a referência ao vinho, como Kahn tenta estabelecer.³⁵³ De fato, é verdade que Dioniso não é exclusivamente o deus do vinho, ao contrário da concepção moderna,³⁵⁴ no entanto dissociar o culto a Dioniso do uso do vinho é impossível, O vinho está presente em todas as celebrações dionisíacas,³⁵⁵ parte importante do calendário dionisíaco está relacionado ao ciclo do vinho e, portanto, uma tendência a diminuir a posição do vinho no culto dionisíaco foi criticada por Burkert em seu *História da Religião na Época Clássica e Arcaica*.³⁵⁶

Dessa maneira, não é possível remover os tons do vinho no comentário de Heráclito e isso se harmoniza bem com outros de seus fragmentos. Assim, Dioniso é Hades do mesmo modo que a *psyché* se aproxima da morte ao se umidificar em B36 e que quem está embriagado tem a alma úmida em B117. Ou seja, a celebração de Dioniso

³⁵⁰ Burkert, W. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, p. 218, 1993.

³⁵¹ Burkert, W. *Les cultes à mystère dans l'antiquité*. Paris, Les Belles Lettres, p. 28, 2003.

³⁵² Pickard-Cambridge, A. *The Dramatic Festivals of Athens*. Oxford, Clarendon press, p. 35.

³⁵³ Kahn, 2004, p. 264.

³⁵⁴ Dodds, E.R. "Introduction" in Euripides *Bacchai*, Oxford, Clarendon Press, p. xiii, 1986.

³⁵⁵ A despeito do que afirma Agave nas *Bacantes*, v. 686.

³⁵⁶ Burkert, 1993, p. 106.

é uma celebração da morte tanto no sentido dos mistérios gregos, quanto na aproximação da morte por meio da bebida do vinho.

Isso se harmonia perfeitamente com um segundo fragmento relacionado aos cultos de mistério, o B 14: “os mistérios praticados pelos homens iniciam-nos impiedosamente.” Quando se fala em mistérios, imediatamente somos levados a pensar nos antigos cultos, sobretudo de Kórē e Dioniso. A referência no fragmento que vimos anteriormente se harmoniza perfeitamente com esta. Ou seja, a prática dos ritos de mistério é representada por Heráclito como uma forma de impiedade.

Seria porque a impiedade viria do consumo de vinho? Em parte sim, mas não completamente e, talvez neste caso, não principalmente. A questão principal aqui é a posição da morte na filosofia de Heráclito. De fato, vimos que a morte é apresentada nos fragmentos “cosmológicos” (B31 e B36) como o movimento para “baixo”, isto é, para os elementos mais pesados: transformar-se em água e posteriormente transformar-se em terra. O movimento contrário, pelo menos nos fragmentos que possuímos não é chamado de morte, mas sim de “vir-a-ser” (*genésthai*) ou “origem” (*génésis* B31).

Assim “morrer” nesse sentido mais amplo da transição dos elementos no cosmos aparece na filosofia de Heráclito apenas no movimento de surgimento dos elementos mais pesados, como a água e, posteriormente, a terra. A ideia deve ter sido tomada do conceito de condensação e evaporação da filosofia de Anaxímenes, uma vez que nesta – ao menos segundo a tradição doxográfica – os elementos são formados por condensação a partir do *aér*.³⁵⁷ Já o movimento contrário, a transição para os elementos mais sutis é apresentada como “surgimento.” De fato, os únicos fragmentos em que o movimento contrário é apresentado como “vida” são as paráfrases de Máximo de Tiro, vistas com bastante ceticismo pelos comentadores.³⁵⁸

2.4.3 O filósofo e a multidão

Desse modo, um dos sentidos de morte, o cosmológico, apresenta um claro desbalanço, é “morte” somente o movimento em uma das direções.³⁵⁹ Assim, a equivalência entre Dioniso e Hades deve ser lida dentro desse prisma, Dioniso é uma forma de morte ou porque o vinho é um movimento para o elemento aquoso, como já

³⁵⁷ DK13A5: “Difere-se pela dispersão (*manótēti*) e densidade (*puknótēti*) da natureza (*ousía*). Ao se rarefazer torna-se fogo, ao se adensar torna-se vento, em seguida nuvem, ainda depois água, depois terra e em seguida pedra. Todo o resto vem desses.”

³⁵⁸ Kahn, 2004, p. 153.

³⁵⁹ Kirk, 1949, p. 387, reconheceu esse significado de morte em Heráclito, contudo ele não reparou na assimetria do esquema: gênese (para o alto), morte (para baixo).

vimos, ou porque também é um deus da fertilidade e a fertilidade (humana ao menos) é também igualada a morte em Heráclito.

De fato, no fragmento D20 ele afirma que a produção de filhos é uma forma de perdição (*móros*): “Nascidos, querem gozar a vida e ter perdição, deixam filhos para serem sua perdição.” Não há como não aproximar esse fragmento do D29, o que foi feito por Marcovich,³⁶⁰ Kahn, entre outros: “Uma só coisa contra todas as outras escolhem os melhores [*áristoi*], a glória eterna dos mortais,³⁶¹ a massa [*hoi polloí*], porém, está empanzinada como gado.” Onde a escolha por ter uma geração é vista como algo negativo, onde talvez o próprio prazer sexual seja mal-visto.³⁶² No entanto, não conseguimos aceitar a sugestão de Kahn de que a liberação de sêmen é uma das instâncias de liquefação da *psyché*, não por não ser plausível – pois o é – mas porque não há nenhuma referência explícita a essa conceituação dentro dos fragmentos de Heráclito.³⁶³

Por fim, a morte em batalha – tema tão caro à cultura arcaica – é celebrada por Heráclito em B24: “aos mortos de Ares prestam honra deuses e homens”.³⁶⁴ Tal visão parece uma mera banalidade, mas deriva imediatamente do que comentamos com relação ao B29: a glória é o melhor que os melhores escolhem para si. Não temos a intenção de entrar em uma longa discussão sobre o significado de *kléos*, algo que já fiz alhures,³⁶⁵ e o sentido é bastante evidente que, no período arcaico, fala-se principalmente de glória militar. Essa proximidade de Heráclito com o pensamento tradicional é relativamente pouco comentada, uma vez que há uma tendência em se escolher os trechos em que há algo diferente, às vezes mesmo forçando uma interpretação para criar esse conflito com a tradição.

Mas um comentário interessante a esse fragmento, que nos permite avançar um pouco mais na compreensão da *psyché* em Heráclito é o B 136: “as almas mortas em combate são mais puras do que as mortas em doenças.” Esse fragmento está em metro e quase todos o têm como espúrio,³⁶⁶ no entanto, Kirk argumenta de modo razoavelmente

³⁶⁰ Marcovich, p. 522.

³⁶¹ Cf. Marcovich, p. 508.

³⁶² Embora com uma leitura dos fragmentos um pouco diferente da minha, a análise desse matiz de condenação ao prazer se encontra em Casertano, G. *O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos Pré-socráticos*. São Paulo, Annablume, 2012, pp. 33-47.

³⁶³ Kahn, 2004, p. 248.

³⁶⁴ Tradução de Alexandre Costa.

³⁶⁵ Gripp, B. *A Antiga Lira Lésbia; Resquícios Indo-europeus na poesia de Safo e Alceu*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, pp. 163 ss, 2015.

³⁶⁶ Marcovich, p. 510-11.

convincente, de que algo de Heráclito está presente nessa formulação.³⁶⁷ Bollack, igualmente, enxerga esse fragmento como uma exegese dos textos heraclitianos, não sendo capaz de retirar dele um pensamento original, mas refletindo a doutrina que vimos nos frs. 24 e 25.³⁶⁸ Em se aceitando que há algum resquício de um pensamento heraclitiano na ideia da superioridade da alma morta em combate sobre a que morre em doença, uma conclusão possível é que a *psyché* se perde de alguma maneira pela doença, ela embota e, com isso, ela perde sua capacidade de percepção. Desse modo, a morte em batalha preservaria a alma em um estado superior.

2.4.4 O *lógos* comum

No entanto, parece ser formada uma doutrina ético-cosmológica: a sabedoria está associada à *secura* da *psyché* – entendendo a *psyché* como uma massa aérea, individualizada no alento de cara ser humano – ao passo que a *tolice* está associada à umidade. Vinho e prazer sexual estão diretamente associados à umidade, de onde o prazer é uma forma de perdição – um voltar-se para os elementos úmidos da humanidade e, com isso, para uma perda da natureza mais aérea, seca, da humanidade e do conhecimento. Essa condição é a da maioria, a qual, segundo o próêmio do livro de Heráclito, não é capaz de discernir o que há de comum no *kósmos* e são constrictos a suas opiniões pessoais (B2). Entre os melhores (*áristoi*) estão aqueles que negam esses impulsos do prazer e morrem em batalha, e acho, também, embora não atestado por algum texto de Heráclito, que estão entre os melhores aqueles que são capazes de compreender a natureza do *kósmos* e o universal (*xynós* B2).

Em consequência, a individualização é apresentada de forma negativa, isso se dá, em primeiro lugar, no plano cognitivo, aqueles que ficam presos em sua própria reflexão (*idían phrónēsin*) não são capazes de perceber o *xynós*. Em segundo lugar, a individualização é apresentada de maneira crítica na negação da geração humana, gerar mais pessoas é um mal, presumivelmente porque o objetivo é o comum e não o individual, criando pessoas, cria-se mais espaço para a particularidade e o afastamento ainda maior do *xynós*.

Assim, vemos que a *psyché* tem uma posição cosmológica, ela é um dos elementos constitutivos do mundo. Na verdade, ele talvez seja o elemento essencial, por

³⁶⁷ Kirk, G. S. “Heraclitus and Death in Battle” (FR. 24D). *The American Journal of Philology*, 70(4), pp. 384-394, 1949.

³⁶⁸ Bollack, Wissmann, p. 358.

ser capaz de interromper o ciclo de “morte,” porém, em Heráclito não aparece nenhuma noção de uma Vontade algo schopenhauriana capaz de interromper esses movimentos. Nesse sentido, ele não está distante das concepções milesianas anteriores, de Tales e Anaxímenes, de que um elemento físico tem proeminência sobre a vida, mas ao mesmo tempo exibe um raciocínio mais amplo e detalhado sobre essa natureza física. Tudo é vivo, ou, como diz Tales em um fragmento já citado, tudo possui deuses. Para esses filósofos, a morte é um elemento do cosmos, representado pela descida para baixo, a conversão de ar em água, já a ascensão da água para ar é vida, nascimento. Essa visão puramente física associa-se, na visão de Kahn, a uma visão religiosa de renascimento, não distante da visão pitagórica.³⁶⁹

Ao mesmo tempo em que traz novidades em sua concepção universalista e global da vida, é possível ver como Heráclito ainda mantém os pés firmes na tradição grega. A alma como um ar que pode ser condensado e seco é um ponto de vista que não é revolucionário, mas sim parte da visão grega tradicional que vimos a partir Homero. Contudo, na tradição poética, o princípio racional e vital é chamado de *thymós*, algo que tocaremos com maior profundidade ao final da seção. Ou seja, os pré-socráticos estão elaborando a partir de uma visão tradicional e não estabelecendo uma cisão completa e absoluta com suas concepções “vernáculos”.

Mas é o B107 que nos revela uma característica fundamental dessa alma heraclitiana: “Para os homens que têm almas bárbaras, olhos e ouvidos são más testemunhas.” Olhos e ouvidos se referem às duas principais maneiras de se apreender a verdade, por meio do testemunho direto (olhos) ou por meio de ouvir falar (ouvidos), como Vieira já comentou.³⁷⁰ Essas faculdades de apreensão no entanto, não são perfeitas e podem não ser confiáveis, más testemunhas (*mártyres*), portanto. “Maus” (*kakoi*) tem o sentido usual do termo em grego: feio, perverso, ruim. Heráclito subordina essas faculdades a um fator ulterior, que é a *psyché*. Isto é, depende da condição da *psyché* a possibilidade de apreensão e conhecimento da realidade. Ou seja, de pouco adianta a experiência ou o testemunho se essa *psyché* é incapaz de interpretá-los corretamente. Um outro sentido desse fragmento é que a alma e os olhos têm um princípio comunicador que pode estar dissociado do objeto que experiencia, ou seja, é possível que eles sejam “bárbaros”, ou seja, incapazes de se comunicar ou incapazes de apreender.

³⁶⁹ Kahn, 2004, p. 221.

³⁷⁰ Vieira, 2008, p. 98.

E qual seria esse princípio de comunicação, podemos buscar outros fragmentos de Heráclito para ver, é a razão, o *Logos*. que é dado através da experiência de mundo. Esse termo carrega no autor uma grande ambiguidade, a leitura de Marcovich me parece a mais interessante. O primeiro sentido é relativo ao discurso que o filósofo efésio está enunciando, no entanto, esse discurso é correlato à natureza, pode ser encontrado “antes de ouvir”, como ele mesmo anuncia. O grande tema do livro de Heráclito parece ter sido, precisamente, a comunicação desse *logos*, que a maior parte das pessoas não consegue compreender, muito embora tudo ocorra segundo ele. Essa é a conclusão que se pode tirar da leitura dos fragmentos B1 e B2, que, sabemos a partir de Aristóteles e Sexto Empírico, advém do próêmio de seu livro.³⁷¹ Essa experiência de compreensão da realidade tende a ser deficitária na maioria das pessoas (*hoi polloí*), tornando, portanto, sua *psyché* em um bárbaro que não comunica com o mundo.³⁷²

Várias conclusões podem ser tiradas dessa informação a respeito da *psyché* em Heráclito. A primeira é que ela é explicitamente descrita como tendo uma centralidade na razão. No entanto, como vimos acima, a *psyché* em Heráclito era o ar, a massa aérea. Isso equivaleria a dizer que o ar, enquanto elemento físico, possui propriedades cognitivas?

A princípio creio que sim, e isso não está em desacordo com a tradição grega ou filosófica. Ora, se o principal órgão de cognição é o vapor que se localiza nos pulmões, está evidente desde a obra homérica que, nesse mundo grego, a respiração tem ligação direta com as capacidades emocionais, volitivas e cognitivas dos seres humanos. Ademais, como o ar em Anaxímenes é gerador e origem de tudo, parece que daí deriva que também a capacidade de apreensão tenha origem nele. Em outras palavras, o ar, como o gerador de tudo, é também o elemento através do qual se dá a percepção e a cognição, como diz Cícero em seu *Da Natureza dos deuses*: “estabeleceu que o ar é e surge como um deus imenso e sempre em movimento.”³⁷³

Uma segunda conclusão que podemos tirar desse breve exame a respeito da *psyché* em Heráclito é que, agora, ela é vista como um princípio cognitivo. Esse princípio cognitivo é tanto o individual quanto algo coletivo, uma espécie de razão do mundo, que se desenvolve ao largo do ar, que é uma espécie de alma do mundo. Ou seja, a transição do significado de *thymós* e *psyché* foi feita de modo bastante rápido e quase imperceptível. Com efeito, não é possível traçar o desenvolvimento em um texto onde a *psyché* adquire

³⁷¹ “Começando o livro sobre a Natureza.” Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos* VII, 132.

³⁷² Cf. Khan, p. 107.

³⁷³ Cícero, *Da Natureza dos Deuses* I 10, 26 = DK 13 A10, tradução nossa.

maior relevância e gradativamente vai assumindo uma posição central na psicologia grega. A partir do momento em que se centrou o *locus* das emoções e dos sentimentos na *psyché*, a transição para ela de todas as faculdades racionais e sensoriais foi quase instantânea. A partir desse momento, o termo *thymós* passa a adquirir um novo significado, passando a ganhar, no período clássico, o sentido de “ira, raiva, desejo,” perdendo completamente o significado homérico.

Contudo, uma questão importante nesta nossa análise é em que medida essa transformação envolve uma mudança conceitual ou apenas uma mudança lexical. Isto é, se é o conceito antigo de *psyché* que passou a ganhar outras características que antes não tinha ou simplesmente o que antes se chamava *thymós* passou a ser chamado de *psyché*. Temos ao menos dois indícios para dizer que se trata mais do segundo do que do primeiro.

Em primeiro lugar, porque a associação da *psyché* com a respiração e o elemento aéreo estão, com temos afirmado, em direta continuidade com a condição do *thymós* em Homero e em outros autores da tradição poética. Como já notamos, em Homero ao menos, a *psyché* não tem uma característica marcadamente física, material. Desse modo, a relativa imaterialidade da *psyché* está totalmente perdida aqui em Heráclito, ao passo em que mantém a proximidade com o alento, que era o *thymós*.

Em segundo lugar porque a *psyché* em Homero não tem uma função cognitiva, emocional ou volitiva. Ela é somente o que se separa do corpo no momento da morte, afirmando-se explicitamente que no Hades elas não possuem nenhuma capacidade cognitiva. Dessa maneira, a *psyché* em Heráclito e, de maneira muito mais restrita em sua aplicação, em Anaxímenes, apresenta uma proximidade semântica muito maior com o uso do *thymós* em Homero do que com o uso de *psyché* do mesmo.

2.4.5 A *psyché* no Hades?

Em relação a essa questão, possuímos, com efeito, um testemunho único de Heráclito que fala das *psychai* no Hades, é o B98: “as almas farejam no Hades.” Trata-se de uma das poucas referências em todo *corpus* de Diels-Kranz sobre a *psyché* no Hades, de certa forma retomando a noção homérica de que esse elemento está associado ao que sobrevive depois da morte. No entanto, o significado desse fragmento eludiu a maior parte dos comentadores. Kirk em dois momentos, no seu artigo de 1949 e em seu livro *Os Filósofos Pré-Socráticos*, interpreta a capacidade de sentir cheiros com o fogo – que ele vê como a característica fundamental das *psychai* – e a relação entre o olfato e os objetos

secos (que inclusive é o contexto do fragmento),³⁷⁴ nessa visão, o caráter de exalação da *psyché* preservaria a capacidade de perceber as outras exalações, desse modo, esse sentido seria mantido no mundo dos mortos. Marcovich pensa que é uma correção à passagem homérica que mostra as *psychai* bebendo sangue, na verdade elas, na sua visão, sentiriam somente a exalação do sangue.³⁷⁵

No entanto, à guisa de uma interpretação, a falta de contexto prejudica nosso empreendimento hermenêutico. Mas o uso do verbo *osmáomai* é particularmente singular nesse contexto. Afinal, em Heráclito e em toda a tradição grega,³⁷⁶ os órgãos de percepção mais relevantes são a visão e a audição, assim essa alma no Hades possui apenas um sentido menor, com capacidade de apreender menos informação e conseqüentemente conhecimento do que anteriormente em vida. Isso fica bem claro se nos voltarmos ao B7 que afirma “Se todos os seres fossem fumaça, os narizes discerniriam.” Como Vieira afirma, a compreensão está diretamente ligada à qualidade do objeto perceptível,³⁷⁷ os narizes, dessa forma, seriam importantes para fazer o julgamento apenas se todos os objetos fossem fumaça, como não é esse o caso, os narizes não são um órgão de julgamento relevante (na verdade, é a *psyché*, como vimos).

Mas podemos avançar na leitura desse fragmento. Se as *psychai* estão no Hades elas são um vapor, sendo um vapor, eles poderiam manter alguma forma de relação com outros vapores.³⁷⁸ Dessa maneira, o sentido do olfato estaria preservado ainda nessa forma de sobrevivência no Hades. No entanto, essa descrição das *psychai* no Hades parece algo manca, algo falha, incompleta, estranha. Talvez seja esse o motivo que tenha feito todos os comentadores citados aludirem à dificuldade de compreensão do texto. Essa estranheza se dá justamente porque Heráclito está falando um absurdo. Com efeito, já comentamos a respeito da individualização das almas, na leitura que fizemos dos outros fragmentos, depois da morte, as almas se tornam a massa cósmica de ar ou água, não há espaço para uma sobrevivência em um Hades tradicional. Por isso, prefiro atribuir, junto com Vieira, uma ideia de escárnio nessa passagem, uma crítica à ideia tradicional da cultura grega de que as almas estão no reino de Hades.³⁷⁹ Ademais, nesta visão não se trata da sobrevivência

³⁷⁴ Kirk, Raven e Schofield, 2001, p. 216, n.3.

³⁷⁵ Marcovich, 1967, pp. 393-4.

³⁷⁶ Um exemplo clássico é o início da *Metafísica* de Aristóteles (A I 980a22-25) “Todos os hoens desejam por natureza conhecer. Um indicador disto consiste no nosso zleo pelos sentidos – já que, para lá de seu uso efetivo, temos em atenção a sua própria preservação -, e acima de tudo o da visão.”

³⁷⁷ Vieira, 2014, p. 67.

³⁷⁸ Essa é a interpretação de Kirk, 1949.

³⁷⁹ Vieira, 2008, p. 108.

de uma visão individual, como no caso dos mistérios a que aludimos, Heráclito está, portanto, constantemente criticando as posições tradicionais da sociedade grega.

Outros fragmentos, contudo, oferecem um vislumbre para significados que seriam antes totalmente inauditos. Um dos mais interessantes é o B45: “Não encontrarias os limites da alma (*psychês peirata*), mesmo todo o caminho percorrendo tão profunda medida (*bathýn lógon*) possui.”³⁸⁰

A terminologia é bastante interessante e temos diversas maneiras de abordar esse fragmento. Em primeiro lugar, imagino que seja importante partir do princípio de que há uma continuidade entre esses fragmentos, de modo que o que vimos em outras passagens seja ainda válido nesta. Dessa maneira, podemos partir da premissa de que, de acordo com o que já investigamos, a *psyché* é uma massa de ar cósmica. Assim, Heráclito afirma que não há possibilidade de encontrar os limites (*peirata*) dessa massa de ar.

Ora, esse vocabulário de “limites” já havia sido utilizado em um filósofo jônico, em Anaximandro. Ele, de fato, havia estipulado o *ápeiron*, isto é, a ausência de limites, como “algo eterno e indestrutível do qual tudo provinha e para o qual tudo retornava.”³⁸¹ Essa fala de Heráclito é bastante próxima do (pouco) que sabemos de Anaximandro, haveria alguma relação entre elas? Essa é a opinião de Kahn,³⁸² que enxerga nessa *psyché* uma continuidade da protologia milésia. Tendemos a estar de acordo, inclusive, a dificuldade de se encontrar os limites da *psyché* pode ser melhor entendido se pensarmos na expansão de ar ao redor do mundo, o ar está por toda parte, se imiscui a tudo, dessa forma, não é possível encontrar seus limites.

No entanto, como já comentamos, essa massa de ar não pode ser pensada como uma substância inerte, ela é também uma fonte de cognição, algo que tem certa propriedade que poderíamos chamar de divina. Como já vimos, o todo, para Heráclito, é universal (*xynón*), e a compreensão desse todo está ligada justamente à assimilação a esse todo. A melhor forma de alma é aquela seca, isto é, aquela que não está maculada pela água, e que guarda proximidade com a massa de ar universal. As pessoas que são incapazes de compreender, a maioria para Heráclito, estão presas a seus julgamentos particulares, ao passo que a compreensão da unidade de tudo devemos imaginar que é uma consequência da secura da alma, que melhor se aparenta à alma cósmica.

³⁸⁰ Tradução de Alexandre Costa adaptada.

³⁸¹ Burnet, p.67.

³⁸² Kahn, 2004, p. 126.

Dada essa leitura que fazemos, essa *psyché* é toda a expansão aérea do cosmos, que é um todo pensante ao qual tudo que existe está ligado. Ao contrário dos outros elementos, a alma pode ir a qualquer lugar, ela é veloz, sutil, contínua. Por isso, o pensamento é capaz de chegar a qualquer lugar e estar presente a tudo. Essa nossa leitura aproxima Heráclito de Anaxímenes. Com efeito, Heráclito fala também no fogo universal, mas esse, em nossa leitura, que segue a de Charles Kahn, é um outro princípio que existe lado a lado com o princípio do ar/*psyché*.

A segunda terminologia que carece discutir é esse conceito de que a *psyché* possui um logos profundo, o que será que isso quer dizer? Em primeiro lugar cumpre saber o significado de logos nesse contexto. Esse termo, como é bem sabido, é notoriamente polissêmico, podendo significar “palavra,” “relato,” “razão,” etc. O tradutor de Heráclito para o português, Alexandre Costa, se recusou a traduzir o termo, de onde deixou sua tradução “tão profundo *logos* possui.” Adaptamos essa tradução para inserir nossa interpretação do texto. No entanto, a escolha de não traduzir e manter o termo no original é certamente válida porque esse uso polissêmico se reflete na conceituação de Heráclito, afinal, este livro ele chama de *lógos*, e diz que tudo que ocorre no mundo ocorre segundo esse *lógos*. Ou seja, o “relato” que ele está contando é a mesma medida segundo à qual tudo ocorre no mundo. O texto dele, por consequência, é uma manifestação de uma razão universal.

Em uma tradução essa polissemia se perde se traduzíssemos B1 assim: “de tal relato [*lógos*] que sempre existe os homens estão alheios seja antes de ouvir ou depois de ouvir de primeiro. Mesmo com todas as coisas vindo a ser segundo essa razão [*lógon*](...)” Ficamos, neste caso, sem perceber que o relato de Heráclito é o mesmo que a razão pela qual tudo ocorre. Por esse motivo é uma escolha tradutória razoável tentar manter a polissemia.

No entanto, em uma empresa interpretativa como a nossa, deixar de lado a tradução significa se recusar à compreensão mais profunda, nem que cheguemos ao final à noção de que tal termo é intraduzível, é necessário, antes expor e apresentar os significados possíveis e os ecos que tal palavra apresenta. Marcovich, por exemplo, prefere traduzir como *Truth*, “Verdade”,³⁸³ capitalizada, trata-se de uma escolha razoável, ainda que perca a singularidade dos termos nos contextos específicos em que aparece.

³⁸³ Marcovich, 1967, p. 6.

Se compreendermos B45 como ‘tão profunda verdade ela tem’ não estaríamos longe do significado compreendido pelo autor, isto é, a *psyché*, como massa de ar dotada de compreensão, é também a medida de verdade do mundo. No entanto, esse talvez não seja o significado principal nesta passagem. Com efeito, o verbo *légo* tem o significado de “contar” originalmente,³⁸⁴ e um dos significados imediatos do substantivo é a consequência da contagem, isto é, “medida”, ou mesmo “valor.”

O contexto dessa passagem: “não encontrarias os limites da *psyché*, mesmo percorrendo todo caminho,” apontam claramente para a noção de extensão da *psyché*. Daí a maior parte dos comentadores, como Marcovich,³⁸⁵ Kahn³⁸⁶ preferiu traduzir assim, com exceção de Pradeau, que escolheu traduzir como “conhecimento” (*connaissance*).³⁸⁷

Por isso, penso que a melhor tradução é como “medida”, isto é, referindo-se à amplitude que tal *psyché* apresenta. Como Kahn, tendo a imaginar que essa *psyché* não é somente uma *psyché* individual humana e, antes, é algo que se estende pelo cosmos, aproximando-se de um princípio senciente-cognitivo universal.³⁸⁸

Alguns comentadores³⁸⁹ foram da opinião de que esse fragmento simbolizava a origem da investigação sobre a alma humana. A razão seria que anteriormente (em Homero, como vimos) a *psyché* teria apenas aquela função fantasmagórica, não exercendo muitas funções, mas agora ela amplia sua importância e ganha funções novas. Nossa opinião é de que esse é um erro terminológico que muitos comentadores cometeram por descuido de perceber a mudança lexical que ocorre, possivelmente em Anaxímenes, mas certamente em Heráclito.

De fato, não penso que inexista uma profundidade psicológica no pensamento grego anterior a Heráclito, o que existe é um termo diferente, é o *thymós* homérico que exercia, *grosso modo*, as mesmas funções da *psyché* de Heráclito. Ele era um centro cognitivo, emocional, impessoal e de natureza aérea. Naturalmente, a especulação filosófica imprimiu outros fatores, como sua universalidade, sua ligação com o ciclo do surgimento e morte elementar do mundo e a distinção interna aos seres humanos entre os que são mais ou menos sábios. No entanto, segundo nossa leitura, há uma continuidade conceitual entre a *thymós* tradicional e a *psyché* na filosofia jônica.

³⁸⁴ DELG, p. 625.

³⁸⁵ Marcovich, 1967, p. 8.

³⁸⁶ Kahn, 2004, p. 129.

³⁸⁷ Pradeau, 2002, p. 160.

³⁸⁸ Kahn, 2004, p. 128.

³⁸⁹ Elencados por Kahn, 2004, pp. 126-7.

E a *psyché* homérica? Em Heráclito, segundo vimos, há somente uma referência explícita a uma característica que a *psyché* tinha na tradição homérica. Essa referência, contudo, segundo nossa leitura, é irônica e tenta argumentar pela impropriedade a partir de um princípio *ad absurdum*, isto é, as almas no Hades manteriam a capacidade do olfato por manterem seu aspecto aéreo. Dessa maneira, não há espaço na filosofia heraclitiana para a noção homérica de *psyché* pessoal que sobrevive de alguma maneira no Hades.

Dessa maneira concluímos que a filosofia jônica desenvolveu uma teoria da *psyché*, partindo desde os princípios de Tales e Anaximandro, de algo que é mais próximo do *thymós* em Homero do que da própria *psyché* no mesmo autor. Ou seja, houve um transplante terminológico, e a dificuldade de compreender essa união sob o mesmo termo de dois conceitos distintos gera grandes problemas para a interpretação tanto antiga quanto moderna da filosofia desses autores.

Qual seria, no entanto, a origem dessa dificuldade terminológica? A resposta está, penso eu, na etimologia de *psyché* e na maneira com que os falantes de grego do século VI reetimologizaram o termo, emprestando para ele um sentido diferente do que tinha originalmente. Por esse motivo, para concluir o capítulo, vamos nos dedicar à etimologia do termo, uma investigação que adiamos até este ponto mais avançado do trabalho porque a posição dúbia que o termo passa a ter a partir deste momento é melhor compreendida a partir de sua etimologia.

2.5 Etimologia de *psyché*

Palavras de primeira declinação terminadas em *e* ou *a* em grego têm duas maneiras de formação. Ou são formadas a partir do grau -o de uma raiz verbal, como *brokhé* (de *brékhō*), *stoibé* (de *steibō*), *pnoé* (de *pnéō*), *spoudé* (de *speudō*), etc. A essa formação podemos chamar, imitando os gramáticos das línguas germânicas, de “forte”, devido à alteração do formato da raiz durante a composição (apofonia ou *Ablaut*).³⁹⁰

Existe, contudo, outra classe de nomes em -a, aquelas raízes que, aparentemente, não são derivadas de uma raiz verbal, mas, pelo contrário, a partir delas que se cria uma raiz verbal, um tipo de formação verbal que chamamos de “denominativo.” Nesse caso, o sufixo -a é mantido na formação verbal, e temos verbos como *eunáō* (de *euné*), *ormáō* (de *ormé*), *timáō* (de *timé*), *audáō* (de *audé*), etc.³⁹¹

³⁹⁰ Schwyzer I 460.

³⁹¹ Schwyzer I 721.

O termo *psyché*, contudo, não pertence a nenhum desses casos, ele não demonstra ser uma formação antiga em grau 0 (donde se derivaria de um ^x*pséukhō*), e tampouco ele produz um verbo a partir de si ^x*psukháō*. O que acontece é que existe, lado a lado, um verbo com a raiz idêntica *psúkhō*. Tal verbo, na sua única atestação homérica, significa “assoprar.”³⁹² No entanto, no segundo autor mais antigo a atestar esse termo, Heródoto, seu significado é bastante diferente, significa “estar frio,” de modo impessoal,³⁹³ e, na voz passiva, “esfriar.”³⁹⁴ Dessa maneira, saber sua derivação não é tarefa fácil, visto que as primeiras atestações do termo, em dialetos diferentes, são totalmente diversas.

Émile Benveniste propôs a existência de dois verbos ₁*psukhō*, que significaria “esfriar” e ₂*psukhō* que significaria “assoprar.”³⁹⁵ Esse segundo termo, que ele liga a *psyché*, deriva de uma raiz indo-europeia **b^hes-*, ele ligaria um sufixo **-eu-*, e coloca esses dois termos no grau 0, o que geraria um **b^hsu-*. Essa etimologia, no entanto, é por demasiado complexa. Ademais, ela ainda consegue chegar somente a um verbo ^x*psyō*, que não existe em grego. O próprio Chantraine, reconhece as dificuldades dessa posição ao notar que ainda carece de uma explicação a natureza longa da vogal.³⁹⁶

Curiosamente, Benveniste reconhece as dificuldades em se ler *psyché* em Homero com o significado de “sopro vital,” mas isso não o impediu de propor a etimologia. Os autores dos dois dicionários etimológicos tiveram menos escrúpulos em imaginar esse significado primordial do termo e afirmam de modo peremptório essa derivação.

Com certeza, há um fragmento do gramático Frínico, que indica claramente o uso de *psyché* como “fôlego”: “não nos deixa nem ao menos ter fôlego (*psyché*).” Frínico é um exemplo clássico de aticista, isto é, autor que buscava recomendar os melhores usos linguísticos para os escritores do período imperial. Como prática usual, eles buscavam se restringir aos usos documentados em autores considerados “bons.” Então, podemos ter quase certeza de que tal uso remete a alguma prática do século V ou IV.³⁹⁷

Essa atestação de *psyché* como “fôlego” é absoluta e argumento completo para fechar a questão etimológica? Tendemos a dizer que não, por uma série de motivos. Primeiro, as atestações mais antigas não trazem o sentido de fôlego, seria necessário explicar esse desenvolvimento semântico. Como já vimos, essas atestações ocorrem em

³⁹² *Iliada* XX, 404.

³⁹³ Heródoto III, 104. Trata-se da célebre passagem das formigas que escavam ouro.

³⁹⁴ Heródoto IV, 181.

³⁹⁵ Benveniste, É. “Grec ψυχή” *Bulletin de la Société Linguistique* 33.

³⁹⁶ DELG, p. 1295.

³⁹⁷ Com respeito ao aticismo, conferir o artigo de Jakob Wisse “Greeks, Romans, and the Rise of Atticism” in: Nagy, G. (ed) *Greek Literature in the Roman Period and in Late Antiquity*. Londres, Routledge, 2000.

toda a literatura anterior ao século VI de maneira consistente e independente dos gêneros em que aparece. Em teoria não é impossível que as primeiras atestações tragam um sentido diferente do etimológico e esse apareça mais tarde, mas é mais improvável. Em segundo lugar, com o sentido de “fôlego” é um uso raríssimo, que possuímos apenas em uma lista de um preciosista gramatical da época de Adriano, e essa restrição nas aparições também é um forte indício de que não se trata de um uso amplo e relevante. Em terceiro lugar, o verbo “soprar” onde aparece é, também ele, raríssimo, aparecendo somente em um trecho da *Iliada*, que pode ser interpretado de outras maneiras.

Em favor de “fôlego” como significado etimológico de *psyché*, além dessa citação de Frínico, está o fato de em alguns momentos a *psyché* ser exalada do corpo pela boca, como na passagem de Andrômaca após a morte de Heitor,³⁹⁸ e por aquilo que identificamos como “rosto.”³⁹⁹ No entanto, o que essas descrições mostram é que a *psyché* sai do rosto ou é exalada no momento da morte (ou, no caso de Andrômaca, de uma quase-morte), e não que ela seja o fôlego normal da pessoa viva.

Dessa maneira, a etimologia de *psyché* como “sopro”, parece bastante frágil diante de todos os dados e análises que estamos fazendo neste trabalho. Dessa forma, proponho uma etimologia diferente, derivar *psyché* não desse fantasmagórico *psychō* que Benveniste divisou, mas sim do *psychō* que aparece ao longo da literatura grega do período arcaico, com seu significado de “estar frio.”

Minha proposta, portanto, é de aproximar *psyché* do frio da morte, tendo o sentido inicial de “morte,” com a derivação imediata de “pessoa morta,” já em um período anterior a Homero, havia sido formulada uma crença a respeito do resquício dos humanos, que foi tratado com diversos nomes: *skía* (sombra), *eidōlon* (imagem) e, por fim, *psyché* (pessoa morta). Essa derivação semântica parece-me que tem a melhor capacidade de explicar os dados que temos.

Clarke apresentou uma proposta semelhante, e interpreta *psyché* como “o hálito frio que se evola no momento da morte.”⁴⁰⁰ Tal interpretação aproxima-se muito da nossa, divergimos somente em caracterizar *psyché* como hálito de qualquer maneira, nem que seja o hálito frio da morte. Em consequência da nossa interpretação, *psyché* é o frio da morte, o frio corporal mesmo que atinge o corpo após morrer. Um artigo mais recente, que descobrimos somente depois de fazer esta análise de Mumm e Richter, faz uma longa

³⁹⁸ *Iliada* XXII, 468.

³⁹⁹ *Iliada* XXII, 68.

⁴⁰⁰ Clarke, 1999, p. 60.

análise dos usos de *psyché* e chega aos mesmos resultados que chegamos, isto é, que o significado original de *psyché* deve ser compreendido como o frio do cadáver.⁴⁰¹

A questão que se coloca, entretanto, é que neste capítulo vimos exemplos onde claramente *psyché* passa a ser representada de uma forma mais aérea, certamente em Heráclito e também, provavelmente, em Anaxímenes. Como explicar tal desenvolvimento?

Parece-me que o *psychō*, no sentido de assoprar, na verdade, origina-se do *psychō*, sopra-se para esfriar, por exemplo, uma sopa.⁴⁰² Um dado interessante para esse desenvolvimento é o termo *psychros*, que todos os etimologistas concordam ser derivado da mesma raiz, e este termo pode ter duas acepções, muito próximas em Homero, segundo os dicionaristas ele significa “frio.” Contudo, que tipo de frio, Mumm e Richter analisaram esse uso e chegaram à conclusão de que existem dois significados “frio por causa de um vento” (dessa maneira correlato a um *psychō*) e “frio.” Em Homero, no entanto, existe apenas uma instância em que a possibilidade de estar frio por causa de um vento é possível: “como quando das nuvens voa neve ou granizo/ gelado.”⁴⁰³ Mesmo assim, essa talvez seja a melhor solução para se compreender a origem do termo: sopro, frio por causa do sopro, frio.

Diante desse significado, como compreender o desenvolvimento da *psyché*? Parece-me claro que em algum momento no século VI, sobretudo nesses meios mais especulativos, o termo foi reetimologizado e associado à noção de alma-sopro, que antes estava ligada ao *thymós*. No entanto, ao longo desse mesmo período, o *thymós* foi sendo colocado de lado, passando cada vez mais a significar “ira.” Com efeito, Heráclito dá um bom testemunho dessa transição, no B85 ele afirma: é “difícil lutar contra o *thymōi*, pois o que se quer, compra-se com a alma [*psyché*].” É possível ler “difícil lutar contra o fôlego” ou lendo de maneira mais abstrata “lutar contra o senso, o coração”? Em teoria é, e assim que tendeu a ser lido no começo do século XX,⁴⁰⁴ mas parece mais coerente interpretar *thymós* com seu sentido posterior de “ira” “é difícil lutar contra a ira.” Isso sobretudo diante do segundo termo, que usa a *psyché* para se obter o que se deseja com o *thymós*.

⁴⁰¹ Mumm, P.R.; Richter, S. “Die Etymologie von griechisch ψυχή” *International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction* 5 pp. 33-108, 2008.

⁴⁰² Beekes (p. 1672) imagina o caminho contrário, mas ele também não acredita na existência de duas raízes.

⁴⁰³ *Iliada* XV, 170.

⁴⁰⁴ Essa é a interpretação de Cherniss (vide infra) e Marcovich, p 386.

Como compreender esse passo de Heráclito? Em primeiro lugar, como Marcovich nota, Heráclito parece estar fazendo uso de uma expressão consagrada.⁴⁰⁵ A referência imediata é à fala de Aquiles no canto IX da *Iliada*. Nesse contexto, *psyché* é claramente a “vida” que está em risco e já comentamos essas passagens anteriormente.⁴⁰⁶ A despeito da interpretação de Pradeau,⁴⁰⁷ *thymós* e *psyché* aqui aparentam estar em contraste. Aquilo que o *thymós* deseja é obtido com o prejuízo da *psyché*. Se a *psyché* em Heráclito está mais próxima, como temos comentado ao longo deste trabalho, do sentido de “ar” e “racionalidade,” fica mais compreensível pensarmos que aquilo que o *thymós* deseja, quando se obtém, ocorre com um prejuízo da racionalidade. Ou seja, o *thymós* é uma força contrária à racionalidade ou, de forma ainda mais básica, tomando em consideração o plano mais geral da filosofia de Heráclito, à comunidade de tudo.⁴⁰⁸

Ou seja, o *thymós* é uma força irracional e “particularista” do desejo humano. Nesse sentido discordo também da leitura de Kahn, que pensa que *thymós* é um fogo que pode ser prejudicial ao espírito humano. É verdade que *thymós* pode ter essa qualificação de algo quente, certamente na literatura médica e em Platão,⁴⁰⁹ mas aqui em Heráclito não temos nenhuma prova dessa conceituação, ainda que plausível. Em outras palavras, ele não tem o significado de princípio vital e racional que tinha na literatura dos séculos anteriores. O primeiro a citar esse fragmento foi Aristóteles, no entanto, o estagirita tem uma leitura levemente diferente, ele imagina que o combate com a *psyché* levaria a um prejuízo com a vida, porque o seu impedimento (*kóllysis*) é doloroso (*lypērá*).⁴¹⁰ Essa citação é tomada por Harold Cherniss como um modelo da confusão da leitura dos pré-socráticos da parte de Aristóteles.⁴¹¹ Ele pensa que *thymós* nessa passagem significa *heart*, ou seja, na acepção tradicional do termo, mas não me parece que seja esse o significado neste passo, ou, pelo menos, é um desejo irracional, como pensamos e não um desejo desqualificado.

Desse modo, *thymós* na sua única atestação em Heráclito está na transição do significado espiritual mais amplo que encontramos em Homero, Hesíodo, Arquíloco, etc, para o significado de “ira”, que é como Aristóteles compreende.⁴¹² Tem o significado de

⁴⁰⁵ Marcovich, 1967, p. 387.

⁴⁰⁶ *Iliada*, IX, vv. 398-409. *Vide supra* p. 25.

⁴⁰⁷ Pradeau, 2001, p. 293.

⁴⁰⁸ Essa leitura é sugerida já por Walter Kranz, na sua edição dos fragmentos.

⁴⁰⁹ Hipócrates, Sobre a doença das virgens 1; Timeu 70d, etc.

⁴¹⁰ Ética a Eudemo, 1222b.

⁴¹¹ Cherniss, *Aristotle Criticism of the Presocratic Philosophy*, Baltimore, Johns Hopkins University press, 1935, p. 345.

⁴¹² Cf. por exemplo, *De Anima* 403a.

um desejo, ou ímpeto irracional, que pode estar em contraste e/ou competição com a racionalidade mais pura. Essa transição semântica abriu espaço para que se coloque um novo termo para o lugar da alma-sopro, que fora vagado com a especialização do *thymós*.⁴¹³

Assim, para retornarmos à questão da etimologia de *psyché*. Essa transição semântica do *thymós* provavelmente abriu espaço para a alma sopro. Isso é facilitado por causa do significado de “sopro” do verbo *psychō*, que permitiu que os falantes – pelo menos os falantes da Jônia do século VI – passassem a utilizar o termo para o antigo conceito de alma-sopro.

Tal transição terminou por ter consequências muito importantes para o conceito de *psyché*, porque ele se aproximou de uma noção que não era nua de significados religiosos e passou, com o tempo, a interagir com essa noção. É justamente o contexto religioso, e não apenas religioso em um sentido estrito, mas também a interação – ou talvez a zona limítrofe – entre a religião e a filosofia que vai ampliar o significado desse termo. Esse, contudo, é o assunto do próximo capítulo.

⁴¹³ Essa é a leitura que faço, é possível que a origem seja inversa, isto é, a concepção de *psyché* como alma-sopro fez com que o *thymós* ficasse ocioso e deu espaço para a especialização de seu significado.

3. O PITAGORISMO E O ORFISMO. QUAIS OS DESENVOLVIMENTOS RELIGIOSOS DO PERÍODO ARCAICO E SUA INFLUÊNCIA NA CONCEPÇÃO GREGA DE ALMA?

3.1 O Problema do Pitagorismo

Dentre todos os filósofos gregos do período arcaico, aos quais costumamos chamar de “pré-socráticos,” a figura que gozou de maior destaque não apenas em sua época, mas também, crucialmente, no futuro, é a de Pitágoras de Samos. De fato, poucas personagens do período arcaico têm a fama que ele possui e menos ainda podem reivindicar celebridade até o período contemporâneo.

De fato, a fama de Pitágoras já era ampla na própria Antiguidade, no próprio período arcaico diversos pensadores o mencionam. Um exemplo de como a reputação de Pitágoras já era ampla ao final do século VI ou início do século V são os dois testemunhos de Heráclito a respeito do autor: “Pitágoras, o filho de Mnesarco, exercitou-se na investigação mais do que todos os homens e, tendo recolhido tais escritos, criou para si uma sabedoria, estudo variegado (*polymathíēn*), esperteza perversa (*kakotechníēn*).”⁴¹⁴

Ou seja, Heráclito, na virada do século VI para o V já via Pitágoras como um exemplo de amplitude dos estudos e conhecimentos. Tal destaque o coloca ao lado de outros sábios do período arcaico que ele elenca, como Hesíodo, Xenófanes e Hecateu. Em Heráclito, todos esses personagens destacam-se pela *polymathíē*. No entanto tal feito, se interpretarmos ao lado de um outro fragmento que cita outros sábios, o B 40, não conduz para o conhecimento verdadeiro (no fragmento qualificado como *nóos*).

De volta ao primeiro fragmento, ele não comunica que tipo de conhecimento Pitágoras domina, que é apenas qualificado como *sophíē*, *polymathíē* e *kakotechníē*. O terceiro termo é evidentemente pejorativo e é facilmente compreendido pelo interesse de Heráclito se destacar dos outros autores. E compensação, os dois primeiros termos podem ser vistos de modo bastante positivo e, no período, têm significado razoavelmente próximo e não estão totalmente distintos, como haverão de estar mais tarde, sobretudo depois da conceituação platônica dos termos.⁴¹⁵ No entanto, não podemos afirmar em que tipo de conhecimento Pitágoras se destacava, conjugando os dois fragmentos, em que Pitágoras é comparado a Hesíodo, Xenófanes e Hecateu, vemos uma grande diversidade de saberes que vão desde o didático-tradicional e sua negação em Xenófanes, bem como pela expansão para novas formas de conhecimento como a mitografia e a geografia.

⁴¹⁴ Heráclito, B129, tradução nossa.

⁴¹⁵ Kahn, 2004, p. 108.

Tal celebridade expandiu-se ainda mais no futuro e, de fato, enquanto um Anaximandro, um Anaxímenes, um Heráclito, um Zenão, um Demócrito estavam presentes apenas em epítomes da história do pensamento, que nos forneceram quase a totalidade daquilo que sabemos deles, Pitágoras possui, sozinho, toda uma tradição biográfica que supera em volume, inclusive, a de filósofos muito melhor atestados como Platão e Aristóteles.⁴¹⁶

No entanto, já na Antiguidade eram conhecidas as dificuldades da empreitada de se conhecer a doutrina pitagórica “original.” De fato, no proêmio de sua *Vida de Pitágoras*, Jâmblico comenta sobre as “muitas mentiras e escritos espúrios,”⁴¹⁷ que seriam um dos motivos que dificultam a compreensão da filosofia do autor. No caso, a maior queixa oferecida pelo neoplatônico provavelmente se refere à larga quantidade de pseudoepígrafes sob o nome de Pitágoras, bem como de outras figuras a ele proximamente relacionadas, como Teano, muitas vezes referida como sua esposa,⁴¹⁸ e Telauges, conhecido como seu filho.⁴¹⁹

A entrada da filologia moderna apenas aprofundou ainda mais esse quadro que já era complexo de entrada.⁴²⁰ De modo que hoje é muito difícil asseverar quase qualquer doutrina a respeito de Pitágoras, tão distante e elusiva é a sua figura histórica. O que resta para os filólogos é trabalhar na *Quellenforschung* e tentar depreender o que descende de fontes antigas e pode nos oferecer informações legítimas a respeito do Pitágoras.

De modo geral, a crítica aceita como testemunhos legítimos tudo aquilo que podemos depreender de autores do período arcaico ou clássico. Daí temos os fragmentos dos pré-socráticos e os testemunhos que encontramos em Heródoto, Platão e Aristóteles. Tais testemunhos, no entanto, não são, de modo algum, auto-evidentes e a cada um deles devemos tentar compreender o que o autor estava querendo dizer.

Um último dado importante para a construção de um pitagorismo histórico são as informações transmitidas por Aristóteles e os peripatéticos que, embora não tenham sido preservadas em primeira mão, constituíram a fonte principal de diversos textos mais tardios, como os de Jâmblico e Diógenes Laércio, que lidaram com esse tema.⁴²¹

⁴¹⁶ Sobre tais textos, ver o capítulo de Macris, C “Texts attributed to Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief Introductory Guide” in: (Macris, C., Dorandi, Brisson, L. edd) *Pythagoras Redivivus: Studies on the Texts attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*. Baden-Baden, Academia Verlag, 2021.

⁴¹⁷ Jâmblico, *Vida de Pitágoras*, 1.

⁴¹⁸ Diógenes Laércio, *Vida dos Filósofos Ilustres*, VIII, 42.

⁴¹⁹ Diógenes Laércio, *Vida dos Filósofos Ilustres*, VIII, 43.

⁴²⁰ Nesse sentido, a análise do desenvolvimento histórico feita no primeiro capítulo de Cornelli (2011) é uma excelente introdução a esse debate, ainda que deva ser suplementado pelo debate mais recente.

⁴²¹ Cf a discussão de Burkert (1972, p. 101) a respeito das fontes.

Com efeito, como testemunho da dificuldade de se atribuir qualquer doutrina ou opinião a uma figura de nome Pitágoras, o próprio Aristóteles, distante dois séculos da *akmé* do filósofo tem todo o cuidado de, quando lida com as doutrinas, afirmar que elas pertencem aos *pythagoreioi*,⁴²² ou ainda aos “chamados (*kaloúmenoi*) *pythagoreioi*”. Que demonstra um grande distanciamento entre a figura de Pitágoras como o criador de uma forma de vida e uma série de doutrinas que foram associadas a seu nome e ao nome de uma escola por ele fundada.⁴²³

Ademais, como vai ficar claro a partir da discussão que faremos neste capítulo, as próprias doutrinas dos chamados “pitagóricos” tendem a ser até mesmo contraditórias em diversos aspectos, de modo que até a visão de uma unidade de escola é difícil de sustentar. Desse modo, tal unidade deve ser buscada não como uma unidade doutrinal e sim como outras formas de unidade, como, por exemplo, a histórica, que é proposta por Cornelli como a única maneira de se compreender o fenômeno mais amplo do movimento pitagórico.⁴²⁴

No entanto, a dificuldade em se identificar ou precisar uma informação não constitui em motivo para se abandonar a investigação. Na verdade, é precisamente por causa da dificuldade que devemos aprofundar a investigação, com maior diligência e atenção. No entanto, devido à dificuldade do material, é sempre importante estar atento que conclusões definitivas provavelmente não estão a nosso alcance.

Um fato que é importante levar em consideração, na verdade tem uma posição central dentro desta investigação, é que Pitágoras deve ser visto não apenas como um filósofo em um sentido moderno, isto é, um pensador que oferece argumentos e opiniões a respeito da natureza das coisas, mas sim mais como o iniciador de uma maneira de vida, como o criador de uma vida e uma comunidade. Nisso não afirmamos apenas a virada contemporânea da investigação em filosofia antiga proposta como Pierre Hadot, isto é, de que o pensamento filosófico pressupõe transformações na forma de viver, bem como exercícios intelectuais específicos.⁴²⁵ Mas sobretudo que, no período arcaico, os pitagóricos destacavam-se dos outros por um tipo de vida – um *bíos* – distinto dos demais.

⁴²² Usamos a pura transliteração de Aristóteles porque quase todos os adjetivos em português que podemos atribuir à escola pitagórica foram utilizados como subcategorias do movimento pitagórico: pitagóricos, pitagoreus, pitagoristas.

⁴²³ Burkert, W. *Lore and Science in Early Pythagoreanism* (Traduzido por E. Minar Jr.) Cambridge, MA, Harvard University Press, 1972, I, 2

⁴²⁴ Cornelli, 2011, p. 98.

⁴²⁵ Hadot, P. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo, É Realizações, 2014.

Um testemunho antigo e de grande valor a respeito desse aspecto do movimento pitagórico encontramos na República:

Mas, se não o foi na vida pública, ao menos da particular não constará que Homero, durante a sua vida, tenha dirigido a educação de algumas pessoas, que o estimassem pela sua companhia e que transmitissem à posteridade o estilo de vida homérico, como o próprio Pitágoras, que foi extraordinariamente apreciado por esse motivo, e até os que vieram depois dele ainda hoje chamam Pitagórico a esse regime de vida, e por ele se salientam no meio dos outros homens?⁴²⁶

Em outras palavras, Platão aqui distingue Pitágoras como o iniciador de um modo de vida (*bíos*), não necessariamente como um filósofo (embora, em uma passagem anterior do mesmo texto ele tenha destacado os pitagóricos – e não Pitágoras – como investigadores científicos).⁴²⁷ Tal aspecto surge, de fato, como um dos elementos mais fundamentais do movimento iniciado por Pitágoras. Consequentemente, diversos estudiosos do movimento pitagórico antigo têm chegado a tal conclusão, sobretudo na esteira da monografia de Leonid Zhmud sobre o tema.⁴²⁸

Diante de tudo isso, temos que partir de alguns pressupostos. O primeiro é de que é impossível alcançar as *ipsissima verba* de um Pitágoras histórico. Nesse caso, estamos talvez mais distantes da figura histórica do que em qualquer outra personagem da filosofia grega antiga, mais do que Tales de Mileto – que já comentamos aqui e existe pelo menos uma frase com grande probabilidade de ser de sua autoria. O segundo pressuposto é de que qualquer doutrina que seja identificada historicamente como pitagórica deve ser como tal considerada, como consequência, temos o terceiro pressuposto: o “Pitagorismo” como movimento filosófico pode – e vai – abrigar contradições irreconciliáveis porque não deriva, originalmente ao menos, de uma unidade doutrinária firmemente estabelecida, como será o caso notório das escolas helenísticas.

3.2 A alma entre os pitagóricos

Diante das dificuldades que apenas esboçamos na introdução para este capítulo, começemos a partir daquilo que as fontes nos atribuem a respeito da alma. Afinal, o objetivo desse trabalho não é o de investigar precisamente a natureza do pitagorismo –

⁴²⁶ Platão, *República* 600a-b, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

⁴²⁷ Platão, *República* 540d: “É provável que, assim como os olhos foram moldados para a astronomia, o ouvido forma formado para o movimento harmônico e as próprias ciências são irmãs uma da outra, tal como afirmam os Pitagóricos”

⁴²⁸ “(...) it (i.e. Pythagoreanism) had not arisen as a philosophic school, and belonging to it had never been determined by following the sum of certain doctrines.” (...) Originally the name “Pythagoreans” was given to the people who belonged to a Pythagorean political Society” Zhmud, L. “‘All Is Number’? ‘Basic Doctrine’ of Pythagoreanism Reconsidered” *Phronesis* vol 34, no. 3, 1989.

para isso já há excelentes estudos – mas sim observar o desenvolvimento do conceito de *psyché* no período arcaico grego, tendo como ponto de chegada o *Fédon* de Platão.

No caso, o pitagorismo surge como tema de especial interesse, visto que Símias e Cebes, os principais interlocutores de Sócrates no diálogo, são apontados explicitamente como discípulos de Filolau de Crotona no começo do *Fédon*.⁴²⁹ Ademais, Equécrates, que é o interlocutor de Fédon no começo do diálogo, também é associado a Filololau,⁴³⁰ de modo que as ligações entre a escola pitagórica, mais propriamente à figura de Filolau de Crotona, são muito estreitas nesse diálogo. De fato, pelo menos uma doutrina sobre a alma associada tanto a Pitágoras quanto a Filolau será discutida neste capítulo, bem como a questão mais central da metempsicose, que é de importância fundamental para a natureza do que consideramos pitagorismo, bem como para o *Fédon* como diálogo filosófico.

3.4 A alma pitagórica – primeiras avaliações

A grande fonte para o estudo da filosofia pré-socrática é a obra de Aristóteles. Com efeito, o estagirita teve pela primeira vez na história do pensamento grego o interesse de traçar um desenvolvimento histórico do pensamento desde o surgimento da filosofia até a culminação em sua obra.⁴³¹ No entanto, como muitos já notaram, nesse caminho, Aristóteles cria muitas distorções no pensamento ou nas crenças desses personagens da Antiguidade.⁴³²

No primeiro capítulo de *De Anima*, Aristóteles traça uma história do conceito de *psyché* ao longo da filosofia grega precedente. Trata-se de uma fonte inestimável para a história da filosofia e nos fornece muitos dados históricos a respeito dos pensadores pré-socráticos. No entanto, algumas informações que Aristóteles nos fornece são particularmente curiosas. A primeira menção aos pitagóricos no tratado é a seguinte:

E o que dizem os pitagóricos parece seguir o mesmo raciocínio, pois alguns deles declararam que a alma são as poeiras no ar; outros, por sua vez, que ela

⁴²⁹ Platão, *Fédon* 61d.

⁴³⁰ Nails, D. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis, Hackett Publishing, 2002, p. 138.

⁴³¹ Esse é um resumo bem grosseiro dos apontamentos de Harold Cherniss em seu clássico *Aristotle's criticism of presocratic philosophy* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1933. Essa visão, que ainda é predominante, recebeu correções pontuais por W. Guthrie “Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries” *The Journal of Hellenic Studies*, 77.

⁴³² Um exemplo pertinente a nosso capítulo está na interpretação do número como *arché* entre os pitagóricos, como apontado por Stevenson, J. “Aristotle as a Historian of Philosophy” *The Journal of Hellenic Studies* 94, pp. 138-42.

é o que faz com se movam. Sobre as poeiras no ar disseram que elas se mostram em movimento contínuo, mesmo quando há calma absoluta.⁴³³

A segunda menção vem um pouco adiante: “alguns dizem que a alma é uma espécie de harmonia, que a harmonia é mistura e composição de contrários e que o corpo é construído a partir de contrários.”⁴³⁴ Essa passagem não menciona explicitamente Pitágoras e os pitagóricos de maneira explícita, mas, como veremos, está diretamente ligada à doutrina de alguns pitagóricos, sobretudo Filolau de Crotona. Essa teoria a respeito da *psyché* aparece também ao longo da discussão no *Fédon* de Platão,⁴³⁵ explicitamente na boca de um discípulo de Filolau, Símias. Mais adiante veremos este argumento tanto dentro do contexto filolaico quanto platônico.

Há ainda uma última menção a uma doutrina pitagórica a respeito da alma:

O seguinte absurdo ocorre tanto nesta como na maioria das discussões sobre a alma: elas acomodam e instalam a alma no corpo, nada definindo em acréscimo sobre a causa e o modo como o corpo se mantém. Todavia isso parece necessário, pois, devido a esta comunhão, um faz e o outro sofre, um é movido e o outro move, e nada disso ocorre casualmente a um e a outro. Há os que tentam defender isso, dizendo apenas que a alma é uma certa qualidade, nada definindo, além disso, sobre o corpo que a receberá (como se fosse possível, de acordo com os mitos (*mýthous*) pitagóricos, a não importa que tipo de alma entrar em não importa que tipo de corpo).⁴³⁶

Nessa passagem, Aristóteles dirige-se não a um arrazoado filosófico, mas especialmente a *mýthoi* pitagóricos, ou seja, narrativas, aparentemente, não filosóficas que se referem ao círculo pitagórico. Mais adiante teremos oportunidade de discutir mais a respeito desse tipo de círculo. No entanto, esta passagem parece especificamente se referir à célebre doutrina da metempsicose, a transmigração da alma (*psyché*, no caso) de corpo em corpo através de sucessivas gerações. Contudo, o termo *metempsychōsis* não é utilizado no período que selecionamos como estudo, de modo que evitaremos fazer seu uso, mas, embora não com esse termo, a doutrina já existia desde um momento muito recuado na história das crenças gregas.⁴³⁷

Importante notar que Aristóteles não menciona essa crença como um argumento filosófico, mas critica a mera possibilidade de se conceber tal tipo de transmissão de alma, porque, segundo sua doutrina – que ele explicitará mais adiante – a *psyché* está tão

⁴³³ Aristóteles, *De Anima* 404a16, tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

⁴³⁴ Aristóteles, *De Anima* 407b27, tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis

⁴³⁵ Platão, *Fédon*, 85e-87e.

⁴³⁶ Aristóteles, *De Anima*, 407b12, tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

⁴³⁷ Cornelli, 2016, p. 3.

essencialmente ligada ao corpo que ela não pode estar em conexão com um corpo de outra espécie animal.⁴³⁸

No entanto, ao fazer uma breve revisão daquilo que Aristóteles menciona como teoria pitagórica da *psyché*, podemos ver que ele cita três concepções que não apenas são distintas, como são, pelo menos aparentemente, contraditórias. A *psyché* não pode ser – a menos que haja alguma teoria bastante complexa para harmonizar (com perdão do trocadilho) essas duas possibilidades – ao mesmo tempo partículas suspensas no ar e a harmonia dos elementos contrários. Ademais, embora as partículas suspensas no ar possam de alguma maneira ser integradas à transmigração das *psychai* em corpos variados, a conexão entre harmonia e transmigração é essencialmente difícil, algo que já foi percebido no interior do *Fédon* de Platão.⁴³⁹

Este, no entanto, não é o momento de aprofundarmos a leitura dos argumentos pitagóricos a respeito da alma, mas, diante desse breve apanhado a respeito das teorias pitagóricas a respeito da *psyché* que Aristóteles nos oferece somente dentro do seu *De Anima*, podemos ver que o movimento em si traz uma grande complexidade de teorias e possibilidades, muitas em contradição entre si. Complicam bastante nossa investigação dois aspectos fundamentais do movimento pitagórico: em primeiro lugar, o amplo desenvolvimento tanto cronológico quanto espacial do movimento no período arcaico, estendendo-se primeiro pelo Sul da Itália e, no período contemporâneo a Sócrates, adentrando na Grécia propriamente dita; em segundo lugar, a carência de textos de autores pitagóricos até um momento bem avançado da existência do movimento.⁴⁴⁰

Desse modo, não temos muitos recursos para investigar com diversidade de detalhes os desenvolvimentos no interior do pitagorismo ao longo de sua existência. Parafraseando a analogia de Burkert, devemos fazer uso de métodos indiretos semelhantes aos que os astrônomos usam para descobrir a existência de um planeta através dos efeitos de seu campo gravitacional no movimento de um segundo astro.⁴⁴¹ Não obstante, tal tipo de investigação é possível e podemos alcançar algum tipo de conclusão, e prova disso são os desenvolvimentos ao longo dos últimos cinquenta anos em nossa compreensão do movimento pitagórico, desde a obra seminal de Walter Burkert

⁴³⁸ Shields, C. Aristotle, *De Anima*, Translated with an introduction and commented by Christopher Shields. Oxford, Clarendon Press, 2016, pp. 131-4.

⁴³⁹ Platão, *Fédon*, 87 e.

⁴⁴⁰ Segundo muitos, o primeiro a fazê-lo foi Filolau de Crotona (Burket, 1972, III, 4; Hufmann, C.A. *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 93. Outros autores, como Zhmud, não são desse parecer, haveremos de comentar esse ponto adiante.

⁴⁴¹ Burkert, 1972, p. 278.

que, embora com opiniões distintas, tem-se aprofundado na compreensão da história e do desenvolvimento desse movimento.

Com efeito, de toda a vasta tradição a respeito das especulações da escola pitagórica, aquela que talvez seja a que goza de maior antiguidade e, conseqüentemente, foi a mais influente e marcante diz respeito ao assunto da nossa investigação, ou seja, a natureza da alma. Mais precisamente, Pitágoras teria afirmado que as almas se revestem de corpos diversos ao longo de sua existência. Vamos investigar com maior atenção esses aspectos a partir dos testemunhos mais antigos.

Com efeito, além das menções em Heráclito, que não nos dá nenhuma notícia a respeito de qualquer opinião própria de Pitágoras, as primeiras notícias que temos de Pitágoras advém precisamente da temática da alma, e elas são de grande interesse para nosso estudo. Com efeito, aquela que deve ser a citação mais antiga, pelo menos aquela oriunda do pensador mais antigo, é a que Xenófanes fez dele. A citação é feita na *Vida de Pitágoras* que se encontra nas *Vidas dos Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio:

Ora passarei a outra história e mostrarei o caminho
 (...)

 É um dia, quando passava perto de um cãozinho que espancavam,
 Dizem que sentiu pena e disse esta palavra:
 “Para! Não o açoites, que na verdade é a alma [*psyché*] de um
 Amigo! Reconheci-a, ouvindo o grito!”⁴⁴²

É de grande relevância que o primeiro testemunho de Pitágoras contenha precisamente uma menção explícita do termo *psyché*. O texto metrificado que saiu da pena de Xenófanes não menciona nominalmente Pitágoras, tal informação nos é fornecida por Diógenes Laércio. A maioria dos comentadores, como Burkert⁴⁴³ e Cornelli,⁴⁴⁴ não veem dificuldades em aceitar essa atribuição, o primeiro inclusive argumenta que o fato de o historiador da filosofia citar o *incipit* da elegia de Xenófanes indica que pelo menos sua fonte – se não o próprio Diógenes – tinha acesso ao poema, de modo que a atribuição da personagem a Pitágoras é algo razoavelmente seguro.

Depois do comentário de Burkert quase acabaram as contestações a essa atribuição, no entanto, alguns comentadores anteriores haviam visto alguns problemas nessa identificação. Otto Kern, em seu artigo sobre Empédocles, quer negar a possibilidade de que o antigo pitagorismo admitisse a migração de almas para outros

⁴⁴² Tradução de Rafael Brunhara e Giuliana Ragusa.

⁴⁴³ Burkert, 1972, p. 121.

⁴⁴⁴ Cornelli, 2011, p 147ss.

animais argumentando que não há testemunhos aceitáveis dessa crença e que não se deve dar crédito ao dito de Diógenes Laércio.⁴⁴⁵

Tais dúvidas, contudo, não têm sido dominantes e hoje existe quase um consenso em aceitar tais testemunhos como identificadores de uma crença pitagórica na migração das almas de um corpo para o outro.

Vamos analisar com calma o fragmento e tentar compreender o que ele diz para tirarmos uma conclusão a partir das próprias palavras de Xenófanés. Em primeiro lugar, não temos ideia da extensão do poema original. A nos fiarmos pelo tamanho natural de tal tipo de obras e seu ambiente de performance, isto é, o simpósio, podemos imaginar a elegia como um texto de tamanho mediano, dificilmente ultrapassando umas poucas dezenas de dísticos.⁴⁴⁶

Sobre a natureza desta elegia, como Brunhara e Ragusa mencionam :

poderia ser o *incipit* tradicional de um poema simposial, que introduzia uma mudança de tópico no circuito poético convivial e seria recitada no momento em que um poeta conviva “passa a vez para que outro realize seu canto.”

Por fim, parafraseando Derek Collins:

Defende os estudiosos (i.e., Collins) que tal verso constitui uma crítica implícita de Xenófanés à tradição épica; aqui, ele faz-se de rapsodo, mas performativamente rejeita tal posição: sua canção, elegíaca e não épica, transcorre no simpósio, e não na ocasião de performance típica da épica, o festival pan-helênico.⁴⁴⁷

Em outras palavras, de acordo com a natureza de sua filosofia, também como poeta Xenófanés coloca-se em contraste à tradição poética, entrando em conflito consciente com ela.

O fragmento, depois do *incipit*, começa com um *kai poté*, “e certa vez.” Isso indica que Xenófanés está adicionando informações a respeito de, provavelmente, Pitágoras. Afinal, é mais compreensível compreender que ao dizer “e houve outra vez” ele estaria fazendo uma lista de anedotas a respeito do personagem. Não conhecemos o conteúdo do restante e, aparentemente, não trouxe informações relevantes para ser preservado por outras citações. Seja qual conteúdo for, ou é algo que os comentadores antigos não consideraram relevante ou, de outra maneira, eles já possuíam por outras fontes.

⁴⁴⁵ Kern, O. “Empedokles und die Örfiker” *Archiv für die Geschichte der Philosophie* I, 1888 p. 499.

⁴⁴⁶ Cf. a discussão sobre a natureza do gênero em Brunhara e Ragusa (orgg) *Elegia grega arcaica: uma antologia*. São Paulo, Ateliê/Mnema, 2021.

⁴⁴⁷ Brunhara e Ragusa, 2021, p. 227.

Continuando a leitura do fragmento, nesse dia, a personagem principal do poema, aqui referida apenas por um pronome pessoal “ele” (*min*) “estava passando” (*paríonta*) e, ao mesmo tempo, concomitantemente, o cachorro estava sendo espancado. Não se trata, contudo, de um simples cachorro *kýon*, é um *skýlax*, um “cãozinho,” um “filhotinho.” O animal não é um temerário Rottweiler, é um cachorrinho, um Yorkshire, para colocar em termos compreensíveis. É um animal inofensivo, que está sendo espancado (*stypheлизoménou*), está levando uma surra.

O provável Pitágoras sentiu pena (*oiktíras*) e disse uma palavra (*épos*). Aqui é interessante ver as implicações do uso da palavra. O *épos* no período arcaico de Homero, Xenófanos e também Pitágoras é a palavra não marcada, a palavra visualizada em sua natureza física,⁴⁴⁸ a palavra breve que, frequentemente, pode ser falsa. Ou seja, Xenófanos aqui não apresenta Pitágoras proferindo um *mýthos*, mas sim um simples *épos*. Tal uso, ainda que não definitivo, serve para mostrar em que posição o poeta de Colofão via o seu quase vizinho de Samos, ou seja, sua palavra é quase corriqueira e pode ser totalmente falsa.

Dessa maneira, o protagonista dessa anedota emite dois imperativos: “para, não açoites.” E então vem a frase que encerra essa passagem e dá o caráter jocoso dessa passagem: “é a alma de um amigo” (*epeì hē phílou anéros estìn / psyché*). Atentemo-nos primeiro para a construção sintática, trata-se de uma frase nominal, explicitada pelo verbo de ligação – que não necessitaria estar explícito. Interessantemente, podemos interpretar de duas maneiras, o *hē* como um artigo ligado ao *psyché*, no entanto, tal leitura não é a única possível em razão da natureza da língua épica.

De fato, o artigo pode ser utilizado na língua épica para “mudança de tema,”⁴⁴⁹ o que é plenamente plausível e possível dentro do contexto. No entanto, ele, ao contrário da língua ática, também pode possuir o valor de demonstrativo ou, como define-o Chantraine: “o artigo tem por função não a de definir, mas de destacar, de *apresentar*.”⁴⁵⁰ Tal função talvez seja a que melhor se encaixa dentro do nosso contexto.

Dessa maneira, “Pitágoras” está destacando, apresentando o ser e afirmando a respeito dele: “este é, na verdade, a *psyché*.” E esta passagem é bastante rica para nossa investigação. Aqui vemos que, na construção jocosa e escarnekedora de Xenófanos, a

⁴⁴⁸ Martin, R. “Epos” in: Finkelberg, M. *Homeric Encyclopedia* vol I. Londres, Wiley-Blackwell, 2011, p. 279.

⁴⁴⁹ Chantraine, P. *Grammaire Homérique, Tome II: Syntaxe*. Paris, Éditions Klincksieck, 1997, p.160.

⁴⁵⁰ Chantraine, 1997, p. 162.

individualidade como algo que está definido pela *psyché*. Ou seja, a identidade humana – ou no caso sequer humana, porque está em um animal – é definida pela *psyché*, a despeito de quaisquer outras características que possam estar presentes, incluindo a espécie biológica.

Aqui não nos afastamos totalmente do significado tradicional de *psyché*, pois, como vimos em capítulos anteriores, esta estava marcadamente associada com a identidade humana. Ou seja, a *psyché* é aquilo que individualiza um ser humano, que o faz humano. É exatamente isso que recorre neste trecho, afinal, “Pitágoras” pede para não bater porque ele não é um simples cachorro, mas sim (*epei* como cláusula explicativa) porque ele é a “alma” do meu amigo.

Naturalmente, tal proximidade de sentido choca com duas inovações que inserem novidades muito distintas. Em primeiro lugar trata-se da continuidade da *psyché* em sua existência no mundo comum. Ou seja, em Homero e nos outros autores que mencionaram tal tema, a *psyché* ruma para o Hades depois da morte e apenas em algumas circunstâncias muito específicas ela entra em contato com seres humanos vivos – a saber, no caso dos corpos insepultos de Pátroclo e Elpenor e depois de Ulisses realizar um ritual na entrada do Hades e elas beberem o sangue desse ritual.⁴⁵¹ Na ausência dessas duas circunstâncias muito específicas, o afastamento das “almas mortas” do mundo dos vivos é muito bem marcado.

A segunda inovação é ainda mais polêmica na antiguidade e trata-se da relação entre as *psychai* humanas e dos animais. Como também já vimos anteriormente, até esse ponto na história, salvo por uma única exceção que já anotamos, a *psyché* é algo associado somente aos seres humanos, com os animais não sendo dotados de uma.

A união dessas duas inovações nos apresenta aquele que é não apenas o primeiro testemunho a respeito de Pitágoras, mas também o primeiro testemunho a respeito da noção de transmigração das almas. Não utilizamos aqui o termo “metempsicose,” que estará firmemente solidificado na tradição tardia, porque ele não é utilizado em nenhuma das fontes mais antigas, seja para falar de Pitágoras, seja para falar de crenças de outros povos, seja para falar de Platão.⁴⁵²

Continuando a análise do fragmento. O cachorrinho espancado é a alma do amigo, ou seja, não está sendo habitado pela alma do amigo, ele é. O fragmento faz uma associação absoluta entre a alma e o cachorro, dessa maneira solidificando a ligação entre

⁴⁵¹ Ver acima, p. XX.

⁴⁵² Cornelli, 2011, p. 146.

a *psyché* e a identidade do sujeito. Por fim, “Pitágoras” é capaz de reconhecer (*égnon*) somente por ouvir a voz (*phthenxaménēs*). Interessantemente, o feminino do participio remete a *psyché*, ou seja, o ladro do cachorro é também ele a alma ladrando, em outras palavras, há uma total identidade entre a *psyché* e o indivíduo.

Tal capacidade de “Pitágoras” em reconhecer o amigo entra em contraste com as possibilidades corriqueiras de seres humanos comuns que não são capazes de discernir a identidade e a natureza dos animais não humanos. Isso também aponta para uma característica específica do filósofo que é não a de um pensador, mas sim de alguém com algum tipo de poder mágico especial, alguma capacidade sobre-humana que o faz compreender melhor a natureza das *psychai*. Ou seja, esse primeiro testemunho a respeito do filósofo nos indica algo muito mais peculiar do que um mero pensador, estamos falando, como diz Walter Burkert de um *wonder-worker*, um milagreiro, capaz de identificar poderes sobrenaturais, ele usa até mesmo a palavra “xamã.”⁴⁵³

Hoje em dia tais posições foram questionadas e um dos maiores expoentes da teoria de Pitágoras como um xamã abandonou tais expressões em sua obra posterior,⁴⁵⁴ a partir do momento em que se colocou em questão a ligação histórica da Grécia antiga com a religião siberiana tais laços passaram a ser colocados de lado. No entanto, resta ainda a ligação direta ou indireta de Pitágoras com uma diversidade de práticas religiosas peculiares e históricas complexas. Um exemplo disso encontramos no relato de Zálmoxis em Heródoto, que, de acordo com o historiador, teria sido um escravo de Pitágoras que, ao retornar a seus conterrâneos trácios, foi deificado depois de fazer uma diversidade de revelações a seu povo, uma das quais a noção não de metempsicose, mas a de uma imortalidade da alma.⁴⁵⁵

Mas retornando ao fragmento de Xenófanes, a despeito de quaisquer outras considerações que podemos tirar a seu respeito, está bem claro que *psyché* nesta passagem não possui um significado aparentado ao que divisamos em Heráclito. Aqui, na medida em que podemos fazer qualquer tipo de inferência, a *psyché* não aparece como um elemento físico – o ar, no caso de Heráclito – nem sequer como um *locus* cognitivo, mas sim como algo que preserva a identidade do sujeito. Nesse ponto, retornamos a um

⁴⁵³ Não temos tempo neste trabalho de discutir a precisão deste termo no caso de Pitágoras. Cabe no entanto assinalar que “xamã” é um termo associado à religião siberiana e seu uso fora desse contexto é analógico. Não há certeza da possibilidade de essa crença na capacidade divinatória de algumas pessoas ter sido transmitida da Sibéria até a Grécia, mas isso tem sido especulado por muitos autores.

⁴⁵⁴ Zhmud, 2012, pp. 209ss.

⁴⁵⁵ Heródoto IV, 95-7.

conceito de *psyché* mais aparentado ao que vimos em Homero, ainda que, neste caso, com a notável diferença de que essa *psyché* não se refugia no Hades, mas transmigra entre animais distintos.

Naturalmente, se nos voltarmos para questões cronológicas, é bem claro que Pitágoras e Xenófanos são personagens anteriores ao filósofo efésio, então tal divergência não gera necessariamente nenhum questionamento cronológico. É completamente plausível que *psyché* tenha mantido no período anterior seu significado tradicional e apenas mais tarde derivado para o uso que Heráclito emprega. No entanto, fica claro que *psyché* ao longo do período pré-socrático apresenta significados diversos e não totalmente harmonizáveis entre si.

Heródoto, no entanto, em outra passagem apresenta-nos um relato mais aprofundado que lida de maneira mais evidente com a crença pitagórica na transmigração das almas. Com efeito, ao falar sobre as crenças egípcias no pós-morte, o historiador de Halicarnasso afirma o seguinte:

Os egípcios afirmam que Deméter e Dioniso chefiam o mundo inferior. Os egípcios foram os primeiros a contar a seguinte história: que a alma (*psyché*) do homem é imortal, que com a morte do corpo ele entra (*endýetai*) em outro animal, sempre sendo gerado (*aeí ginómenon*). Depois de ter passado por todos os animais, tanto terrestres, quanto marinhos e o alados, entra de volta no corpo do homem. O ciclo dura cerca de três mil anos. Há gregos que se valem dessa contagem, uns antes outros depois, como se fosse invenção própria, eu, embora saiba seus nomes, não escrevo.⁴⁵⁶

Ao contrário de outros testemunhos, nesse caso a referência a Pitágoras não é explícita, no entanto, ela é amplamente admitida tanto por estudiosos do pitagorismo⁴⁵⁷ quanto por comentadores de Heródoto.⁴⁵⁸ Em se admitindo que a referências é a Pitágoras ou, na pior das hipóteses, alguém associado a ele, como Empédocles, podemos avançar nosso comentário.

Em primeiro lugar é preciso notar o dado curioso de que, de acordo com os estudos contemporâneos a respeito das crenças egípcias, a transmigração das almas para outros corpos **não** era uma crença egípcia antiga.⁴⁵⁹ Heródoto está importando da Grécia para o Egito a crença de que as almas passam de um corpo para outro depois da morte. Trata-se da leitura de um grego antigo que, aparentemente, não tinha tal doutrina em máxima

⁴⁵⁶ Heródoto, *Histórias* II, 123, tradução nossa.

⁴⁵⁷ Como Zhmud (2012, p. 86), Burkert (1972, II, 3), Cornelli (2016, p. 10) entre outros, apesar de algumas reticências de autores como Maddalena (1954, pp. 346 ss)

⁴⁵⁸ Lloyd, A. 1993, p. 69.

⁴⁵⁹ Idem, *ibidem*.

consideração – fato evidenciado pela própria reticência em nomear quem crê nesse acontecimento – e introjeta essa crença na visão egípcia. Com efeito, os egípcios acreditavam em uma sobrevivência além-túmulo, mas essa estava ligada ao corpo e nem tanto à migração de algo desse indivíduo para o corpo de outro animal.⁴⁶⁰ Dessa maneira, a semelhança dessas crenças com a metempsicose grega é bastante reduzida, para não dizer inexistente.

Importante notar aqui que Heródoto também faz uso do termo *psyché*. Apesar de ser um indício de que tal tenha sido o termo usado pelos pitagóricos para designar essa natureza que transmigra, não tem grande força de comprovação. De fato, Heródoto não reivindica nenhuma proximidade com o círculo dos pitagóricos, embora sua presença em Túrios no sul da Itália o ponha em relativa proximidade com o ambiente originário do pitagorismo.

O que tal uso indica é que tal termo, ao final do século V tinha tal significado. Se consultarmos o dicionário de Heródoto de Enoch Powell verificaremos que tal termo tem três grandes significados no autor: o principal que é o de “vida,⁴⁶¹” e dois, o de “mente”⁴⁶²

No entanto, esse dado por si só já nos é extremamente útil, uma vez que mostra em que direção o termo evoluiu na linguagem grega comum. Nosso objetivo neste trabalho, contudo, não é o de investigar a evolução do termo ao longo da cultura grega de modo geral, mas apenas dentro do pensamento filosófico. Os desenvolvimentos comuns, no entanto, frequentemente auxiliam a compreender a situação da filosofia, dessa maneira, esse tipo de informação ganha importância ao longo do trabalho.

Com relação à passagem que traça paralelos entre as crenças pitagóricas e os egípcios, não temos outras conclusões a se tirar dela. Porém, tal atestação independente e antiquíssima a respeito de Pitágoras nos solidifica a noção de que a transmigração das almas depois da morte para o corpo de outras pessoas e também de animais é uma ideia que retroage ao próprio fundador do movimento pitagórico. O fato de o testemunho vir em um contexto zombeteiro não constitui em demérito para o testemunho, mas sim é algo que reforça ainda mais sua fidedignidade, tendo em vista que, no futuro não muito posterior, ele será defendido, e não evitado, pelos seus sucessores.

A partir dessas conclusões, alguns comentadores, sobretudo Burkert, construíram uma teoria de que Pitágoras é uma espécie de iniciador xamânico de uma seita religiosa

⁴⁶⁰ Zhmud, 2012, p. 87.

⁴⁶¹ Como, por exemplo, III, 119 “se me deres a vida de um.”

⁴⁶² Como em III, 40, “sofrerás na mente”

iniciática grega antiga baseada nos mitos de Deméter e Core que tinha na metempsicose uma de suas crenças mais fundamentais. Assim, ele fundou uma seita, que a tradução inglesa chama de “Pythagoreanism,” podemos traduzir como “Pitagorismo,” que seus primeiros discípulos propagaram e que só viria a ter uma expressão filosófica a partir do livro de Filolau de Crotona.⁴⁶³

Essa é, por alto, a visão que Burkert apresenta e tem sido bastante influente desde então. No entanto, há diversas rachaduras neste edifício que foram muito bem exploradas por Leonid Zhmud. Em primeiro lugar, a ideia de que Pitágoras teve um culto associado a Deméter é baseada em pouquíssima informação, a saber, um dado do historiador Timeu de que a casa de Pitágoras foi transformada em um santuário de Deméter e alguma semelhança entre as proibições ritualísticas dos mistérios de Elêusis e as proibições pitagóricas.⁴⁶⁴

Isso é muito pouco, sobretudo pela ausência de outros testemunhos que solidifiquem tal conclusão. Assim, segundo Zhmud, a ideia de que os seguidores de Pitágoras configuravam algo próximo a uma seita religiosa é uma invenção contemporânea sem nenhuma base nos dados que possuímos. Segundo tanto Zhmud quanto Cornelli, a melhor maneira de se compreender o movimento pitagórico é como uma *hetairia* com base na atividade política aristocrática, bem como o desenvolvimento de um modo de vida pitagórico.⁴⁶⁵ Tudo isso, na Grécia antiga, tem relação somente restrita com a religião.

Mais interessantemente para nossa investigação, Zhmud nota a aparente inconsistência entre a metempsicose e as doutrinas a respeito da alma que muitos dos seguidores de Pitágoras apresentaram.⁴⁶⁶ Tal divergência é bastante interessante porque coloca em questão muitas das interpretações modernas a respeito da natureza do grupo pitagórico, como a de uma seita religiosa ou de uma escola filosófica. Nesses dois casos, a divergência doutrinal é tão grande que podemos perguntar em que medida é possível haver qualquer unidade nesses conjuntos, no limite, em que medida é possível haver uma escola com tamanha divergência em pontos-chave, ou seja, uma escola sem doutrina. Mais adiante teremos a oportunidade de examinar com maior detalhe essas doutrinas, mas antes devemos concluir com respeito aos testemunhos sobre a alma em Pitágoras.

⁴⁶³ Burkert, 1972, passim.

⁴⁶⁴ Zhmud, 2012, p. 218.

⁴⁶⁵ Zhmud, 2012, p. 146 ss.

⁴⁶⁶ Zhmud, 2012, p. 233.

Empédocles é visto pela tradição como bastante próximo do pitagorismo. Não vem agora ao caso estabelecer a natureza dessa relação, no entanto, Porfírio nos oferece o seguinte fragmento de Empédocles que ele diz ser relativo a Pitágoras:

Também Empédocles testemunha isto, ao escrever a seu respeito:
 E havia entre eles um homem de saber sem igual
 Mestre, em particular, de toda a espécie de obras sábias,
 Que adquirira um enorme cabedal de conhecimentos:
 Pois sempre que empenhava todo o seu saber
 Facilmente via cada uma de todas as coisas que existem
 Em dez ou até mesmo vinte gerações de homens⁴⁶⁷

Esse testemunho pode ser colocado ao lado aos testemunhos de Heráclito e Xenofonte, com a diferença, em nada desimportante, de neste caso a fragmento aparentar ser um elogio a Pitágoras, ao passo que os fragmentos do filósofo de Éfeso são claramente críticos ao sâmio. Com efeito, são um testemunho de que Pitágoras angariou fama de grande erudição e conhecimento tanto em vida, quanto manteve essa reputação logo depois de sua morte.

Em primeiro lugar, Empédocles afirma a mesma coisa que Heráclito, isto é, que Pitágoras é o portador de grande quantidade de conhecimento, nos termos que este último utiliza mais de uma vez, *polymathíē*. Ou seja, ao longo de toda a Grécia arcaica, talvez nenhuma outra figura seja louvada como Pitágoras. Some-se a isso o modo como Heródoto louva Pitágoras no seu relato a respeito de Sálmoxis (o sofista mais poderoso, *ou tōi asthenestátōi sophistēi*)⁴⁶⁸ e temos o quadro de um pensador global, talvez o mais capaz de sua época, e certamente o mais celebrado.

Tal reputação levou os investigadores contemporâneos a se indagarem qual tipo de assunto Pitágoras dominava a ponto de receber tal tipo de louvor. As respostas variam de modo bastante drástico. Burkert, que escreveu o texto mais influente a respeito do pitagorismo e podemos dizer que é o novo iniciador dos estudos, forma a opinião de que o Pitágoras histórico não era a figura tradicionalmente associada à investigação filosófico-matemático que conhecemos a partir da tradição, mas sim uma personagem que introduziu uma forma xamanística no mundo grego de sua época.⁴⁶⁹

Em consonância com essa interpretação, ele tentou dissociar qualquer testemunho a respeito de Pitágoras como um investigador de relações com pesquisas e objetivos que hoje poderíamos chamar de “científicos.” Um dos modos pelos quais ele avança essa

⁴⁶⁷ Empédocles, B 129, tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca.

⁴⁶⁸ Heródoto IV, 95.

⁴⁶⁹ Burkert, 1972, p. 162 ss.

teoria é tentando reinterpretar todos esses testemunhos de um modo que exclua qualquer interesse científico.⁴⁷⁰

Dessa maneira, o termo que ele tem maior dificuldade de conseguir uma interpretação alternativa é a afirmação heraclitiana de seu domínio na *historiē*. De fato, tal termo é o conceito consagrado na Grécia antiga para a investigação aprofundada, que exclui qualquer forma de aceitação tradicional e pressupõe o investigador lidando com os fatos brutos que ele deve encontrar e buscar. Trata-se do uso no título do tratado aristotélico *História dos Animais*, por exemplo, e, mais apropriadamente do livro de Heródoto, *Histórias*.⁴⁷¹

Em todas as ocasiões, o termo *historía* liga-se diretamente à investigação ativa, com nenhuma relação com qualquer saber tradicional ou mitológico. No entanto, Burkert encontra uma atestação de um texto do século III a.C. a respeito da *historía* de Hesíodo e usa esse significado para tentar afastar a conclusão quase evidente que esses testemunhos apresentam o interesse de Pitágoras na investigação científico-matemática.⁴⁷² Segundo nossa opinião, trata-se de uma explicação bastante insatisfatória, uma vez que vai de encontro ao uso costumeiro das próprias fontes que possuímos, e parece dar a entender que o comentador distorce a interpretação das fontes para reforçar sua teoria de um Pitágoras-xamã.

No entanto, contra essa interpretação, muitos pesquisadores reafirmaram a interpretação tradicional de um Pitágoras interessado em investigações filosóficas e científicas. Por exemplo, após investigar os primeiros testemunhos relacionados a Pitágoras, Zhmud chega à seguinte conclusão:

se tivéssemos de relacionar esse conceito somente com a área de doutrinas religiosas e práticas de culto, retirando seu conteúdo racional, teríamos de revisar drasticamente nossas noções sobre o que *sophía* significava para os intelectuais desse período.⁴⁷³

Tal argumento parece-nos muito razoável, diante da enxurrada de testemunhos que temos a respeito de Pitágoras, é muito difícil interpretar esses dados como relacionando-se somente com o domínio religioso, algo que envolveria uma reinterpretação global da cultura grega do período, e seria, em nossa opinião, uma

⁴⁷⁰ Burkert, 1972, p. 205 ss.

⁴⁷¹ Uma excelente discussão a respeito do significado do termo em Heródoto se encontra em Ribeiro, T. *A Apódexis herodotiana: um modo de dizer o passado*. Rio de Janeiro: UFRJ/Faculdade de Letras (edição manuscrita), 2010, pp. 57-61.

⁴⁷² Burkert, 1972, p. 210.

⁴⁷³ Zhmud, 2012, p. 35.

empreitada em vão, que não renderia os objetivos iniciais. Dessa maneira, a interpretação proposta por Burkert, de Pitágoras exclusivamente como o iniciador de mistérios de Deméter, mostra-se insatisfatória.

De volta ao fragmento de Empédocles, deparamo-nos com a noção de saber sem igual. No entanto, não devemos da mesma maneira adotar uma visão exageradamente cientificista desse saber, pensando que ele se relaciona exclusivamente com aspectos de investigação natural, como ficará claro na nossa leitura desse fragmento.

O Pitágoras de Empédocles é capaz de com facilidade (*reî[a]*) perceber cada um dos entes (*tôn óntōn ... hékaston*), tão logo se esforça com seus *prapídes*. É interessante que Empédocles utilize um dos termos mais obscuros em todo vocabulário anímico da tradição hexamétrica. Ele nesse fragmento claramente deseja elogiar a perspicácia intelectual de Pitágoras, que é um tipo de conceituação que na literatura homérica é feito com certo tipo de vocabulário que, neste período e nesse contexto, talvez não seja mais visto como relevante, isto é, o ambiente da *mētis*.⁴⁷⁴

De qualquer forma, é a partir dessa capacidade intelectual e da amplitude de seus conhecimentos (aquilo que Heráclito talvez desprezasse como *polymathíē*) que Pitágoras é capaz de ver (*léusseskein*) em meio a dez ou vinte gerações (*aiónessin*) de homens.

A questão que se coloca é, o que Empédocles quer dizer com isso? Pitágoras, por causa de seu saber é capaz de enxergar além, no futuro? Não considero tal interpretação absurda, uma vez que, se o Pitágoras histórico (ou mesmo o Pitágoras de Empédocles) empreendesse investigações astronômicas, algo que está atestado na tradição doxográfica,⁴⁷⁵ essas apresentam uma regularidade tal que, de fato, é completamente compreensível uma interpretação literal dessa passagem: com efeito, astrônomos são plenamente capazes de fazer previsões precisas muito adiante no futuro.⁴⁷⁶

Seria então essa a interpretação dessa passagem? Na nossa opinião, resposta mais correta é “não.” Em primeiro lugar, porque não há nenhuma circunscrição à astronomia no fragmento de Empédocles, e, em segundo lugar, porque o fragmento fala de maneira mais explícita em “gerações de homens.” Ou seja, essa expressão parece estar muito mais associada ao mundo humano do que ao mundo celeste investigado pela astronomia.

⁴⁷⁴ Neste conceito, o livro de Detienne e Vernant (2008) continua sendo uma exploração indispensável a respeito desse conceito na sociedade grega antiga.

⁴⁷⁵ Zhmud, 2012, p. 322 ss.

⁴⁷⁶ E a própria antiguidade está bastante ciente disso, por exemplo, é o que Aristóteles afirma em *Tópicos* II, 110b.

Com isso, devemos lembrar que os estudos sobre Pitágoras têm dificuldade em conciliar suas atividades religiosas, espirituais e científicas. Na verdade, a própria não correspondência desses termos na antiguidade revela a dificuldade que nós modernos temos em categorizar essa forma de pensar. Dessa maneira, apresenta-se uma cisão entre “racionalidade e espiritualidade” de modo que ou Pitágoras deve ser visto de modo disjuntivo, ou como um cientista ou como um xamã espiritualista. No entanto, as fontes mais antigas e confiáveis nos apresentam ambas as atividades.

Mantendo tal fato na mente, há outras maneiras de se interpretar essas gerações de homens e aquela que a maioria dos comentadores preferiu enxergar é relacionando com a metempsicose.⁴⁷⁷ De fato, dado o contexto – as *Purificações* de Empédocles – e dada a informação muito comum na antiguidade, de que aparece sobretudo em Diógenes Laércio, a partir do testemunho de Heráclides Pôntico de que Pitágoras traçava uma série de reencarnações a partir de Euforbo – um herói menor da *Ilíada* –, temos a leitura da metempsicose como a mais provável dentro desse contexto.

Temos um último fragmento arcaico a respeito da transmigração da alma que vem da pena de Íon de Quios:

Íon de Quios diz acerca dele [Ferécides]. Assim ele avultou em valor e honra e agora, que está morto, tem uma existência aprazível para sua alma [*psychêi*] se é que Pitágoras foi verdadeiramente sábio, ele que, mais do que todos os demais, conheceu e aprendeu com profundidade as opiniões dos homens.

Esse fragmento fala de Ferécides, no entanto rapidamente se refere a Pitágoras. Como no caso de Empédocles, ele também afirma o conhecimento aprofundado de Pitágoras a respeito dos assuntos humanos, ou, mais precisamente, das opiniões dos homens.

No entanto, para nossa investigação, o dado mais importante que nos é trazido é essa afirmação de que, na morte, Ferécides tem uma “existência aprazível” (*terpnón ... bíōton*). Tal informação Íon não sabe de primeira mão, mas ele toma conhecimento a partir da confiança que ele tem no conhecimento de Pitágoras, a quem o segundo dístico desse fragmento é dedicado, exaltando seu conhecimento superior.

Importante então é notar que nesse ambiente da morte, é a alma que vivencia, ou seja, segundo o testemunho de Íon, na morte é a *psychê* que experimenta o que se passa no além-túmulo. Embora certamente a ideia não se adeque totalmente àquela que encontramos em Homero, ela não é totalmente diferente, uma vez que, também em

⁴⁷⁷ Cornelli, 2011, p. 161 e notas sobre a bibliografia a respeito da interpretação dessa passagem.

Homero, é a *psyché* que “sobrevive,” isto é, como vimos, é ela que permanece depois da morte.

Além disso, outro ponto importante desse fragmento é que nele não há nenhuma referência precisa à alma trocar um corpo por outro e, menos ainda, como em Xenófanés, trocar um corpo humano por outro animal. O que Íon quer dizer é que, morto, Ferécides vive bem. Neste caso, a ideia sequer se afasta muito da noção da ilha dos bem-aventurados que é anunciada a Menelau na *Odisseia*, embora, no caso da obra de Homero, haja a notória diferença que esse dom é obtido por ele ter se casado com a filha de Zeus, ao passo em que Ferécides obtém-no por alguma outra causa que o fragmento não nos informa. O que traz de novo é que essa vida feliz no além-túmulo está ao alcance de mais pessoas do que as poucas que têm um relacionamento próximo aos deuses, como é o caso em Homero.

Dessa maneira, o fragmento não apresenta muitas novidades e sequer está próximo de informações importantes a respeito de novidades que o pensamento e/ou a atividade de Pitágoras tenha trazido para o mundo grego arcaico. No entanto, ele revela que, no período arcaico, Pitágoras alcançou grande fama e reputação de conhecimento nesses assuntos. Isso, conjugado a fatores e dados que obtemos de outras fontes, nos leva à conclusão de que Pitágoras pregou em sua vida a respeito da imortalidade da *psyché* e sua transmigração entre vários corpos ao longo de um ciclo bem mais longo do que uma vida humana.

Isso tudo nos permite afirmar que a noção de que a individualidade humana passa por uma série de corpos ao longo de uma duração temporal muito maior do que a vida humana está muito bem estabelecida a partir de fontes muito antigas. Ademais, temos testemunhos jocosos, como no caso de Xenófanés, e respeitosos, como no caso de Empédocles. Não é possível afirmar com total certeza de que o termo *psyché* tenha sido o utilizado pelo movimento neste período, uma vez que não possuímos textos oriundos em primeira mão de pitagóricos nessa época. No entanto, ao compararmos com o uso anterior de Homero e o uso posterior e quase unânime de todas as referências a essa doutrina, podemos ter certa segurança de que esse era o termo utilizado por Pitágoras.

3.5 Para além de Pitágoras

Agora temos a oportunidade de ir além do problema inicial de Pitágoras e do chamado pitagorismo e verificar como alguns dos membros da vida pitagórica conceberam o destino da alma. De fato, se é difícil retirar qualquer conclusão além da

mais superficial a respeito do que propunha um Pitágoras histórico, o é ainda mais tirar de outros pensadores que fizeram parte de uma “escola” pitagórica teórica. Vamos selecionar dois grupos distintos, um contendo os pitagóricos do século VI e em outra seção trataremos exclusivamente de Filolau de Crotona, o único pitagórico, ao lado de Arquitas de Tarento, da qual temos fragmentos e uma doxografia mais sólida.

3.5.1 Os pitagóricos do século VI

Um dos argumentos mais convincentes que Zhmud apresenta contra a ideia de uma “escola” pitagórica nos moldes mais tardios do Liceu ou da Academia é justamente a enorme divergência de informações com respeito aos “discípulos” de Pitágoras.⁴⁷⁸ Com efeito, como veremos exclusivamente a respeito da ideia de *psyché*, o pouco que dela podemos investigar, as doutrinas propostas são tão divergentes que podemos nos perguntar em que medida há qualquer noção de unidade doutrinal.

O primeiro pensador de que temos alguma informação é Hipaso de Crotona. Este é uma das primeiras figuras que, a partir dos dados que a tradição nos fornece, fizeram parte do círculo pitagórico e provavelmente travaram contato com o próprio fundador da escola. Há um detalhe curioso na sua biografia, embora ele seja chamado ora de “matemático,” ora de “acusmático,” isto é, de acordo com algumas das reconstruções da escola pitagórica,⁴⁷⁹ aqueles que travaram contato com os ensinamentos mais profundos de Pitágoras. Apesar dessa proximidade, ele teria divulgado algumas dessas doutrinas, a saber ou a existência dos números irracionais ou a construção do círculo a partir de doze

⁴⁷⁸ Zhmud, 2012, p. 142.

⁴⁷⁹ Essa é uma questão controversa. Evitamos aprofundar nela por questões de economia de espaço. Mas há duas leituras da divisão entre acusmáticos e matemáticos, que é mais famosamente marcada no capítulo 18 do tratado *Sobre a Vida Pitagórica* de Jâmblico. Dentre os intérpretes mais recentes, a primeira posição é a apresentada por Burkert, que argumenta que os acusmáticos seriam os pitagóricos legítimos, ao passo em que os matemáticos seriam inovadores que seguem Hipaso (1972, p. 194); já Zhmud nos oferece um outro relato, de que essa divisão é muito posterior e data do próprio Jâmblico (2012, p. 175). Na nossa opinião, a análise de Zhmud é mais coerente, uma vez que, de fato, tais referências são muito tardias e, ademais, toda a teoria de acusmáticos que Burkert oferece depende da noção de que os *symbola* – isto é, as máximas morais e rituais breves que teriam sido criadas por Pitágoras – teriam sido interpretados literalmente em algum período da história. Com efeito, como Zhmud marca (2012, pp. 192 *ss.*), algumas dessas máximas são tão absurdas de um ponto de vista literal (não urinar voltado para o sol, não andar pela via principal, etc), que é muito difícil imaginar que um grupo de pessoas teria seguido isso literalmente. Ademais, é importante notar que a ideia de um grupo religioso que seguisse práticas esdrúxulas casa-se bem com a postulação feita por Burkert de um Pitágoras como um bruxo xamânico.

pentágonos, e, com isso, passou a ser tratado como *persona non grata* dentro da própria comunidade.⁴⁸⁰

No entanto, a despeito das questões de rivalidade político-acadêmica, Hipaso na tradição está firmemente associado às origens do movimento pitagórico e, igualmente, parece ter se envolvido na investigação matemática e filosófica.⁴⁸¹ Além de seu trabalho matemático, do qual já fizemos referência por conta das questões de geometria e teoria dos números, ele também teria feito especulações de natureza mais cosmogônica.

A primeira dessas especulações é a respeito da natureza da *arché*. A primeira referência que achamos a esse respeito vem da *Metafísica* de Aristóteles, em que ele afirma que a doutrina de Hipaso seria de que o fogo seria o princípio de todas as coisas.⁴⁸² Nessa passagem e em várias outras da tradição peripatética, ele vem associado a Heráclito, que também vem nesta tradição interpretativa como definindo o fogo como o princípio básico da realidade. Neste caso não devemos imaginar que haja uma relação entre os dois autores, muito porque eles são contemporâneos e geograficamente muito distantes, mas apenas na coincidência de o sistema físico deles apresentar o fogo em um lugar muito importante.

No que tange à teorização a respeito da *psyché*, um outro fragmento, oriundo de Aécio, ou seja, da tradição doxográfica, nos informa que Hipaso, ao lado novamente de Heráclito, mas também de Parmênides, considerou que a *psyché* era “ígneia” (*pyródē*).⁴⁸³ Informação similar encontramos também em Tertuliano.

Uma outra notícia de Jâmblico, transmitida para nós por Estobeu, nos oferece um segundo testemunho e aquilo que talvez seja o mais próximo de um fragmento de Hipaso, onde ele afirma a respeito das diversas tradições pitagóricas:

Mas alguns pitagóricos simplesmente ajustavam-no (ie. o número) à alma [*psyché*]. Assim Xenócrates (julgava a alma?) movida por si mesma, Moderato o Pitagórico considerava-a como contendo arazoados, já Hipaso, o pitagorista acusmático, considerava-a(?) um órgão julgador (*kritikón*) do deus criador (*kosmourgôu*).⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ Jâmblico, *Sobre a Vida Pitagórica*, 34 = DK A 4. Outras fontes, contudo, dão a entender que o motivo do desentendimento entre os pitagóricos e Hipaso teria sido uma rivalidade política (Zhmud, 2012, p. 98).

⁴⁸¹ Importante notar que ele figura nas listas de Pitagóricos que Aristóxeno teria composto e nos é transmitido por Jâmblico (*Sobre a Vida Pitagórica*, 23).

⁴⁸² Aristóteles, *Metafísica* A, 987a.

⁴⁸³ DK A 9.

⁴⁸⁴ DK A 11.

Há algumas possibilidades de se entender essa notícia como pertencente a uma doutrina da *psyché* de Hipaso. O principal motivo é a presença da forma feminina do particípio *periékhoussa*, ligado à opinião de Moderato dá a entender que o objeto seja a *psyché* e não o número (*arithmós*). No entanto, não é certo e pode ser apenas uma confusão do texto. Além disso, Jâmblico em outro texto, *na Introdução à Aritmética a Nicômaco*, afirma de maneira mais evidente que Hipaso – ou antes os do círculo de Hipaso – consideravam o número (*arithmón*) como o “órgão julgador do deus criador” e não a alma. Dessa maneira, tendemos mais a descartar esse testemunho como algo relativo a doutrina de Hipaso sobre a *psyché*.

No entanto, de qualquer maneira ainda é possível harmonizar essas duas falas, se considerarmos que Hipaso afirmaria ao mesmo tempo que a *psyché* é fogo e algo vindo do deus, sobretudo se esse deus-fogo tivesse um papel cosmológico fundamental. E, de fato, é algo assim que Aristóteles dá a entender no começo da *Metafísica*: “também eles [consideravam] único, móvel e finito, e faziam do fogo o princípio (*arkhê*) e do jogo produzem os entes por meio do adensamento, da rarefação e dissolvem tudo novamente em fogo, por este ser a única natureza subjacente.”⁴⁸⁵

A última notícia sobre a *psyché* em Hipaso vem de Claudiano Mamerto, autor eclesiástico do século IV d.C. texto, conforme encontramos na edição de Diels-, afirma que tal doutrina advém de Hípon de Metaponto, no entanto, o fragmento está na coleção de Hipaso. A edição mais recente de Claudiano ainda é a de Migne, do século XIX, e nela a doutrina é atribuída não a Hipaso, mas sim a Erômenes de Tarento.

Não obstante a questão da autoria dessa teoria, temos a notícia de que um pitagórico antigo afirmou que “é muito diferente a alma [*anima*], e o corpo, porque ela está ativa [*viget*] com o corpo adormecido [*torpente*], ela enxerga com o corpo cego e vive com ele morto.” De um ponto de vista da doutrina apresentada, ela é aparentada à que vimos nas notícias acerca do Pitágoras histórico. No entanto, não vimos nas notícias de Pitágoras uma afirmação de que a *psyché* é algo totalmente diferente do corpo, tampouco a afirmação de que ela é capaz de operações opostas às do corpo.

Não convém tirar muitas conclusões a partir desse fragmento tendo em vista a incerteza de sua autoria, bem como da proximidade dela com outras visões bem mais tardias a respeito da alma, a começar por Platão. Ademais, a fonte é tão tardia e afastada

⁴⁸⁵ Convém jamais esquecer os avisos que os comentadores fazem com relação à interpretação aristotélica dos pré-socráticos como se encaixando no sistema aristotélico.

das tradições de transmissões doutrinárias que é difícil imaginar por que meio tal informação chegou a nós.

No entanto, de modo geral, as notícias ligadas, de uma maneira a outra, a Hipaso, nos informam um desenvolvimento novo da *psyché*, ela passa a ser associada fisicamente a um elemento diferente do que vimos, isto é, ao fogo. Trata-se da primeira afirmação que encontramos na tradição que atribui à *psyché* uma matéria diferente do ar. Isso talvez seja sinal de que, ao longo de toda essa tradição pitagórica, a *psyché* não é imediatamente associada à alma-sopro, como vimos em Heráclito, mas sim ela permanece com o sentido de vida e individualidade, sem perdê-lo. Veremos mais adiante outras formulações, mas cremos que esse é um dado fundamental para compreender o desenvolvimento da *psyché* na tradição filosófica grega, ela parte de pontos de partidas diferentes e é, dessa maneira, heterogênea.

3.5.2 Alcmeão de Crotona

Outro filósofo associado a Pitágoras que desenvolve uma doutrina a respeito da *psyché* é Alcmeão de Crotona. Existe uma discussão com respeito à identificação de Alcmeão como um pitagórico, muitas fontes antigas o descrevem como tal, inclusive as fontes mais importantes para nossa construção do pitagorismo, que são Diógenes Laércio e Iâmblico.⁴⁸⁶ No entanto, diversos comentadores mais recentes discordam dessa atribuição, Burkert, por exemplo, embora não negue categoricamente essa atribuição, apresenta as dificuldades para tal identificação: em primeiro lugar, a passagem da *Metafísica* de Aristóteles em que suas doutrinas são comparadas é lida como uma demonstração da distância entre os dois, mais do que a proximidade, uma vez que, se Aristóteles o considerasse um pitagórico, ele não precisaria citá-lo ao lado.⁴⁸⁷

Por sua vez, Guthrie diz que ele não era um pitagórico porque Aristóteles “distingue-o expressamente” dos pitagóricos, e, além do mais, algumas proposições doutrinárias demonstrariam essa separação.⁴⁸⁸ Seguindo uma leitura similar da mesma passagem, Kirk, Raven e Schofield consideram que, embora Alcmeão não seja um pitagórico, os endereçados em seu livro o são.⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ Diógenes Laércio, *Vida dos Filósofos Ilustres*, livro VIII, cap. 83; Iâmblico, *Sobre a Vida Pitagórica*, 23, 104.

⁴⁸⁷ Burkert, 1972, p. 279.

⁴⁸⁸ Guthrie, W.K.C, *A History of Greek Philosophy vol 1: The Early Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge, Cambridge University Press, 1962, p. 341.

⁴⁸⁹ Kirk, Raven e Schofield, p. 357.

Uma questão que se coloca é o peso que damos aos testemunhos que temos. A formulação de Aristóteles que distingue os autores é um testemunho forte o bastante para mostrar falsa a menção em mais de uma fonte da ligação pitagórica de Alcmeão? Se não e o considerarmos pitagórico, em que medida a diferença doutrinal é marcante?

Este caso realmente depende da nossa conceituação com respeito ao pitagorismo. Se o considerarmos como uma escola filosófica nos moldes da Academia ou do Liceu, ou também do Pórtico ou do Jardim de Epicuro, realmente as inconsistências conceituais saltam aos olhos e temos dificuldades em aceitar a filiação de Alcmeão a Pitágoras. Como vimos, essa é a grande razão que faz os comentadores rejeitarem tal filiação. Contudo, se aceitarmos o pitagorismo não como uma escola filosófica, um modelo que não existia nesse momento histórico, e sim como algum outro tipo de agrupamento social, como uma associação política, uma *hetairía*, como propõe Zhmud;⁴⁹⁰ ou mesmo uma “seita” como pensam Burkert e Cornelli,⁴⁹¹ a situação muda de figura e torna-se mais plausível aceitar a presença deste no mesmo ambiente.

No entanto, este não é o ambiente para se discutir o pertencimento de Alcmeão ao pitagorismo ou não, o que mais nos interessa no momento é justamente verificar qual a doutrina a respeito da *psyché* ele oferece e de que maneira ela se insere no desenvolvimento desse conceito ao longo da filosofia grega. Nesse sentido é importante notar que Alcmeão tem importância tanto na questão da história da filosofia grega, uma vez que ele tem conceitos que podemos chamar de filosóficos, mas, sobretudo, ele tem um papel importante na história da medicina, sendo um dos mais antigos médicos gregos teóricos de que temos notícia.⁴⁹²

Já na própria brevíssima biografia que Diógenes Laércio nos oferece vemos sua doutrina com respeito a *psyché*: “Alcm(eão) dizia também que a alma [*psyché*] é imortal e se move continuamente à semelhança do sol.”⁴⁹³ Aristóteles expande essa mesma definição em seu *De Anima*:

Com alguma semelhança a eles, também Alcme(ão) parecia fazer suposições a respeito da alma (*psychês*), pois diz que ela é imortal por assemelhar-se aos imortais; e que isso é atribuído a ela em virtude de ser sempre movente, pois tudo o que é divino move-se sempre continuamente – a lua, o sol, os astros e o céu inteiro.⁴⁹⁴

⁴⁹⁰ Zhmud, 2012, 141-8.

⁴⁹¹ Cornelli, 2011, p. 141.

⁴⁹² Diógenes Laércio, *Vida dos Filósofos Ilustres*, VIII, 83, tradução de Mário da Gama Kury.

⁴⁹³ Idem, *ibidem*.

⁴⁹⁴ Aristóteles, *De Anima*, 405^a29, tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

Apesar da diferença de formulação, ambas as notícias são muito similares e apresentam basicamente as mesmas informações. Em primeiro lugar qualificam a *psyché* de “imortal” (*athánatos*, utilizando o mesmo termo), em segundo lugar a razão de sua imortalidade se deve ao fato de ela sempre se mover (*aei kinouménē* em Aristóteles, *kineîsthai ... synekhês*, em Diógenes Laércio), como exemplificação apresenta-se a comparação com os astros, somente o sol em Diógenes Laércio, mas todos os astros celestes em Aristóteles. Tamanha similaridade ou indica a derivação de Diógenes Laércio de Aristóteles ou ambos tomando de uma fonte original. Pela diferença entre os exemplos e formulações na questão do movimento, somos levados a imaginar que Aristóteles fez uma leve adaptação a sua terminologia e, portanto, provavelmente, não há uma dependência direta no caso.

Com efeito, Diógenes Laércio também nos informa de que Alcmeão escreveu um livro, de forma que é possível que haja uma dependência entre esses dois textos. De fato, não sabemos se Diógenes tinha esse livro, ao passo em que é bastante provável Aristóteles ter tido seu livro em mãos, uma vez que ele escreveu um tratado contra seu autor, segundo a informação do próprio Diógenes Laércio.⁴⁹⁵ Dessa maneira, uma segunda possibilidade é de a fonte para a doutrina da alma ser não essa passagem do *De Anima*, e sim o tratado sobre sua doutrina que não possuímos mais. Isso explicaria a similaridade de formulação entre as duas passagens, bem como as leves diferenças que apresentam entre si.

Como podemos interpretar essa informação? De fato, devemos em primeiro lugar partir de uma posição de humildade hermenêutica, visto que não possuímos quase nenhuma informação a respeito desse autor. De fato, como apenas possuímos uma parca notícia, não possuímos sequer certeza de que *psyché* tenha sido efetivamente o termo utilizado nos tratados do autor. Devemos estar abertos à simples possibilidade de ser uma interpretação de Aristóteles.

Em primeiro lugar, não somos obrigados a imaginar que por *psyché* Alcmeão esteja entendendo o centro cognitivo e sensorial. Ao longo de todo este trabalho já contemplamos alguns significados para *psyché*: 1) o do que resta após a morte no Hades, 2) o de vida em risco, que é o mais comum em Homero; 3) em decorrência desse temos visto que nesse ambiente pitagórico-órfico ele tem ganhado o significado puro e simples de “vida”; 4) ao longo de boa parte da tradição ele também indica o resumo da

⁴⁹⁵ Diógenes Laércio, Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres, livro V, capítulo I, seção 25.

individualidade humana e Heráclito apresenta o mais divergente, 5) o de massa aérea com faculdade cognitiva.

Como Alcmeão é uma figura da passagem do século VI para o V, isto é, contemporâneo a Heráclito, parece-nos um importante ponto de partida hermenêutico imaginar que ele não esteja partindo de um sentido que fosse totalmente alheio ao que ele tinha acesso na sua cultura. Ou seja, como princípio vamos tentar compreender o que *psyché* nesta passagem significa a partir dos significados que já divisamos.

Ademais, Alcmeão teve a maior parte de sua atividade como médico. Isso está na breve biografia que Diógenes Laércio nos apresenta dele: “escreveu principalmente sobre medicina, embora às vezes se dedicasse ainda à filosofia natural” (*physiologēi eníote*).⁴⁹⁶ De fato, além de sua afirmação sobre a *psyché*, a tradição que temos nos informa de que ele tem uma teoria a respeito das sensações, isto é, de que todas estão ligadas ao cérebro (*enképhalon*).⁴⁹⁷ Ademais, há uma referência na *Metafísica* de Aristóteles em que ele aparentemente tem uma teoria metafísica dualística, em que tudo existe em pares contrastantes, segundo o estagirita, essa filosofia é próxima dos pitagóricos.⁴⁹⁸

Dessa maneira, se ele afirmou que a *psyché* é *athánatos*, precisamos compreender o significado desses dois termos que ele está utilizando. Em primeiro lugar, voltando aos significados que *psyché* aponta, o significado 1 é incongruente, porque, ainda que possamos compreender esse significado como “eterno,” uma vez que as *psychai*, aparentemente, não são aniquiladas no Hades homérico, ele não pode ser em hipótese alguma chamado de *athánatos*, visto que a sua presença e permanência no Hades é a própria definição de *thánatos*. Dessa maneira, embora não possamos excluir que esteja falando de uma alma que retorna, podemos ter certeza de que não fala da *psyché* homérica que para sempre ficará no Hades.

O significado 2 dificilmente se aplica, uma vez que “vida colorida pela morte,” como definimos no capítulo 1, também não se harmoniza com o significado de “imortal.” A vida em risco de morte é, precisamente, aquela que pode passar pela morte, sendo ela imortal, toda essa temática de Homero deixa de fazer sentido.

Contudo, os outros três significados são plenamente admissíveis. Porém, o significado 5, o heraclitiano, é algo banal. Afinal, se a *psyché* é a massa de ar global, diz muito pouco afirmar que ela é imortal, certamente haveria uma diferença com relação a

⁴⁹⁶ Diógenes Laércio, *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*, VIII, 83.

⁴⁹⁷ DK A 5-8, cf. Platão, *Fedro*, 96b (=DK A 11).

⁴⁹⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 986a22.

Heráclito, que fala explicitamente na morte da *psyché* por meio da condensação do ar. No entanto, não parece que essa morte seja outra coisa do que o ciclo da condensação, e não parece pensar em um fim absoluto da *psyché* enquanto elemento ar. Dessa maneira, tornar-se-ia uma definição quase tautológica e de pouca importância. Assim, parece que o que está em questão são os significados 3 e 4. Isto é, os sentidos de “vida” e “individualidade humana.”

O mínimo que temos não permite diferenciar qual dos dois usos está em questão, e é importante ressaltar que ambos não estão, de modo algum, de todo diferenciados. Na visão tradicional da Grécia antiga estão no sentido de que, embora a individualidade permaneça, esta vai para o Hades, de modo que de maneira alguma se pode dizer, dentro do ponto de vista homérico, que a *psyché* é *athánatos*, é exatamente o oposto, ela é *thnētē* por definição.

Dizer que a individualidade é *athánatos*, nesse ambiente, significa também dizer que a vida é *athánatos*, ou seja, que não morre no sentido que o ponto de vista tradicional oferece. A questão é, seria isso o que Alcmeão queria dizer?

Não temos dados suficientes para resolver essa questão, no entanto, é importante notar que ela é exatamente o que a tradição nos indica com relação ao que Pitágoras afirmava com relação à alma. Ou seja, é plausível que Alcmeão esteja em consonância com o personagem ao qual ele foi associado na tradição antiga.

Contudo, essa não é a única leitura que podemos fazer. Se lermos *psyché* como “vida”, também podemos tirar algumas conclusões. Em primeiro lugar, poderíamos imaginar que ele afirme que a vida biológica em sua unidade é *athánatos*. Para a antiguidade essa é outra banalidade, apenas no mundo contemporâneo, sobretudo depois do desenvolvimento da geologia moderna, podemos imaginar que houve um período na história em que não houve vida. Uma segunda possibilidade seria dizer que a vida biológica do indivíduo é imortal, neste caso trata-se de um absurdo patente, visto que a morte e a decomposição do corpo são um dado bruto da realidade, que não se pode negar.

Assim, se pressupormos que Alcmeão não está inovando na compreensão de *psyché*, a melhor leitura para essa afirmação é de que a vida como individualidade humana é imortal. No entanto, devemos ainda interpretar a segunda parte da afirmação que Aristóteles faz, que é a de ela se mover sempre. O que isso quer dizer com isso?

Se admitirmos que Alcmeão está utilizando um significado inovador para *psyché*, isto é, como uma massa de ar individualizada que tem também força vivificante, algo próximo ao *thymós* homérico, uma leitura possível para essa afirmação seria de que o ato

de respiração forneceria essa indicação de eterno movimento. Ou seja, a *psyché* estaria sempre se movendo porque, através da respiração ela circularia e estaria sempre em um processo de movimento.

Podemos excluir essa leitura? Cremos que não, a paucidade de informação não nos permite afirmar categoricamente de que era isso que Alcmeão pensava ou não. Contudo, podemos conceber a partir das consequências e verificar se tal afirmação é cogente ou não. Ora, se o movimento da *psyché* seria o movimento da respiração, ele teria um fim bem claro durante a morte, ou seja, a morte colocaria um fim nesse movimento. Salvo se introduzirmos uma nova informação, que é a crença do orfismo do século V ao menos de que a *psyché* era inalada na respiração, ou seja, mesmo depois da morte, ela circularia para os novos corpos através da respiração.

Essa forma de conceber a alma é coerente com o pensamento pitagórico, ao qual Alcmeão está de uma forma ou outra associado. No entanto, ela é necessária? De fato, não podemos excluí-la, mas devemos sempre estar atentos ao fato de que é uma reconstrução plausível. Mas o que nos parece mais claro é que tal leitura não é necessária, uma vez que não é o ciclo respiratório que garante o eterno mover-se mas sim o fato de a alma sempre se transladar.

Isto é, o que garante o movimento eterno nessa reconstrução não é a respiração e sim o fato de ela movimentar-se de um corpo para o outro, o que lhe garante a imortalidade. E outro fator nos permite contemplar de maneira mais clara isso, a comparação que Aristóteles nos apresenta é com o sol, ora, o aspecto mais essencial do sol na experiência humana é o de ele circular entre o dia e a noite, ou seja, entre um período em que ele está visível e outro em que ele está oculto.

Com efeito, na formulação aristotélica dessa teoria, fala-se não somente no sol, mas sim em todos os astros, a lua, as estrelas e o próprio firmamento. Todos esses elementos astronômicos agem da mesma maneira, circulando entre evidência e ausência, entre a presença manifesta e seu desaparecimento momentâneo.

É, então, possível compreender essa afirmação sobre a *psyché* em um sentido similar ao dos astros, isto é, que ela em determinado momento está evidente, desaparece, mas retorna periodicamente. Uma leitura tal o aproxima bastante do movimento pitagórico, uma vez que consiste basicamente em uma afirmação da transmigração das almas. O movimento constante da alma, dessa maneira, significa os ciclos vitais, da vida para a morte e no sentido o oposto.

Seria a única leitura possível para esse fragmento? Não, admitidamente não. Com efeito, é igualmente possível pensar que esse movimento da *psyché* seja um movimento de vibração constante, ou mesmo de rotação em torno de seu próprio eixo. No entanto, nesse caso não conseguimos identificar uma forma da *psyché* para se permitir movimentos dessa natureza, simplesmente não temos informações suficientes para confirmar ou desprovar essas possibilidades.

Contudo, o próprio fato de um aspecto ou natureza física da *psyché* não ser mencionado indica que, pelo menos, não é nessa escala que ele está concebendo o seu movimento. Dessa maneira, a primeira leitura que fizemos mostra-se mais completa por contemplar uma visão integral, isto é, de que a alma se movimenta da morte para a vida, sem depender de informações externas a essa afirmação.

Aristóteles, em outro texto, nos *Problemas*, nos informa uma outra doutrina de Alcmeão que pode ter ligação com a *psyché*. Ele diz: “Alcmeão diz que os homens morrem pelo seguinte motivo: não serem capazes de unir o princípio com o fim.”⁴⁹⁹ Neste caso está em questão a mesma ideia de morte e ciclo da *psyché*. Se a *psyché* é imortal, não é a morte que põe fim, a ideia de união do princípio com o fim deve estar associada ao movimento circular que ele relacionava às *psychai*, isso significa que a vida humana não consegue completar esse ciclo, de modo que a morte é um elemento que ocorre naturalmente na progressão desse movimento.

Uma outra interpretação possível é que a vida humana, nessa visão de Alcmeão, seria uma reta, em contraste com a *psyché* que seria um círculo. De fato, por definição a reta é aquilo cujo fim não alcança o começo, mas é igualmente o caso do arco, de modo que essa interpretação de que a vida é uma seção do movimento da *psyché* parece a mais coerente, uma vez que, de outro modo, seríamos forçados a fazer uma disjunção entre *psyché* e vida humana, como se fossem completamente distintos e separados, o que não é coerente com nenhuma noção da Grécia antiga.

3.5.3 Hípon de Régio

Outro pitagórico do qual temos notícia é Hípon de Régio. Temos uma doutrina das *archai* – o que por si só já indica uma origem peripatética – referida em Hipólito de Roma, escritor eclesiástico do século III:

Hípon de Régio diz que os princípios são o molhado – a água – e o quente – o fogo. Uma vez nascido da água o fogo ele derrota a potência de quem o criou

⁴⁹⁹ Aristóteles, *Problemas*, 916a.

e estabelece o universo. A *psyché* ele diz por vezes o cérebro (*enképhalon*), por vezes a água, pois a semente é o que aparece para nós da umidade, a partir do qual dizem que a *psyché* se estabelece.

Temos aqui uma breve notícia cosmológica, diante da qual temos de interpretar em busca de informações relevantes para nosso estudo. Em primeiro lugar ele fala de duas *archaí*, que aqui ele estabelece como o seco e o molhado, que são associadas ao fogo e à água. O termo *arché* é extremamente relevante para a compreensão da história da filosofia pré-socrática, mas é fundamental ter consciência de que praticamente toda a tradição interpretativa deriva do trabalho aristotélico e a visão do estagirita com relação à história da filosofia até seu trabalho determina o modo pelo qual esses autores e pensadores arcaicos são compreendidos, esse é um dos maiores saltos epistemológicos para a compreensão da filosofia pré-socrática.⁵⁰⁰

Trata-se certamente do caso da *arché*, estamos lendo não as *ipsissima verba* de Hípon (na medida em que qualquer um tinha posse delas), mas muito provavelmente a interpretação ou de Aristóteles ou da escola peripatética daquilo que ou ele escreveu ou chegou tradicionalmente até eles em atribuição a Hípon. Então antes de ter certeza de que se trata de mais uma doutrina pré-socrática sobre as *archaí*, é mais seguro diminuir a afirmação e conceber que esses dois princípios são colocados como uma função cosmológica fundamental.

Trata-se, dessa maneira, de mais uma doutrina dualista. Ao longo de toda essa tradição pitagórica deparamo-nos com muita frequência com formulações metafísicas – se é que é apropriado fazer usso desse termo – dualísticas, em que a totalidade do cosmo é verificada a partir de oposições. Isso aparece de várias maneiras, essa do seco e do úmido é uma delas, a mais física, mas isso vai reaparecer na doutrina do número e também, de modo talvez mais surpreendente, no atomismo, que possui claras ligações com o pitagorismo.⁵⁰¹

No que diz respeito a essa doutrina de Hípon, parece que a água produz o fogo e este a domina. Trata-se de algo similar originalmente à doutrina de Tales, mas que, no caso, tem uma reviravolta porque o princípio secundário acaba por dominar o primário.

Temos pouquíssimos dados para avançar na interpretação, mas talvez não seja irrelevante notar a semelhança dessa doutrina com as genealogias divinas, em que deuses geram outros e são derrotados e dominados por eles. Tal tipo de fraseologia, como genitor

⁵⁰⁰ O livro de Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of PreSocratic Philosophy* é um marco no desenvolvimento dessa compreensão.

⁵⁰¹ Zhmud, 2012, p. 392.

(*gennésantos*) e derrota (*katanikésai*), está mais próximo do linguajar mitológico do que de uma especulação puramente materialista. Seria essa doutrina uma racionalização de uma genealogia divina?

Talvez essa hipótese tenha mais argumentos a favor do que aparenta de princípio. De fato, podemos pensar que a água está associada aos deuses Oceano e Tétis, um aspecto de muitas cosmologias antigas, presente já em Homero, na famosa fala de Hera no canto XIV da *Iliada*,⁵⁰² cuja pertinência para o começo da especulação filosófica foi ressaltada também nas páginas iniciais do livro de Kirk, Raven e Schofield.⁵⁰³

Com efeito, temos atestação mais explícita da origem do mundo nas teogonias órficas do século V, como reconstruídas pelos especialistas modernos, sobretudo segundo as formulações de Alberto Bernabé.⁵⁰⁴ Mais apropriadamente, na reconstrução do erudito espanhol, o Oceano tem papel cosmológico em diversas das teogonias órficas, no entanto, este papel é mais fundamental na chamada teogonia de Jerônimo e Helânico, onde a água tem esse papel primordial.⁵⁰⁵ Ademais, essa mesma teogonia oferece na sequência um importante papel para o Éter, que é um dos filhos dessas águas primordiais.⁵⁰⁶ Ora, etimologicamente, *aithér* significa “chamuscante,” que mostra que é necessariamente visto como algo quente, aparentado ao fogo. Na sequência dessa progênie das águas primordiais, encontramos um ovo, a partir do qual se estabelecem o céu, a terra e o mundo.⁵⁰⁷ Com efeito, Hípon afirma que o fogo, “derrota a potência de quem o criou e estabelece o universo.” Seria possível associar esse estabelecimento do universo ao ovo cósmico?

De certa maneira é uma leitura possível, no entanto, a noção de “derrota” na tradição das teogonias gregas em geral, mas nas órficas em particular, é mais fácil associar a outros episódios, como a vitória de Zeus sobre Cronos e eventos similares. Além disso, como o Éter, Zeus também traz dentro de si elementos ígneos, sobretudo na sua arma principal, o raio.

No entanto, não temos dados aprofundados para avançar, dado a paucidade de relatos a respeito dessas teorias. É importante também notar que essa teoria de Hípon a respeito do desenvolvimento do cosmos é trabalhada também em outras frentes, que

⁵⁰² *Iliada*, XIV, 200.

⁵⁰³ Kirk, Raven, Schofield, p. 8.

⁵⁰⁴ Bernabé, 2012, p. 69.

⁵⁰⁵ Fr. 75; Bernabé, 2012, p. 108.

⁵⁰⁶ Fr. 78.

⁵⁰⁷ Fr. 80.

mostram que, se há uma origem mitológica, ela foi aprofundada e conjugada com uma especulação mais propriamente científica, como veremos a partir de agora.

De fato, uma teoria distinta a respeito da vida biológica que Hípon fornece é a primordialidade da umidade no estabelecimento da vida. Como diz um texto anônimo, “Híp(on) julga que a umidade [*hygrótēta*] é familiar [*oikeîan*] em nós, pela qual percebemos (*aisthenómetha*) e na qual vivemos.”⁵⁰⁸ Ele inclusive aduz argumentos para demonstrar essa primordialidade, visto que “as solas dos pés não percebem por não tomarem parte na humidade.” Dessa maneira, essa água é ao mesmo tempo o elemento originário do mundo, mas também o elemento que permite o estabelecimento da vida e das sensações.

No *De Anima* de Aristóteles, o estagirita comenta que autores diversos estabelecem que a alma é feita de elementos diversos. Um desses autores mencionados é Hípon que, segundo essa apresentação, teria dito que a *psyché* é água.⁵⁰⁹ Diels e Kranz imaginam que uma passagem mais adiante faz referência a Hípon em uma etimologização de *psyché* a partir de *psychrós*. “aqueles que dizem que a alma é o frio pretendem que seu nome vem de resfriamento e respiração.” Isso deriva de uma referência que encontramos no comentário de Filopono ao texto, que explica que a etimologia de *psyché* de *psychros* viria de Hípon.

Como discutimos no capítulo anterior, essa etimologia é, na nossa opinião, a correta, mas não por essa razão. Um dos motivos é que o hálito do ser vivo não é frio, em princípio. De que maneira, portanto, Hípon poderia ter considerado a *psyché* como fria e o frio da água como primordial?

Talvez se deva retornar àquele fragmento cosmológico, o fogo está em combate com a água e, dessa maneira, ele tende a vencê-la. Segundo sua percepção, a água é essencial para a vida, e, como já mencionamos, ele tira argumentos da anatomia humana para tentar mostrar que a umidade está associada melhor à vida do que a secura. Dessa maneira, o fogo seria um elemento destruidor, ao passo que a água, por ser primordial, é tanto a fonte da vida quanto da sensação.

Trata-se de uma visão de *psyché* singular no mundo grego antigo. De que modo podemos unir a todo o fio que temos explorado? Em primeiro lugar, pensamos que é possível associar ambos os ramos que temos encontrado. Em primeiro lugar, podemos pensar que *psyché* aqui significa, primordialmente, vida, por estar associada ao princípio

⁵⁰⁸ DK A 11.

⁵⁰⁹ De Anima, 405 b1.

de criação primordial da água. Tal uso, em nossa opinião, consiste em uma demonstração clara de que o termo *psyché* não deriva originariamente da respiração, uma vez que dificilmente se consideraria a alma como algo diferente do ar se fosse esse o significado principal.

No entanto, o elemento de percepção também está associado a água. Prova disso é o argumento de que os elementos mais secos do corpo, como a sola dos pés, são mais desprovidos de sensações. Ou seja, embora não haja uma afirmação explícita, depreende-se que os elementos mais úmidos são aqueles mais próximos da sensação. De alguma maneira, portanto, vida e percepção estão associadas nesse pensamento.

Portanto, em Hípon – que é um pensador na transição do século VI para o V a.C., e, dessa forma, contemporâneo a filósofos tão díspares como Heráclito, Empédocles, Parmênides e Anaxágoras – a noção de “vida” e “percepção” já está plenamente unificada, não que tenha estado disjunta de modo completo anteriormente, uma vez que o *thymós* arcaico também indica uma forma de vida, em seu aspecto biológico.

Dessa maneira, vemos que os pensadores associados a Pitágoras concebem a *psyché* de modo totalmente diverso entre si. Embora não possamos afirmar com certeza a total diferença dos conceitos de cada um desses filósofos, visto que a preservação de seu pensamento é bastante precária, o pouco que temos indica que há pouca semelhança entre suas concepções.

Isso é um indício também para demonstrar que a “escola pitagórica” é apenas uma ficção historiográfica. Isto é, não podemos considerar a existência de um grupo científico ou filosófico sob a supervisão de um mestre na figura de Pitágoras. Ao mesmo tempo, muitos dos associados a Pitágoras de fato procederam em investigações de diversos modos, seja na medicina, seja na “física,” no entanto o resultado dessas investigações mostra-se muito diverso, de modo que não é possível imaginar uma unidade dogmática nesse grupo diverso.

3.5.4 Algumas outras opiniões pitagóricas

Outras teorias a respeito da *psyché* circularam no ambiente pitagórico. No entanto, essas não vieram para nós com o nome de um autor, antes de proceder para o último autor da tradição pitagórica que tem uma especulação relevante sobre a natureza da *psyché*, cabe a nós revisar essas teorias, tentar harmonizá-las com o que já vimos.

Com efeito, no *De Anima*, Aristóteles atribui aos pitagóricos duas outras doutrinas sobre a alma, uma delas totalmente diferente de qualquer uma que já vimos, outra bastante aparentada à de Hipaso:

E o que dizem os pitagóricos [*parà tòn Pythagoreiōn*] parece seguir o mesmo raciocínio, pois alguns deles declararam que a alma são as poeiras [*xýsmata*] no ar; outros, por sua vez, que ela é o que faz com que (estas) se movam. Sobre as poeiras no ar disseram que elas se mostram em movimento contínuo, mesmo quando há clamaria absoluta. E à mesma afirmação são levados também todos os que dizem que a alma é aquilo que move a si mesmo, pois todos eles parecem partir do pressuposto de que o movimento é algo muitíssimo peculiar à alma – e que tudo o mais é movido pela alma, sendo ela movida por si mesma – pois não veem nada que faça mover que não esteja ele mesmo em movimento.⁵¹⁰

São duas teorias distintas, mas ambas unificadas pela questão do movimento. Em ambas, porém, o que se associa à alma são essas poeiras, *xýsmata*. *Xýsma*, segundo o dicionário, são as farpas que sobram em uma oficina de carpinteiro, esses pequenos pedaços, fiapos, lascas. As duas teorias então identificariam a *psyché* ou com esses fiapos ou com uma outra força que está fora dos fiapos, mas os faz mover.

Tal teoria se mostra complicada de analisar diante do quadro geral do pitagorismo, uma vez que, se a marca distintiva de Pitágoras foi a afirmação da transmigração da alma, essa teoria parece, se não negar, pelo menos colocar em dificuldade a própria noção de metemotose.

Com efeito, se a *psyché* são micro-partículas que flutuam ao longo do ar, ou uma força ulterior que faz essas partículas se moverem, ela não pode ser considerada como algo individualizante. De fato, aparecem nessa representação como um elemento global presente em tudo. Isso não inviabiliza totalmente a noção de metemotose, e inclusive uma versão órfica em que as *psychai* são levadas pelos ventos pode se harmonizar muito bem com esse pensamento,⁵¹¹ mas aparenta ser algo diverso do que vínhamos lendo até o momento.

Com efeito, tal visão é bastante próxima dos atomistas. De fato, no passo anterior do *De Anima*, Aristóteles afirma esses consideravam que a *psyché* eram os “átomos de forma esférica como as chamadas poeiras no ar.”⁵¹² O uso do mesmo termo incomum *xýsma* ou indica um parentesco entre os dois pensamentos ou indica que Aristóteles se valeu de um mesmo termo para representar um pensamento semelhante.

⁵¹⁰ Aristóteles, *De Anima*, 404a16, tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis, adaptada.

⁵¹¹ Bernabé, 2011, p 279.

⁵¹² Aristóteles, *De Anima*, 404a1.

De fato, em um passo sem nenhuma relação, Aristóteles faz uso desse termo para discutir o movimento do ar parado,⁵¹³ de modo que esse parece um termo próprio ao estagirita e do qual ele se ocupa em suas investigações. Com efeito, não encontramos uso similar do termo ao longo de toda a literatura grega, o que é um fortíssimo indício de que seu uso deve se remeter a um costume aristotélico e não a uma dependência entre os dois pensamentos. Inclusive, a própria questão do movimento é um problema aristotélico por excelência e talvez ele esteja lendo esses autores através desse prisma.

Isso, contudo, não invalida a proximidade entre os pitagóricos e os atomistas nesse ponto. Na verdade, existem outros indícios que aproximam, por mais curioso que pareça do ponto de vista da crítica contemporânea, as duas escolas. Com efeito, existem testemunhos que aproximam o atomismo do pitagorismo. Por exemplo, no capítulo sobre Demócrito, temos uma série grande de notícias que fazem do filósofo de Abdera um discípulo da escola pitagórica:

Parece – diz Trasilo – que ele tenha se tornado admirador [zelotes] dos pitagóricos. Inclusive ele se lembra do próprio Pitágoras, admirando-se dele no escrito de mesmo nome. Parece ter tomado tudo dele e da pessoa com quem estudou, se não disputasse as questões do tempo.” De qualquer forma, Gláucón de Régio, nascido por volta do mesmo tempo, diz que ele estudou com um pitagórico. Também Apolodoro de Cízico diz que ele foi colega [*syngegonénoi*] de Filolau.⁵¹⁴

De fato, em algumas interpretações a própria doutrina atomista aparece como devedora de uma teoria numérica pitagórica.⁵¹⁵ No entanto, como essa questão em muito ultrapassa os fins deste trabalho, deixamos apenas a sugestão dessa proximidade, sem examiná-la a fundo.

Mas com relação ao autor dessa teoria, cuja autoria é deixada em branco por Aristóteles, se percorrermos a tradição doxográfica encontraremos um filósofo associado pela tradição ao pitagorismo que tem uma leitura bastante próxima da de Aristóteles. Trata-se de Ecfanto de Siracusa, ao qual é dedicada meia página da coleção de Diels e Kranz, todos testemunhos doxográficos. Vejamos o fr. 2:

Ecfanto de Siracusa, um dos Pitagóricos, [disse serem as *archás*] todos os corpos indivisíveis [*adiáireta*] e o vazio [*kenón*]. De fato, esse foi o primeiro a afirmar que as mônadas pitagóricas eram corpóreas.⁵¹⁶

⁵¹³ Aristóteles, Problemas, 913a.

⁵¹⁴ Diógenes Laércio, *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*, IX, 38, tradução nossa.

⁵¹⁵ Burkert, 1972, 259.

⁵¹⁶ DK51 fr. 5. Tradução nossa.

Esse testemunho, que vem de Aécio afirma o princípio de haver dois grandes tipos de arché, o primeiro são os corpos indivisíveis e o segundo o vazio. Essa doutrina é bastante próxima da doutrina atomista de Leucipo e Demócrito. Veremos mais sobre ela no capítulo seguinte. No entanto, aqui vemos essa afirmação ontológica que é o princípio dessa doutrina, tudo que existe são corpos indivisíveis e vazio.

O fr. 1 é bem mais longo e tem algumas dificuldades maiores de compreensão. No entanto, ele é fundamental por ter maior quantidade de informações:

Um certo Ecfanto de Siracusa disse não ser possível obter um conhecimento [*gnosin*] dos seres, mas define apenas o julgamento. De um lado, há os corpos indivisíveis [*adiaíreta*] e têm três distinções entre si: tamanho, forma e força, dos quais originam-se os seres sensíveis. De outro lado a multidão deles é limitada e esta é infinita [!]. Os corpos se movem não pelo peso ou por golpe, mas sob uma certa força divina, que chama de pensamento [*noûn*] e alma [*psyché*]. Portanto, deste também vem a forma [*idea*] do mundo, pelo qual ele surgiu esférico por uma força divina. A terra move-se no centro do universo ao redor de seu centro em direção ao leste.

A passagem origina-se da Refutação de Todas as Heresias do pseudo Hipólito de Roma. Ela confirma muitas das informações que obtivemos em Aécio e adiciona outras. A constituição do mundo por partículas indivisíveis é confirmada, inclusive com os mesmos termos. A maneira de como interagem esses corpúsculos aqui é contrastada, naturalmente, com o atomismo de Demócrito e Leucipo, para os quais todas as interações materiais ocorrem pelo peso e, secundariamente, pelo choque. O que Ecfanto diz é que essas partículas se movem por uma força divina, à qual ele chama de nooûs ou psyché. Tal formulação será muito próxima da de Anaxágoras, que veremos no capítulo posterior, que também imaginava uma força que movia tudo, mas não pensava em partículas indivisíveis, mas sim em algo infinitamente divisível.

Dessa maneira, é possível que a visão da psyché serem partículas no ar que movem os corpos seja ou um aprofundamento dessa teoria ou um desenvolvimento dela. É possível que Ecfanto ou alguém em sua esteira imagine que, para mover esses corpos, seja necessário um conjunto de partículas especiais, que representariam a alma. É impossível afirmar que era essa a teoria por trás, mas é um desenvolvimento plausível que nos permite compreender de modo geral a evolução da filosofia nesses círculos pitagóricos.

3.5.5 Filolau de Crotona

Por fim, o último pensador associado ao pitagorismo antigo que nos legou uma teoria sobre a *psyché* foi Filolau de Crotona. Como no caso de quase qualquer passo da

escola antiga, temos uma multiplicidade de interpretações a respeito da sua obra e uma boa dose de problemas textuais. Com efeito, a depender da sua posição a respeito da natureza do pitagorismo antigo, Filolau pode parecer ou o primeiro pitagórico a ter escrito um livro,⁵¹⁷ ou um dos últimos pensadores da tradição pitagórica,⁵¹⁸ ou um filósofo verdadeiro que surge a partir de uma seita xamânica, ou a continuação de uma comunidade dedicada ao estudo, sem nenhuma unidade doutrinária.

Ao contrário de todas as outras figuras que temos estudado neste capítulo, estamos lidando com um autor cujo pensamento é mais profundamente discutido, com fragmentos de extensão mais considerável, que podemos estudar mais em seus próprios termos, sem depender necessariamente da tradição doxográfica. Também, ao falar de Filolau, estamos nos aproximando bastante de Platão, uma vez que existe uma tradição sólida de ligação entre o ateniense e o italiota. Com efeito, a breve biografia que Diógenes Laércio dedicou a Filolau nos diz:

Platão, quando esteve na Sicília para encontrar-se com Dionísio, havia comprado dos parentes de Filolau por quarenta minas alexandrinas de prata e transcreveu essa obra no *Timeu*. Segundo outros autores, Platão havia recebido esse volume por haver conseguido que Dionísio libertasse um jovem prisioneiro, discípulo de Filolau.⁵¹⁹

Ou seja, Platão aqui é apresentado como tendo tomado a doutrina do *Timeu* das obras de Filolau, demonstrando, pelo menos na visão da fonte de Diógenes Laércio, Hermipo, uma certa proximidade doutrinária entre as duas obras, a saber, o livro de Filolau e o *Timeu* de Platão.

Filolau também é especialmente destacado no *Fédon*, de Platão. Neste diálogo, os dois interlocutores de Sócrates são apresentados como seus alunos.⁵²⁰ Na opinião de Carl Hufmann, essa menção dá-nos uma das poucas notícias biográficas a respeito de Filolau. Junto com outros trechos, sobretudo com os escólios a essa mesma passagem, conseguimos formar uma biografia bem resumida do autor. Algo que, com os outros pitagóricos deste capítulo – com exceção, evidentemente, do próprio Pitágoras – é bem mais difícil.

Filolau nasceu em Crotona, dessa maneira, como os outros pitagóricos, ele está associado à Magna Grécia, que é a região de origem do movimento. O escólio ao passo mencionado de Platão informa que ele fugiu de Crotona depois do “incêndio” causado

⁵¹⁷ Burkert, 1972, p. 220; Hufmann, Philolaus, p. 93.

⁵¹⁸ Zhmud, 2012, p. 129.

⁵¹⁹ Diógenes Laércio, Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres, VIII, 85.

⁵²⁰ *Fédon*, 61d.

por Cílon.⁵²¹ Ora, esse incêndio é um evento que põe fim ao movimento pitagórico em Crotona, o escólio explica os motivos de Cílon por ele não ser “acostumado à filosofia” e ter “passado despercebido a seus colegas [*homakoiou*].” Essa formulação dá a entender que tenha sido uma rixa interna no movimento que ocasionou uma disputa generalizada. Isso não está muito distante das notícias acerca de Hipaso que vimos acima. No entanto, há outras leituras, que pensam em uma briga de facções políticas internas a Crotona.⁵²² A verdade é que temos bem pouco para saber e as notícias são bem confusas.

No entanto, o que muitas fontes indicam, e que parece um elemento mais seguro nessa história, é que, na sequência desse incêndio não existe um movimento pitagórico nos moldes que existira anteriormente, Filolau se muda da Itália para Tebas, para honrar o seu professor Lísias, que estaria enterrado nessa cidade. Essa presença em Tebas que o liga aos personagens do Fédon, Símiás e Cebes.

Dessa maneira, Filolau está em uma posição histórica muito importante no desenvolvimento do pensamento filosófico grego, ele faz a ligação da tradição filosófica da Magna Grécia com o nascimento da filosofia no ambiente da Grécia continental, seja através de seus discípulos, Símiás e Cebes, que também foram próximos de Sócrates e, se formos confiar na carta VII e XIII de Platão, mantiveram relacionamento próximo com o autor do *Fédon*. Em segundo lugar, sua influência também se dá diretamente, a partir da notícia já mencionada de Platão ter comprado seu livro por um valor exorbitante.

De maneira bastante relevante, temos fragmentos relativamente extensos da pena de Filolau, alguns dos quais tratam do tema deste trabalho. Assim, temos os mais vastos fragmentos vindo da pena de um pitagórico e talvez o único do qual somos capazes de reconstituir um pensamento mais coerente.

De fato, é certo que Filolau tenha escrito um livro e ele teria sido chamado “Sobre a natureza” (*perì phýseōs*). Algumas fontes falam de outros volumes, ou esse livro teria 3 “livros” ou haveria outros títulos da pena de Filolau, a existência desses livros, contudo, é considerada improvável pelos comentadores.⁵²³ Neste caso teríamos dois outros títulos Bacas (*Bákkhai*) e “Sobre a alma” (*perì psychês*).⁵²⁴ De fato, um dos fragmentos que mais se considera autênticos, o 17, é assinalado a esse livro *Bacas*. Esse título, se existiu, era

⁵²¹ DK 44 A1.

⁵²² Zhmud, 2012, pp. 97ss.

⁵²³ Huffman, 1993, p. 15.

⁵²⁴ DK B 17, 18 e 21

uma obra espúria, no entanto é possível que seja apenas uma confusão no manejo das fontes da parte de Estobeu.⁵²⁵

Com relação à alma, existe um fragmento e um testemunho de Diels-Kranz que são tidos tanto por Burkert quanto por Huffman como legítimos.⁵²⁶ Segue o fragmento em tradução nossa:

E são quatro os princípios do animal racional, como diz Filolau em seu livro Sobre a Natureza: encéfalo, coração, umbigo, genitais: (em dórico) “A cabeça serve à mente [*nóou*], o coração à alma [*psychâs*] e sensação [*aisthésios*], o umbigo ao enraizamento [*rizósios*] e primeiro brotar e o genital para a emissão da semente [*spérma*] e nascimento. O encéfalo [indica] o princípio do homem, o coração do animal, o umbigo da planta e o genital de todos. De fato, todas as coisas tanto vicejam quanto brotam a partir da semente.”⁵²⁷

Muito do debate acerca desse fragmento centra-se na relação dele com as filosofias de autores posteriores. Porém, como agora a tendência da crítica é aceitar sua autenticidade, imaginamos mais produtivo em primeiro lugar interpretar o fragmento em si e, posteriormente, investigar as relações com outras formas de pensar o ser humano na tradição grega.

Filolau divide o homem em quatro partes, cada uma ligada a um órgão físico. O termo que a fonte usa é *arkhê*. Se for legítimo, é um testemunho pré-aristotélico de um termo de que o estagirita vai se valer extensamente. Na filosofia pré-socrática, *arkhê*, em suas poucas ocorrências indica não o “princípio” aristotélico, no sentido de “causa,”⁵²⁸ mas sim o mero início, começo, que se contrasta com fim, *telos*, como em Melisso de Samos: “Não possuo início [*arkhén*] nem fim [*teleutén*], mas é ilimitado [*ápeiron*].”⁵²⁹ Heráclito também fala de *arkhê*, em um contexto diferente: “o comum [*xynòn*]: princípio [*arkhè*] e fim [*péras*] na circunferência do círculo.”⁵³⁰ Nesse caso, em minha leitura, Heráclito está enunciando sua filosofia de que tudo é comum [*xynón*] e esse comum é onde se encontram tanto o princípio quanto o fim. Como vimos no capítulo anterior, onde tudo começa e termina na *psychê*.

Huffman demonstra a presença bem-marcada do termo *arkhê* na obra do *Corpus* hipocrático. Seu significado mais fundamental seria de “começo,” quase no sentido lógico de “premissa” ou mesmo “postulado.”⁵³¹ Outro Hipócrates, dessa vez o de Quios, também

⁵²⁵ Huffman, 1993, p. 16.

⁵²⁶ Huffman, 1993, p. 397ss.

⁵²⁷ DK B 13.

⁵²⁸ Huffmann, 1993, p. 81.

⁵²⁹ DK B4.

⁵³⁰ DK B103, tradução de Alexandre Costa.

⁵³¹ Huffmann, 1993, p. 81.

usa *arkhḗ* no sentido de “premissa, postulado.” Dessa maneira, Filolau, cuja investigação guarda paralelos bem grandes com a medicina e a matemática gregas desse período, está trabalhando dentro do desenvolvimento desse termo ao longo do pensamento grego.

O DK B6 é talvez a elaboração mais aprofundada do que Filolau entende por *arkhḗ*, segue esse fragmento mais extenso em tradução nossa:

A respeito da natureza e da harmonia é o seguinte: A essência (*estó*, termo dórico, mas criado a partir do verbo *eimí*) das coisas, sendo eterna, e a própria natureza [*phýsis*] admite um conhecimento divino e não humano sem a qual não seria possível nada do que existe e nada que conhecemos existisse sem que houvesse [*hyparxoúsas*] as essências das coisas, a partir das quais o mundo [*kósmos*] se forma, e das coisas limitantes [*perainónton*] e sem limites [*ápeiron*]. Mas visto que os princípios [*taí arkhai*] existem sem serem semelhantes e congênicas [*homóphyloi*], seria impossível que se ornassem [*kosmethḗnai*] sem que sobreviesse [*epégéneto*] uma harmonia do modo com que ela surge. (...)

A sequência trata da *harmonía*, e deixaremos para um momento posterior, quando nossa discussão se centrar nesse ponto. Mas esse fragmento mais extenso nos indica que *arkhḗ* para Filolau é algo que preexiste o fenômeno – neste caso, o mundo – e sem o qual ele não existiria. Huffman imagina que a *arkhḗ* aqui não é o princípio absoluto, como será na *Metafísica* de Aristóteles, e que, na visão de Filolau, os limitantes e ilimitados formariam uma base anterior de existência das coisas.

Essa leitura de Huffman, contudo, baseia-se na interpretação geral dos fragmentos de Filolau e não pode ser compreendida unicamente desse fragmento. Com efeito, Filolau chama de *arkhḗ*, nessa passagem, as coisas (*prágmata*) que estabelecem o mundo são colocadas em paralelo com as limitantes e ilimitadas. No entanto, a leitura de Huffman é plausível dentro do contexto geral da filosofia de Filolau. Neste momento, não é nosso interesse adentrar nesse pensamento, mas devemos voltar ao fragmento 13, que é o fragmento que lida com a *psychḗ*.

Se então interpretarmos *arkhḗ* como “princípio,” mas não um princípio absoluto, mas apenas uma “causa explicativa,” vemos que Filolau apresenta uma teoria antropológica bastante singular no contexto da filosofia grega. Com efeito, o ser humano apresenta quatro princípios, cada um localizado em uma parte do corpo: cabeça, coração, umbigo e genitais.

Tendo em vista a breve discussão a respeito do uso filolaico de tal termo, *arkhḗ* aqui está longe de ter o significado metafísico de Aristóteles, uma vez que, naturalmente, essas partes do corpo humano não são uma explicação metafísica, mas de qualquer forma, elas são o ponto de partida, o ponto de origem de quatro faculdades.

Talvez seja mais fácil começar na ordem inversa, uma vez que, no fragmento, as *arkhai* são apresentadas na ordem do particular para o universal. Com efeito, Filolau diz que todas as coisas [*xynapántōn*], essas “coisas” pensamos que devem ser lidas como todos os seres do mundo, não somente os seres vivos. Com efeito, visto as plantas e animais têm outras propriedades, que veremos abaixo, a não especificidade e o uso marcado de um termo que indica a reunião de tudo que existe, dão a entender que aqui Filolau está pensando que tudo que existe, de fato, tem como *arkhē* o genital [*aidoion*].

Huffman, no único comentário extenso a esse fragmento, pensa que se trata das “três classes de seres vivos (homem, animal, planta).”⁵³² Essa nos parece uma leitura condicionada pelo contexto e pela história da filosofia grega posterior. Em primeiro lugar, na hierarquia biológica apresentada por Filolau, os graus inferiores não estão ausentes dos superiores, a menos que atribuímos um pensamento absurdo para o autor. Ou seja, o animal tem crescimento, o ser humano tem sensação. Em segundo lugar, o umbigo marca o “primeiro crescimento,” isso nos parece o indício de que os seres que não têm o “umbigo” carecem desse primeiro crescimento, que seria aquilo a partir do qual aquilo que consideramos seres vivos toma parte.

Em nossa leitura, Filolau apresenta uma série de princípios que vão circunscrevendo os seres na medida de suas faculdades. Podemos imaginar como uma série de círculos concêntricos. Em primeiro lugar, existe aquele determinado pela simples existência, onde estão todas as coisas. Em segundo lugar está aquele caracterizado pelo crescimento e enraizamento, que marcaria a diferença do que hoje popularmente se conhece como “seres vivos” dos seres “inanimados.” Em terceiro lugar está a sensação, que distinguiria os animais (*zōia*) das plantas e em quarto o pensamento (*nóon*) que é particular ao homem. Vamos analisar cada um dos círculos subsequentes.

O segundo princípio dos seres vivos seria o umbigo, *omphalós*. Esse é o do enraizamento (*rizōsios*) e do “primeiro crescimento.” Naturalmente essa faculdade podemos ligar às plantas, e é assim também que Huffman interpreta, bem como ao cordão umbilical na geração do feto. É uma possibilidade de interpretar a geração humana a de ler o cordão como a raiz a partir da qual o feto se desenvolve. Disso dá para compreender por que Filolau fala em “primeiro” crescimento, porque no início da geração humana é a partir desse ponto que a vida tem início, lendo o embrião quase como uma muda de uma planta crescendo no útero da mãe. Huffman encontra paralelos interessantes com

⁵³² Huffman, 1993, p. 323.

Demócrito nessa passagem,⁵³³ o que mostra interessantes conexões, como já vimos, entre o pitagorismo e o atomismo.

A parte que mais nos interessa é a que se segue, o coração *kardía* é afirmado por Filolau como a *arkhá* do animal *zōion*. Já discutimos brevemente o uso de *arkhá* em Filolau. Contudo, nessa passagem, além do significado de “começo, ponto de partida,” aqui pode ter também um sentido não dicionarizado de “centro,” no entanto, a falta de continuidade no fragmento nos dificulta bastante aprofundar seu uso nessa passagem.

Como já vínhamos discutindo, esse quadro dos seres vivos segue uma ordem de ascensão e especificação, com inicialmente o primeiro centro, os genitais, dizendo respeito a todos os seres; o segundo as plantas. Esse terceiro nível, do coração, então, diz respeito ao animal, *zōion*. Este último termo, *zōion*, é o termo padrão que indica “animal” na tradição grega, tal termo não ocorre em Homero, no entanto, ao longo da filosofia pré-socrática já era em muito o termo consagrado para as oposições entre “planta” e “animal,” por exemplo no DK 31 A 48 de Empédocles, que é uma citação das *Leis* de Platão.⁵³⁴

O termo não aparece tanto entre os primeiros pré-socráticos, mas nos autores do século V já é um termo consagrado e sempre presente na especulação filosófica dos autores. Por exemplo, está nas considerações de Anaxágoras (DK 59B4), é extremamente frequente em Demócrito, que teremos oportunidade mais à frente de comentar mais. Desse modo, não parece difícil inicialmente compreender do que fala Filolau, mas podemos, certamente, tentar compreender exatamente o que ele entende.

Como temos comentado, esse quadro biológico, ou talvez mesmo ontológico, é uma sequência, que parte dos seres inanimados, passa pelas plantas, chegando, aqui, ao animal até alcançar o homem. Então trata-se de uma oposição polar, o animal encontra entre dois polos, o da planta (*phytón*) e o do homem (*ánthrōpos*). O que caracteriza cada uma dessas etapas é a presença de uma faculdade que o membro anterior não possui. Assim, a planta possui a faculdade do “enraizamento e do primeiro brotar,” como vimos, já o animal, que não podemos ignorar que também possui essa faculdade, possui uma faculdade que o distingue das plantas que é, nos termos de Filolau, a *psyché* e a *aísthesis*.

Vamos tentar entender o que aparenta aqui. Em primeiro lugar, aquilo que é claro inicialmente é que algo que distingue o animal da planta é a sensação, *aísthesis*. Nessa condição, não é possível discordar que a presença da sensação é algo que opõe os animais das plantas. A questão que, para nós, é mais complexa é em que medida *psyché* e *aísthesis*

⁵³³ Huffman, 1993, p 320.

⁵³⁴ Platão, *Leis*, 889b.

se distinguem, se é que isso é possível. De fato, ambas estão localizadas no mesmo espaço do corpo, o coração, e são citadas aqui lado a lado. A princípio, ao longo da nossa investigação, são termos que não se confundem, com a *psyché* indicando alguma maneira de “princípio vital,” e a sensação não se identificando com ela de maneira alguma. De fato, na antropologia arcaica que até aqui divisamos a *psyché* subsiste sem nenhuma forma de sensação.

Há duas leituras possíveis, a primeira é de imaginar uma identidade entre *psyché* e *áisthesis*. Como ambas se relacionam à parte animal dos seres vivos, e tentando inserir a teoria platônico-aristotélica para suplementar o que não temos, é possível imaginar que existe a possibilidade de serem faculdades distintas, uma que forneceria o desejo e a vontade, algo aparentado ao *thymoeidés* de Platão, e outra que se liga aos sentidos, que, como Aristóteles teoriza em seu *Da Geração dos Animais*, tem seu centro no coração.⁵³⁵ Essa leitura viabilizaria a presença desses dois princípios sem imaginar uma identidade entre eles.

Os comentadores se dividem em como interpretar. André Laks imagina que a *psyché* é o órgão sensitivo do corpo humano, ou seja, ele vê uma identidade entre os dois termos que aparecem lado a lado. Embora seja uma leitura possível, não nos parece a mais apropriada, uma vez que, como Huffman bem notou, nas outras descrições em paralelo, não há identidade nas funções, isto é, como vemos antes, “enraizamento” e “primeiro brotar” não são a mesma função, na verdade elas são totalmente distintas.

Disso, Huffman chega à conclusão de que a *psyché* é o centro das emoções.⁵³⁶ Em nossa opinião é uma tentativa de solução que não é totalmente bem-sucedida. Em primeiro lugar porque ele com isso, sem perceber, está inserindo um conceito moderno, o de “emoção,” na filosofia pré-socrática. De fato, mais tarde, não podemos afirmar que Aristóteles, por exemplo, fale de “emoções,” ele fala de “paixões” (*páthē*), que têm uma dinâmica totalmente diferente das emoções na nossa visão de homem contemporânea.⁵³⁷ Além disso, ele identifica tal função por negação, ou seja, por não haver espaço – em sua visão – para as “emoções” nas outras partes do corpo, por eliminação, a *psyché* deveria ser o centro das emoções. Embora não se possa negar tal conclusão, é possível afirmar que ela não é de modo algum necessária, uma vez que é possível que ou Filolau jamais

⁵³⁵ Aristóteles, da *Geração dos Animais*, 743b.

⁵³⁶ Huffman, 2009, p. 26,

⁵³⁷ Cf. o capítulo de Martha Nussbaum “Aristotle on emotions and Rational Persuasion,” onde, embora ela faça uso do termo ‘emotion’ ela é bem cuidadosa em assinalar que não se trata do mesmo conceito contemporâneo e não há uma relação idêntica entre nossos conceitos modernos e os de Aristóteles.

tenha sequer considerado esse tipo de função ou imaginado que aquilo que chamamos de “emoções” fizesse parte ou da faculdade racional (como o fazem diversas filosofias antigas, Aristóteles e os estoicos por exemplo) ou da sensorial.

O último princípio torna-se a cabeça/cérebro. Tal princípio se identifica com a inteligência (*nóos*) e é característico do ser humano. O termo *nóos*, já tivemos oportunidade de comentar, tem uma história já consolidada na tradição grega. Em Homero, como vimos, o *nóos* existe paralelamente aos órgãos anímicos e tem a noção de ser o resultado das faculdades sensoriais, o último tratamento dado às impressões.⁵³⁸

Aqui podemos perceber um paralelo similar. Se os sentidos localizam-se no coração, o *nóos* distingue-se deles por localizar-se na cabeça. Ademais, por não estar presente nos animais, ele também se destaca como uma faculdade exclusivamente humana. Ele é um último elemento de uma escala que vai, em termos de localização no corpo, de cima para baixo: genitais, umbigo, coração, cabeça; e é mais específico, que vai do comum a todos os seres até o comum apenas ao ser humano. Trata-se, portanto, de uma faculdade “superior” e destacada.

Esse é um problema interessante para a análise desse fragmento. De fato, se a leitura está correta e se o texto é legítimo, temos aqui uma primeira separação entre cognição e sensação.⁵³⁹ Trata-se de uma novidade no pensamento grego e algo que impele adiante a filosofia para novas formas de teorização.

Para nosso estudo, também é interessante por mostrar um uso de *psyché* que não se ajusta totalmente nem com a tradição anterior e tampouco com a tradição platônico-aristotélica que lhe sucederá. Aqui, a *psyché* não se identifica totalmente com o princípio vital que vimos em tradições anteriores e não guarda nenhuma relação aparente com a noção de massa aérea que percebemos em Heráclito. Não podemos descartar totalmente uma ligação com a respiração, uma vez que sua localização no “coração” pode indicar alguma relação com os pulmões por ambos se localizarem no peito e na anatomia arcaica de Homero não haver totalmente uma separação entre pulmão (*phrénes*) e coração (*kardía*) com este último sendo localizado totalmente no interior do primeiro sem necessariamente ter uma função diversa.

De qualquer forma, esse uso de *psyché* se distingue do uso posterior dado por Platão e Aristóteles porque em ambos a *psyché* é vista como o ser humano integral, composto por todas as faculdades e todas as suas atividades. De fato, seguramente na

⁵³⁸ Vide supra, p. 54.

⁵³⁹ Huffman, p. 311.

República, fala-se frequentemente em “partes da alma”(eidē)⁵⁴⁰, distinguidas a partir de suas funções. Ou seja, a *psyché* é o todo. Em Filolau o termo tem uma função bem diferente, a *psyché* é o princípio animal, ela é apenas uma das faculdades do homem, não pode se identificar com sua totalidade.

Na opinião de Huffman, essa é uma característica peculiar de Filolau, uma vez que não se harmoniza com o pensamento posterior, e é um forte argumento em favor da legitimidade desse fragmento. De fato, estamos de acordo com esse julgamento.

Em comum com Platão e Aristoteles posteriormente, Filolau identifica funções da operação do homem – chamemos assim, porque ele não nos apresenta um termo para esse conjunto – com órgãos específicos do corpo humano. Não concordo inteiramente com a visão de André Laks de que esse fragmento indica uma tendência de unificar as funções corporais em algo único. Filolau, neste fragmento ao menos, não apresenta nenhuma ideia unificada de homem, pelo contrário, ele apresenta funções diversas em órgãos diversos. Nesse caso, como ao longo de muito dessa tradição pitagórica, ele está sendo influenciado pelas escolas médicas, que deveremos tratar no capítulo seguinte. Tal influência será decisiva na continuidade do desenvolvimento do pensamento grego.

No entanto, *psyché* em Filolau tem um significado bastante restrito em comparação com o que a tradição posterior vai apresentar. Ela também é peculiar porque não podemos identificá-la totalmente com o que encontramos nos testemunhos sobre Pitágoras, isto é, como o princípio da imortalidade que permanece ao longo das sucessões de vida, mas também não temos nenhum indício de que ele nega a transmigração. De fato, não é possível, como Zhmud pensa, a partir da escassez de textos, afirmar que Filolau negue a transmigração das almas.⁵⁴¹ Afinal, simplesmente por atribuir funções fisiológicas à *psyché* não podemos depreender que esta *psyché* não transmigre.

Huffman é da opinião de que, além de centro das emoções, leitura que criticamos acima, Filolau acredita que, de fato, a alma transmigre. As razões para ele fazer tal afirmação são duas, a doutrina atribuída a ele no *Fédon* de proibição do suicídio e sua identificação como pitagórico. Quanto ao primeiro caso, o próprio *Fédon* não dá nenhuma informação mais precisa sobre o motivo de tal proibição,⁵⁴² e é possível que haja relação com a transmigração da alma, mas tal argumento não é suficiente, uma vez que não há clareza total quanto a isso. Quanto ao segundo argumento, o fato de Pitágoras e o

⁵⁴⁰ Platão, República, 435c, ss.

⁵⁴¹ Zhmud, 2012, p. 20.

⁵⁴² Platão, *Fédon*, 61a.

pitagorismo estar tão associado à ideia de transmigração de fato induz a imaginar que tal era o caso de Filolau.

Contra isso há o argumento de Zhmud de que o pitagorismo não tem nenhuma unidade doutrinal e religiosa e teria sido somente uma hetéria política. Nesse caso, não haveria motivos para se atribuir a Filolau o que Pitágoras, décadas antes defendia. Embora essa teoria sobre a debilidade doutrinária do movimento pitagórico se coadune com os dados que coligimos dos testemunhos antigos, pensamos também, como já argumentamos há pouco, que os argumentos de Zhmud para negar a continuidade de uma visão religiosa são fracos.

De fato, a base para Zhmud negar uma noção de uma comunidade cúllica é o fato de, em sua visão, muitos pitagóricos apresentarem doutrinas da alma que, em sua visão, são contrárias à noção de alma transmigratória. E são contrárias não por negarem explicitamente, mas por apresentarem causas físicas para a *psyché*. Ora, como vimos, algumas das teorias que apresentam causas físicas não contêm nenhuma contradição à ideia de transmigração, pelo contrário, como vimos, a nossa leitura da visão da alma de Alcmeão é precisamente baseada na transmigração. Dessa maneira, imaginamos que a objeção de Zhmud não seja totalmente convincente.

No entanto, tal objeção levanta a possibilidade de a identificação com o pitagorismo não estar totalmente ligada a uma unidade doutrinária seja filosófica ou religiosa, mas apenas a um *bíos* pitagórico, essa é a opinião de diversos comentadores modernos. No entanto, será possível manter esse *bíos* sem ao menos aceitar que a *psyché* transmigre de corpo a corpo? Não podemos responder com certeza, mas tendemos a seguir Huffman e pensar que não.

Dessa maneira, é plausível que essa *psyché* de Filolau que se localiza no coração transmigre, e, com isso, devemos adicionar, ela se coaduna com a noção que já vimos no fragmento de Xenófanés, que ela transmigre para corpos de outros seres animados, mas não para plantas. No entanto, é preciso admitir que não há nenhum indício concreto dessa crença em Filolau.

Com Filolau e Arquitas de Tarento termina a tradição antiga que se origina em Pitágoras. Como vimos, é um tema espinhoso, no qual os comentadores modernos têm dificuldade de encontrar acordo. Notadamente, existe muito pouco de certo no que possuímos a respeito dessa ampla gama de autores. No entanto, a *psyché*, de modo mais amplo, goza de uma importância fundamental nesse ambiente.

De fato, em primeiro lugar, ela é o sujeito que vivencia a transição entre indivíduos, o ciclo de morte e renascimento. Como comentamos, essa escolha não é fortuita e sequer é uma inovação absoluta, afinal, como vimos anteriormente, a *psyché* é, ao longo de toda a tradição grega, precisamente definida como aquilo que individualiza o sujeito, ao mesmo tempo em que é aquilo que permanece depois da morte, não obstante seu estado precário. A novidade que o pitagorismo exhibe, ao lado de outras filosofias, como a dos órficos, é imaginar que essa *psyché*, longe de permanecer no Hades em estado residual, retorna à vida em outros corpos humanos e também animais.

Do Pitágoras histórico é isso que podemos concluir. No entanto, como criador de um movimento cultural, religioso e filosófico, associados a eles aparecem diversas personagens no século que se segue a sua morte com muitas teorias a respeito da *psyché*. Infelizmente, o estado de conservação da maioria desses autores é bastante fragmentário, de modo que temos apenas poucas informações.

A princípio, é importante notar que não há uma unidade doutrinária clara a respeito das teorias desses autores, cada um apresenta uma definição de *psyché* algo diferente da de seus colegas. Em todos esses casos é importante notar que é possível divisar a influência de outros ambientes culturais gregos, como outros filósofos e, talvez de modo mais marcante, a medicina. Desse modo, o Pitagorismo não pode ser visto como uma filosofia fechada, com uma rigidez dogmática, mas antes é um movimento diverso em diálogo com diversos campos culturais.

Cronologicamente também, adiantamos bastante com relação aos autores que vínhamos comentando até então. É importante lembrar que Filolau é contemporâneo a Sócrates, provavelmente tendo sobrevivido a ele por alguns anos. Buscamos neste capítulo tratar o movimento pitagórico como um todo, mas, como acabamos de ver, muitas de suas doutrinas espelham avanços feitos em outras áreas, sobretudo na questão da *psyché*.

3.6 O problema do orfismo

Deparamo-nos então com a seguinte encruzilhada. Em um ambiente cultural semelhante e com iguais dificuldades de determinação encontramos um movimento religioso – e neste caso é bastante mais fácil determinar o caráter unicamente religioso, em que pesem as conexões inevitáveis entre religião, ou a falta desta, e filosofia – que chamamos, em tempos modernos de “orfismo.”

Não cabe aqui traçar uma história aprofundada da historiografia a respeito do orfismo, mas nos basta, com os fins que temos neste trabalho – isto é, tratar do desenvolvimento do termo *psyché* no pensamento grego antigo – traçar algumas das dificuldades que a historiografia nos colocou para identificar a natureza e as crenças deste movimento. Neste caso, vamos retroagir até um dos momentos fulcrais na historiografia do pensamento grego antigo, que é a solidificação da tradição de comentadores no final do século XIX. E devemos começar com um dos grandes comentadores e editores da filosofia grega antiga, John Burnet.

John Burnet, em um dos primeiros e mais influentes textos a respeito dos pré-socráticos, seu *A Aurora da Filosofia Grega*,⁵⁴³ originalmente publicado em 1892, afirma que o movimento religioso órfico forneceu “uma nova visão de alma” e “influenciou profundamente os filósofos nesse assunto.”⁵⁴⁴ Essa visão passou a predominar na academia, vendo no movimento órfico como uma força influente externa (Burnet fala em ligação com o norte, com os Bálcãs) que alterou o pensamento grego por meio de um novo jeito de pensar.

Neste caso, devemos notar que muitas décadas mais tarde Burkert também aplicou um raciocínio semelhante ao falar da influência xamânica através da religião cítica em Pitágoras. Trata-se de uma cartada historiográfica repetida toda vez que algum desenvolvimento conceitual ou cultural que não se adequa à ideia que o comentador faz da cultura surge, como se a crença na imortalidade da *psyché* fosse impossível de surgir no ambiente cultural grego.

Metodologicamente, Burnet prefere considerar os jônicos – mais especificamente a escola milésia – como alheios a esse movimento, como se eles tivessem uma posição completamente secular diante dessas questões. Em sua opinião, portanto, seria apenas a partir de Pitágoras e Empédocles que uma nova perspectiva se teria aberto diante da questão da alma. Uma visão externa ao *ethos* grego ter-se-ia insinuado do exterior e introduzido algo novo. Isso não significa necessariamente uma visão negativa, mas indica uma ideia de que é algo alienígena.

Na época em que se escreveu esse livro, as fontes do orfismo, sob qualquer forma, eram extremamente limitadas, resumindo-se, quando muito, apenas às referências encontradas nas obras platônicas e de outros autores antigos e aos textos tardios, como os

⁵⁴³ Burnet, 2006.

⁵⁴⁴ Idem, p. 103.

de Proclo e Damásio. Não é de se admirar que a opinião acadêmica a esse respeito tenha variado de modo extremamente radical ao longo dos anos.⁵⁴⁵

De fato, por volta da metade do século XX, a tendência geral da crítica era de simplesmente negar uma existência factual a um movimento religioso chamado orfismo. Tal opinião foi expressamente manifestada por Willamowitz em seu *Der Glaube der Hellenen*: “Uma ‘doutrina da alma’ órfica deve antes ser provada”⁵⁴⁶ e por E.R. Dodds em seu clássico *Os Gregos e o Irracional*, com brutal virulência: “Estou tentado inclusive a chamá-lo de projeção inconsciente de certos desejos religiosos insatisfeitos.”⁵⁴⁷ De uma maneira mais sóbria e menos polêmica, Linforth não acredita na existência real de um movimento órfico no período anterior a 300a.C. e considera que, uma vez que a figura mitológica de Orfeu aparece como o “herói cultural” das iniciações, a ele foram atribuídas toda e qualquer maneira de iniciação religiosa.⁵⁴⁸

Tal posicionamento já havia sido contestado, em argumentação bastante convincente, por autores como Eudoro de Souza, que mostrou de maneira bastante arguta as correspondências entre as doutrinas órficas encontradas ao final da Antiguidade e os testemunhos de autores do período clássico, como Píndaro, Empédocles e, sobretudo, Platão, de modo a não restar dúvidas da existência de um orfismo no período clássico.⁵⁴⁹ De modo sarcástico, Souza classificou o ponto de vista de Wilamowitz de “mal-humorado,” e reparou o dogmatismo e a falta de provas dos autores que tentaram negar a existência de um orfismo histórico.⁵⁵⁰

A essa altura, entretanto, eram poucas as notícias que tínhamos de um orfismo que existisse no período clássico, apenas breves alusões nos textos acima mencionados, bem como a existência das chamadas lamelas áureas, folhas de ouro com alguns textos escatológicos encontrados em ambiente funerário. Fora isso, tínhamos os textos pós-clássicos, como as *Rapsódias Órficas*, os *Hinos Órficos* e as *Argonáuticas Órficas*. Infelizmente não foi feita nenhuma análise exaustiva dos testemunhos, salvo o trabalho

⁵⁴⁵ Uma história breve, mas detalhada, do desenvolvimento da historiografia a respeito do orfismo encontramos no primeiro capítulo de EDMUNDS, R.G. *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 55-63.

⁵⁴⁶ WILAMOWITZ, U.v. *Der Glaube der Hellenen*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959, p. 191.

⁵⁴⁷ DODDS, E.R. *Os Gregos e o Irracional*. São Paulo, Editora Escuta, 2002 [Primeira edição 1951].

⁵⁴⁸ LINFORTH, I.M. *The Arts of Orpheus*. Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1941, pp. 169ss.

⁵⁴⁹ SOUSA, E. “Sobre o conteúdo original da teogonia e da escatologia órficas” in: *Dioniso em Creta e outros ensaios*. São Paulo, Livraria duas cidades, 1973, pp. 259-279.

⁵⁵⁰ Souza, 1973, p. 260.

de Linforth acima citado, mas esse mesmo conta com diversas lacunas no exame da questão.

Porém, toda essa perspectiva mudou a partir de um evento corriqueiro, no dia 15 de janeiro de 1962, durante a duplicação da estrada que leva de Tessalônica a Kavala, na altura da localidade de Derveni, a 10 km da capital da Macedônia, encontraram um túmulo em cista intacto. No dia seguinte encontraram um túmulo ainda maior. Com o embargo da obra, convocaram um grupo de arqueólogos da Universidade de Tessalônica para fazer o salvamento do achado.⁵⁵¹

Esse descobrimento de um cemitério do século IV a.C. rendeu achados inestimáveis em mais de um campo do conhecimento do passado. Uma dessas é a cratera de Derveni, uma cratera de bronze ricamente adornada, que a torna uma das peças de metalurgia mais destacadas que a antiguidade nos legou.⁵⁵² Curiosamente, essa cratera tem temática dionisíaca, o que de certo modo pode guardar relação com o conteúdo do outro túmulo famoso desse achado arqueológico.⁵⁵³

No entanto, igualmente inestimável foi o encontro dos restos de um rolo de papiro. Esse papiro foi encontrado nos restos da pira que estavam logo abaixo da cobertura do túmulo. Devido à natureza frágil do material, ele poderia se ter perdido não tivesse sido percebido por Petros Themelis, à época arqueólogo auxiliar, mas que viria a ser, mais de trinta anos depois, quem assinaria a publicação desses achados.

Encontraram-se cerca de 200 fragmentos, alguns ainda fechados em rolo, com outros fragmentos dispersos. Ao final do processo de conservação conseguiu-se ler cerca da metade superior do rolo, com a inferior tendo sido consumida pelas chamas. Aparentemente, o rolo havia sido colocado nos braços do personagem sepultado, mas no processo de cremação, o rolo teria escorregado e ficado a uma distância do fogo. Esse evento fez com que a umidade do papiro se evaporasse e o posterior selamento do túmulo garantisse um ambiente ideal para a conservação do objeto.⁵⁵⁴

Não é fácil sublinhar a importância desse achado devido a toda a quantidade de informações novas que ele trouxe para um grande número de áreas do conhecimento da

⁵⁵¹ Uma das descrições mais completas se encontrar em Bétegh, G. *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology, Interpretation*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 56-9.

⁵⁵² Existe um tratamento completo em um livro sobre esta peça, Sharrar, B.B. *The Derveni Krater: Masterpiece of Classical Greek Metalwork*. Atenas, The American School of Classical Studies of Athens, 2008.

⁵⁵³ Sharrar, BB, 2008, pp. 180 ss.

⁵⁵⁴ Uma excelente descrição do papiro está em Funghi, M.S. "The Derveni Papyrus" in: Laks, A., Most, A. *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford, Clarendon Press, 1997.

Antiguidade. Em primeiro lugar, foi um achado importante para a papirologia, pois se trata de um dos papiros gregos mais antigos, dentre os legíveis é o mais antigo. Além disso, ele é muito relevante para a história da interpretação textual na antiguidade, porque o texto é um comentário extremamente criativo respeito de um poema; ele traz informações novas também para a filosofia pré-socrática, pois o autor é versado em autores da filosofia grega como Anaxágoras, Diógenes de Apolônia, Heráclito, entre outros. Por fim, para a história da religião grega, porque o texto tem um conteúdo órfico.

Esses dois últimos pontos são os mais relevantes para nossa investigação. O texto é um comentário, de teor altamente especulativo e, como já dissemos, informado pela filosofia pré-socrática, a respeito de um poema órfico. Do poema encontrou-se uma dúzia de versos, mas essa quantidade relativamente pequena de fragmentos nos informa que é um poema teogônico, isto é, a história da sucessão das gerações divinas, com muitas conexões com a Teogonia de Hesíodo, embora, ao mesmo tempo, apresentando divergências significativas em relação ao poema consagrado da literatura arcaica.

De fato, a descoberta desse texto obrigou-nos a reconsiderar toda a nossa conceituação a respeito da religião grega antiga. Em primeiro lugar, mostrou a incorreção da proposta de Dodds de que não havia indícios de uma teogonia órfica.⁵⁵⁵ É verdade que quando ele escreveu isso, não havia possibilidade de saber da prova textual da existência desse texto, no entanto, essa descrição teológica existe de modo bastante próximo em textos de teor órfico de momentos posteriores, bem como diversos ecos dessa mitologia que podemos discernir em autores do período clássico, como Aristófanes, Platão e o peripatético Eudemo.⁵⁵⁶

De certa maneira, esse achado obrigou-nos a reconsiderar a própria metodologia de estudos do orfismo. Em primeiro lugar, foi comprovada a existência de um círculo órfico, de uma sociedade de pessoas que se identificava como seguidores de um poeta muito antigo que falava dos deuses e do além. Ademais, o conteúdo dessa poema era algo extremamente circunscrito, que envolvia uma cosmogonia, uma teogonia e uma escatologia centradas na figura da Noite, de Zeus e do duplo nascimento de Dioniso.⁵⁵⁷ Como já comentamos, por volta da metade do século XX, a tendência acadêmica era a de considerar que tal fenômeno não existia, que era uma criação de autores muito posteriores

⁵⁵⁵ Dodds, 2002, p. 151.

⁵⁵⁶ Cf. Bernabé, A. *hieros logos: poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*. São Paulo, Paulus, p. 28, 2012.

⁵⁵⁷ A reconstrução mais convincente é a feita por Bernabé, 2012.

e que Orfeu era, nos dizeres de Linforth, tão somente relacionado com qualquer tipo de iniciação, sem ter um contexto sociológico e mitológico específico.⁵⁵⁸

Com essa descoberta, a posição hiper-cética, de que o orfismo tal como um movimento historicamente definido não existia deixou de ser sustentável. Ao lado do papiro, outros achados nos permitiram expandir ainda mais nossos conhecimentos a respeito dessa religião antiga e sua especificidade, como os ossos de Ólbia Pôntica,⁵⁵⁹ ou novas lamelas de ouro. Assim, hoje possuímos uma área do conhecimento robusta e próspera sobre esse movimento antigo. Não que não haja dúvidas e divergências e, de fato, ainda há intensos debates a respeito de diversos aspectos da seita, mas o conhecimento tomou decisivamente um passo adiante nas últimas décadas, sobretudo a partir do momento da publicação desses diversos achados.

3.6.1 A Alma no Orfismo

Para o nosso trabalho, contudo, devemos analisar os órficos sob uma ótica mais restrita, em primeiro lugar, cabe analisar a proposta de Burnet de que eles tenham trazido uma “nova visão de alma.” A esse respeito, o livro de Burnet, escrito como vimos no final do século XIX, traz uma visão bastante arcaica do orfismo, considerando uma “religião” que forma “sociedades” unidas por “sacramentos.” São termos muito fortes, e muito próximos de uma teologia cristã e sua aplicação à antiguidade é anacrônica.⁵⁶⁰ Ademais, para se referir ao elemento “teológico” que não pode ser aplicado ao cristianismo (em suas variantes ortodoxas, ao menos), a metempsicose, ele usa um termo de conotação explicitamente budista, o *bhavacakra*, a roda da existência. Tal tipo de aproximação com realidades religiosas distintas é algo que, realmente, pode atrapalhar e prejudicar a compreensão do movimento antigo.

Com isso, devemos analisar os textos órficos e perceber o que eles entendem por *psyché* e compreender no contexto deste estudo. No entanto, tal tarefa se revela mais complexa porque, ao falar de orfismo, de forma próxima ao pitagorismo, estamos lidando com um conjunto de textos e crenças que se estende por séculos e por populações

⁵⁵⁸ Linforth, 1941, p. 170.

⁵⁵⁹ West, M. L. “The Orphics of Olbia” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 45, 1982, pp. 17-29.

⁵⁶⁰ Hoje em dia, Radcliffe Edmunds é, nas palavras de Alberto Bernabé, o “cruzado” contra a noção de um “pecado original” órfico. Ele resiste como o resquício dessa visão arcaica de um orfismo inexistente e assume uma posição assumidamente polêmica nesse debate. No entanto, no artigo em que ele apresenta essa leitura, ele comenta, de forma muito apropriada, o modo como alguns leitores do orfismo moldaram esse movimento a partir do cristianismo. Ver Edmunds, R. “Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin”. *Classical Antiquity* 18 (1), 1999, pp. 35-73.

diversas. Não estamos, como no caso do capítulo anterior, tratando de um autor específico situado em um momento específico, dentro de um movimento cultural muito bem delimitado, como era o caso da filosofia jônica. Sequer Homero nos coloca problemas idênticos, porque, a despeito da sua extensão cronológica, a épica tradicional hexamétrica é claramente parte de uma tradição única. No entanto, no caso do orfismo existe uma polifonia de vozes, de muitos momentos diferentes, de perspectivas completamente diversas e, como consequência, esses pontos de vista podem, ou mesmo devem, inserir a sua visão específica sobre a *psyché*, visão essa, contudo, que não é do movimento órfico mas sim que depende da especulação de outro pensador ou de algum outro movimento cultural diferente e que, em alguns casos, escapa até ao escopo do nosso trabalho.

Dessa maneira, nossa proposta é de, primeiro, dividir esse *corpus*. De fato, o que chamamos de “textos órficos” apresentam uma multidão de fontes, de difícil discernimento. No entanto, partiremos dos textos coletados por Alberto Bernabé na segunda parte (em dois fascículos) de sua edição dos poetas épicos gregos, *Poetae Epici Graeci*, que foi publicada em 2005.⁵⁶¹ Esses textos constituem um avanço considerável sobre a edição anterior, de Kern,⁵⁶² ao unificar os achados do século XX, sobretudo o papiro de Derveni e o papiro de Gurob. Ademais, a justaposição dos fragmentos órficos com os testemunhos antigos permite-nos compreender de maneira muito mais aprofundada o movimento órfico e seus relacionamentos com os movimentos intelectuais do período clássico.

No entanto, outra questão se coloca, que é a da datação desses textos, pois, de fato, nem todos os testemunhos são do período pelo qual nosso trabalho se interessa. Dessa maneira, proponho circunscrever-me aos autores datáveis até o período dos alunos de Aristóteles. De fato, ao incluir esses pensadores, penso evitar ao máximo qualquer tipo de influência platônica, isso evita confusão metodológica de a teoria platônica influir na especulação órfica. É certo, no entanto, que haverá a consequência de se perder algum traço mais arcaico que só é recuperável em testemunhos posteriores, porém, acho que essas perdas, no percurso mais amplo do trabalho, serão menos graves do que uma possível contaminação.

⁵⁶¹ Bernabé, A. (ed.) *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta Pars II Orphicorum et orphicis similium testimonia et fragmenta Fasciculi I et II Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana.* Munique e Leipzig, K.G. Saur, 2004-5.

⁵⁶² Kern, O. (ed) *Orphicorum Fragmenta.* Berlim, Weidmann, 1922.

Outro problema metodológico, também agudo, é a relação entre orfismo e pitagorismo. De fato, neste caso a proximidade entre ambos os círculos é considerada uma identidade em alguns ambientes, isso se dá pela similaridade de algumas doutrinas, práticas e outras identificações históricas. Não é casual que estejamos tratando no mesmo capítulo dos dois movimentos. No entanto, como afirma Burkert “cada um conserva seu domínio próprio.”⁵⁶³ Neste nosso trabalho já fizemos uma primeira análise do que conseguimos discernir a respeito da alma na figura histórica de Pitágoras de Samos, neste momento tratamos do orfismo e retomaremos aos pensadores da tradição pitagórica em um terceiro movimento deste capítulo. Assim, através da justaposição dos autores poderemos discernir com maior detalhamento as proximidades e dissonâncias entre eles.

Começemos com os textos órficos propriamente ditos, coligidos na edição de Bernabé. Os textos mais primitivos do orfismo, como o poema do *Papiro de Derveni*, bem como a *Teogonia Eudêmia*, que são alguns dos resquícios mais arcaicos que temos do orfismo, falam muito pouco da natureza da *psyché*. Temos que nos voltar para alguns testemunhos mais tardios para fazer o sentido sobre o que os órficos entendiam por *psyché*.

No entanto, uma doutrina que parece ter bastante antiguidade é a noção de que a *psyché* é algo aéreo, isso retrocede, ao menos, à época de Aristóteles e é capaz de essas doutrinas terem já alguma idade nesse momento. O momento mais relevante se encontra no *De Anima*: “Deste mal padeceu também a doutrina dos assim chamados versos órficos [*toîs orphikoîs kalouménois épesi*]. Pois neles se afirma que a *psyché* dos que respiram penetra-lhes a partir do todo exterior [*ek tou hólou*], conduzida pelos ventos [*pheroménēn apò tôn anémōn*].”⁵⁶⁴

Essa interpretação de Aristóteles é confirmada por um testemunho do astrólogo Vécio Valente, que nos informa o seguinte verso: “aspirando o ar colhemos a *psyché* divina.”⁵⁶⁵ Em ambos esses textos parece estar claro que a alma tem uma natureza aérea e é pela respiração que nós a recolhemos.

Não são muitos outros os testemunhos a respeito da natureza física da *psyché* em ambiente órfico. Mas esses atestam para que pelo menos a partir do século IV a.C. os órficos tinham uma doutrina de que a *psyché* era algo aéreo. Seria essa doutrina constante

⁵⁶³ Burkert, 1993, p.570.

⁵⁶⁴ Aristóteles, *De Anima*, 410b29.

⁵⁶⁵ 422 F Bernabé.

e presente em todos os meios órficos? Não acho possível ter certeza de uma resposta a essa pergunta, mas é certo que há essa atestação e devemos partir dela.

Lendo-a a partir do que estudamos podemos perceber que há uma grande semelhança com algumas doutrinas pré-socráticas que estudamos no capítulo anterior, bem como haverá correspondências com as doutrinas dos outros pré-socráticos que veremos abaixo. A pergunta que se coloca é a seguinte: qual é a relação entre esses dois grupos, seriam os pré-socráticos que tomaram a “doutrina” dos órficos ou seria o contrário, isto é, a filosofia influenciou a especulação órfica.

Boa parte dos intérpretes mais antigos responderia sem titubear em favor da primeira opção, pressupondo a anterioridade do orfismo com relação à filosofia. De fato, no começo do estudo do orfismo houve uma grande disposição em considerar que essa doutrina foi introduzida de fora da Grécia (a Trácia é um candidato muito marcante nessas narrativas) e que ela transformou a visão de sociedade grega.⁵⁶⁶ Com efeito, no lado mais extremo do espectro, como na interpretação global da história por Alfred Toynbee, falam de uma “igreja órfica” que sobreviveu aos temos revoltos dos povos dos mares e depois se expandiu pela Grécia no período histórico.⁵⁶⁷

É precisamente esse tipo de exagero que produziu a reação mal-humorada (nos dizeres de Eudoro de Souza) de helenistas como Wilamowitz e Dodds. Se hoje em dia o orfismo voltou a ser discutido entre os helenistas, o escopo e a interpretação que se faz do movimento são bem mais modestos. Poucos têm coragem de afirmar a origem última do orfismo e o interesse mais imediato é o de descrever aquilo que as fontes realmente nos informam, isto é, as crenças e práticas de todas as pessoas relacionadas ao movimento em um momento histórico e região geográfica determinada.

Com efeito, também devemos ter consciência de que o orfismo não é um elemento completamente externo à sociedade grega, isto é, a relação dele com outros aspectos do mundo antigo não é de uma via única. Antes, é possível, e até provável, que ele tenha sofrido tantas influências quanto as tenha exercido.

Essa questão da *psyché* parece-nos um exemplo que permite uma reflexão vital a respeito do desenvolvimento desse movimento. De fato, a ideia de que a *psyché* é uma massa aérea não é, como está claro na leitura deste trabalho, algo que seja “uma nova noção de alma,” como afirma Burnet, ela é, pelo contrário, extremamente conservadora e em linha com o desenvolvimento histórico do termo. Anteriormente ligada ao *thymós*, ao

⁵⁶⁶ Vide o trecho de Burnet acima citado.

⁵⁶⁷ Toynbee, 1951, p. 110.

longo do século VI, passou a adotar o termo *psyché* para identificar uma instância ligada à cognição e à sensação. Como vimos, ademais, o uso de *psyché* como massa de ar não é anterior ao século VI, e, além disso, seu uso como relacionado a qualquer princípio vital também não está atestado anteriormente a esse período.

Dessa forma, apenas pelos usos do termo, podemos considerar que essa doutrina órfica não é anterior aos pré-socráticos que analisamos no capítulo passado. Na verdade, o mais provável é que os pré-socráticos sejam a origem dessa doutrina e não os órficos. Em favor disso temos o desenvolvimento da noção de *psyché* como “alento vital”, que vimos no capítulo anterior, o que não é atestado em nenhum lugar até o final do século VI. De fato, se nossa análise está certa, é a partir da ressignificação de *psyché* que houve o espaço semântico para se repensar a noção de vida na cultura grega.

Além disso, o orfismo não está apenas relacionado a obras de caráter mitológico e teológico, como também sob o nome de Orfeu apareceram toda uma gama de textos de diversos caracteres. No próprio índice de Bernabé aparecem testemunhos de obras de “Orfeu” nos campos da astronomia, geologia, mineralogia, física, geografia. Isso levou Edmonds a, acertadamente, na minha visão, imaginar que “a reputação de ampla sabedoria de Orfeu garantiu com que novos textos didáticos lhe fossem atribuídos.”⁵⁶⁸

Porém, isso não significa, como quer Edmonds, que não haja um grupo “órfico,” mas sim que sob essa sigla uma diversidade de elementos se reunisse, como argumenta Chrysanthou.⁵⁶⁹ É apenas um pensamento moderno que separa religião e ciência como campos completamente distintos e mutuamente excludentes, um problema que já identificamos na definição de pitagorismo. Na verdade, como o próprio comentário do *Papiro de Derveni* mostra, pelo menos alguns grupos “órficos” tinham uma influência profunda dos meios intelectuais mais destacados de sua época.⁵⁷⁰ De fato, o uso da ciência da época é uma ferramenta exegética para se compreender os poemas órficos. Por exemplo, o *Papiro de Derveni* dá uma explicação sobre a natureza do brilho das estrelas e da lua com relação ao sol, que é perfeitamente condizente com uma explicação astronômica.⁵⁷¹

Dessa maneira, é perfeitamente plausível, ou até mesmo provável, que a especulação filosófico-científica que se iniciou com a filosofia dos jônios tenha

⁵⁶⁸ Edmonds, 2013, p. 147.

⁵⁶⁹ Chrysanthou, A. *Defining Orphism: The Beliefs, the <Teletai> and the Writings*. Berlim/Boston, de Gruyter, 2020, p. 169.

⁵⁷⁰ Bernabé, 2012, p. 279.

⁵⁷¹ *Papiro de Derveni* col XXV. 1-8.

influenciado decisivamente o desenvolvimento dos textos órficos. Assim, pelo menos neste aspecto, não se confirma a ideia de que o orfismo tenha trazido uma “nova noção de alma,” na verdade o orfismo aparenta estar sob a influência dessas novas interpretações e conceituações a respeito da alma.

No entanto, não encerramos nossa interpretação do orfismo com isso. De fato, muito mais do que uma interpretação fisicalista do comportamento da alma, o que os órficos propunham era muito mais uma escatologia da alma e uma promessa para o além-túmulo. Pelo que podemos compreender a respeito do orfismo, ele era baseado em textos de caráter teogônico, que tinham o nome de *hieròs lógos* – discurso sagrado – e a partir desses textos eles explicavam sua prática.

De fato, os órficos apresentavam uma cosmogonia a partir de um ovo primordial, que gerava a criatura primordial, Phanes ou Protógonos, este passava o cetro para a Noite, com quem ele copulava e gerava Gaia, a terra, e Ouranós, o céu. Nesse ponto a cosmogonia é similar à de Hesíodo, com a passagem do Céu para Crono e deste para Zeus. Este, porém, engole Phanes (ou, no caso da teogonia do *Papiro de Derveni*, o falo do Céu) que recria o mundo a partir de si.

De Zeus surgem os deuses, por último Dioniso, quem ele cria para ser o sexto e último regente do mundo. No entanto, os Titãs rebelam-se, com o apoio de Hera, esquartejam e comem Dioniso, cujo coração é salvo por Atena, a partir desse o deus é recriado e nasce das coxas de Zeus. Como punição, o deus principal fulmina os Titãs e a partir da fuligem dos vapores de seu corpo fulminado os homens foram gerados. Assim, os homens carregam a culpa da morte de Dioniso e são obrigados a expiá-la em vida para evitar o ciclo dos renascimentos e a culpa dos ancestrais Titãs.⁵⁷²

Nem todos os elementos desses mitos podem ser atribuídos diretamente ao século V ou anteriormente, mas os elementos centrais sim. Assim, por exemplo, Platão é uma fonte importante para identificar o orfismo no período clássico, isso se dá, de um lado, pela quantidade de referências que sua obra faz ao orfismo e, por outro, ao estado de conservação e a quantidade de seus textos, o que é único na Antiguidade.

Isso se torna importante, porque revela que Platão sofreu uma influência importante do orfismo e em diversas passagens podemos vê-lo comentando e retrabalhando noções que só podemos concluir que são órficas. Neste ponto, iremos na maior das vezes apenas resumir as conclusões de Alberto Bernabé, que apresentou em

⁵⁷² Nestes dois parágrafos resumo e parafraseio a reconstrução de Chrysanthou, 2020, pp. 286-298.

seu livro *Platão e o orfismo: Diálogos entre religião e filosofia*⁵⁷³ o tratamento mais aprofundado do tema.

Em primeiro lugar, na obra de Platão há diversas referências a uma teogonia que não é aquela de Hesíodo e é bastante aparentada com o que vemos nos textos órficos. Por exemplo, no começo do discurso de Alcibíades no *Banquete*, ele afirma: “apliquem a seus ouvidos portas bem espessas,”⁵⁷⁴ como Bernabé demonstrou, essa expressão utiliza não apenas a mesma ideia, mas quase a mesma formulação, com a adição de “ouvidos” (*ōsín*), e a qualificação das portas (*pýlas*) como “muito grandes” (*poly megálas*) na fala do *Banquete*.⁵⁷⁵

Há algumas referências na própria formulação de algumas ideias em Platão cuja origem mais provável é a religião órfica. Um exemplo bem interessante encontramos nas *Leis*, em que a noção de uma natureza titânica (*tytanikḗn phýsin*) como a origem das faltas humanas é apresentada.⁵⁷⁶ Ora, essa é precisamente a doutrina órfica, uma das mais centrais em todo o complexo de crenças.⁵⁷⁷

Em Platão, tais alusões frequentemente se encontram na boca de personagens muito bem delimitados. Vimos acima a referência feita a ninguém menos do que Alcibíades, e devemos levar em conta sua complexa relação com a “ortodoxia” religiosa da época. Uma outra referência órfica bem curiosa é a que aparece no *Eutífron*, neste diálogo, o personagem título discute alguns aspectos religiosos com relação a teogonias:

Eutífron: (...) os homens (...) confessam que ele [Zeus] prendem seu próprio pai porque havia engolido os filhos sem justiça, e mesmo esse também castrou o próprio pai por causa de outras questões (...)

Sócrates: E você pensa que houve de verdade uma guerra entre os deuses, uns contra os outros, e ódios terríveis, lutas e coisas assim, como é dito pelos poetas e adornado para nós pelos bons pintores, e inclusive nas Grandes Panateneias o manto cheio de enfeites de tal tipo de histórias é conduzido à Acrópole? Digamos que isso é verdadeiro, Eutífron?

Eutífron: Não só, Sócrates, mas aquilo que acabei de falar, eu posso narrar muitas outras histórias, se você quiser, sobre a religião, que bem sei que você ficaria assombrado de ouvir.

Sócrates: eu não me espantaria...⁵⁷⁸

Justamente no assunto de Teogonias, Eutífron afirma conhecer histórias que assombrariam (*ekplagései*) Sócrates. Burnet, em seu precioso comentário a este diálogo,

⁵⁷³ Bernabé, A. *Platão e o orfismo: Diálogos entre religião e filosofia*. São Paulo, Annablume, 2011.

⁵⁷⁴ Platão, *Banquete*, 218a.

⁵⁷⁵ Bernabé, 2011, p. 132.

⁵⁷⁶ *Leis* 701b.

⁵⁷⁷ Bernabé, 2011, pp. 234 ss.

⁵⁷⁸ Platão, *Eutífron*, 6a-c.

afirma, baseado somente nos dados apresentados no texto, que Eutífron participa de uma seita (*sect*).⁵⁷⁹ No entanto, ele avança e no mesmo comentário associa os “pitagoristas” a terem parte na disseminação dessas histórias.

Esse é um exemplo interessante de como no imaginário contemporâneo, mas já com precursores antigos,⁵⁸⁰ houve a tendência a se juntar orfismo e pitagorismo e a inclusive se fazer certa confusão entre os dois movimentos. No entanto, o que os une, como veremos mais adiante, é apenas a proposição de que as *psychai* migram de corpos após as mortes, em um ciclo sucessivo de vidas. Nos testemunhos mais antigos com relação a Pitágoras não há nenhuma referência a noções especificamente órficas, como a punição da mácula titânica, ou a teogonia que tem a Noite como origem e Dioniso como o libertador final. Na verdade, nos testemunhos pitagóricos mais tardios há a informação de que Pitágoras afirmou que ele teria sido Apolo, mostrando dessa maneira um caráter apolíneo e não dionisíaco a sua crença.⁵⁸¹

Dessa forma, Eutífron parece, ao comentar ter um conhecimento de uma Teogonia diferente da “canônica”, dar-nos a impressão de ser uma personagem filiada ao movimento órfico. Além disso, ele reivindica ser capaz de explicar esses textos e seus significados religiosos com maior profundidade do que a pessoa comum. Por fim, ele se mostra próximo do ambiente intelectual ao se aproximar de Sócrates mais de uma vez, no diálogo que leva o seu nome e também como inspiração para as etimologias presentes no diálogo *Crátilo*.⁵⁸² Evidentemente, não há certeza de que ter teogonias alternativas é uma característica exclusiva dos órficos, mas essa é uma marca bem distinta desse grupo.

Além disso, por causa desses fatores, mas sobretudo pelo interesse em produzir etimologias que expliquem a natureza do nome em questão e também por causa da presença de Heráclito no *Papiro de Derveni* e a proximidade do *Crátilo* com o filósofo de Éfeso levaram Charles Khan a propor que Eutífron seria o autor do *Papiro de Derveni*.⁵⁸³ Ele não faz essa afirmação de modo categórico e está bem ciente da dificuldade de atribuir qualquer coisa a um autor do qual temos tão pouca informação, mas ele propõe essa autoria para indicar que ambos provêm do mesmo ambiente, isto é, a confluência entre orfismo e filosofia.

⁵⁷⁹ Plato *Euthyphro, Apology of Socrates and Criton*. Edited with notes by John BURNET. Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 115.

⁵⁸⁰ Bernabé, 2004, p. 137.

⁵⁸¹ Veja a distinção muito clara fornecida por Bernabé (2004, p. 143).

⁵⁸² Platão, *Crátilo*, 396d.

⁵⁸³ Khan, C. “Was Euthyphro the author of the Derveni Papyrus” in: *Studies on the Derveni Papyrus* Edited by André Laks and Glenn W. Most. Clarendon Press, Oxford, 1997.

Isso nos mostra a presença do orfismo nesse ambiente cultural ateniense, não apenas como uma influência, mas também como uma área que sofre a influência do pensamento filosófico já estabelecido, uma vez que estamos falando já do final do século V a. C., na época de Sócrates.

Dessa maneira, o que o orfismo contribui no desenvolvimento do conceito de *psyché* na Grécia antiga? Em primeiro lugar, ele afirma a imortalidade da alma. Isso está muito bem atestado não somente nos textos do movimento ou nas referências que encontramos em outros autores, mas sobretudo em achados arqueológicos, como as famosas lamelas de Ólbia, com um testemunho claro de que a vida retorna depois da morte, *bíos-thánatos-bíos*.

A imortalidade da alma, contudo, não é uma característica exclusiva do movimento órfico e encontramos claramente atestada com relação ao pitagorismo. Isso levou a maior parte dos estudiosos a traçar uma dependência de um (Pitágoras) no outro (orfismo). Muitos, como já vimos, foram além e tentaram derivar essas crenças de uma influência externa, seja egípcia (uma posição tradicional existente já em Heródoto), seja Trácia ou mesmo siberiana.⁵⁸⁴

No entanto, se nos atentarmos para a história do conceito de *psyché* que temos visto aqui neste trabalho, poderemos ver que, na realidade, precisou-se de bem poucas modificações para que o conceito homérico de *psyché* se transformasse no conceito órfico. Como já vimos, a noção de que a *psyché* encerra a individualidade humana é a leitura mais plausível dos dados que já Homero nos apresenta, igualmente, as *psychai* detêm uma espécie de sobrevivência no além-túmulo. O que aparece de “novo” é o conceito de que elas possam retornar a um novo corpo, no entanto, como a existência de todos os processos vitais e mesmo dos sentidos dependem não dessa instância, mas do *thymós*, a *psyché* não está especificamente delimitada a uma instância corporal e a noção de metemempsicose não é contraditória à de *psyché*.

Ou seja, é plausível que a noção de um retorno das *psychai* a novos corpos seja um desenvolvimento exclusivamente grego, sobretudo depois que as ligações com Egito, Trácia e Sibéria se mostram, na melhor das leituras, frágeis diante dos dados das religiões dessas áreas.

Dessa maneira, não há nenhuma necessidade de se circunscrever a um determinado grupo, seja órfico ou pitagórico a primazia de uma primeira importação

⁵⁸⁴ Dodds, 2002 [1951], p. 151.

desse conceito para a Hélade. Isto significa que essa noção pode ter se desenvolvido a partir das próprias características da religião grega. Essas são as conclusões a que os (admitidamente poucos) dados nos levam.

No entanto, é inegável que o movimento órfico é um dos locais onde essa noção de imortalidade da *psyché* vai se desenvolver primordialmente. Não se trata do único, como vimos o pitagorismo também aponta nessa direção, mas é, em comparação com o pitagorismo, mais amplo em termos de expansão, ainda que, culturalmente, menos prestigiado.

É importante, porém, notar que a noção de *psyché* no orfismo também sofre influências de outros ambientes, inclusive, sobretudo o filosófico. Trata-se do caso do *Papiro de Derveni*, onde claramente o autor está sob influência de Heráclito e outros filósofos. Em vista disso, devemos tratar com cuidado os dados que obtemos do orfismo em virtude de que as fontes que possuímos são incompletas e não são cronologicamente tão anteriores quanto seria nosso desejo.

De fato, tanto no *Papiro de Derveni* quanto em outros textos órficos mais tardios, é bastante claro notar que a noção de *psyché* está totalmente associada à noção de ar, de massa aérea, a *psyché* é inspirada no momento da “encarnação.” É difícil de determinar essa noção, mas os poucos dados que temos assim o comprovam. Por exemplo, no *De Anima*, Aristóteles afirma: “Deste mal padeceu também a doutrina dos assim chamados versos órficos. Pois neles se afirma que a alma dos que respiram penetra-lhes a partir do todo exterior, conduzida pelos ventos.”⁵⁸⁵ De igual maneira, Bernabé credita aos órficos a referência que Gregório de Nazianzo faz da crença na alma como algo aéreo e ao mesmo tempo sofre punições.⁵⁸⁶

Ou seja, as poucas fontes que temos parecem apresentar a alma no orfismo como algo aspirado. No entanto, é difícil atribuir essa noção a algo anterior ao século IV aC, por ser essa a data de nosso testemunho mais antigo. É ainda mais difícil do que as referências a Pitágoras porque, neste caso, temos a data da existência histórica de Pitágoras como marco temporal do *terminus post quem* desse conceito. Ou seja, não temos muitos dados que nos possibilitem afirmar que essa é uma crença antiga ou um desenvolvimento do orfismo à luz do ambiente filosófico no qual ele se desenvolveu.

Contudo, é importante notar que, apesar da presença dessa crença entre os chamados órficos e os pitagóricos ela ainda não era comum ou parte aceita da cultura

⁵⁸⁵ Aristóteles, *De Anima*, 410 b27.

⁵⁸⁶ Bernabé, p. 169.

grega no século V a.C. Isso foi muito bem demonstrado por Bernabé, ao mostrar como em diversos momentos dos diálogos platônicos os interlocutores de Sócrates demonstram certo estranhamento diante da proposta da imortalidade da *psyché*.⁵⁸⁷ Ou seja, tal concepção, ao menos durante a época de Platão, não fazia parte das ideias costumeiras a respeito da vida humana, isso é coerente com o quadro geral do orfismo de um grupo marginal da sociedade.⁵⁸⁸

Em outras palavras, o orfismo parece desenvolver uma crença na imortalidade e na transmigração das almas, no entanto, devido à dificuldade de se ter acesso a informações, ao estado fragmentário dos testemunhos mais antigos e à elevada influência do pensamento filosófico sobre o movimento, é muito difícil estabelecer qualquer aspecto de um orfismo mais arcaico. Por esse motivo, podemos encerrar aqui nossa investigação a respeito do movimento.

⁵⁸⁷ Bernabé, 2012, p. 170. O trecho platônico mais explícito com relação a isso encontramos na *República*, 608d: “‘Não te apercebeste de que a nossa alma é imortal e nunca perece?’ Ele olhou para mim e, suspenso, disse: ‘Eu cá não, por Zeus!’.” (Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira).

⁵⁸⁸ Bernabé, 2012, pp. 85 ss.

4. A *PSYCHÉ* NOS FILÓSOFOS DO SÉCULO V a.C.

4.1 O caso de Empédocles

4.1.1 A ausência do termo

Já tivemos oportunidade de citar Empédocles no capítulo anterior, em sua relação com Pitágoras. De fato, seus elogios ao filósofo de Samos são uma das fontes mais arcaicas que temos a respeito de sua existência. Dessa forma, é amplamente aceito que Empédocles tenha sido influenciado por Pitágoras. No entanto, ao tratarmos especificamente da questão da *psyché* em Empédocles, encontramos um vácuo notável, havendo apenas uma ocorrência do termo em todos os seus fragmentos, no fragmento B138. Curiosamente, essa ocorrência se encontra na *Poética* de Aristóteles, durante uma discussão sobre a metáfora: “arrancando a vida [*psychên*] com o bronze.”⁵⁸⁹

Esse único uso registrado está inteiramente ligado à tradição poética, ou seja, Empédocles utiliza *psyché* no sentido tradicional de “vida”, conforme vimos em Homero, sem trazer algo novo ou modificado nesse aspecto. Portanto, no único uso detectado do termo por Empédocles, não identificamos um pensamento original ou uma visão inovadora sobre o termo.

Evidentemente, isso não significa que Empédocles não tenha uma teoria da “alma”, desde que entendamos “alma” como o centro cognitivo, emocional ou da individualidade dos seres. Como discutiremos em breve, há toda uma “teoria da alma” em Empédocles. Na verdade, ele é seguramente um defensor da transmigração da alma, um elemento fundamental de seu segundo tratado, *Purificações*. No entanto, essa “alma” nunca é designada pelo termo *psyché*, mas por outros nomes.

Tal uso demanda explicação. Naturalmente, Empédocles não é o único autor do período arcaico grego que não concebe a centralidade da experiência cognitiva, emocional ou volitiva na *psyché*. De fato, essa era a concepção mais antiga, presente em Homero, Hesíodo e outros poetas. No entanto, para o período de Empédocles, no início do século V a.C., a *psyché* ainda mantinha alguma importância em outros autores arcaicos, seja como centro cognitivo universal, como em Heráclito, ou como o centro da individualidade que persiste após a morte, como no pitagorismo. O vácuo deixado pela *psyché* em Empédocles, portanto, se destaca por sua ausência.

⁵⁸⁹ Aristóteles, *Poética*, 1457b13, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, adaptada.

4.1.2 Empédocles e o aprendizado

No entanto, a ausência do termo não indica que Empédocles não tenha refletido sobre esses temas. O exemplo de Empédocles é particularmente curioso por ele utilizar elementos do pensamento arcaico que, até então, tinham sido menos explorados. Por exemplo, vejamos o fragmento B110, que tem uma importância limitada para nosso trabalho, mas nos permite avançar na investigação:

Pois se, tendo-os firmado nas sólidas prapídes,
com exercícios puros os observares com zelo,
eles ficarão todos bem presentes contigo ao longo de tua existência
e diversos bens receberás deles. Pois são eles que fazem crescer
cada coisa, em seu âmbito próprio, segundo a natureza respectiva.
Mas se tu, ao contrário, coisas alheias cobiçares, tais como as baixezas
incontáveis que circulam entre os homens, coisas que enfraquecem todo
empenho,
decerto eles te abandonarão de pronto, tendo transcorrido o teu tempo,
saudosos de irem ter com os seus de mesma estirpe:
saiba, pois, que tudo tem inteligência e seu quinhão de pensamento.⁵⁹⁰

Este texto é interessante por ser presumivelmente o final do poema de Empédocles e contém uma recomendação para Pausânias levar a sério o que é relatado no poema. O que talvez se mostre mais diferente do pensamento contemporâneo é que a doutrina de Empédocles — embora o termo não esteja explícito no fragmento e os contextos não ajudem muito a esclarecer — parece possuir uma espécie de agência, capaz de abandonar um sujeito se as condições de permanência não forem adequadas. Neste caso, a permanência da doutrina de Empédocles está condicionada à prática de exercícios (*meletēisin*). Mas, se em vez de exercícios Pausânias cobiçar coisas alheias (*alloiōn eporéxeai*), este sujeito plural o abandonará e buscará retornar “aos de mesma estirpe” (*philēn epí génnan*).

Tal consideração, embora estranha para uma mentalidade contemporânea, não é exclusiva de Empédocles. No início deste trabalho, fizemos breves alusões ao significado de *nóos* em Homero. Naquela ocasião, observamos como o *nóos* não se identifica com um órgão corporal, mas sim como um coletivo que é nutrido e, curiosamente, móvel, podendo se deslocar ou se aproximar de um sujeito, de maneira muito semelhante ao que se encontra aqui.

Se estivéssemos conduzindo um estudo sobre cognição antiga, este fragmento seria crucial. No entanto, nosso foco está nos órgãos anímicos. De fato, neste fragmento,

⁵⁹⁰ Empédocles Fr. 110, tradução adaptada de Reboredo, L. “Três fragmentos de Empédocles (B30, B110, B 115): Texto Grego e Tradução.” *Anais de Filosofia Clássica* vol 15, no. 29, 2021.

um órgão anímico se destaca: as *prapídes*. Esse termo foi brevemente mencionado no capítulo sobre Homero, mas não recebeu muita atenção devido à sua limitada ocorrência. Em Empédocles, no entanto, as *prapídes* ocupam um papel central na localização dos órgãos anímicos, sendo um dos termos mais relevantes para essa doutrina. Neste fragmento, elas surgem claramente como o locus que define o esquema anímico empedocleano, desempenhando um papel fundamental.

O uso das *prapídes* por Empédocles não diverge significativamente do emprego tradicional encontrado em Homero. Na verdade, há uma forte proximidade na fraseologia entre os dois poetas, embora Empédocles não a repita exatamente. No célebre fragmento que abre os *Poemas Cíprios*, citado no escólio a Homero do *Venetus A*, as *prapídes* são descritas como *pykinaís*, ou seja, densas.⁵⁹¹ Em Empédocles, elas são qualificadas como “sólidas” (*adinēisi*), o que indica que são concebidas como um órgão físico, com uma localização específica dentro do corpo.

Em Homero, as *prapídes* muitas vezes aparecem como uma parte física do corpo onde os guerreiros são feridos.⁵⁹² Além disso, elas também estão associadas às emoções. Um exemplo claro é o diálogo entre Aquiles e Príamo no Canto XXIV da *Ilíada*,⁵⁹³ onde as *prapídes* de Aquiles são afetadas pela dor, ou o momento em que o próprio Príamo, no Canto XXII, expressa seu sofrimento pela morte iminente de Heitor.⁵⁹⁴

No entanto, o uso mais comum das *prapídes* em Homero não está relacionado apenas ao físico ou emocional, mas ao cognitivo. Elas aparecem como o centro do conhecimento técnico de um artesão ao criar um artefato, particularmente em relação a Hefesto, mas também a outros personagens. A fórmula “*iduíēisi prapídessin*”,⁵⁹⁵ com “as *prapídes* sabedoras,” – que pode ser traduzida funcionalmente como “as *prapídes* sabedoras” – evidencia esse aspecto. Ou seja, já em Homero, as *prapídes* funcionam como um órgão cognitivo, localizadas logo acima do fígado, em uma posição próxima ao diafragma⁵⁹⁶ e estão ligadas tanto à percepção emocional quanto à habilidade técnica.

É interessante notar que o termo *prapídes* não aparece em autores como Hipócrates ou Heródoto, o que sugere que sua utilização não era amplamente empregada em contextos médicos ou historiográficos da Grécia Antiga. Em Ésquilo, o termo surge,

⁵⁹¹

⁵⁹² *Ilíada* XI, 589; XIII, 412; XVII, 349.

⁵⁹³ *Ilíada*, XXIV, 514.

⁵⁹⁴ *Ilíada*, XXII, 43.

⁵⁹⁵ *Ilíada* I, 608; XVIII, 380, 482; XX, 12; *Odisseia*, VII, 92.

⁵⁹⁶ *Ilíada* XI, 589; XIII, 412; XVII, 349.

mas sem a conotação física ou a localização específica no corpo, como observada em Empédocles e, em menor medida, em Homero.⁵⁹⁷ Isso reforça a singularidade do uso empedocleano, que parece dar ao termo uma dimensão física mais clara, possivelmente relacionada à sua visão dos órgãos anímicos e da estrutura interna do corpo humano. Essa ausência em outros autores relevantes da época ressalta ainda mais a peculiaridade da doutrina de Empédocles, ao dar às *prapídes* um papel tão central em seu esquema de pensamento.

De acordo com Jean Bollack, as *prapídes* seriam a caixa torácica, envolvendo o interior do peito e abrigando os órgãos que, na concepção grega arcaica, são essenciais para a existência humana.⁵⁹⁸ Essa leitura se harmoniza com a anatomia anímica proposta por Thomas Jahn, que também considera o tórax como o *locus* dos órgãos relacionados à vida anímica.⁵⁹⁹ Segundo Bollack, o acúmulo de conhecimento pode tornar essas *prapídes* mais sólidas ou mais macias, e o uso do verbo [*hýp*]ereidō (apoiar, sustentar) sugere uma distinção clara entre uma vida desprovida de apoio no conhecimento e uma vida enriquecida por esse acúmulo. Tal interpretação está em consonância com os testemunhos dos textos homéricos e com as leituras de outros comentadores, embora estes não tenham feito a mesma sugestão.

Dessa forma, o termo escolhido por Empédocles tem origem na tradição poética, embora não seja um dos mais recorrentes nesse contexto. Além disso, ele reaparece em outros fragmentos do mesmo autor. O termo é utilizado, por exemplo, duas vezes no fragmento B129, discutido no capítulo anterior, que menciona Pitágoras. Nesse fragmento, a expressão relacionada à sabedoria do sujeito – presumivelmente Pitágoras – é *prapídōn (...) ploûton*, “riqueza de *prapídes*”, como se o acúmulo desse órgão físico resultasse em um acúmulo de conhecimento. Outro uso no mesmo fragmento menciona “todas as *prapídes*” (*pásēisi [...] prapídessin*), sugerindo que esse conjunto de *prapídes* pode ser utilizado de maneira concentrada.

Outro fragmento de Empédocles faz uso do mesmo termo e da mesma expressão presente no fragmento 129: “Feliz, aquele que acumulou riqueza de *prapídes*” (*prapídōn (...) ploûton*), também proveniente das *Purificações*. Novamente, a melhor maneira de entender essa expressão é interpretando a “riqueza de *prapídes*” como um acúmulo de conhecimento, similar à associação feita com Pitágoras.

⁵⁹⁷ Ésquilo, *Agamênon*, v. 380 e 802.

⁵⁹⁸ Bollack, 1992c, p. 578.

⁵⁹⁹ Jahn, 1987.

Em todos esses fragmentos – vale destacar que a maioria provém das *Purificações*, que foram menos estudadas em comparação com *Sobre a Natureza* – o termo *prapídes* está associado ao acúmulo de conhecimento, ou seja, ao resultado do processo cognitivo.⁶⁰⁰ Nesse sentido, o termo poderia estar relacionado até mesmo com o conceito de “memória”. Assim, o uso de Empédocles não estabelece uma relação direta com nenhum dos termos anteriormente estudados, mas também não há uma divergência absoluta entre seu emprego e o de outros autores ou a tradição anterior.

Na verdade, o pouco que podemos discernir neste texto revela mais uma continuidade entre Empédocles e a tradição épica do que uma divergência. Um dos usos mais frequentes do termo *prapídes* está relacionado ao saber técnico e, em Homero, geralmente aparece no dativo, indicando o instrumento por meio do qual um artesão – frequentemente Hefesto – molda seu objeto. O saber técnico, no mundo arcaico, é justamente aquele que mais depende do acúmulo de conhecimento, distanciando-se do saber inspirado dos poetas e de outros “mestres da verdade.”⁶⁰¹ Assim, podemos identificar uma continuidade entre o pensamento arcaico homérico e o de Empédocles. O que mudou foi o conceito de verdade, que se aproximou mais do técnico – algo que se aprende e se descobre – afastando-se da noção de “saber revelado”, tão central para a mentalidade arcaica.⁶⁰²

b. Cognição em Empédocles

Em continuação, Empédocles nos comenta sobre sua concepção a respeito da natureza das operações cognitivas em um grupo maior de fragmentos, que vamos investigar a partir de agora. Aquele que é talvez um dos fragmentos mais discutidos de Empédocles é o B109:

Pois é com a terra que nós vemos a terra, com a água, a água
Com o ar, o ar divino, com o fogo, o fogo destruidor
Com o Amor nós vemos o amor, a Discórdia, a funesta Discórdia

Esse fragmento apresenta um único verbo em seu primeiro verso, o perfeito *opôpamen*, a partir dele as construções seguem em paralelo, um objeto direto no acusativo: *gaiēn*, *hýdōr*, *aithéra*, *pŷr*, *storgén* e *neîkos*. Ao lado desse objeto, existe a

⁶⁰⁰ Muitos comentadores chegaram a essa mesma conclusão, como Picot, J-C. “Water and bronze in the hands of Empedocles’ Muse,” *Organon* 41, 2009, p. 79; Trépanier, S. “The Spirit in the Flesh: Empedocles on Embodied Soul” in: Bartos, H. e King, C.G. *Heat Pneuma and Soul in Ancient Philosophy and Science*. Cambridge, Cambridge university Press, 2020.

⁶⁰¹ Detienne, M. *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. São Paulo, Martins Fontes, 2013, pp. 14 ss.

⁶⁰² Vernant, J-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo, Paz e Terra, 2008, pp. 313 ss.

mesma palavra no caso dativo, indicando duas possibilidades, a primeira seria o instrumento através do qual essa ação foi localizada, a segunda, o local onde a ação ocorre.

Começemos pelo verbo. É relevante que a palavra utilizada esteja no perfeito. De fato, normalmente as traduções são feitas no presente do indicativo do português, contudo, qual seria a diferença semântica que o uso do perfeito em grego apresenta? Como Sihler comenta, o uso originário do perfeito, mantido em Homero, é o de um “estativo.”⁶⁰³ O que isso significa? Significa que indica um estado, isto é, a ação está de certa maneira ocorrendo, mas não é eventiva, ou seja, não é uma ação que começa em um ponto, do contrário, ela permanece ao longo do tempo. Tal conceituação do perfeito vai de encontro ao que a maioria dos manuais preconiza, mas boa parte das análises mais aprofundadas do aspecto verbal está de acordo com essa interpretação.⁶⁰⁴

Dessa maneira, o uso do perfeito *opópamen* ajuda a compreender de maneira mais precisa a ideia que Empédocles quer passar. É menos uma relação retardada e mais uma relação presente, ou seja, estamos no estado de ver porque cada elemento interage com seu semelhante; por exemplo, a terra em nós interage com a terra externa, e assim com os outros elementos (água, ar e fogo). Cada elemento age simpaticamente com seu conatural e, através desse contato, nós somos capazes de perceber.

Ou seja, a percepção em Empédocles não é feita por uma natureza alheia à matéria, mas pela própria matéria que reconhece a si mesma. Além disso, as duas grandes forças cósmicas em sua filosofia, o Amor e a Discórdia, também influenciam o processo perceptivo, pois estão relacionadas à união e separação dos elementos. Tal conceituação, embora distinta, compartilha algumas semelhanças com outras teorias pré-socráticas, como a de Heráclito, onde a cognição também está associada a elementos materiais. Contudo, para as teorias sucessivas de Platão e Aristóteles, há uma grande distância conceitual.

Embora não se tenha preservado de maneira completa e sistemática as descrições que Empédocles fez de todos os órgãos da percepção, temos informações substanciais sobre sua teoria da visão e audição. De modo geral, a descrição desses fenômenos se harmoniza com essa teoria de uma simpatia dos elementos que cria a percepção. Para a

⁶⁰³ Sihler, A. *A New Comparative Grammar of Greek and Latin*. New York/Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 565.

⁶⁰⁴ Wackernagel, J. Langslow, D. *Lectures on Syntax: With special reference to Greek, Latin and German*. Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 215.

compreensão da teoria empedocleana da percepção, nenhum texto é mais útil do que o tratado *Sobre o Sentido* de Teofrasto, um grande trecho do qual figura como o testemunho 86 de Empédocles na compilação de Diels-Kranz.

Segundo Teofrasto, Empédocles afirma que a percepção se dá através do semelhante, *tôî homoiôi*. Dessa maneira, por exemplo, na visão, o olho contém um fogo interno e, através dos *póroi*, o fogo do objeto a ser visto atravessa os outros elementos contidos no olho e encontra esse fogo interno.⁶⁰⁵ Além disso, ele afirma que “os poros do fogo e da água estão dispostos alternadamente, e através dos poros do fogo reconhecemos o branco, através dos da água, o preto; pois cada um se ajusta a cada um. As cores são levadas à visão pelo fluxo.”⁶⁰⁶ Tal condição explicaria também a existência de animais diurnos e noturnos; em cada um dos casos, a presença maior de água ou fogo nos olhos explicaria a melhor visão no dia ou na noite.

A audição ocorre de modo semelhante, no entanto, neste caso, o elemento principal é o ar. O ouvido é como um sino (*kōdōn*) e o ar, ao ressoar nele, ressoa no ar interno e produz o som.⁶⁰⁷ A respeito dos outros sentidos, a tradição doxográfica não oferece muito, e é de se compreender que Empédocles não tenha dado muitas informações em seu poema original.

Continuando, um testemunho de Teofrasto precisa de maneira mais clara a visão de Empédocles a respeito da cognição:

Dessa maneira fala também a respeito do pensamento e da ignorância. O pensamento é feito através dos semelhantes, já a ignorância se dá através dos dissemelhantes, assim o pensamento é ou o mesmo ou próximo à cognição. Com efeito, ao numerar como conhecemos cada um através de cada um, por fim adiciona: (fr B 107): '[pois] a partir deles [as raízes?] tudo está fixamente ajustado / e por eles pensam, regozijam e se afligem.' Por isso é sobretudo com o sangue que se pensa, afinal é nele que os elementos (*stoikheîa*) dos membros mais se misturam.⁶⁰⁸

Tal testemunho de Teofrasto, que se encontra em uma longa doxografia de Empédocles, confirma nossa interpretação do fragmento anterior, ou seja, é através dos elementos (utilizando o termo posterior, embora Empédocles notoriamente utilize não o termo *stoikheîon*, mas sim *rizōmata* [raízes]), que demonstra assim a natureza fundamental

⁶⁰⁵ Ver também Aristóteles, *Sobre os sentidos*, 2, 437b = DK A 91. Esta referência oferece informações adicionais sobre a teoria de Empédocles acerca da percepção visual.

⁶⁰⁶ Sobre essa questão da visão das cores, o artigo de Katerina Ierodiakonou é excelente para destrinchar a visão de Empédocles sobre as cores: Ierodiakonou, K. “Empedocles on Colour and Colour Vision” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXIX, setembro, 2005.

⁶⁰⁷ Bollack, 1992a, pp. 229-231.

⁶⁰⁸ Empédocles, A 86, tradução nossa.

e geradora desses princípios em sua cosmologia) que os elementos externos se encontram. A ignorância, portanto, surge quando esses elementos não se encontram. Ou seja, Empédocles apresenta uma visão de cognição que é absolutamente física: o conhecimento se dá através do encontro dos semelhantes.

No entanto, Empédocles apresenta um *locus* que, embora não seja o único, é privilegiado para ter tal cognição: o sangue (*haîma*). Com efeito, segundo Teofrasto, o sangue é o local privilegiado onde os elementos se encontram. É preciso, contudo, ler com cuidado o advérbio *málista* (mais). Esse uso não indica que o sangue é o único lugar onde isso acontece, mas sim o local onde é mais frequente, comum ou provável de acontecer. Isso sugere que poderia ocorrer em outros lugares, mas seria menos provável devido ao menor encontro entre os elementos nessas outras regiões.

Uma consequência desse testemunho é que o pensamento depende da confluência dos *stoikheîa* para ocorrer, ou seja, pensamos somente quando cada elemento se encontra em um mesmo lugar. Trata-se, portanto, de uma visão de confluência: a terra, o fogo, o ar e a água não seriam capazes de pensar quando estão separados, mas somente quando se encontram unidos. Com efeito, a passagem seguinte do mesmo testemunho de Teofrasto indica precisamente que Empédocles vê a união dos elementos como a capacidade de conhecer e agir melhor:

A aqueles cujos elementos estão misturados de modo igualitário ou próximo disso, e não por muito ou por excesso, esses são os mais inteligentes (*phronimōtátous*) e mais precisos nas sensações. E proporcionalmente [*katà lógon*] aqueles mais próximos disso. Já aqueles em que isso está de modo contrário, são os mais insensatos [*aphronestátous*]. E aqueles cujos elementos [*stoikheîa*] estão esparsos ou dispersos são os pesarosos e lentos; já aqueles cujos elementos estão densos e divididos em partes pequenas, esses são os agudos, impulsivos e que se propõem a fazer muitas coisas mas realizam pouco por causa da agudeza do movimento do sangue. Já aqueles cuja mistura é mediana em uma parte, nesta cada um deles é hábil [*sophoûs*]. Por isso uns são bons oradores, outros artesãos, porque em uns a mistura está nas mãos, nos outros na língua. Similarmente acontece nas outras capacidades.⁶⁰⁹

Ou seja, a mistura dos elementos está inteiramente conectada à capacidade intelectual do ser humano. Nessa primeira formulação, é a presença em proporções iguais, ou próximo a isso, dos “elementos” que faz com que os homens tenham melhor capacidade de compreensão. Com efeito, isso segue quase como uma conclusão necessária da formulação de que é através dos elementos que se compreende o mundo,

⁶⁰⁹ Idem, *ibidem*, tradução nossa.

afinal, aqueles que são mais “temperados” são aqueles mais capazes de interagir melhor com o mundo e, assim, compreendê-lo melhor.

O pensamento de Empédocles avança também em relação ao temperamento, expandindo as ideias apresentadas no relato de Teofrasto citado anteriormente. Neste caso, a questão não está na capacidade cognitiva, mas na prontidão para a ação. Assim, a maneira da mistura (*krâsis*) dos elementos corresponderá a um modo de agir. Uma boa mistura é aquela em que os elementos não estão nem muito próximos uns dos outros, o que levaria a uma ação muito rápida, nem muito separados, o que resultaria em lentidão na ação. Desse modo, Empédocles propõe a existência de um ponto de mistura ideal, que não seja nem demasiado rápido, nem demasiado lento.

Além disso, ele sugere que os talentos também derivam da mesma lógica. Nos membros do corpo humano cuja mistura está em melhor proporção, é onde o sujeito manifesta seu talento. Isso se alinha com a explicação de Teofrasto sobre como diferentes misturas nos órgãos resultam em habilidades específicas, como a oratória ou o artesanato.

Contudo, isso não significa que os elementos do sujeito interajam indistintamente com os elementos do objeto. Empédocles apresenta um local privilegiado para tal ocorrência, que, como já vimos, ele afirma ser o sangue. Isso é mais precisamente exposto no fragmento B 105:

Voltados (quem?) no mar do sangue que escorre em direções opostas
Naquilo que de pensamento é sobretudo chamado entre os homens
Pois o sangue dos homens ao redor do coração é o pensamento.

Embora o significado principal desse fragmento não apresente problemas sérios de interpretação em seu sentido imediato (sua harmonização no pensamento de Empédocles é outra questão), existem aspectos textuais que merecem considerações. Por esse motivo, optamos por fazer a tradução, justamente devido à dificuldade de interpretação desses termos e por discordarmos das interpretações apresentadas por outros estudiosos

Em primeiro lugar, os manuscritos apresentam a forma *tetramména* no primeiro verso do fragmento, ou seja, estamos falando do particípio perfeito do verbo *trépō*, “voltar”, no nominativo/acusativo plural do neutro. Já no Renascimento, Escalígero fez uma emenda que permaneceu na tradição editorial: emendou o particípio para *tethramménē*, ou seja, ainda um particípio perfeito, mas desta vez do verbo *tréphō*, “nutrir, alimentar”. Agora o verso passa a significar “nutrida no mar de sangue...” Tal

leitura foi constante até a época moderna, e inclusive foi a lição que Diels e Kranz publicaram.

No entanto, é curioso que a referência do particípio mudou ao longo desse tempo: Escalígero pensava que o termo qualificava um *sýnesis* perdido, ou seja, “compreensão”. Como Bollack bem notou⁶¹⁰, o significado de *nóēma* já é muito próximo de compreensão, de modo que os comentadores subsequentes prefeririam atribuir o particípio a um *kradiē* ou a um *phrén*. Como veremos, ambos têm uma função importante em Empédocles, e é plausível que se refiram a ele.

No entanto, a referência ao coração vem na sequência, no adjetivo *perikárdion*, de modo que podemos questionar se há, de fato, a necessidade de ter explicitado isso, uma vez que já se tenha mencionado anteriormente a localização do sangue. Esse não é um argumento decisivo, uma vez que o próprio estilo poético de Empédocles permite esse tipo de repetição.

Devemos, portanto, adicionar a leitura de Bollack, que pensa que a referência do particípio é aos elementos. Isso faz sentido no contexto geral da filosofia de Empédocles, afinal, como acabamos de ver, é justamente a alta proporção dos elementos no sangue que permite que o ser humano perceba, e para Empédocles, segundo Teofrasto, percepção é entendimento. Tal leitura é, portanto, coerente com o sistema geral da filosofia de Empédocles. Não é, contudo, obrigatório que assim o seja. No entanto, decidimos optar pela leitura dos manuscritos e de Bollack por vermos que tal emenda não é necessária, não havendo nenhuma razão gramatical nem filosófica para fazer tal modificação no texto recebido. É importante notar, porém, que ambas as leituras propostas são coerentes e se harmonizam com o pensamento geral do autor.

Na nossa tradução, esse sangue “escorre em direções opostas”. Tal escolha tradutória é uma tentativa um tanto desesperada de corresponder a um termo que é um hápax na literatura grega: o particípio, na edição de Diels-Kranz, *antithoróntos*⁶¹¹, um particípio do aoristo de um verbo composto a partir de *thróiskō*, “saltar, lançar-se”, e *antí*, “em resposta, contrariamente”. Ou seja, o sangue que fica saltando em direções opostas,

⁶¹⁰ Bollack, 1992c, p. 444.

⁶¹¹ Em um conjunto de manuscritos aparece a forma *antithoróntos*, um particípio futuro que, como Bollack comenta (1992c, p. 446) pode ser a forma original. De fato, há bons argumentos em favor da manutenção da leitura desse manuscrito

que imaginamos ser uma forma poética de representar o fluxo sanguíneo, sobretudo na região do peito, onde ele é mais intenso⁶¹².

Nos versos inferiores, Empédocles faz uma figura literária, a antimetábole, um quiasmo em que os termos são repetidos em ordem inversa: pensamento (*nóēma*) e “homens” (*anthrōpois*) aparecem em posições invertidas. O sentido principal, no entanto, é o de corrigir a visão tradicional dos homens, pois aquilo que é chamado de *nóēma* é, para Empédocles, apenas o sangue circulando no corpo humano.

De fato, o peito é, em Empédocles, a sede das emoções, mas ele não vislumbra uma instância específica no corpo humano onde isso acontece. Ele fala, como vimos, no sangue, mas qual será o mecanismo que ele concebe para imaginar a cognição? Agora temos dados suficientes para delinear a concepção do autor.

Em primeiro lugar, a cognição ocorre através dos semelhantes⁶¹³, e cada elemento se dá a conhecer ao outro⁶¹⁴. O fogo e a água são percebidos pela visão como as cores branco e preto e seus intermediários, enquanto os sons são percebidos através do ar⁶¹⁵. Não temos informações mais detalhadas a respeito dos outros sentidos, mas é presumível que sucedesse de maneira semelhante⁶¹⁶, cada sentido tendo um elemento correlato com o qual se comunica com o mundo externo. Como ele diz em um trecho que os comentadores atribuem ao próêmio, não há privilégio de um sentido sobre os outros, afinal, cada um é um caminho para a compreensão (*hopósēi póros estì noēsai*)⁶¹⁷.

O sangue atravessa os membros e chega ao coração e ao fígado, que são seus dois centros. É nele que as informações de todos os sentidos se conjugam, porque é nele que todos os elementos se misturam. A cognição, dessa maneira, é realizada pelos elementos que, no sangue, estão misturados na proporção mais perfeita⁶¹⁸.

Ou seja, em Empédocles, são os elementos que tomam uma posição central no quadro da vida. É através do fluxo da união original na Esfera, sua separação pela Discórdia e o trabalho de união pelo Amor, que toda a história do mundo é contada. Em Empédocles, portanto, os elementos são o Todo, o Alfa e o Ômega, para usar uma

⁶¹² Naturalmente com isso não queremos indicar que Empédocles conhecia a circulação sanguínea, que é uma descoberta muito mais recente, mas que ele está claramente ciente do fluxo do sangue na região peitoral.

⁶¹³ DK A 86.

⁶¹⁴ DK B 109.

⁶¹⁵ DK A 91.

⁶¹⁶ De fato, é isso o que afirma Teofrasto no DK A86, linhas 25-30.

⁶¹⁷ DK B 3.

⁶¹⁸ Sassi, M.M. “Parmenides and Empedocles on Krosis and knowledge” *apeiron* 2015, pp 1-19.

expressão bíblica - um princípio coletivo e originário que são também o elemento cognitivo de todos os seres.

De fato, embora não haja muitos testemunhos para confirmar, é possível que em Empédocles a cognição esteja em todos os objetos, como diz em um fragmento: “pelo desígnio da Sorte [*týchēs*] tudo pensa [*pephrōneken hápanta*]”⁶¹⁹. Teofrasto também indica que esse era o pensamento; no entanto, pela maneira com a qual ele formula a frase, ele parece mais estar tirando uma conclusão ao modo de *reductio ad absurdum* do que citando algo que Empédocles tenha dito de fato: “de modo que tudo tem percepções (*aisthēsetai*), e mistura (*míxis*), percepção (*aisthēsis*) e crescimento (*aúxēsis*) são a mesma coisa (*tautón*)”⁶²⁰.

Sobre essa frase de Teofrasto, é importante lembrar que ela está escrita à luz da conceituação peripatética. Dessa maneira, as três atividades são correlatas às atividades dos entes como divisadas na filosofia de Aristóteles, como Stratton notou bem⁶²¹. Portanto, cada atividade corresponde ao ambiente inanimado (mistura), vegetal (crescimento) e animal (percepção).

Ou seja, essa conclusão parece decorrer mais das consequências da teoria de Empédocles do que de uma afirmação que ele tenha feito de fato. No entanto, tendo em vista a cosmologia do autor de modo mais amplo, arriscamos dizer que é uma consequência lógica de suas premissas mais básicas. De fato, se os “elementos” são o substrato mais básico da existência, em uma cosmo-história que parte de sua união, sua separação por *Neikos* e sua posterior reunião⁶²², eles são o todo que busca se reunir através do poder de *Philótēs*. Ademais, como já vimos, se a percepção é dada por eles, com cada igual reconhecendo a si mesmo, é uma conclusão lógica imaginar que esses entes básicos do mundo são também massas cognitivas, ou seja, a cognição é justamente parte desse ciclo cósmico de reunião.

Dessa maneira, a conclusão de Teofrasto parece ser procedente, ou seja, cada encontro dos elementos é semelhante e isso se dá em todos os seres, desde os humanos até os seres inanimados⁶²³. No entanto, a fisiologia, através da qual esses elementos estão

⁶¹⁹ DK B103, tradução nossa.

⁶²⁰ DK A 86, linha 10, tradução nossa.

⁶²¹ Stratton, G. M. *Theophrastus and the Greek physiological psychology before Aristotle*. Londres/Nova York, McMillan, 1917, p. 168.

⁶²² Resumidamente nos fr. B17 e B35.

⁶²³ Importante lembrar o significado etimológico dessa palavra “sem alma.”

em constante fluxo e união pela coordenação dos membros, faz com que nos seres animados essa junção seja ainda mais eficaz.

Assim, podemos concluir uma breve análise da fisiologia cognitiva de Empédocles. Esta análise nos leva a uma constatação crucial: a aparente ausência de um espaço definido para a *psyché* no sistema empedocliano. Esta observação é fundamental para nosso estudo da evolução do conceito de *psyché* no pensamento grego. Como a abordagem de Empédocles, que parece prescindir da noção tradicional de *psyché*, se insere na transição entre o pensamento homérico e as elaborações filosóficas posteriores?

Lendo o que divisamos à luz do nosso estudo anterior, podemos identificar dois princípios que Empédocles usa. Primeiro, ele não é *totalmente* divergente da tradição grega arcaica no sentido de como ela visualiza os órgãos cognitivos. Como em quase todos os textos antigos, os órgãos centrais de cognição estão localizados na região peitoral; era nesse lugar que se localizava o *thymós* homérico, por exemplo.

Também como vimos em Homero, já na visão arcaica tradicional, o sangue tinha um papel no *thymós*, que, como brevemente mencionado no primeiro capítulo, é um “fôlego sanguíneo”⁶²⁴. O próprio termo *thymós* ocorre em Empédocles em duas passagens, com um significado não totalmente diferenciado do significado homérico, a ponto de não ser possível discernir se é um uso tradicional – como certamente é o uso de *psyché* no B138 – ou se está integrado à sua filosofia como um todo⁶²⁵. Casertano também identifica um uso não marcado de *thymós* como “vida” nesses fragmentos⁶²⁶.

Mas mais importantes em Empédocles do que *thymós* ou *psyché* são os termos que já vimos: *prapídes* e *haîma*. O sangue tem papel predominante e está plenamente integrado à filosofia empedocliana. Ele exerce a função de congregar os elementos, e é através dessa reunião que a cognição atua de modo mais preciso. De fato, na anatomia filosófico-anímica que ele divisa, cada sentido do corpo tem uma afinidade maior com um determinado elemento, e é no sangue que todos se integram.

A concepção de Empédocles sobre o papel do sangue na cognição está intrinsecamente ligada à sua cosmologia mais ampla. Assim como o cosmos é constituído por elementos em constante fluxo e interação, governados pelas forças de *Philótēs* e *Neîkos*, o microcosmo do corpo humano reflete essa dinâmica. O sangue, como local de

⁶²⁴ Vide supra, p. 45.

⁶²⁵ Azevedo, C. “Uma questão de saber humano: *thymós* e *nóos* em Parmênides e Empédocles.” *Anais de Filosofia Clássica*, VI no. 11, 2012, pp. 63-77.

⁶²⁶ Casertano, G. “Logistikon, thymos and epithymia before Plato” *Archai*, 32, 2022, Disponível em: <https://www.scielo.br/j/archai/a/DWVJNCj3xMGpCgYDfwZdgPQ/#> (último acesso 29/08/2024).

concentração e mistura dos elementos, torna-se um análogo do próprio cosmos em miniatura. Esta visão unificada entre macrocosmo e microcosmo não apenas explica a cognição humana, mas também posiciona o ser humano como parte integrante e reflexo dos processos cósmicos mais amplos.

Seguimos aqui a leitura de Bollack, que imagina, a partir desses dados, que o elemento cognitivo não é nenhum órgão humano, mas sim os elementos em si⁶²⁷. Similarmente, Patricia Curd enxerga os elementos – ela usa o termo mais apropriado, *roots*, “raízes” – como tendo capacidades cognitivas em si mesmos⁶²⁸. A interpretação de Bollack é particularmente interessante porque situa a teoria cognitiva de Empédocles dentro de seu contexto ontológico mais amplo. Se, para Empédocles, o cosmos é caracterizado pela constante busca de reunião dos elementos, a cognição emerge como um momento crucial nesse processo cósmico. Não se trata apenas de uma função biológica, mas de uma manifestação da tendência universal dos elementos à união. A leitura de Curd, ao enfatizar as capacidades cognitivas das próprias 'raízes', reforça essa visão, sugerindo que a cognição não é uma propriedade exclusivamente humana, mas uma característica inerente aos próprios constituintes fundamentais do cosmos.

Esta concepção de Empédocles sobre a cognição e os elementos apresenta implicações filosóficas significativas. Ao situar a capacidade cognitiva nos próprios elementos constitutivos do cosmos, Empédocles propõe uma visão da cognição que é notavelmente refratária à noção de individualidade humana. Isso oferece uma alternativa às perspectivas que encontraremos mais adiante em nosso estudo, particularmente as que enfatizam a *psyché* como um princípio individual. A abordagem de Empédocles representa uma posição mais holística na evolução do pensamento grego sobre a mente e a alma, alinhando-se possivelmente com a tradição inaugurada por Parmênides. Esta visão integra o ser humano e sua cognição mais profundamente no tecido do cosmos, sugerindo uma continuidade entre os processos cósmicos e os processos mentais.

As *prapídes* têm uma função menos essencial; contudo, elas são designadas como uma espécie de depósito do conhecimento, capaz de ficar mais sólido depois de acumulado. Talvez tal mecanismo não tenha sido totalmente pensado por Empédocles, mas pelos poucos dados que temos, é quase como se fossem um lugar que fosse um depósito do conhecimento adquirido ao longo da vida. Tal região é mencionada brevemente nos textos homéricos, como vimos.

⁶²⁷ Bollack, J. 1992c, p. 252.

⁶²⁸ Curd, P. “Powers, Structure and Thought in Empedocles”. *Rhizomata* 4, 2016, pp. 55-79.

Em resumo, Empédocles herda parte importante da visão grega tradicional a respeito dos órgãos anímicos e cognitivos. No entanto, ele emprega essa visão a favor de sua teoria mais ampla a respeito dos elementos. Com relação a todas as reflexões filosóficas do período arcaico e mesmo contemporâneas, não é possível divisar nenhuma influência direta de outro autor sobre ele. Isso é bem peculiar, sobretudo a partir do fato de ele ser talvez o primeiro filósofo grego a elogiar um predecessor, como vimos no caso de Pitágoras.

Com efeito, se compararmos com o que investigamos anteriormente, não há nenhum traço da noção de *psyché* como massa aérea, como vimos em Heráclito e, em menor importância, nos outros jônios. Igualmente, a função que *psyché* possui na crença pitagórica de metempsicose está totalmente ausente em qualquer fragmento de Empédocles, incluindo os provenientes das *Purificações*.

De fato, neste último texto, aquele elemento que aparece com centralidade na obra de Empédocles é o *daimon*, que figura como a marca da individualidade humana nesse poema. Esse *daimon*, contudo, é visto com uma luz negativa, como se estivesse cumprindo uma punição nesse ciclo de ressurreições, “confiado na tresloucada Discórdia” (*Neikei mainoménōi písoynos*).⁶²⁹ Ele está conectado aos elementos e passa exilado através deles.⁶³⁰

Todas as informações das *Purificações* dão a entender que Empédocles imagina um ciclo de metemempsicose que atravessa todos os reinos animais e vegetais.⁶³¹ No entanto, o termo *psyché* está ausente em todas essas elucubrações. Imaginamos, de fato, que tal ausência não é meramente um acidente da transmissão dos fragmentos do autor, mas antes uma clara escolha teórica.

Costa afirma em um artigo que a filosofia de Empédocles não tem espaço para uma “alma”.⁶³² Estamos de acordo com tal visão; de fato, em Empédocles, a própria individualidade humana é um acidente da discórdia e o objetivo final é a reunião dos elementos de volta para a Esfera. Em compensação, a filosofia de Empédocles não tem espaço para conceder a um elemento a primazia cognitiva, como fora o caso de Heráclito. Os elementos são diversos, mas são, ao mesmo tempo, iguais, sem nenhuma forma de

⁶²⁹ B115 v. 14, tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca.

⁶³⁰ B115 vv 9-11.

⁶³¹ B117.

⁶³² Costa, A. “Mito e Filosofia em Empédocles: A redenção pelo saber”. *Anais de Filosofia Clássica* VI, no. 11, 2012, pp. 99-110.

hierarquia e, diferentemente dos milésios, sem precedência metafísica de um sobre o outro.

Kahn, em sua análise detalhada, identifica um paralelismo crucial entre a “queda” do *daímon* e o surgimento da Discórdia no sistema cosmológico de Empédocles. O *daímon*, como descrito em B115, v2, “cai” porque “confia na Discórdia”. No entanto, Kahn adverte contra a interpretação desse *daímon* como um princípio individualizado, uma noção que, como já demonstramos, é estranha ao pensamento de Empédocles. Em vez disso, Kahn propõe uma leitura mais nuançada, associando esse *daímon* à figura de Afrodite ou, mais amplamente, ao princípio cósmico do Amor (*Philótēs*). Esta interpretação alinha-se com a visão holística de Empédocles, onde os princípios cósmicos e as forças naturais são intrinsecamente interligados. Assim, o *daímon* não representa uma alma individual, mas sim uma manifestação localizada do princípio universal do Amor, temporariamente submetida à influência desagregadora da Discórdia. Esta leitura reforça a compreensão de que, para Empédocles, os processos cósmicos e os fenômenos que poderíamos chamar de “psicológicos” são, na verdade, manifestações diferentes de uma mesma realidade fundamental governada pela interação entre Amor e Discórdia.⁶³³

Assim, Empédocles se caracteriza como um pensador singular na história da filosofia grega. Sua doutrina exercerá uma forte influência: será aludido no Fédon, justamente em relação à suposição de se pensar através do sangue, e Aristóteles dedicará muitas páginas para analisar sua teoria sobre geração e corrupção. Além disso, a sua teoria dos quatro elementos terá influência milenar na medicina,⁶³⁴ sendo rejeitada apenas no período moderno. No entanto, pela própria natureza dessa filosofia, ele exercerá apenas importância secundária com relação à teorização sobre a *psyché*.

4.2 Anaxágoras de Clazômenas

Anaxágoras de Clazômenas surge como um personagem importante no desenvolvimento do conceito de *psyché*. Nativo da cidade de Clazômenas, na Jônia, é em Atenas que ele concentra a maior parte de sua atividade, tendo sido influente justamente no período de Ouro de Atenas. Aristóteles, na *Metafísica*, nos dá uma base cronológica importante, ao afirmar que Anaxágoras, embora mais velho, é posterior em suas obras.⁶³⁵

⁶³³ Kahn, C. “Religion and Natural Philosophy in Empedocles’s Doctrine of the Soul” *Archiv für die Geschichte der Philosophie* 42 no. 1, 1960, pp. 3-35.

⁶³⁴ Longring, J. *Greek Rational Medicine: Philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. Londres, Routledge, 1993, pp. 69 ss.

⁶³⁵ Aristóteles, *Metafísica*, Livro I (A), 984a11-13.

Semelhantemente, Diógenes Laércio, em suas *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, situa o nascimento de Anaxágoras no contexto das Guerras Médicas, ancorando de maneira mais segura um ponto cronológico para sua vida.⁶³⁶ Já Plutarco, em sua *Vida de Péricles*, destaca a influência do filósofo sobre o estadista ateniense, referindo-se ao filósofo como *noûs* e enfatizando seu papel de influência sobre Péricles.⁶³⁷ A cronologia moderna, sobretudo através do trabalho seminal de Hermann Diels, situa a atividade de Anaxágoras entre 480 e 428 a.C., tendo por base as fontes antigas.⁶³⁸ Anaxágoras também desempenha um papel importante na introdução do pensamento filosófico para a cidade de Atenas, de modo que ele será, para o Sócrates de Platão, uma importante influência em sua “infância” filosófica.

De fato, ainda mais do que Empédocles, do qual temos uma sutil referência no *Fédon*, Platão atribui a ele uma influência ainda maior sobre Sócrates. Com efeito, na *Apologia*, o personagem Sócrates, em sua defesa contra Meleto, afirma que as alegações de que ele era acusado, na verdade, podiam ser encontradas nos livros de Anaxágoras.

De fato, na *Apologia*, Sócrates refuta as acusações de Meleto apontando que este o confunde com Anaxágoras. Sócrates menciona as teorias de Anaxágoras sobre os corpos celestes para demonstrar que tais ideias eram públicas e não seus próprios ensinamentos. Esta referência serve para destacar a imprecisão das acusações e como as ideias de outros filósofos poderiam ser erroneamente atribuídas a Sócrates.⁶³⁹

Mais adiante, na “autobiografia” intelectual de Sócrates que Platão insere no *Fédon*, o personagem Sócrates reivindica ter escutado a leitura de livro de Anaxágoras e ter se convencido, à época, da veracidade da sua teoria:

Ao ouvir, porém, certa vez alguém ler no livro de Anaxágoras – segundo dizia – que a mente [*noûs*] é organizadora e causa de tudo, fiquei satisfeitíssimo como semelhante causa, por parecer-me de algum modo, muito certo que a mente fosse a causa de tudo, tendo imaginado que, a ser assim mesmo, como coordenadora do Universo, a mente disporia cada coisa em particular pela melhor maneira possível. Se alguém quisesse explicar a causa de como alguma coisa nasce ou morre ou existe, teria apenas de descobrir qual é a melhor maneira para ela de existir, sofrer ou produzir seja o que for. Segundo esse critério, só o que importa ao homem considerar, tanto em relação a si mesmo como a tudo o mais, é o modo melhor e mais perfeito. Desse jeito, ficaria necessariamente conhecendo o pior, por ambos serem objeto do mesmo conhecimento. Depois dessas reflexões, alegrei-me ao pensar que havia encontrado em Anaxágoras um professor da causa das coisas como havia muito eu desejava, que começaria por dizer-me se a Terra é chata ou redonda, e

⁶³⁶ Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, II.7.

⁶³⁷ Plutarco, *Vida de Péricles*, 4.6.

⁶³⁸ Diels, H. “Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronika”, *Rheinisches Museum für Philologie*, 31 (1876), pp. 1-54.

⁶³⁹ Platão, *Apologia de Sócrates*, 26d.

depois me explicaria a causa e a necessidade dessa forma, recorrendo sempre ao princípio do melhor, com demonstrar que para a Terra era melhor mesmo ser assim. (...) Por isso, havendo tomado do livro com sofreguidão, li-o de um fôlego, para poder ficar conhecendo, o mais depressa possível, tanto o melhor quanto o pior.⁶⁴⁰

Esse passo do *Fédon*, além de um testemunho a respeito da “infância” intelectual de Sócrates, também é um dos testemunhos mais longos e mais antigos a respeito da própria doutrina de Anaxágoras. Por esse capítulo, vamos nos concentrar nesta. Segundo Platão, portanto, Anaxágoras afirma que o Noûs é o organizador (*diakosmōn*) e razão (*aítios*) de tudo.

Essa afirmação harmoniza-se muito bem com o fragmento mais extenso que possuímos de Anaxágoras, o DKB12, apresentado por Simplício:

Todas as outras coisas têm uma porção de tudo, mas o Espírito é infinito e autônomo, e não se mistura com o que quer que seja, mas existe sozinho, de per si. Pois, se não existisse de per si, mas se misturasse com qualquer outra coisa, teria um quinhão de todas as coisas, se com alguma se misturasse; porquanto em cada coisa há uma porção de tudo, conforme já antes afirmei; e as coisas, que com ele se misturaram, opor-lhe-iam um obstáculo, de tal forma que não teria poder sobre coisa alguma, do mesmo modo que agora tem, existindo de per si. É que o Espírito é a mais sutil e a mais pura de todas as coisas, e possui um conhecimento total de tudo e o maior poder. É o Espírito que dirige tudo o que tem vida [*psychèn*], quer seja maior ou menor. Foi o Espírito que também teve poder sobre toda a revolução, de tal modo que foi ele que, no início, lhe deu o impulso. Primeiramente, começou a mover-se a partir de uma pequena área, mas agora move-se sobre uma mais vasta e sobre uma ainda mais vasta se há-de mover. E é o Espírito que tem o conhecimento de todas as coisas que se misturam e se separam e dividem. E tudo o que estava para ser – o que era e o que agora é e o que há-de ser – a tudo o Espírito pôs em ordem, bem como a esta revolução que agora executam os astros, o Sol e a Lua, o ar e o *aither*, que estão separados. E foi esta revolução a causa de se haverem separado. E o espesso separou-se do fino, o quente do frio, o brilhante do escuro e o seco do húmido. Mas muitas são as partes de muitas coisas, e nenhuma coisa se separa ou distingue de outra por completo, excepto o Espírito. O Espírito é todo igual, quer se trade das maiores ou das menores quantidades dele, ao passo que nenhuma outra coisa é igual a qualquer outra, mas cada simples corpo é e era mais claramente aquilo de que possuía maior qualidade.

Essa passagem mais longa apresenta-nos o Noûs como um dos elementos do cosmos. Nesse ponto, ele se diverge do elemento material, uma vez que uma das propostas de Anaxágoras é que tudo está em tudo (*en pantí pánta*)⁶⁴¹[1], ou seja, ao contrário de Empédocles, que estipulou quatro raízes materiais irreduzíveis, em Anaxágoras todos esses elementos estão contidos em cada partícula minúscula da existência.⁶⁴² “Tudo toma

⁶⁴⁰ *Fédon*, 97b-98b, tradução de Carlos Alberto Nunes.

⁶⁴¹ DKB6.

⁶⁴² Essa é a interpretação mais comum (Curd, 2008, por exemplo); a de Cornford (1930) é diferente. Cornford tenta separar as sementes das homeomerias e acredita que essas existem somente em

parte do quinhão de tudo” (*pánta pantòs moîran metékhei*).⁶⁴³ Esse elemento principal é infinito, eternamente indivisível, e contém tudo *in nuce*.

Essa afirmação retorna no começo do fr. B12, quando Anaxágoras afirma que “todas as outras coisas têm uma porção de tudo,” reafirmando seu princípio de que cada partícula infinitesimal, sem haver um limite para o tamanho⁶⁴⁴, de matéria contém todos os princípios das entidades que são. A esses princípios, Aristóteles chama de homeomerias, mas aparentemente o nome que o próprio autor deu foi “sementes” (*spérmata*, fr. B4).⁶⁴⁵

Porém, para Anaxágoras, ao lado desse princípio material, existia um outro, que é o que coloca tudo em movimento e faz com que as sementes, ou homeomerias, separem-se entre si. Esse princípio é totalmente dissemelhante das sementes e dos objetos materiais, e o filósofo de Clazômenas dá o nome de *Noûs*. Os tradutores fazem usos diversos do termo: alguns gostam de traduzir como “espírito,”⁶⁴⁶ mas essa não é uma boa tradução, tendo em vista nossa discussão original sobre o termo *nóos* em Homero. “Espírito,” ademais, está muito próximo do conceito de respiração, e é essencial distingui-lo do que Anaxágoras apresenta, uma vez que a respiração é, fundamentalmente, um processo material, de troca de gases entre o exterior e o interior.

Além de “espírito”, é comum encontrar traduções como “mente” (*mind*) ou “inteligência” (*intelligence*). No entanto, essas traduções também carregam conotações modernas que não capturam com precisão o conceito de Anaxágoras. É interessante notar que Patricia Curd, em sua edição dos fragmentos de Anaxágoras, opta por não traduzir *noûs*, deixando-o em grego.⁶⁴⁷ Por outro lado, André Laks, em seu extenso artigo “Mind’s Crisis”, traduz consistentemente *noûs* como “mind”.⁶⁴⁸

substâncias simples, como metais, carne, osso, etc. Não temos espaço para analisar essas divergências, e fugiria bastante do nosso trabalho, no fim, não fazendo muita diferença para nossos propósitos.

⁶⁴³ DKB6.

⁶⁴⁴ DKB3.

⁶⁴⁵ Kirk, Raven e Schofield, p. 396. Homeomeria (ὁμοιομέρεια) em Aristóteles refere-se a substâncias cujas partes são idênticas ao todo em natureza. Embora atribuído a Anaxágoras, o termo não aparece em seus fragmentos. Para Aristóteles, exemplos incluem carne, osso e metais. Este conceito relaciona-se à ideia de Anaxágoras de que “tudo está em tudo”, mas pode não refletir exatamente seu pensamento original, sendo possivelmente uma interpretação posterior de sua teoria das “sementes” (*spérmata*).

⁶⁴⁶ É como fazem Kirk, Raven e Schofield, tanto no original inglês, quanto é seguido na tradução portuguesa. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. Os Filósofos Pré-Socráticos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

⁶⁴⁷ Curd, Patricia. *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments and Testimonia: A Text and Translation with Notes and Essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.

⁶⁴⁸ Laks, André. “Mind’s Crisis: On Anaxagoras’ Nous”. *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 31, Issue S1, 1993, pp. 19-38.

Por sua vez, David Sider, em sua edição dos fragmentos de Anaxágoras, oferece uma perspectiva sobre a dificuldade de traduzir *Noûs*. Ele observa a diversidade do conceito de *Noûs* em Anaxágoras, que abrange desde o princípio motor do cosmos até a força vital passiva das plantas, tornando praticamente impossível encontrar um equivalente exato em línguas modernas.⁶⁴⁹ Dessa maneira, pensamos que a melhor maneira de traduzir *Noûs*, em princípio, é “pensamento,” tal como vimos em Homero. No entanto, como veremos em breve, o *Noûs* de Anaxágoras é primordialmente um agente único, ao passo que, embora não possamos excluir o princípio agente dos *nóoi* em Homero, eles não são apresentados com esse poder de agência. Ademais, como o próprio uso que fizemos do plural mostra, os *nóoi* são múltiplos, ao passo que o *Noûs* de Anaxágoras é único.

No fr. 12, que citamos em sua inteireza acima, Anaxágoras afirma que o *Noûs* é a coisa mais sutil (*leptótaton*) e mais pura (*katharótaton*) e não se mistura aos outros objetos (*khreímata*). Em um uso rebuscado da linguagem, cheio de ecos e políptotos, afirma que este detém e governa (*ískhei kai iskhýei*) todo pensamento sobre tudo (*gnomén perì pantòs pâsan*).

A questão da materialidade ou imaterialidade do *Noûs* em Anaxágoras tem sido objeto de intenso debate acadêmico. Ele não afirma de modo absoluto que o *Noûs* é imaterial, embora essa seja uma interpretação apresentada por alguns estudiosos⁶⁵⁰. Uma leitura literal poderia sugerir que o *Noûs* é material, visto que ele é descrito como “sutilíssimo”, um termo geralmente aplicado a objetos materiais.

David Sedley, em sua análise, nota uma tensão na concepção de Anaxágoras. Partindo da crítica de Sócrates no *Fédon*, Sedley observa um conflito entre a afirmação de uma “mente” criadora e a descrição de uma criação baseada em princípios mecânicos, o que de certa maneira sugere uma materialidade no *Noûs*⁶⁵¹. Por outro lado, Patricia Curd argumenta em favor da imaterialidade do *Noûs*. Baseando-se na análise de Guthrie, ela sugere que o termo *leptós* já em Homero pode ter um significado não material. Curd

⁶⁴⁹ Sider, David. *The Fragments of Anaxagoras: Edited with an Introduction and Commentary*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2005, p. 123.

⁶⁵⁰ Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 384.

⁶⁵¹ Sedley, D. *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2007, p. 21.

realiza uma extensa revisão da literatura sobre o tema, concluindo que o *Noûs* de Anaxágoras é, de fato, imaterial⁶⁵².

Contra-pondo-se a essa visão, David Sider considera o *Noûs* como material. Ele interpreta o genitivo na frase de Anaxágoras como partitivo, sugerindo que o *Noûs* faz parte “dentre os mais sutis”, o que implicaria sua materialidade⁶⁵³.

Diante desse debate, reconhecemos a precisão da análise de Curd e as questões importantes que ela levanta sobre a interpretação dos termos gregos. No entanto, tendemos a concordar com a leitura de Sider e as consequências mais gerais apresentadas por Sedley. Assim, inclinamo-nos a considerar que o *Noûs* em Anaxágoras possui certa materialidade, ainda que de natureza extremamente sutil e distinta dos outros elementos materiais.

Essa interpretação se alinha com a ideia de que o *Noûs*, embora único e distinto, age no mundo material, sendo o princípio do movimento que pôs em ação o cosmos. Segundo Anaxágoras, de início o cosmos era uma massa indiferenciada, mas uma vez que o *Nous* se colocou em movimento, os elementos começaram a se mover com ele e a se distinguir (*apokrínontai*, fr. B2). Assim, esse *Nous* assume uma função demiúrgica nesse mundo, de maneira que Anaxágoras comenta, usando os mesmos termos que Platão utiliza no Fédon: “O Pensamento organiza tudo” (*pánta diekōsmese noûs*).

O *Noûs* é, portanto, o elemento criador que põe em movimento o cosmos. E o cosmos em Anaxágoras não é outra coisa que o movimento que põe em separação os elementos materiais que os fazem distinguir. Dessa distinção surgem as diversas substâncias e, em outro nível, aparecem os seres vivos, com as sementes vindas do ar, trazidas pela chuva.

É, então, a partir dos seres vivos que nossa investigação chega ao ponto de interesse que é a posição da *psyché* nesse momento. De fato, além de explicitar diversos aspectos desse *Noûs* que já comentamos, Anaxágoras diz, em nossa tradução: “e tudo que tem alma [*psychèn*] o Pensamento governa [*krateî*] a todos.”⁶⁵⁴

A relação entre *Noûs* e *psyché* em Anaxágoras merece uma análise mais detalhada. Sider, em seu comentário a essa passagem, lembra um passo de um tratado obscuro de Aristóteles (*Sobre as Plantas* 815a ss) em que o Estagirita parece indicar que as plantas

⁶⁵² Curd, P. *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments and Testimonia: A Text and Translation with Notes and Essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.

⁶⁵³ Sider, D. *The Fragments of Anaxagoras: Edited with an Introduction and Commentary*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2005, p. 131.

⁶⁵⁴ Fr. B12 DK (Diels-Kranz)

têm *nous* para Anaxágoras. Isso sugere que o *Noûs* governa todo tipo de vida em Anaxágoras, estabelecendo uma hierarquia em que o *Noûs* governa a vida em todas as suas formas.⁶⁵⁵ No entanto, Patricia Curd, em sua análise, nega que haja uma relação especial entre *nous* e *psyché*, embora reconheça a preponderância de um sobre o outro.⁶⁵⁶ Esta divergência de interpretações reflete a complexidade da concepção de Anaxágoras sobre a relação entre pensamento, alma e vida.

Em primeiro lugar, gostaríamos de comentar sobre o verbo *kratéō* nessa passagem. O termo significa “dominar”, ter o controle (*krátos*), indicando uma preponderância, um controle e um domínio de um (no caso, o *nous*) sobre tudo (*panton*). Com efeito, não é o primeiro fragmento em que seu uso aparece com relação à questão da *psyché*. De fato, o fragmento B12 de Anaxímenes afirma que nossa *psyché* é ar e nos governa. O termo usado para governar naquele caso é o verbo *synkratéō*, uma formação que Kirk, Raven e Schofield consideram incomum para o período.

Em Anaxímenes, porém, é a *psyché* que governa os indivíduos; aqui, o significado é um tanto contrário, pois é o *noûs* que governa as *psychai*. No filósofo mais antigo, com efeito, é a massa de ar universal que é considerada o elemento global que tudo dirige, inclusive os indivíduos; em Anaxágoras, esse papel recai sobre o *Noûs*. Esta mudança reflete uma evolução significativa na concepção da relação entre o princípio universal e o individual na filosofia pré-socrática.

Essa transformação serve para indicar de modo bem claro uma transformação essencial na natureza da filosofia grega. Se a primeira escola milésia tenta identificar em um elemento o substrato de todas as coisas, após principalmente a crítica de Parmênides, os filósofos têm muito maior dificuldade em afirmar que uma ou outra substância tem tal predominância na organização do cosmos.

A contribuição de Parmênides foi de importância fundamental nesse aspecto. Como diz Guthrie:

The achievement of Parmenides was to demonstrate by logical argument that Being and Becoming were mutually exclusive. The choice must be made, and its outcome was not in doubt: something must exist. 'It is'; therefore 'becoming and perishing have been driven afar off'. If Being excludes Becoming and Being is one, all plurality is banished to the realm of deceptive appearance.⁶⁵⁷

⁶⁵⁵ Sider, D, 2005 ,p. 131.

⁶⁵⁶ Curd, 2007, p. 55, nota 44.

⁶⁵⁷ Guthrie, W.K.C. A History of Greek Philosophy: Volume 2, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus. Cambridge: Cambridge University Press, 1965, p. 101-102.

Esta crítica ao devir e à pluralidade teria forçado uma reformulação fundamental das teorias cosmológicas e ontológicas subsequentes.⁶⁵⁸

Assim, se Anaxímenes e mesmo Heráclito, ainda que este com uma sutileza maior, estão contentes em imaginar um fluxo de transformações a partir de determinada substância primordial, a partir da crítica de Parmênides à mera possibilidade de transformação e devir, os filósofos se veem constrangidos a imaginar outros princípios para a organização do cosmos. Esta mudança de paradigma teve grandes consequências para o desenvolvimento subsequente da filosofia grega.

Aqui vemos como Anaxágoras distingue dois elementos: o Noûs, como um princípio universal do cosmos, que inclusive o põe em movimento (literalmente), e a *psyché*, que, embora pouco discutida em nossos fragmentos, aparece neste fr. 12 como um princípio vital individual distinto do Noûs, ainda que governada por ele. Muito pouco é dito sobre a natureza desta *psyché*, que também aparece no B4:

Assim sendo, devemos supor que há muitas coisas de todas as espécies em tudo o que se une, e sementes de todas as coisas com toda a espécie de formas e cores e sabores e que os homens foram formados e bem assim os outros animais que têm vida [*psychên*]; e que os homens têm cidades habitadas e campos cultivados, precisamente como nós aqui; e um Sol e uma Lua, etc., precisamente como nós temos (...)

A expressão é literalmente a mesma nos dois fragmentos, quase como uma fórmula que Anaxágoras usa para identificar os animais: “aqueles que têm *psyché*”. Tal uso identifica a importância do termo como o significado de vida; no entanto, a partir dos fragmentos de Anaxágoras, não podemos extrair nenhuma informação mais precisa sobre o que essa *psyché* significa em sua filosofia.

Podemos, então, investigar a tradição doxográfica para examinar se ela traz alguma informação mais precisa sobre o uso do termo. De fato, Diels e Kranz identificam o seguinte fragmento da *Vida de Eurípides* de Sátiro como uma referência a Anaxágoras⁶⁵⁹:

Quem é esse que desonra os deuses e desviado, que, ao ver tais coisas, não ensina sua alma a considerar-se um deus, e observando o alto lança para longe

⁶⁵⁸ É importante notar que interpretações mais recentes têm desafiado esta visão tradicional. Por exemplo, John Palmer, em seu livro *Parmenides and Presocratic Philosophy* (Oxford University Press, 2009), propõe uma interpretação modal de Parmênides que modifica significativamente nossa compreensão da linha evolutiva da filosofia grega. Apesar dessas novas perspectivas, as discussões sobre ser e não-ser em Parmênides continuam sendo importantes para o entendimento do desenvolvimento do pensamento filosófico grego.

⁶⁵⁹ A respeito da Vida de Eurípides, ver Gazzinelli, G. “A ‘Vida de Eurípides’ de Sátiro” *Clássica* 27, no. 2, 2014.

enganos tortos? Cuja língua ousada diz tolices sobre o que é invisível e não possui nenhum conhecimento...⁶⁶⁰

Wilamowitz considerou essas linhas como um fragmento da tragédia *Auge* de Eurípides.⁶⁶¹ Com respeito a qualquer doutrina de Anaxágoras, temos três informações. A primeira é que “não ensina sua alma a se considerar um deus”. Poderíamos ter traduzido “não ensina a considerar sua alma um deus,” que é uma leitura igualmente válida, mas preferimos ler um duplo acusativo característico do verbo grego.

Nesse caso, fala-se de uma negação do caráter divino da *psyché*. Porém, tal afirmação não encontra resposta fácil nos textos e na tradição doxográfica de Anaxágoras. A afirmação da divindade ou não de algo nesse esquema está totalmente distante de uma visão cósmica onde os deuses têm um papel, no máximo, limitado. Na cosmologia anaxagórica, o universo é formado por um infinitésimo de partículas que, ao serem colocadas em movimento, vão se distinguindo e criando o mundo como o vemos.

Dessa maneira, há pouco espaço para deuses e Anaxágoras não os cita em seus fragmentos. Se há um “deus” nesse cosmos anaxagórico, poderíamos dizer que é o *Noûs*, mas, mesmo assim, ele não faz tal afirmação e tem uma posição totalmente não reverente com relação a todos os processos da sua filosofia, em contraste claro com a posição divina que Empédocles confere à Esfera.⁶⁶²

David Sedley, em seu livro *Creationism and Its Critics*, compara o *Noûs* a um “fazendeiro cósmico”, enfatizando seu caráter criador, fazendo dele não apenas um deus, mas o Deus de todos os universos.⁶⁶³ André Laks, por sua vez, adota uma leitura diversa, enxergando limites mais definidos para o *Noûs*, cuja agência ele identifica ao próprio poder de pensamento, como se fosse uma inteligência cósmica com o objetivo de separar cada elemento no cosmos, nesse sentido ele parte de uma visão de razão que encontramos no *Sofista*, de Platão⁶⁶⁴. Nessa leitura, é difícil atribuir divindade ao *Noûs*.⁶⁶⁵

A visão de Laks, contudo, será criticada por J.H. Lesher, que vai notar incoerências na argumentação e reverter à noção mais geral de que a inteligência cósmica representada pelo *Noûs* apresenta características que vão muito além da mera vontade de

⁶⁶⁰ Sátiro, Vida de Eurípides, fr. 38, tradução nossa.

⁶⁶¹ Gazzinelli, 2014, p. 161.

⁶⁶² Bollack, 1992c, p.136ss.

⁶⁶³ Sedley, D. *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2007, p. 25.

⁶⁶⁴ Platão, *Sofista*, 226c.

⁶⁶⁵ Laks, A. “Mind’s Crisis: On Anaxagoras’ Nous”. *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 31, Issue S1, 1993, pp. 19-38.

separar. Dessa maneira, embora longe de representar uma divindade, esse *Noûs* se assemelha a algo mais anterior e primordial na constituição do cosmos.⁶⁶⁶

Talvez seja esse o motivo pelo qual ele foi julgado por *asébeia* (impiedade) e, segundo alguns, condenado à morte *in absentia* em Atenas; segundo outros, multado; e ainda segundo outros, absolvido.⁶⁶⁷

No entanto, como o próprio Diógenes Laércio informa, existe um elemento político em muitas dessas ações, e a suposta proximidade entre Péricles e Anaxágoras foi reconhecida como um dos elementos principais para essa acusação. Contudo, o próprio Platão parece dar a entender que a acusação de impiedade não é totalmente injusta quando pergunta, em uma passagem que já comentamos aqui, a Meleto se ele julga estar acusando Anaxágoras.⁶⁶⁸ Ou seja, o próprio Sócrates – ou ao menos o Sócrates da *Apologia de Platão* – reconhece um elemento ímpio na atividade de Anaxágoras.

Além disso, a noção de que a alma é um deus, até o momento, não é uma posição comum no mundo grego. Esta ideia é certamente encontrada no orfismo (com a ressalva de que se trata de um deus expiando uma culpa por suas transgressões) e só pode ser aceita como válida em esquemas filosóficos muito peculiares, que poderíamos até chamar de panteístas, nos quais há um pouco de divindade em tudo. Tal concepção reflete mais os desenvolvimentos no pensamento grego do final do século V do que qualquer tradição grega estabelecida.

Em outras palavras, esta perspectiva tem pouca relação com o pensamento de Anaxágoras e provavelmente nos informa muito pouco sobre qualquer doutrina concreta a respeito da alma.

4.2.1 A alma e os animais

Um outro fragmento doxográfico a respeito da doutrina da *psyché* de Anaxágoras encontramos em Aécio, que menciona, em uma coleção de opiniões, que Anaxágoras considerava a alma aérea (*aeródē*) e “Anaxágoras (...) declarou a alma ser imortal.”⁶⁶⁹

Embora Écio tenha preservado uma enorme quantidade de material valioso, esta informação é demasiado sucinta para fazermos muitas asserções. De fato, ela é mesmo difícil de harmonizar completamente com o pensamento que contemplamos em seus

⁶⁶⁶ Leshner, J.H. “Mind’s Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12”. *Phronesis*, Vol. 40, No. 2, 1995, pp. 125-142.

⁶⁶⁷ Diógenes Laércio, *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*, II, 12-13.

⁶⁶⁸ Platão, *Apologia de Sócrates*, 26d.

⁶⁶⁹ Aécio IV, 3, 2 = DK A93.

fragmentos. Se, com efeito, vimos que Anaxágoras toma *psyché* meramente por “vida”, não há nenhuma indicação de materialidade ou imaterialidade nessa doutrina, ao menos de princípio. Contudo, talvez a melhor maneira de tentar compreender como Écio interpretou tal opinião seja a partir da zoogonia.

De fato, dois fragmentos parecem indicar uma doutrina bem peculiar de Anaxágoras a respeito dos animais e que talvez expliquem essa afirmação doxográfica de a alma ser aérea. Com efeito, na obra *Refutação de Todas as Heresias*, de Hipólito de Roma, há um grande sumário da doutrina de Anaxágoras que Diels-Kranz interpretam como sendo de Teofrasto. No entanto, por não termos acesso ao texto completo do autor (*Opiniões Físicas*), temos acesso apenas ao que nos é transmitido por via secundária.

É certo que Hipólito de Roma é um autor muito afastado das fontes primárias, e podemos questionar se ele teve acesso ao original ou até mesmo a fontes secundárias confiáveis. Além disso, seu interesse ao escrever o texto não era expor calmamente as doutrinas dos filósofos antigos, pois maior desejo era polemizar; portanto, não é a fonte mais fidedigna a se confiar sem nenhum juízo crítico. No entanto, a informação que ele traz neste ponto é valiosa e harmoniza-se muito bem com as fontes que temos.

Aristóteles, no *De Anima*, apresenta-nos o último testemunho relevante para a doutrina anaxagórica da *psykhé*. De fato, Aristóteles tem a opinião de que para Anaxágoras o *noûs* e a *psykhé* são a mesma coisa. Ele diz no passo 404a 25: “De maneira similar também Anaxágoras diz que a alma é o que faz mover – e também todo aquele que tenha dito que o intelecto move o todo.” Em outras palavras, Aristóteles nessa frase identifica *psykhé* e *noûs*. Tal procedimento de Aristóteles não seria muito bem aceito em um trabalho de história da filosofia por confundir a terminologia do autor. Mas ele continua:

Anaxágoras, por sua vez, é ainda menos esclarecedor a esse respeito, pois em muitas passagens diz que o intelecto [*noûs*] é a causa do modo belo e correto de ser, mas em outra diz que o intelecto é a alma [*psykhé*], pois ele subsiste em todos os animais – tanto nos grandes como nos pequenos, tanto nos valiosos como nos sem valor. No entanto, não parece que o intelecto, ao menos no sentido de entendimento [*phronēsin*], subsista igualmente em todos os animais, e nem mesmo em todos os homens.⁶⁷⁰

Nessa passagem mais ainda Aristóteles mostra que sua leitura de Anaxágoras o leva a identificar *noûs* e *psykhé*. Ele tem certa dificuldade em interpretar o significado do

⁶⁷⁰ Aristóteles, *De Anima*, 404b3, tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

termo, porque ele diz que em “muitas passagens” (*pollakhoû*) o *noûs* é a causa (*aítion*) do “modo belo e correto de ser” (*toû kalôs kai orthôs*). Nossa leitura da passagem à luz dos fragmentos de Anaxágoras nos faz imaginar que nessa passagem Aristóteles está lendo a função cosmogônica do *noûs* no filósofo de Clazômenas, tal como vemos, por exemplo no fr. B14: “Mas o Espírito, que é eterno, está seguramente, mesmo agora, onde tudo o mais também se encontra.”

No entanto, Aristóteles tem dificuldade de interpretar o segundo passo, uma vez que “em outro [lugar]” (*heterôthi*) ele identifica o *noûs* à *psykhé*. Nossa leitura parece indicar que Aristóteles esteja interpretando assim um trecho do já mencionado fr. B12, mais especificamente a frase “é o Espírito que dirige tudo o que tem vida [*psykhén*], quer seja maior ou menor”. Um indício ulterior de ser exatamente esse passo é que Anaxágoras fala em “maior ou menor” (*meizō kai elássō*) e Aristóteles glosa a mesma ideia, embora sem os comparativos (*megálois kai mikroîs*).

Patricia Curd concorda com a crítica de Aristóteles, que interpreta como criticando a incapacidade de Anaxágoras distinguir entre explicações teológicas, bem moral e escolha da boa ação⁶⁷¹. Temos uma visão diferente, pois parece que ela lê o testemunho de Aristóteles como indicando a natureza moral de cada animal, isto é, pensando na divisão ética aristotélica de *spoudaîos* e *kakós*, mas lemos de maneira diferente, vendo antes uma afirmação de uma hierarquia dos animais. Dessa maneira, segundo nossa leitura, Aristóteles critica a atribuição de *noûs* a toda forma de ser vivo, sendo que ele imagina que há, mesmo entre homens, uma gradação na participação deste. Já a leitura de David Sider⁶⁷² está mais de acordo com nossa interpretação.

Ou seja, a noção de que o *Noûs* dirige os seres vivos faz com que Aristóteles o identifique à *psykhé*. Com efeito, tal leitura está de acordo com a filosofia aristotélica, que define *psykhé* como a “primeira atualidade do corpo natural orgânico,”⁶⁷³ ou seja, a *psykhé* é aquilo que está presente quando um animal está vivo. Além disso, segundo Aristóteles, o *noûs* é uma parte da *psykhé*, sendo especificamente a faculdade do pensamento e intelecto que permite a compreensão e o raciocínio. Mas será essa noção harmonizável com o que entendemos de Anaxágoras?

Imaginamos que não. De fato, nos fragmentos de Anaxágoras, *psykhé* aparece somente com o sentido de “vida”. Esse é um uso que já identificamos em outros filósofos

⁶⁷¹ Curd, 2007, p. 205.

⁶⁷² Sider, 2005, p. 132

⁶⁷³ Aristóteles, *De Anima*, 412a28.

do começo do século V a.C., e, pelo menos em Anaxágoras (diferentemente de outros autores, como Filolau) ele não tem nenhum uso técnico. Em nossa leitura de Anaxágoras, o termo técnico é *Noûs* e ele entende que todos os seres vivos têm uma parte da inteligência universal. Essa inteligência universal, contudo, não se identifica completamente à noção também aristotélica de *noûs* como pensamento (*phrónēsis*, como ele mesmo indica no passo do *De Anima* citado). Em que maneira a cognição em Anaxágoras se relaciona com o *noûs*, os nossos fragmentos não permitem precisar, embora possamos admitir a possibilidade de haver uma relação entre os dois significados não expressa no que restou para nós. David Sider⁶⁷⁴ sugere que, de fato, Anaxágoras provavelmente não disse nada mais sobre este tema além do que encontramos nos fragmentos disponíveis.

Dessa maneira, há certa comunidade de pensamento na noção de *noûs* em Aristóteles e o pouco que divisamos em Anaxágoras. Isso fica claro quando Aristóteles usa Anaxágoras na sua própria definição de *noûs*,⁶⁷⁵ no entanto, no filósofo de Clazômenas, o *Noûs* tem uma função cósmica muito maior do que em Aristóteles. Dessa maneira, a leitura feita nos termos aristotélicos pode levar a interpretações equivocadas.

Em resumo, a leitura de Aristóteles de que o *noûs* é a *psykhé* baseia-se mais na própria doutrina aristotélica do que naquilo que Anaxágoras disse de fato. Os fragmentos e mesmo os testemunhos que possuímos do autor não nos levam a chegar a essa conclusão de uma identidade entre os dois termos. De fato, o *Noûs* está presente nos seres vivos e os domina, mas Anaxágoras – pelo menos no que nos restou de sua doutrina – não identifica nenhum processo biológico ou anímico mais preciso através do qual podemos observar a relação do *Noûs* com os seres nos quais ele se imiscui.

4.3 Conclusão

Vimos neste capítulo dois autores proeminentes na filosofia do século V a.C. Em ambos os autores a *psykhé* aparece em uma posição menos importante do que em outras filosofias que vimos. De fato, tanto Empédocles quanto Anaxágoras não apresentam nenhuma função ou posição para esse termo em sua filosofia. Na verdade, Empédocles menciona o termo uma única vez, ao fazer uso da fraseologia épica, e o restante da sua filosofia sequer apresenta um local onde possamos identificar um conceito correlato a *psykhé*.

⁶⁷⁴ Sider, *ibidem*.

⁶⁷⁵ *De Anima*, 429a18.

A filosofia de Empédocles centra-se de tal forma nas raízes/elementos e nas duas grandes forças do amor e da discórdia que há pouco espaço para uma individualidade. Dessa maneira, qualquer agregação que haja é apenas parte do processo de reunião das raízes pela intervenção do amor. Tal consideração já nos revela uma função que a *psykhé* exerce ao longo de boa parte da cultura grega desse período, com a notória exceção de Heráclito, que é de representar a individualidade. Por tal motivo, em filosofias em que essa individualidade é restrita ou mesmo inexistente, há pouco espaço para esse conceito.

O caso de Anaxágoras é similar, embora devamos conceder que, ainda que tenhamos uma quantidade razoável de fragmentos, eles lidam muito pouco com qualquer aspecto de antropologia, de modo que não temos nenhum exemplo de uma doutrina de Anaxágoras sobre sensação, geração humana, embriologia, pensamento, etc. Pode ser que o filósofo de Clazômenas tenha usado esses termos, mas não foi preservado ou pode ser que ele não tenha simplesmente discutido tais temas em sua obra. Contudo, como em Empédocles, *psykhé* em Anaxágoras tem um significado puramente tradicional, em seus fragmentos significando somente “vida”, de forma que não possui nenhuma função dentro da sua filosofia.

4.4 O atomismo

Antes de partir em definitivo para o texto de Platão, convém dispensar algumas palavras sobre o atomismo. Já mencionamos essa teoria no capítulo anterior, sobretudo pela ligação entre elementos do pitagorismo e algumas doutrinas atomísticas.

Essa teoria filosófica, cujas origens remontam a Leucipo, tem como seu maior expoente, no período pré-socrático, Demócrito de Abdera. A relação entre esses dois filósofos, no entanto, merece uma atenção especial. Existiu durante muitos anos a *Leukippos-frage*, uma discussão sobre a historicidade de Leucipo, em correlação com a importância maior de Demócrito. Recentemente, Daniel Graham⁶⁷⁶ ofereceu uma resposta contemporânea a essa questão. Após uma minuciosa análise dos testemunhos doxográficos, Graham conclui que Leucipo realmente foi um filósofo atuante na metade do século V a.C. Ele teria desenvolvido o atomismo sob forte influência do eleatismo de Parmênides, focando-se sobretudo na cosmologia. Sua teoria era baseada em dois elementos fundamentais (átomos e vazio) e não apresentava argumentos polêmicos contra o eleatismo.

⁶⁷⁶ Graham, D. ‘Leucippus’ Atomism,’ in Patricia Curd and Daniel W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 333–352.

Demócrito, por outro lado, ainda segundo David Graham, reformulou o atomismo em resposta às críticas de Melisso, desenvolvendo argumentos como o *ou mallon* que desafiavam diretamente os princípios eleáticos. Demócrito ultrapassou os argumentos cosmológicos e desenvolveu em sua doutrina uma série de questões metafísicas, epistemológicas e éticas, estabelecendo uma base pós-eleática para o atomismo.

Abordaremos os dois filósofos conjuntamente, seguindo a prática comum das fontes, embora, como vimos, a maior parte da doutrina derive de Demócrito, cuja obra era mais vasta e abrangeu um maior número de questões.

Para compreender a contribuição dos atomistas, é necessário, antes de abordar a doutrina anímica específica, tratar em linhas gerais dos princípios básicos de sua filosofia. Com efeito, a concepção atomista da *psyché* deriva fundamentalmente de sua doutrina física geral, tornando impossível compreender aquela sem examinar esta.

A influência do atomismo estendeu-se muito além do período pré-socrático. Os atomistas mantiveram-se relevantes e estudados por toda a Antiguidade. O epicurismo, por exemplo, herdou muitos de seus preceitos, elevando o atomismo a uma das doutrinas físicas mais populares do mundo antigo. Embora tais repercussões ultrapassem nosso campo de exame, concentrar-nos-emos, portanto, nos fundamentos dessa doutrina.⁶⁷⁷

Com efeito, o atomismo nasce, assim como as teorias de Empédocles e Anaxágoras, da crítica feita por Parmênides e a escola eleata à possibilidade de movimento. No entanto, ao contrário daqueles, os atomistas propõem a existência de um número enorme de “unos”, que chamam pelo seu nome “indivisíveis”, *átomoi*.⁶⁷⁸ Dessa maneira, a realidade é composta através da interação entre duas propriedades: o não-ser, que é o espaço vazio, e o ser, que são essas partículas, os átomos.

Com efeito, o atomismo nasce, assim como as teorias de Empédocles e Anaxágoras, da crítica feita por Parmênides e a escola eleata à possibilidade de movimento. No entanto, ao contrário daqueles, os atomistas propõem a existência de um

⁶⁷⁷ O desenvolvimento histórico do atomismo até Aristóteles foi extensivamente analisado por David Furley em seu livro *The Greek Cosmologists: Volume 1, The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). As modificações posteriores da teoria foram bem desenvolvidas por Pierre-Marie Morel em diversos textos, notadamente em “Epicurean Atomism” (in James Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 65-83) e em seu livro *Atome et Nécessité: Démocrite, Épicure, Lucrèce* (Paris: Presses Universitaires de France, 2000).

⁶⁷⁸ Graham, D. ‘Leucippus’ Atomism,’ in Patricia Curd and Daniel W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 333–352.

número enorme de “unos”, que chamam pelo seu nome “indivisíveis”, *átomoi*.⁶⁷⁹ Dessa maneira, a realidade é composta através da interação entre duas propriedades: o não-ser, que é o espaço vazio, e o ser, que são essas partículas, os átomos.

Toda a teoria física da escola atomista deriva desse pressuposto que, ao que tudo indica, foi formulado primeiro por Leucipo de Mileto e expandido posteriormente por Demócrito. Talvez o resumo antigo mais claro derive da seguinte passagem da *Metafísica* de Aristóteles:

Leucipo, todavia, assim como o seu discípulo Demócrito, conceberam os elementos como sendo o cheio e o vazio, denominando um como 'o que é' e o outro 'o que não é', identificando, a partir daí, o cheio ou o sólido com 'o que é' e o vazio ou o rarefeito com 'o que não é' (esta é a razão por que consideram que o não-ser não é menos real do que o ser, visto que o vazio é tão real quanto um corpo); alegando, finalmente, tais corresponderem às causas materiais do que existe. Ademais, tal como aqueles que concebem a natureza subjacente como aquela unidade geradora de todas as coisas, por intermédio das respectivas alterações, ao considerarem a rarefação e a densidade como princípios primeiros destas mudanças, assim também estes pensadores defendem consistir tais diferenças precisamente nas causas de tudo o mais. Estas diferenças, segundo afirmam, são três: estrutura, ordem e disposição; isto é, porque alegam apenas se diferenciar aquilo que é segundo o contorno, o contacto, à ordem; a inclinação à disposição (...) ⁶⁸⁰[4]

No que tange especificamente à *psyché*, devemos manter o princípio metodológico que temos usado ao longo deste trabalho: em primeiro lugar, observar os fragmentos que provavelmente contenham a formulação do autor. O motivo para isso é que a tradição doxográfica, com muita frequência, pode utilizar um termo ausente no vocabulário do autor para designar um conceito que não faz parte do arcabouço de seu pensamento. Trata-se precisamente do caso que acabamos de ver em Anaxágoras, que nos fragmentos que possuímos utiliza o termo *psyché* sem nenhuma carga doutrinária, ao passo que muitos comentadores, a começar pelo próprio Aristóteles, interpretaram uma doutrina que não está no autor nos termos colocados.

A coleção de Diels-Kranz dos fragmentos de Demócrito é mais insatisfatória do que a média dos fragmentos pré-socráticos por uma diversidade de motivos⁶⁸¹. Nessa nossa investigação, a incerteza da autenticidade dos fragmentos é algo que dificulta

⁶⁷⁹ Burnet, 2011, p. 352. Adicionalmente, Sedley argumenta que a noção de uma indivisibilidade mínima na raiz surge a partir da influência de argumentos de Zenão e Parmênides a respeito da impossibilidade de uma divisão infinita. A partir desse problema, a solução de Leucipo e Demócrito seria a postulação da existência de uma instância mínima onde essa divisão não poderia ocorrer. Veja Sedley, D. “Atomism’s Eleatic roots”, in Patricia Curd and Daniel W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 305-332.

⁶⁸⁰ Aristóteles, *Metafísica* A, 985b, tradução de Carlos Humberto Gomes.

⁶⁸¹ Taylor, C.C.W. *The Atomists: Leucippus and Democritus fragments: A Text and Translation with a Commentary*. Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 1999, p. 226 ss.

bastante. Com efeito, na seção B dos fragmentos de Diels-Kranz aparecem muitas paráfrases que não preservam a formulação original do autor, o que coloca muitos problemas em nossa investigação. Isso também fica claro no recolhimento de todos os testemunhos feito por Walter Leszl, que comenta sobre as limitações da edição de Diels e Kranz⁶⁸².

Dentre todos os pré-socráticos, Demócrito é aquele que teve a obra mais vasta e, igualmente, aquele que mais foi citado. No entanto, isso coloca uma série de problemas porque temos uma amplitude maior de citações e temos que pesar seu valor relativo, um trabalho que deve ser feito caso a caso. Essa abundância de material, paradoxalmente, aumenta a complexidade de nossa análise.

Nesse sentido, como é o procedimento padrão em nossa investigação, buscaremos as edições mais recentes e especializadas na obra do autor. No caso, a edição de Taylor nos foi bastante útil. A partir dela, investigaremos a existência ou não do termo em Demócrito, sempre tendo em mente as limitações e desafios apresentados pelas fontes disponíveis.

De fato, não existe nenhum fragmento na coleção de Taylor que exponha uma doutrina ontológica da *psyché* em Demócrito. Ou seja, as longas passagens oriundas do *De Anima*, da *Geração e Corrupção* e de outros trabalhos antigos de historiografia da filosofia, que estão presentes na seção de Diels-Kranz, estão ausentes da coleção de Taylor. Isso levantará questões que discutiremos em seu momento oportuno.

Não obstante, ao contrário dos outros autores que investigamos neste capítulo, Demócrito certamente falou bastante da *psyché*, pois muitos fragmentos que lidam com essa questão ainda restam. Todos eles tratam exclusivamente da doutrina ética de Demócrito, de modo que, como acabamos de mencionar, não há uma ligação imediata com sua doutrina física.

Um fragmento longo que evidencia o uso que Demócrito fez do termo *psyché* vemos nesta citação de Plutarco:

Se, em meio a um processo do corpo [*sôma*] contra ela [isto é, a *psyché*], em virtude de todas as dores e males que sofreu ao longo da vida, ele [?] tornar-se-ia o juiz do crime e com prazer condenaria a alma [*psychês*] pelo que corrompeu o corpo pelo descuido e dissolveu com a embriaguez, e pelo que destruiu e dissipou com seu amor pelo prazer, como se culparia quem possui de modo desregrado um instrumento ou outro utensílio em mau estado.⁶⁸³

⁶⁸² Leszl, W. I primi atomisti: raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito. Firenze: Leo S. Olschki, 2009, p. VI.

⁶⁸³ Demócrito, DK 68 B159 (Taylor D 34), tradução nossa.

Esse fragmento apresenta muitas das características da ética de Demócrito. Uma delas, um pouco curiosa para quem está familiarizado com a história posterior do atomismo, é a clivagem muito destacada entre corpo e alma. Tal separação, curiosamente, não ocorrera em nenhum dos autores que investigamos até o momento, com exceção, talvez, das questões trazidas pelo orfismo. Aqui, porém, é simplesmente uma das características mais marcantes da ética de Demócrito.

É colocada uma oposição entre o corpo, que está processando a alma pelo mau uso que ela teria feito dele. As falhas aqui apontadas são o descuido (*améleias*), a embriaguez (*méthais*) e o amor pelos prazeres (*philēdoniais*), que nos leva a pensar em um desregramento moral. Então, o corpo poderia (uma questão conjectural, iniciada com *ei* mais o optativo do aoristo) processar a alma pelo seu mau uso. O corpo é então comparado a um instrumento ou utensílio (*orgánou tinòs è skeúous*) que é mal utilizado pelo seu dono (*chrōmenon*, “quem usa”).

Ou seja, a *psyché* aqui tem a posição de dona, e o corpo, de instrumento. As consequências dessa formulação são bem radicais: o corpo é comparado a algo totalmente inerte que depende de quem o controla. Ele é totalmente passivo, e toda e qualquer culpa pelos seus padecimentos (pelo menos em questões morais como essas) deve ser atribuída a quem fez uso dele, que é a *psyché*.

Trata-se certamente de uma visão nova, que nos lembra imediatamente as posições que Platão irá advogar em seus diálogos. No entanto, são de difícil harmonização com a doutrina física atomista pela qual Demócrito tornou-se célebre. Afinal, se a própria *psyché* é corporal, qual seria a diferença entre ela e o corpo? Trataremos disso mais adiante.

Na mesma linha do fragmento 68 B159, temos duas máximas bastante concisas, retiradas de Estobeu, ambas lidando com a felicidade (*eudaimonía*). A primeira é: “felicidade e infelicidade dizem respeito à *psyché*”⁶⁸⁴, e a segunda: “a felicidade não habita em rebanhos nem em ouro. A *psyché* é a morada da divindade.”⁶⁸⁵

Para uma compreensão correta desses fragmentos, é preciso primeiro entender o significado de *eudaimonía*, que traduzimos aqui, de maneira quase mecânica, como “felicidade”. No entanto, na literatura mais arcaica, o significado do termo está mais próximo de “prosperidade” do que de “felicidade”, sendo o exemplo mais claro disso

⁶⁸⁴ DK 68 B170 Taylor D24, tradução nossa.

⁶⁸⁵ DK 68 B171, Taylor D25, tradução nossa.

encontrado em Tucídides.⁶⁸⁶ Porém, o próprio dicionário considera que em Demócrito a palavra já migra para o sentido aristotélico de “felicidade plena” (*full happiness*).

De fato, esse parece ser o sentido do termo nestes fragmentos. Na verdade, Demócrito parece estar inclusive ciente da inovação da sua compreensão do termo. No fragmento 171, já citado, ele faz uma figura etimológica do conceito: “a felicidade (*eudaimonía*) não habita em rebanhos nem em ouro, a alma (*psyché*) é a morada da divindade [*daímonos*].” Ou seja, ele entende que a *eudaimonía* está na *psyché* porque esta é a morada (*oikētérion*) da divindade (*daímonos*).⁶⁸⁷

De modo muito apropriado, esse fragmento também expõe uma crítica à visão tradicional de *eudaimonía* como “prosperidade”, pois afirma explicitamente que ela não consiste no que chamaríamos de prosperidade, ou seja, rebanhos e ouro. Assim, Demócrito, neste breve fragmento, está apresentando um conceito ético em contraste com a tradição grega até então. Não é por menos que muitos, desde a Antiguidade, veem paralelos entre a ética de Platão e a de Demócrito.⁶⁸⁸

Há um último aspecto desse fragmento que demanda um comentário, mas antes vamos tirar algumas consequências dessa visão de alma. Ela está em clara oposição a “corpo”; em alguns casos (e há outros, mas vamos nos manter aqui por brevidade) essa oposição é explícita, como no DK68 B159; em outros, como neste último, no B171, ela é implícita. A *eudaimonía* não está em objetos e em posses, e sim na *psyché*.

O fragmento B 187 apresenta, mais do que talvez qualquer outro texto de Demócrito, seus princípios para a *psyché*:

Para os homens é apropriado (*harmódion*) compor um discurso mais sobre a alma (*psychês*) do que sobre o corpo (*sómatos*), pois a perfeição da alma (*psychês teleótēs*) corrige a perversidade da tenda (*skéneos mokhthērīēn*), já a força da tenda sem o pensamento (*logismoû*) em nada deixa melhor a alma (*psychēn*).

Vemos que ele chama o corpo de “tenda” (*skēnos*), mas atribui superioridade à alma, porque esta pode corrigir as imperfeições de seu “receptáculo”, ao passo que este não influencia naquela. Ou seja, faz-se mais necessário cultivar a alma do que o corpo. Em outras palavras, Demócrito considera que a alma tem uma posição de princípio e um estudo sobre ela seria mais apropriado do que um estudo sobre o corpo.

⁶⁸⁶ II, 97: “Entre todas as terras da Europa, entre o golfo jônio e o mar Euxino tornou-se a maior pela entrada de riquezas e outras formas de prosperidade (*eudaimonía*).” Tradução nossa.

⁶⁸⁷ Uma breve discussão sobre o uso da palavra em Platão está em David Sedley (*Plato's Cratylus* [Cambridge Studies in the Dialogues of Plato], Cambridge, Cambridge University Press, 2003).

⁶⁸⁸ Annas, J. “Democritus and Eudaimonism” in: Caston, V. e Graham D.W (edd) *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Londres e Nova York, Routledge, 2002, pp. 169-182.

Essa dificuldade permeou muitas interpretações. Vlastos deu uma solução elegante que tenta dar conta de uma ética materialista em Demócrito.⁶⁸⁹ Na sua opinião, a condição ideal do ser humano é de *krésis* (equilíbrio, correlato jônico ao ático *krásis*), que ele interpreta como uma solidez que o impede de ser agitado, porque a agitação da alma - vista pelo comentador como a agitação dos átomos da alma - seria a origem de males e perturbações. Parece-nos inegável que essa análise está muito acertada em diversos de seus pontos, sobretudo na relação dos átomos da alma com todo o restante do seu exterior.

Ou seja, nos fragmentos de Demócrito, a *psyché* tem uma posição fundamental. Ela é a fundamentação de toda a teoria ética do autor. O bem agir depende consistentemente na atividade correta da alma, da qual depende também a felicidade e o sucesso do ser humano. Sem conhecer o autor, um leitor desavisado poderia inclusive imaginar que se trata de um dualista na tradição platônica, mas, na verdade, é de ninguém menos que o grande filósofo do atomismo no período antigo.

De qualquer modo, verificamos que o termo *psyché* é extremamente frequente nos fragmentos de Demócrito. Nisso, ele se distingue dos outros autores que vimos neste capítulo, os quais fazem um uso meramente tradicional do termo. Podemos constatar, ao contrário, que aqui *psyché* é um conceito sólido e, inclusive, essencial para a visão ética do filósofo de Abdera.

No entanto, não é como ético que Demócrito se tornou célebre e influente; sua doutrina física é que o colocou em posição proeminente na história da filosofia antiga. Como, então, ele entendia a *psyché* e como harmonizar suas opiniões éticas com as físicas? Tentaremos conciliar essas visões com base no que temos disponível.

Infelizmente, ao contrário da doutrina ética, não dispomos de muitos fragmentos diretos da física de Demócrito. Com relação à *psyché*, não existe nenhuma atestação do autor em que haja um comentário sobre sua natureza ontológica. No entanto, as fontes secundárias abundam em informações sobre sua doutrina psíquica. Leszl⁶⁹⁰ destaca as particularidades que as fontes nos trazem com respeito à reconstrução da doutrina democritiana.

Dessa maneira, deparamo-nos com uma questão metodológica. Se ao longo deste trabalho estamos lidando de maneira cautelosa com os testemunhos e com a terminologia

⁶⁸⁹ Vlastos, Gregory. "Ethics and Physics in Democritus" in *Studies in Presocratic Philosophy*, Vol. 2, eds. R.E. Allen and David J. Furley. London: Routledge & Kegan Paul, 1975.

⁶⁹⁰ Leszl, 2009, p. VIII.

neles utilizada, aqui enfrentamos um problema diferente do que encontramos até agora. Se antes tínhamos cautela por não vermos o termo *psyché* citado em uma fonte “original”, aqui sabemos que o autor utiliza o termo, mas não temos total certeza de que ele o teria empregado no contexto do testemunho.

David Runia discute as limitações das fontes e da edição de Diels-Kranz e propõe um desenvolvimento de edições individualizadas de cada autor.⁶⁹¹ Ele faz referência a um debate mais amplo sobre a validade do que Diels chamou de doxografia, que flutua entre considerar algo dialético, isto é, em um debate filosófico, e histórico, que busca afirmar de maneira mais neutra as fontes. Isso tem como consequência o grau de neutralidade com que devemos avaliar os testemunhos que a tradição nos fornece. Como consequência, por trás de toda análise de um fragmento doxográfico, devemos ter esse debate em mente.

Propomos, neste caso, adotar uma abordagem mais aberta à terminologia desses testemunhos por dois fatores principais. Primeiramente, sabemos que Demócrito utiliza o termo *psyché* abundantemente em seus textos, tornando menos provável que nossas fontes tenham introduzido um termo que o autor não teria usado. Em segundo lugar, Demócrito – diferentemente de autores mais antigos ou mesmo de Anaxágoras e Empédocles – possui uma obra vasta, com muitos volumes escritos. Isso facilitava o acesso direto ao seu texto pelos autores antigos, permitindo interpretações mais precisas.

É importante notar que, para muitos filósofos antigos, frequentemente dependemos de um ou outro autor que nos oferece fragmentos legítimos do texto original, pois os livros já eram de difícil acesso. Um exemplo notável é Simplício, fonte essencial para Anaxágoras, constituindo quase toda nossa fonte para este autor.⁶⁹²

Portanto, aceitaremos, a princípio, que a terminologia oferecida pelos nossos testemunhos é aquela utilizada pelo próprio Demócrito, a menos que tenhamos motivos específicos para recusar tal uso. Essa avaliação será feita caso a caso.

4.4.1 A *psyché* de Demócrito em Aristóteles

Iniciemos nossa investigação pelos testemunhos mais citados de Demócrito. A passagem do *De Anima* de Aristóteles nos ajuda a conceber melhor a visão do abderita:

Donde Demócrito declara que a alma é algo quente ou uma espécie de fogo; pois, havendo infinitos átomos e formatos diz que os de forma esférica são fogo e alma (como no ar as chamadas poeiras, que se revelam nos raios de luz

⁶⁹¹ Runia, D. T. “The Sources for Presocratic Philosophy.” In: *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, edited by Patricia Curd and Daniel W. Graham, 27-54. Oxford: Oxford University Press, 2009.

⁶⁹² Sider, 2005, p. 35

através das frestas); ele afirma, por um lado, que o agregado de sementes contém os elementos da natureza inteira (e de maneira similar pensa Leucipo), e, por outro lado, que dentre esses os de forma esférica são alma, sobretudo porque tais fluxos podem tudo permear e, por moverem as coisas restantes que se movem também. Disso se supõe que é a alma que fornece aos animais o movimento. E por isso também o que define o viver é a respiração. Pois, como o ar circundante comprime os corpos, expulsando os formados que, por nunca repousarem, fornecem aos animais movimento, um auxílio vem de fora. Pois, ao serem introduzidos de novo outros semelhantes no respirar, impedem que os formados contidos nos animais escapem, ajudando a repelir aquilo que contrai e condensa – e vivem enquanto puderem fazer isso.⁶⁹³

Esta passagem, localizada no início do tratado de Aristóteles, contém informações cruciais para a compreensão da doutrina da *psyché* em Demócrito e Leucipo. Aristóteles afirma que, para Demócrito, a alma é “uma espécie de fogo” (*pyr ti*). Essa concepção está fundamentada na doutrina física básica de Demócrito: a existência de um número extremamente grande (infinito, segundo Aristóteles nessa passagem) de partículas indivisíveis, os átomos, de formatos diversos que circulam em meio ao vazio⁶⁹⁴. Cada átomo possui um formato, um movimento e um peso específico, cuja natureza permite que, através da interação entre si, formem os diversos corpos e o mundo como um todo⁶⁹⁵.

Dentro desse arcabouço, o fogo é o elemento mais leve, tendo como consequência a tendência de se mover para o alto⁶⁹⁶. Essa característica nos leva à passagem anteriormente citada, na qual, considerando todo esse contexto ontológico, Aristóteles afirma que, para Demócrito, a *psyché* é “uma espécie de fogo”. Tal formulação nos conduz a compreender que a *psyché* é uma dentre várias espécies de fogo. Com efeito, em Aristóteles, há a concepção de uma diversidade de formas diferentes de fogo⁶⁹⁷, sendo possível, portanto, entender que a alma está incluída entre essas diversas espécies ígneas.

Ademais, somos informados de que existe uma multidão de átomos de formatos diferentes (*skhémata*), mas dentro dessa grande diversidade, os átomos de formato esférico (*sphairoeidê*) são denominados “fogo” ou “alma”. Se nos fiarmos pelo relato de Aristóteles, percebemos uma identidade entre fogo e *psyché* no pensamento de Demócrito, pois ambos seriam formados a partir dos átomos esféricos.

Com efeito, em Demócrito, os átomos não têm propriedades particulares intrínsecas. Isto é, eles não são essencialmente grandes ou pequenos, nem têm um formato específico predeterminado; podem inclusive ter tamanho macroscópico. O aspecto

⁶⁹³ Aristóteles, *De Anima*, 403b31-404a15, tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis

⁶⁹⁴ Cf. Kirk, Raven e Schofield, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, pp. 437-440.

⁶⁹⁵ Idem, pp. 445-451.

⁶⁹⁶ DK 68 A61

⁶⁹⁷ Cf. Aristóteles, *Tópicos*, 134^a.

essencial é que eles são indivisíveis⁶⁹⁸. É notável que o abderita tenha se furtado de comentar sobre o formato de qualquer outro tipo de átomo, mas com relação ao da alma (e do fogo) ele emitiu essa opinião específica. Cabe-nos questionar: qual será o motivo dessa distinção? Existiria algum significado especial para a escolha desse formato esférico para o fogo/alma?

Detenhamo-nos brevemente nessa informação. Temos muito pouco de Demócrito a respeito dos formatos dos átomos. Contudo, Aristóteles nos revela a forma dos átomos do fogo/*psyché*: para o abderita, esses são esféricos. Inclusive, essa informação está explícita no *Sobre o Céu*⁶⁹⁹ de Aristóteles. Por que será que temos acesso a essa informação específica?

Aqui, devemos nos lembrar do significado da esfera na filosofia antiga. De fato, considerações sobre esse formato costumam se apresentar sobretudo em discussões sobre cosmologia, mas julgamos que tais especulações são extremamente relevantes para nossa investigação. É a partir de Parmênides que a noção de esfera toma lugar de destaque na filosofia grega, indicando em muitos aspectos a completude e a perfeição⁷⁰⁰. Em Empédocles, por exemplo, a esfera assume a posição de uma divindade que é literalmente cultuada pelo filósofo.

Não é sem motivo, portanto, que os átomos da *psyché* e do fogo sejam esféricos. Através desse formato, de acordo com a concepção comum do período, Demócrito indica a perfeição absoluta desse tipo de elemento constitutivo. No atomismo antigo, as partículas mínimas são eternas e indestrutíveis – esse é, afinal, o princípio básico de seu sistema ontológico. Contudo, as partículas de fogo e *psyché*, por serem esféricas, talvez demonstrem uma estabilidade e uma imutabilidade ainda maiores.

Outro aspecto desses átomos é, nas palavras de Aristóteles, que eles “podem tudo permear” (*diadúnein*). A partir dessa capacidade de se insinuar (literalmente, “mergulhar através”) em tudo, eles, que possuem o movimento, o transmitem para os outros átomos.

Assim, segundo a leitura de Aristóteles (posteriormente examinaremos outra interpretação de uma fonte não-aristotélica), a *psyché* em Demócrito é um átomo aparentado ao fogo, que possui movimento próprio e o transmite aos seres nos quais se imiscui. Tal leitura pode estar equivocada, como frequentemente ocorre, entretanto,

⁶⁹⁸ Furley, D. *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton University Press, 1967, pp. 96-99. ↵

⁶⁹⁹ Aristóteles, *Sobre o Céu*, 323a-b.

⁷⁰⁰ Kocandrlle, R. “Parmenides and the Origins of the Heavenly Sphere in Ancient Greek Cosmology”. *Apeiron*, 42, 2023.

devemos assinalar que não se trata de Aristóteles inserindo sua própria filosofia na alheia. A definição de alma como “o que move por si mesmo” (*tò autò kinoûn*) é, na verdade, uma das definições que Aristóteles mais combate ao longo de sua obra⁷⁰¹. Como sabemos, em Aristóteles, “o que move a si mesmo” é prerrogativa apenas do primeiro motor⁷⁰².

Ademais, no relato de Aristóteles, ele compara esses átomos às poeiras (*xýsmata*). O leitor atento há de se lembrar que já discutimos esse elemento, que aparece em comum com algumas teorias atribuídas a pitagóricos não nomeados. Em ambos os casos, o que se chama de *psyché* são partículas em suspensão no ar que, ao serem inaladas pelos seres vivos, os mantêm em movimento. Como já comentamos no capítulo anterior, esse é o indício de uma grande proximidade entre o atomismo e algumas versões do pitagorismo, um aspecto que talvez ainda não tenha sido completamente explorado na bibliografia, embora certamente já tenha sido aludido⁷⁰³.

Uma complementação dessa doutrina encontramos alguns passos adiante no mesmo tratado:

Também Demócrito expressou-se com maior minúcia, ao declarar o porquê de cada um daqueles aspectos; pois alma e intelecto são o mesmo: algo que está entre os corpos primordiais e indivisíveis, podendo mover-se pela pequenez e formato de suas partes. Ele afirma que o esférico é o mais móvel dos formatos; e assim são tanto o intelecto como o fogo.⁷⁰⁴

Aqui vemos uma complementação dessa doutrina, que ajuda a fechar a compreensão da leitura aristotélica de Demócrito. Por não termos a fonte primária, é muito difícil ir adiante. Mas nessa leitura, haveria uma identidade (*tautò*) entre *psyché* e *noûs*. Essa é uma questão que está circundando os pensadores desse período. Como vimos anteriormente, em Anaxágoras o fenômeno é quase o inverso: o *Noûs* é algo universal e se imiscui a todos os seres “que têm vida” – que é a única instância de *psyché* nos fragmentos que temos do autor.

Em Demócrito, a nos fiarmos no que Aristóteles nos transmite, ele apresenta, se não uma primazia da *psyché* sobre o *nous*, ao menos uma identidade. Mais adiante, veremos outros testemunhos que nos permitem compreender a diferenciação que Demócrito pode ter feito. Tal afirmação apresenta uma consequência interessante, que é

⁷⁰¹ Aristóteles, *Tópicos*, 140b.

⁷⁰² Aristóteles, *Física*, 261a. C

⁷⁰³ Recentemente, a análise mais detalhada dessas conexões foi feita por Cornelli e Gomes (“Was Democritus a Pythagorean? The case for Psyché” *méthexis* 22 (2021), pp. 1-31. Este trabalho tem muitos pontos de contato com nossa tese, embora tenha conclusões diferentes, sua leitura ajuda a iluminar também nosso trabalho.

⁷⁰⁴ Aristóteles, *De Anima*, 405a8-12, tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

identificar o resultado do processo cognitivo (que é o significado original *de* nós, como já vimos) com a vida (*psyché*). Afinal, a partir da definição que nos é apresentada, a *psyché* é principalmente uma forma de princípio vital, que mantém vivos os organismos que respiram através da troca das partículas entre o interior e o exterior do organismo.

Sempre mantendo o *caveat* de que se trata de um relato doxográfico, em Demócrito, portanto, o pensamento também é um processo físico que se mantém através da troca de átomos de fogo no interior dos organismos vivos. Isso vai ser ainda mais aprofundado no trabalho de Aristóteles sobre a respiração e seu comentário sobre Demócrito nesse ponto.⁷⁰⁵ Seria interessante ter acesso aos textos do autor para compreender com maior detalhamento o que ele quer dizer com isso.

4.4.2 *Psyché* de Demócrito segundo a tradição epicurista

O estudo da concepção de alma (*psyché*) em Demócrito apresenta desafios significativos devido ao problema crônico de fontes primárias. No entanto, a tradição epicurista oferece uma perspectiva valiosa e independente de Aristóteles, permitindo-nos uma compreensão mais ampla do pensamento democritiano sobre a alma. Este texto explora essa tradição, focando particularmente na obra de Lucrecio, para iluminar aspectos da psicologia de Demócrito.

Embora não tenhamos um texto exato de Demócrito, dispomos de uma tradição provavelmente independente de Aristóteles: o epicurismo. Na verdade, o epicurismo é mais que uma tradição independente; é uma tradição antagonista a Aristóteles, que tenta defender o atomismo das críticas oferecidas pelo Liceu⁷⁰⁶. A importância do atomismo para a filosofia de Epicuro é evidente nos textos do próprio fundador do movimento, sobretudo nas primeiras páginas da *Carta a Heródoto*⁷⁰⁷.

Apesar da relevância do atomismo para Epicuro, sua obra não oferece uma discussão aprofundada sobre a alma. Para encontrar um tratamento mais extenso desse tema na tradição epicurista, devemos nos voltar para um texto posterior, mas de suma importância: o poema-tratado *Sobre a Natureza das Coisas* de Lucrecio⁷⁰⁸. De fato, essa

⁷⁰⁵ Aristóteles, sobre a respiração, 23.

⁷⁰⁶ Morel, P. M. “Epicurean atomism” in: Cambridge Companion to Atomism, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp 69-70.

⁷⁰⁷ von Staden, H. 2000, ‘Body, Soul and Nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, The Stoics and Galen’, in J.P. Wright and P. Potter (eds.), *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment* New York: Oxford University Press: 79–118.

⁷⁰⁸ Para um resumo recente da relação entre Epicuro e Lucrecio, veja Gale, M. 2020, ‘Lucretius’, in Mitsis, P. (ed.), *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, Oxford: Oxford University Press: 430–55.

obra dedica um livro inteiro à discussão sobre a alma. Embora grande parte das doutrinas não deva ser atribuída a Demócrito, pois muito é doutrina posterior que foge ao escopo deste trabalho, esse texto é útil na medida em que nos permite confirmar, a partir de uma fonte independente, o que Aristóteles nos informa.

O livro 3 dessa obra consiste na mais longa discussão a respeito da alma que temos na tradição atomista. Como foi escrita em latim, é necessário notar que os termos utilizados por Lucrecio são aparentemente traduções diretas dos termos gregos, permitindo-nos vislumbrar os conceitos da tradição atomista que, nesse caso, podemos estipular que retroagem até o próprio Demócrito.

Com efeito, os dois termos principais nesta discussão são *anima*, que traduzimos como “alma” e que se refere a *psyché*, e *animus*, um termo mais complexo, mas que temos bastantes motivos para associar ao *nous* em Demócrito⁷⁰⁹. Logo no começo do livro, Lucrecio tem de lidar com a relação entre os dois termos, o que, de certa maneira, ajuda a iluminar uma das informações que Aristóteles nos forneceu.

A obra de Lucrecio nos dá informações valiosas sobre a doutrina epicurista da alma, apresentando descrições sem paralelo entre os atomistas pré-socráticos. Sua abordagem é posterior e carrega consigo também a influência de Epicuro e outros filósofos de sua tradição; entretanto, é capaz de iluminar conceitos que podem ter feito parte do pensamento de Demócrito. Em alguns casos, ele inclusive nos informa que está dando informações que vêm diretamente do abderita, constituindo, assim, uma fonte inestimável para o conhecimento do atomismo pré-socrático. Examinemos, então, algumas passagens de seu poema Sobre a Natureza das Coisas, para ver essas relações.

Nos versos 136-144 do Livro III, Lucrecio expõe:

Digo, agora, que ânimo-e-ânima atém-se em conjunto
 Entre si e de si uma só natureza conformam,
 Mas o que é como se fosse a cabeça e o corpo domina
 É o conselho, ou como o chamamos, Ânimo ou mente.
 Este situa-se firmemente no meio do peito.
 Lá, pois, exultam pavor e medo e, ali perto, alegrias
 Dançam; aqui, portanto, estão o ânimo e a mente.
 Parte restante da âniã espalha-se ao longo do corpo,
 Move-se a mando da mente, dela recebe o impulso.⁷¹⁰

⁷⁰⁹ Verde, F. “The Partition of the Soul: Epicurus, Demetrius Lacon, and Diogenes of Oinoanda” in: Inwood, B. Warren, J. *Body and Soul in Hellenistic Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2020, pp. 89-112.

⁷¹⁰ Lucrecio, *Sobre a Natureza das Coisas*, livro III, vv.136-144. Tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves.

A afirmação de que *animus* e *anima* “uma só natureza conformam” é bastante próxima da visão atribuída por Aristóteles a Demócrito, que concebia uma identidade entre *noûs* e *psychê*. Esta correlação sugere uma possível origem democritiana para muito do que se segue na discussão de Lucrécio.

Nesta passagem, Lucrécio distingue *anima* e *animus*, caracterizando o último como o núcleo diretor da primeira. Apesar de compartilharem uma natureza comum, o *animus* exerce controle sobre a *anima*. Funcionando como centro decisório e volitivo, o *animus* governa, enquanto a *anima* se encarrega de animar e movimentar as diversas partes do corpo.

É digno de nota que Lucrécio situa este centro no peito, uma localização que remete a debates do século V a.C., como evidenciado no fragmento 7 de Filolau de Crotona, discutido anteriormente. Aécio nos informa que essa localização marca uma divergência entre Demócrito e Epicuro: enquanto o fundador do Jardim, em concordância com Lucrécio, situava o centro no peito (possivelmente por influência aristotélica), Demócrito o posicionava na cabeça⁷¹¹.

Na continuação, Lucrécio aborda a interação entre o corpo e o *animus*, discutindo como eventos no sentido inverso, isto é, afecções corporais, reverberam no *animus*, reforçando a conexão indissolúvel entre os dois princípios. Mais adiante, encontramos uma passagem que parece ecoar diretamente o pensamento de Demócrito, tratando da natureza material da alma:

Primeiramente direi que é muito sutil (*persubtilem*) e que é feito
De diminutas partículas; deves, então, aos meus ditos
Dar atenção redobrada, para que tudo apreendas.
Nada parece ocorrer mais rápido que algo que a mente
Para si configura e faz que aconteça ela própria.
O ânimo, então, é capaz de agitar-se mais velozmente
Que outra coisa qualquer que pareça mover-se ante aos olhos.
Mas, uma vez que é tão móvel, deve ser feito de corpos
Extremamente minúsculos e extremamente redondos,
Para que possam mover-se com o menor dos impulsos.⁷¹²

Após uma comparação entre a natureza da água e do mel, Lucrécio conclui:

(...) Assim, quanto mais pequeninos os corpos
Sejam, e levíssimos, mais fruirão movimento.
Mas, ao contrário, o que quer que seja mais áspero e tenha
Peso maior, aí mais estabilidade se encontra.
Por conseguinte, já que a natura do Ânimo é tida
Como muito mais móvel, é necessário que conste

⁷¹¹ DK 68A104a.

⁷¹² Lucrécio, Da Natureza das Coisas, Livro III, vv. 177-188, tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves.

de partículas bem menores, mais leves, rotundas.⁷¹³

Esta exposição de Lucrecio apresenta notáveis semelhanças com a doutrina atribuída a Demócrito, reproduzindo várias das características que Aristóteles associa aos átomos da *psyché*: sua leveza extrema e forma esférica. Contudo, é relevante notar a ausência da comparação entre fogo e *psyché*, presente nos relatos aristotélicos. Esta omissão pode resultar de uma escolha deliberada de Lucrecio ou, de outro modo, indicar que nem todas as informações transmitidas por Aristóteles são integralmente precisas. Embora não possamos chegar a uma conclusão definitiva, é prudente manter uma postura crítica em relação às fontes, sem, no entanto, descartar completamente o testemunho aristotélico.

No entanto, uma discussão importante é que, em Lucrecio, a esfericidade dos átomos da alma é apresentada como a causa da sua sutileza e da facilidade de ela escorrer do corpo. Isso entra em choque com nossa comparação sobre o simbolismo da esfera entre os pré-socráticos, onde comparamos que a perfeição nesse período é associada à esfera e de que, portanto, é plausível que a esfericidade dos átomos da alma, em Demócrito, tenha esse valor de eternidade e durabilidade. Não é possível, porém, decidir com certeza, mas resta a possibilidade de Lucrecio estar modificando nesse ponto essencial a doutrina de Demócrito.

4.4.3 Uma discordância respeitosa

No entanto, alguns versos adiante vemos uma discussão entre Lucrecio e Demócrito sobre a alma que, na nossa opinião, é de extrema importância. Alguns versos adiante, o filósofo romano discorda nominalmente de Demócrito, ainda que mantenha um elevado grau de respeito:

Não poderias de modo nenhum aceitar a doutrina
Que o grande Demócrito expõe em santa sentença,
A de que os primórdios do ânimo e corpo se alternam
Uns aos outros, justapostos, os membros tecendo.
Pois, como os elementos da âniã são bem menores
Do que aqueles de que nosso corpo e vísceras constem,
Dessa forma, também são menores em número e raros
São dissipados nas juntas, de tal maneira que possas
Admitir que as menores partículas que a nós são capazes
De produzir os motos sensíferos são as que passam
Entre os primórdios da âniã, em seus intervalos menores.⁷¹⁴

⁷¹³ Idem, vv. 199-205.

⁷¹⁴ Lucrecio, *Da Natureza das Coisas*, Livro III, vv. 370-380, tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves.

Primordium é um dos termos que Lucrécio usa para o átomo epicurista. Na prosa filosófica latina, *primordium* geralmente significa “o princípio”, em um sentido próximo ao grego *arkhé*. No entanto, em alguns autores, assume o significado de “elementos mínimos”. Lucrécio, em particular, utiliza o termo para traduzir *átomon* do epicurismo grego.

Os primeiros versos dessa passagem estão citados no fragmento A108 da coleção de Diels Kranz. Trata-se de algo bastante interessante que revela alguns aspectos divergentes entre Demócrito e o epicurismo. De fato, Demócrito afirma, nesse fragmento, que os átomos do corpo e da alma existem de maneira alternada, ou seja, para cada átomo de corpo existiria um átomo correspondente de alma. Já Lucrécio, pelo menos, não concorda com essa multiplicidade de átomos de alma e quer imaginar que eles existam em número menor. Um argumento que ele vai oferecer adiante consiste na dificuldade que temos de perceber elementos muito pequenos, como a *anima* é o centro também da sensação, se ela existisse em quantidade similar ao corpo, perceberíamos com maior acuidade nos extremos do corpo.

No entanto, o quadro que Demócrito oferece, que infelizmente não encontramos paralelo em nenhum outro fragmento, é bastante peculiar e apresenta algumas consequências bem curiosas. Também é extremamente difícil duvidar da autenticidade desse texto, uma vez que é citado por Lucrécio com uma discordância altamente respeitosa.

A *psyché* em Demócrito existe em uma quantidade altamente elevada de átomos, animando o corpo, como vimos anteriormente. Essa *psyché* funciona quase como um “duplo” do corpo, existindo paralelamente a ele. Assim, a visão apresentada por Demócrito aproxima-se de um dualismo físico,⁷¹⁵ onde duas estruturas materiais coexistem: o corpo e a alma. Com isso naturalmente não queremos dar nenhuma interpretação que sustente um dualismo ontológico à Platão, no entanto, unindo as descrições da constituição da *psyché* em Demócrito e seus aspectos éticos, parece-nos bem claro que o mundo desta tem importância até superior ao mundo do *soma*.

Esta concepção ajuda a esclarecer as posições éticas de Demócrito que examinamos. Em contraste com seus predecessores, Demócrito apresenta uma posição de

⁷¹⁵ Taylor (“Democritus and Lucretius on death and dying” in: [Brancucci, A. Morel, P-M (orgs) *Democritus, Science, the Arts and the Care of the Soul*. Leiden/Boston, Brill, 2007, p. 78) usa a imagem de um “mecanismo no qual o elemento psiquicamente ativo, a alma, permeava todo o corpo.” Essa imagem mantém a noção da coexistência de dois princípios no mesmo corpo.

hierarquia entre os princípios. A *psyché*, apesar de sua natureza material, existe paralelamente ao corpo e o controla, sendo responsável, como afirmado no fragmento B159, pelas mazelas corporais resultantes de seu desregramento.

Para Demócrito, o sucesso ou fracasso do indivíduo é medido pela *psyché*, não por métricas externas. Posses materiais como ouro, rebanhos e poder são secundárias ao bem-estar da alma. Na sua visão, é como se existisse um “mundo paralelo” de átomos da alma - presentes no ar e trocados através da respiração - ao lado do mundo dos outros átomos. Na vida humana, este “mundo paralelo” da alma é o mais importante.

Ao situar esta teoria na história da filosofia grega, notamos contrastes marcados entre os jônios e Demócrito. A comparação com Heráclito é particularmente elucidativa. Em Heráclito, a *psyché* aparece como uma massa aérea, identificada com o próprio ar, sendo uma fase na transformação cíclica dos elementos. Para Demócrito, a *psyché* é composta de átomos específicos (esféricos e aparentados ao fogo) que, embora presentes no ar, são, em nossa leitura, ontologicamente distintos dele.

Essa diferença reflete visões cosmológicas fundamentalmente distintas. Heráclito propõe uma filosofia da unidade dos opostos, onde tudo é uno. Nessa visão, tudo está em constante transição através de rarefações e condensações, com a *psyché* ocupando um papel importante neste processo cósmico. Com efeito, Heráclito vê a cognição individualizada negativamente, buscando a unidade da verdade, o que implica

Demócrito apresenta um sistema fundamentalmente diferente dos anteriores, embora mantenha certa identificação entre a *psyché* e o processo respiratório. No entanto, essa associação não é universal entre os filósofos pré-socráticos, sendo notavelmente ausente em Empédocles e Anaxágoras, que abordamos anteriormente.

Empédocles, por exemplo, faz apenas uma menção à *psyché*, e de forma convencional. Em sua cosmologia, o conceito de “vida” ocupa um papel secundário, subordinado ao objetivo maior de reunificação dos elementos na esfera primordial. Contudo, essa visão não exclui completamente a importância da zoogonia e antropogonia, pois é através do surgimento de animais e humanos que a reunião dos elementos se concretiza. Para Empédocles, a própria cognição é concebida como o encontro dos elementos no interior do corpo humano.

Anaxágoras, por sua vez, nos poucos fragmentos que nos chegaram, emprega o termo *psyché* meramente para distinguir seres vivos de não-vivos. Em sua filosofia, o conceito central é o *Noûs*, princípio que inicia e ordena o movimento cósmico. Este *Noûs*

permeia os seres vivos, como afirmado no fragmento B12, guiando-os no processo mais amplo de atualização das homeomerias.

Apesar dessas diferenças, é possível traçar uma linha de continuidade entre Demócrito e os pitagóricos - um ponto que já mencionamos anteriormente, mas que merece ênfase. Essas aproximações foram trabalhadas também, com leituras diferentes, por Cornelli e Laet Gomes em um artigo recente.⁷¹⁶ Em nossa leitura, dois aspectos principais nos permitem estabelecer essa conexão:

Primeiramente, tanto em Demócrito quanto no pitagorismo, a *psyché* goza de significativa autonomia em relação ao corpo. Isso contrasta marcadamente com as outras escolas pré-socráticas que examinamos, nas quais tal distinção não é tão pronunciada, ou antes, simplesmente não existe.

No pitagorismo, em sua concepção mais ampla, a *psyché* é vista como um princípio que retorna em ciclos de metensomatose. Em Demócrito, não encontramos nada semelhante a essa ideia. De fato, os poucos testemunhos democritianos sobre a morte sugerem que ele não concebe um processo de retorno da *psyché* a novos corpos. Ou antes, como ela é formada por tipos específicos de átomos em constante troca com o meio exterior através da respiração, é plausível que esses átomos retornem a outros corpos, mas não com a permanência da unidade individual anterior.

O fragmento A106, uma passagem do *De Spiritu* atribuído a pseudo-Aristóteles, afirma que a morte é a saída dos átomos de alma do corpo. Já o fragmento B1 sugere a possibilidade de reviver, pois a morte não seria a extinção da vida, mas apenas o “desenraizamento” dos liames da alma na medula. Mais significativo ainda, Demócrito sustenta que nos cadáveres persiste uma forma de sensação, devido à possível permanência de alguns átomos de alma no cadáver.⁷¹⁷ Nenhuma dessas ideias, contudo, indica um retorno da *psyché* a outros corpos na forma de metensomatose.⁷¹⁸

No entanto, outras formulações pitagóricas permitem estabelecer conexões claras entre as duas escolas. A mais evidente é a relação entre respiração e vida. Ambas as tradições concebem a existência de partículas no ar que mantêm os organismos vivos

⁷¹⁶ Cornelli, G., & Gomes, G. L. “Was Democritus a Pythagorean? The Case of *psychē*. *Méthexis*, 33(1), 2021, 1-31.

⁷¹⁷ DK 68 A 107.

⁷¹⁸ Conferir o capítulo de Taylor (2007) que compara as visões de Epicuro e Demócrito na temática da morte. Sobre o mesmo tema, ver também o artigo de James Warren “‘Democritus, the Epicureans, death and dying’ *Classical Quarterly* 52, 2002, 193-206.

através da troca com a atmosfera. A semelhança entre essas concepções é tão marcante que é difícil não supor uma continuidade entre Demócrito e o pitagorismo.

No entanto, há um fator complicador: a formulação pitagórica não é atribuída a nenhum autor específico. Aristóteles, nossa única fonte para essa doutrina, não menciona quais pitagóricos a defendiam. Assim, não podemos ter certeza da direção da influência; é possível que seja uma influência democritiana em um pensamento pitagórico tardio.

Como vimos no capítulo anterior, temos uma formulação bastante próxima em Ecfanto de Siracusa. Contudo, esta não é idêntica à descrição de Aristóteles, apenas semelhante, o que deixa a questão sem uma resposta definitiva. Além disso, a falta de uma datação precisa para Ecfanto dificulta qualquer análise de influências.

Uma passagem de Aristóteles, entretanto, sugere que ele considerava esse grupo anterior a Demócrito. Na *Metafísica*, ele afirma: “pela mesma altura, ou mesmo antes, os denominados pitagóricos,”⁷¹⁹ estabelecendo uma relação temporal entre Leucipo, Demócrito e os “assim chamados” pitagóricos. Aécio, uma fonte ligada à escola peripatética, refere-se a Ecfanto como “um dos pitagóricos”, o que, embora seja um indício fraco, sugere alguma conexão entre o autor e o grupo mencionado por Aristóteles. Na visão do estagirita, os “assim chamados pitagóricos” seriam contemporâneos ou ligeiramente anteriores aos atomistas.

Por seu turno, Frank, em um livro já antigo, afirma que todos os desenvolvimentos desse grupo que Aristóteles chama de “assim-chamados pitagóricos” são posteriores a Arquitas de Tarento.⁷²⁰ No entanto, essa possibilidade foi rejeitada pela maior parte dos comentaristas na sua sequência. De fato, existe uma forte associação na literatura secundária entre os “assim chamados pitagóricos” e Filolau de Crotona.⁷²¹ Essa associação é plausível e amplamente aceita, incluindo, por exemplo, a aceitação da autenticidade dos escritos de Filolau, algo que já mencionamos brevemente anteriormente.⁷²² De modo geral, Zhmud conclui que esse grupo que Aristóteles chama de “denominados pitagóricos” deve ser provavelmente associado a Filolau.⁷²³ Contudo, é importante notar que, no que diz respeito à questão específica da *psyché*, como discutimos no capítulo anterior, essa associação pode ser problemática. Isso sugere que o termo

⁷¹⁹ Aristóteles, *Metafísica* 986b.

⁷²⁰ Frank, E. *Plato und die sogenannte Pythagoreer: Ein Kapitel aus die Geschichte des griechischen Geistes*. Halle, Max Niemeyer, 1923.

⁷²¹ Ver, por exemplo, Burkert (1972), p. 236ss e Huffman (1993), pp. 32 ss.

⁷²² Zhmud, 2012, p. 422.

⁷²³ Idem, p. 396.

“assim chamados pitagóricos” pode englobar outros autores além de Filolau, especialmente quando se trata de teorias sobre a alma.

A plausibilidade de Demócrito adaptar ideias de grupos pitagóricos é considerável, embora não possamos atribuir essas ideias a nomes específicos. A leitura que associa Alcmeão de Crotona à identificação da respiração com a *psyché*, embora influente, foi reavaliada no capítulo anterior, onde apresentamos uma interpretação alternativa igualmente plausível.

A proximidade entre Demócrito e o pitagorismo é corroborada por evidências biográficas e bibliográficas. Demócrito não só escreveu sobre Pitágoras, mas também estudou com pitagóricos. Ademais, descobertas arqueológicas de moedas com efígies pitagóricas em Abdera, durante o período em que Demócrito era magistrado, reforçam essa conexão.⁷²⁴ Essas evidências, somadas às semelhanças teóricas, sugerem uma corrente de influência entre os dois pensamentos.

Embora não possamos estabelecer conclusivamente a extensão dessa influência na doutrina da *psyché*, diversos fatores apontam para uma provável influência do pitagorismo sobre Demócrito (e possivelmente Leucipo): a admiração documentada de Demócrito por Pitágoras, seus estudos com Glauco de Régio na Magna Grécia, a similaridade com a doutrina de Ecfanto de Siracusa, e a afirmação de Aristóteles sobre a anterioridade dos “assim chamados Pitagóricos”. Contudo, dada a escassez de informações, é prudente manter uma postura cautelosa sobre essas conclusões.

O aspecto mais significativo dessa discussão transcende a questão da prioridade da teoria das partículas aéreas. Demócrito e os pitagóricos marcam um ponto de inflexão na filosofia grega ao priorizar, no âmbito ético, a *psyché* sobre o *soma*. Esta abordagem contrasta com a de outros filósofos contemporâneos como Empédocles, Anaxágoras, Heráclito e os milésios, mas encontra paralelos interessantes com o orfismo, ainda que sob perspectivas distintas.

Este panorama filosófico prepara o terreno para o advento do pensamento platônico. Embora Sócrates preceda Platão cronologicamente, a “questão socrática” apresenta desafios metodológicos intransponíveis para nossa abordagem, que se baseia na análise terminológica. Assim, prosseguiremos com a análise do *Fédon* de Platão, que consideramos como o ápice desse desenvolvimento filosófico.

⁷²⁴ Cornelli e Gomes, 2021, p. 2.

5. PLATÃO

5.1 A Navegação da Alma

A partir do momento em que decidimos pelo tema de nosso trabalho, o diálogo Fédon de Platão figurou-nos como o ponto de chegada de toda nossa investigação a respeito da *psyché* na filosofia grega. Os motivos para tal escolha são vários e nos mostram a profunda importância que esse diálogo tem no desenvolvimento da filosofia grega.

Em primeiro lugar, o tema original de nosso trabalho era um comentário sobre a *psyché* na obra do padre grego do século IV, Gregório de Nissa. Esse autor, um dos mais importantes personagens na adaptação da cultura clássica ao cristianismo antigo, tem, entre diversas obras, um diálogo que é explicitamente uma versão cristã do Fédon, intitulado *Diálogo sobre a Alma e a Ressurreição*. Por esse motivo, desde o princípio, ou melhor, desde antes mesmo da decisão de estudar o tema da *psyché* na filosofia grega, o diálogo de Platão esteve presente em nossa consideração e estudo.

Contudo, esse é apenas um motivo circunstancial; na verdade, existem diversos outros motivos concretos que mantiveram vivo nosso interesse no Fédon. Em primeiro lugar, trata-se de um diálogo de Platão onde o tema da alma é essencial; mais do que isso, trata-se do primeiro texto que nos foi preservado em sua integridade a ter o tema da alma como seu ponto central.

Não obstante, não se trata do único texto de Platão onde a questão da *psyché* é importante. Na verdade, praticamente todos os diálogos platônicos contêm uma ou outra definição importante sobre esse tema. Contudo, de modo geral, podemos afirmar que são quatro os diálogos mais essenciais nessa temática: Fédon, Fedro, Timeu e República. Já tivemos, inclusive, a oportunidade de discutir esses diálogos em nosso trabalho.

Somos nisso, contudo, obrigados a notar que, naturalmente, encontramos uma problemática especial no quesito da datação da composição dos diálogos platônicos. De fato, existe uma versão amplamente aceita da divisão dos diálogos platônicos em iniciais, médios e finais, mas a relação interna desses grupos está longe de ser estabelecida, e o debate atingiu um grau de refinamento que se tornou um campo de estudo em si, bastante especializado no quadro mais amplo de leituras de Platão.⁷²⁵ Dessa maneira, não é possível afirmar, dentro desse grupo, qual é o mais antigo.

⁷²⁵ Brandwood, L. *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

No entanto, todos esses outros diálogos inserem a questão da *psyché* dentro de um contexto mais amplo, ao passo que o Fédon se circunscreve quase exclusivamente à questão da alma. Além disso, ele é o diálogo que mais busca a natureza da alma, ao contrário dos outros três que examinam sua constituição (*República*), ligação com o mundo (*Timeu*) e relação escatológica (*Fedro*). Isso faz do *Fédon* o texto que melhor dialoga com o que temos discutido ao longo desse trabalho.

Tal fator é corroborado pela análise mais básica do texto do diálogo como o possuímos. De fato, já tivemos a oportunidade de mencionar a relevância deste texto na interpretação do movimento pitagórico, tendo em vista que dois de seus interlocutores são discípulos de um dos filósofos pitagóricos mais destacados, Filolau de Crotona, que é mencionado no próprio diálogo. Além disso, em outra passagem do diálogo, Sócrates faz uma discussão sucinta a respeito da doutrina de Anaxágoras,⁷²⁶ e logo antes havia feito uma referência aos ensinamentos de Empédocles com relação ao conhecimento.⁷²⁷ Dessa maneira, o diálogo marca de maneira consciente a influência do debate filosófico anterior na obra de Platão e destaca esse texto como uma importante contribuição no desenvolvimento da doutrina de *psyché*.

Consequentemente, um estudo do diálogo Fédon serve de maneira única como um elo entre o pensamento grego pré-socrático e os desenvolvimentos filosóficos posteriores, desde os imediatos no pensamento de Platão até, de maneira mais ampla, suas influências ao longo da história universal da filosofia.

5.2 Platão como literatura

Um aspecto particularmente importante na discussão de qualquer texto filosófico, ao qual nos furtamos ao longo destas obras devido ao caráter fragmentário de quase tudo que analisamos até então, é o gênero literário no qual ele está composto. De fato, olhando retrospectivamente aos textos que analisamos, esse argumento esteve na base da análise – e do subsequente descarte – do uso empedocleano de *psyché*. Afinal, como o termo figura especificamente em uma formulação aparentemente homérica – ou antes, tradicional – julgamos que tal uso se refere mais às convenções do gênero, ao uso de fórmulas e ao fraseado arcaico. Dessa maneira, o uso do termo naquele fragmento, devido às circunstâncias do gênero textual que Empédocles usava, nos permite avaliá-lo de uma maneira particular dentro desse contexto em sua obra.

⁷²⁶ Platão, *Fédon*, 97b-98a.

⁷²⁷ Idem, 96b.

No caso de Platão, porém, esse aspecto é ainda mais marcante, não apenas por possuímos uma vasta quantidade de textos completos de sua autoria, mas também por eles, desde a antiguidade, serem louvados por sua excelência literária, seja pela riqueza de sua língua,⁷²⁸ seja pela sua habilidade em construir literariamente personagens e situações.⁷²⁹ De certa maneira, contudo, a visão de seus textos como obras literárias tem sido relegada a segundo plano na interpretação contemporânea⁷³⁰.

Somos da opinião⁷³¹, porém, de que tal ponto de vista é indissociável de uma boa leitura de Platão e, embora não se deva reduzir a interpretação de Platão a uma mera interpretação literária, esta com certeza deve auxiliar a compreensão do texto.

No caso específico do *Fédon*, estamos diante de um texto que tem uma carga dramática especialmente grande, afinal, trata-se do diálogo que descreve a morte de Sócrates. Platão, como escritor, tem o interesse, também, de compor a cena sob essa perspectiva. Mais do que isso, o diálogo também lida com um assunto bastante especial, que é a teoria sobre a alma, o que o coloca em destaque no interior do *corpus* platônico. A escolha dramática, com relação a evento, momento e personagens, também reflete intimamente a temática do texto.

Giovanni Casertano tem uma ideia ainda mais aprofundada da construção desse diálogo, ele nota que há uma grande interação entre *mise-en-scène* e os argumentos apresentados, apresentando o Fédon como uma grande obra literário-filosófica feita para transmitir sua mensagem a partir de todos os meios disponíveis.⁷³²

X. Estrutura do *Fédon*.

Separar distintamente os argumentos do *Fédon* pode ser bem propriamente caracterizado como uma dissecação. Como na atividade anatômica, consiste em lidar com um ser morto e remover suas partes, aqui ao separar as partes do diálogo e lidar com elas separadamente, identificando as premissas, os argumentos, os erros de lógica e inserindo premissas não apresentadas, estamos fazendo o mesmo, isto é, tratando com um indivíduo

⁷²⁸ Pseudo-Longino, Do Sublime, capítulo XIII.

⁷²⁹ Dionísio de Halicarnasso, De imitatione, 31

⁷³⁰ Engler, M.R. ENGLER, M. R. “Zu Platons künstlerischer Bestimmung der Philosophie: die Dialoge als höchste Form von Dichtung”. *Archai*, n. 19, p. 93-128, jan.-apr. 2017.

⁷³¹

⁷³² Casertano, G. “Phaedo – dramatic structure and philosophical content “ in: (Cornelli, G., Robinson, T. e Bravo, F.(edd) Plato’s Phaedo: Selected Papers from the eleventh Symposium Platonicum. Baden Baden, Academia Verlag, 2018.

morto, incapaz de exercer sua atividade característica. De certo modo, o Fédon funciona apenas dentro de seu contexto mais amplo e é preciso estar ciente. Esse aliás é um defeito de muitas das análises do diálogo, o comentador isola os argumentos, formaliza de algum modo suas premissas e conclusões e julga se elas são corretas ou não. Na verdade, ao fazer isso perde-se boa parte do sentido do diálogo e de sua força persuasiva.

Não obstante, o comentador acaba se vendo forçado a fazer isso na sua tentativa de analisar o conteúdo do texto, somos obrigados a parar em determinadas seções e tentar compreendê-las em si mesmas. O melhor que podemos fazer é estarmos sempre cientes das limitações desse método e tentar constantemente harmonizar com o todo e outros métodos não argumentativos que são utilizados ao longo do diálogo.

De modo geral, o *Fédon* é dividido em quatro grandes argumentos a respeito da alma. Alguns autores, como Kenneth Dorter,⁷³³ são explícitos nessa qualificação, já outros, como Vicaire,⁷³⁴ Bostock⁷³⁵ e Gallop,⁷³⁶ tendem a aceitá-la sem explicitar os números. Os quatro argumentos seriam: 1) o argumento dos contrários (61b-69e), 2) O argumento da reminiscência (72e-77^a), 3) o argumento da natureza da alma (77a-84b) e 4) o argumento final sobre a definição de alma e vida (102a-107b). Nesse intervalo, existe a interrupção do diálogo pelos ouvintes, as objeções de Símiias e Cebes e as respostas de Sócrates a elas. Além disso, o diálogo contém um prólogo, que estabelece o contexto tanto da escrita do diálogo como mostra a discussão evoluindo para a alma. Por fim, tem o epílogo, que mostra dramaticamente como Sócrates morre.

X – Os personagens do diálogo

Como já comentamos, embora o diálogo se chame *Fédon*, um personagem que tem certa preponderância na história da filosofia por ter fundado uma escola filosófica na sua terra natal, a Élide, temos poucas informações sobre a tendência filosófica que ele teria adotado. No entanto, no diálogo ele ainda era um jovem, de forma que é apresentado no começo de sua vida e sua carreira acadêmica.

Um dos motivos para a inserção de Fédon como personagem deriva não da sua figuração no diálogo e da importância das doutrinas que ele apresenta, mas sim por ele

⁷³³ Dorter, K. *Plato's Phaedo: an interpretation*. Toronto, University of Toronto Press, sem data.

⁷³⁴ Platon *Oeuvres Complètes: Phédon* Texte établi et traduit par Paul Vicaire. Paris, Société d'éditions Les Belles Lettres, 2022.

⁷³⁵ Bostock, D. *Plato's Phaedo*, 1986.

⁷³⁶ Plato, *Phaedo: Translated with Notes by David Gallop*. Oxford, Oxford University Press, 1977.

ser o narrador do diálogo. Platão faz dele narrador, podemos imaginar, por um motivo especial, que é inserir um personagem que, em nossa opinião, é até mais importante do que Fédon: Equécrates de Fliunte. De fato, Equécrates é apresentado como recebendo Fédon e inquirindo-o se ele estivera presente no momento da morte de Sócrates. Ele afirma que “nenhum cidadão de Fliunte tem ido a Atenas, e há muito não nos vêm de lá forasteiros capazes de dar-nos informações seguras.”⁷³⁷ Ou seja, podemos imaginar que a data dramática desse diálogo se dá algumas semanas depois da morte de Sócrates, tempo suficiente para a notícia do acontecimento chegar, mas ainda não o bastante para detalhes maiores se espalharem pela Grécia.

Como o personagem-título é um nativo da região da Élida, no oeste do Peloponeso, em uma viagem normal por terra de Atenas para lá, é natural que se pare em diversos lugares para descansar. Dentre esses locais, a cidade de Fliunte parece uma parada possível, por se localizar exatamente no caminho entre Atenas e a terra de Fédon. Na verdade, ao observar o catálogo de personagens que Fédon afirma estarem presentes no momento da morte de Sócrates, Fédon é o único presente que poderia de modo plausível passar por Fliunte no caminho de volta para casa, os outros sendo tebanos (Símias, Cebes e Fedônides) e megarenses (Euclides e Térpsion). Os primeiros rumariam em uma direção oposta, e os últimos ficariam pelo caminho.⁷³⁸

E qual seria o motivo de inserir Equécrates nessa história? Um fator que vai se revelar muito importante para nossa compreensão do diálogo é que ele apresenta uma influência muito decisiva do pitagorismo. Equécrates, com efeito, é tido como um pitagórico, figurando nas listas de pitagóricos, tais como fornecidas por Aristóxeno. Isso serve para realçar de modo ainda mais patente o ambiente pitagórico que cerca esse diálogo.

Então, o relato do *Fédon* é a história da morte de Sócrates, entremeadada de discussões com dois discípulos de Filolau de Crotona, sobre temas relacionados ao pitagorismo, discutindo argumentos usados por pitagóricos, sendo contada para um pitagórico que não poderia estar presente no momento do acontecimento. Não é o caso de concluir a partir disso que o *Fédon* é um diálogo pitagórico – na verdade, tentaremos mostrar que é precisamente o contrário – mas que Platão o coloca conscientemente nesse ambiente, certamente com algum objetivo filosófico em mente.

⁷³⁷ Platão, *Fédon*, 57a. Todas as traduções, salvo indicações em contrário, são de Carlos Alberto Nunes, 2002.

⁷³⁸ Platão, *Fédon*, 59b.

Outra questão importante são os ecos que a própria terminologia utilizada no diálogo faz com seu contexto. Fédon, o personagem, está em uma viagem, mas o termo específico para “viagem” – *apodēmía* é o termo grego – aparece em dois momentos ao longo do diálogo; no entanto, em ambas as passagens – passos 61e e 67c – a referência não é a uma viagem literal, mas sim à morte. Possivelmente, a viagem de Fédon seja metaforicamente a viagem de todo leitor de Platão, que nos coloca nessa perspectiva de alguém no processo de um caminho para representar precisamente essa passagem da vida para a morte, que é inevitável e um dos temas centrais do diálogo.

5.3 A questão do suicídio

Curiosamente, embora o assunto do diálogo seja tradicionalmente atribuído à alma – esse inclusive é o título que aparece nos manuscritos, *perì psychēs* – o termo não aparece inicialmente e é introduzido de modo apenas gradativo. Há inclusive uma discussão relevante para nossa investigação que não menciona o termo *psychē* em absoluto, embora o conceito esteja implícito, não há, talvez, interesse de Platão de introduzi-lo nessa passagem.

Trata-se da discussão a respeito do suicídio que aparece na sequência da recomendação de Sócrates a Cebes para instruir Eveno⁷³⁹ a segui-lo o quanto antes, sob a condição de “se for sábio” (*àn sophrōnēi*). Sócrates é claro, sem ser explícito, “parto hoje mesmo; assim o determinam os atenienses.”⁷⁴⁰

Ou seja, Sócrates recomenda a Eveno que ele morra também. Isso vai suscitar a discussão a respeito da moralidade do suicídio, porque uma das possibilidades imediatas é que ele esteja recomendando o suicídio. Esta é a reação imediata de Símiias: “não terá grande desejo de aceitar-te a indicação.”

A resposta de Sócrates vai introduzir um tema que vai ressoar apenas algumas passagens adiante, ele diz “Eveno não é um filósofo?”⁷⁴¹ Mais adiante haverá a grande discussão sobre filosofia e morte, em geral. No momento, Sócrates explica que ele não recomenda o suicídio, afirmando que não é permitido (*themitón*).

Detenhamo-nos um pouco sobre essa afirmação de o suicídio (*biázesthai heautón*) não ser permitido (*themitón*). O termo *themitós* é um adjetivo formado a partir do

⁷³⁹ Sobre Eveno ver Nails (p. 153).

⁷⁴⁰ Platão, Fédon, 61c.

⁷⁴¹ O comentário de Burnet (1904, p. 18), de que para um pitagórico isso seria o mesmo que perguntar se era um homem religioso parece-me fora de lugar. Em minha leitura o significado aqui é exatamente o conceito platônico de filósofo, mais especificamente, o conceito de filósofo no Fédon, como ficará claro na próxima seção.

substantivo *thémis*, logo analisaremos este, mas vamos nos deter no uso de Platão do termo. Em toda sua obra esse adjetivo apenas aparece em expressões do seguinte formato implícito ou explícito: verbo no infinitivo + *themitón* (neutro) + *estí/eînai*. São quatro outros exemplos independentes dessa passagem.

O primeiro desses usos aparece na *Apologia*, quando Sócrates afirma, na tradução de José Trindade dos Santos “não creio que a *divina lei* (*ou gâr oíomai themitòn ênai*) consinta que um homem melhor possa ser maltratado por um homem pior.”⁷⁴² Essa tradução é excessivamente interpretativa, teríamos de ver outros exemplos para ter certeza de sua correção. Com efeito, podemos ler *themitón* como significando apenas “possibilidade”, “creio que não é possível, etc.”

Outra passagem está no próprio Fédon, um pouco adiante: “Não é permitido ao impuro entrar em contato com o puro.”⁷⁴³ O termo *katharós* que é traduzido por “puro” contém sim um significado religioso, no entanto, o contexto não é religioso, afinal, a discussão está relacionada ao conhecimento e a oposição é feita entre a impureza do corpo com a alma, que, nesse argumento, é a única capaz de alcançar o conhecimento perfeito das coisas. Voltaremos novamente a essa passagem.

Um terceiro uso da expressão encontramos no *Fedro*, ao falar da separação dos amantes ao fim da ligação entre eles: “não é lícito romper (ie. os laços de amizade) para não caírem na inimizade”.⁷⁴⁴ O quarto encontramos no *Górgias*: “És bem aventurado, Cálicles, por teres sido iniciado nas coisas grandes antes de o seres nas pequenas. Pensava que isso não fosse permitido.”⁷⁴⁵

Uma questão sobre o significado é saber se a tradução “lei divina” é adequada ou não ao termo. De fato, no caso do uso em questão, a tradução “lei divina” seria adequada, como ficará claro adiante. Curiosamente, o caso da *Apologia* é justamente aquele em que esse uso é mais contestável, pois não parece que Sócrates esteja falando de uma interdição divina, mas antes de uma impossibilidade lógica. Ou seja, é impossível que uma pessoa inferior prejudique uma superior. A passagem do *Fedro* talvez seja a mais difícil de julgar, o contexto é a paixão amorosa (homoerótica) e o relacionamento entre os amantes depois de sua relação ter acabado. Isso naturalmente deriva da natureza de desbalanço cronológico implícito a esse sistema e que faz com que esses relacionamentos durem

⁷⁴² Platão, *Apologia*, 30c.

⁷⁴³ Platão, *Fédon* 67b.

⁷⁴⁴ *Fedro*, 256d, tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

⁷⁴⁵ Platão, *Górgias*, 497c, tradução de Carlos Alberto Nunes.

apenas um período, com posteriormente os parceiros se separando devido ao amadurecimento de um de seus membros. Assim, o contexto é que é lícito manter os laços, ainda que não mais se relacionando como amantes. Aparentemente não traria o significado de “lei divina,” mas o contexto mais amplo fala justamente da loucura amorosa e as asas da alma, uma condição tão elevada no diálogo que podemos considerar como, pelo menos, análogo ao divino. No entanto, não se trata de um contexto religioso no sentido tradicional.

Por fim, a passagem do *Górgias* é aquela em que esse significado é o mais explícito, pois o assunto diz respeito à iniciação em mistérios. Trata-se de uma fala irônica, em resposta ao desinteresse de Cálicles em debater a questão do prazer.

Dessa maneira, excluindo a passagem da Apologia, de modo geral essa expressão em Platão traz sim um significado religioso. Para complementar o argumento, o próprio termo *thémis* também traz esse duplo sentido, de norma humana e norma divina,⁷⁴⁶ mas, de modo geral, o tema de uma norma divina tende a ser o mais comum associado a esse termo.

Retornando à questão do suicídio, então, afirma-se uma negação, provavelmente em bases religiosas, do suicídio. No entanto, a primeira referência a que é dada é a Filolau, que teria ensinado que o suicídio não deve ser praticado. Ou seja, diante da discussão em questão, Eveno deve acompanhar Sócrates, mas não por meio da violência contra si mesmo, e sim, como diz quase com um gracejo, deve-se “esperar um benfeitor.”

Detenhamo-nos na referência a Filolau. Já tivemos a oportunidade de investigar brevemente alguns de seus fragmentos a respeito da alma, nenhum deles possui nenhuma ligação clara com essa passagem de Platão. Carl Huffman, em seu estudo sobre o filósofo, afirma que a informação que coletamos do *Fédon* apenas mostra que ele teria um interesse geral característico dos pitagóricos em assuntos éticos, no entanto, não considera que essa informação teria aparecido em seu livro.⁷⁴⁷

Contudo, tal referência não deve ser ociosa, ou seja, faz pouco sentido que Platão tenha mencionado Filolau precisamente nessa passagem sem ter nenhum motivo para tê-lo feito. Um primeiro [motivo] seria, naturalmente, ressaltar para o leitor a conexão de Símiias e Cebes (e Equécrates) com seu professor pitagórico. Além disso, é provável que a proibição do suicídio tenha ligações fortes com a doutrina pitagórica. Com efeito, é

⁷⁴⁶ Platon Oeuvres Complètes: Tome XIV: Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon. Paris, Les Belles Lettres, 2023, p 248.

⁷⁴⁷ Huffman, 1993, p. 12.

muito provável que a figura do pitagórico vegetariano que não usa roupa de lã e evita pisar em favas seja provavelmente figura cômica tardia. No entanto, a partir dos testemunhos mais fidedignos do pitagorismo vemos que há grande interesse na manutenção da pureza ritual.⁷⁴⁸ Dessa maneira é condizente com a figura de um pitagórico a proibição de uma morte não ritualística, sobretudo uma que não pode ser posteriormente purificada. Essa, portanto, é uma possibilidade para a referência a Filolau, mas não temos como ter maiores certezas.

No entanto, o que talvez seja mais rico de significado é o motivo da proibição ao suicídio como descrito por Sócrates. Vamos citar: “Aquilo dos mistérios (*apórrhētois*), de que nós, homens, nos encontramos numa espécie de cárcere (*phrouraî*) que nos é vedado abrir para escapar, afigura-se-me de peso e nada fácil de entender. Uma coisa, pelo menos, Cebes, me parece bem enunciada: que os deuses são nossos guardiães, e nós, homens, propriedade deles. Aceitas esse ponto?”⁷⁴⁹

Sócrates inicia mencionando mistérios e homens em uma espécie de cárcere, uma referência que evoca imediatamente o orfismo. De fato, essa passagem foi catalogada como o testemunho 30 entre os fragmentos órficos. O uso do termo “mistério” geralmente remete o leitor a Elêusis ou ao orfismo; neste caso, trata-se do orfismo, reforçado pela expansão dessa ideia em Díon Crisóstomo (T 30b).⁷⁵⁰ Guthrie, por outro lado, sugere que o termo “segredo” indica um secretismo especial dos pitagóricos em relação à sua doutrina. Entretanto, Huffman argumenta que, se fosse esse o caso, seria esperada outra formulação, já que esta alude quase imediatamente aos cultos de mistério.⁷⁵¹

Há um debate sobre a tradução da passagem. Burnet, em seu comentário, propõe traduzir *phrouará* como “vigia” ou “tutela” (*ward*).⁷⁵² Contudo, essa interpretação parece ser fortemente “anti-órfica”, pois o uso do termo e da expressão em textos ligados ao orfismo corrobora a visão mais aceita de “prisão”.⁷⁵³ Burnet baseou sua leitura em uma alusão encontrada em Cícero, tentando interpretar a frase de modo exclusivamente

⁷⁴⁸ Zhmud, 2012, pp. 234ss.

⁷⁴⁹ Platão, Fédon, 62b.

⁷⁵⁰ Díon Crisóstomo 30.10: Todos nós homens somos de sangue dos Titãs, assim que, como aqueles são inimigos dos deuses e lutaram contra eles, tampouco nós somos amigos seus, e sim que somos mortificados por eles e nascemos para ser castigados, permanecendo sob custódia (en *frouraî*) na vida durante tanto tempo quanto cada um vive, e os que morremos após ter sido já suficientemente castigado nos vemos livrados e escapamos. O lugar que chamamos mundo é um cárcere (*desmotérion*) penoso e sufocante preparado pelos deuses.

⁷⁵¹⁷⁵¹ Huffman, 1993, p 409

⁷⁵² Burnet, 1904, p 23.

⁷⁵³ Strachan, J. C. G. “Who Did Forbid Suicide at Phaedo 62b?”. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 20, n. 2, p. 216-220, nov. 1970.

pitagórico. No entanto, Strachan demonstrou que o uso de Cícero pode ser visto como uma modificação consciente do autor das *Tusculanas*. Além disso, o uso de *phourá* e outros elementos da mitologia órfica - como a ideia de que a alma humana está no corpo como punição por uma falta anterior - bem como o uso do termo *aporreta*, quase garantem que a referência seja órfica.

É importante notar que, quando Burnet (assim como Guthrie e muitos outros helenistas) escreveu essas linhas, o conhecimento sobre o orfismo era bastante limitado.

O segundo ponto que Burnet associa ao pitagorismo é a proibição do suicídio. Ele cita uma passagem de Ateneu que atribui tal doutrina a Euxíteo, um filósofo pitagórico. Além disso, há uma informação de Atenágoras sugerindo que essa seria uma opinião do próprio Filolau histórico. Contudo, Huffman considera esse fragmento espúrio, possivelmente retirado do próprio diálogo *Fédon*.⁷⁵⁴ De fato, seria inconsistente que Cebes afirmasse nunca ter ouvido algo definitivo de Filolau sobre o assunto e, logo em seguida, Sócrates apresentasse a doutrina de Filolau para seu aluno.

Essa discussão parece remeter quase diretamente ao orfismo, apesar da referência ao pitagórico Euxíteo. Sócrates, de modo muito apropriado, rejeita essa ideia quase instantaneamente, afirmando que é “de peso (*méga*) e nada fácil de entender (*ou ráidios diideîn*)”. O verbo *dioráo*, no presente, significa literalmente “ver através” e, por extensão, “discernir” ou “compreender profundamente”. Refere-se a uma visão perfeita que consegue primeiro vislumbrar através de algum véu e, metaforicamente, capturar o significado do enunciado. Neste caso, Sócrates nega que a história seja facilmente perceptível. Tal posição frente ao orfismo é a abordagem platônica padrão diante desse movimento, caracterizada por menção e frequente rejeição.⁷⁵⁵

Sócrates apresenta uma doutrina que diverge significativamente da órfica. Em sua visão, nós, seres humanos, somos uma das propriedades (*hèn tōn ktēmátōn*) dos deuses, e eles cuidam (*epimelouménois*) de nós. Esta perspectiva contrasta marcadamente com a doutrina órfica, que considera os homens como adversários originais dos deuses, cumprindo atualmente uma punição na Terra por terem tentado derrubá-los.

A visão apresentada por Sócrates é praticamente oposta à órfica. Enquanto esta última vê os homens como rebeldes derrotados, Sócrates os enxerga como propriedade divina sob tutela. Conseqüentemente, a proibição do suicídio assume significados distintos em cada doutrina. Na visão órfica, o suicídio seria uma tentativa de fuga da

⁷⁵⁴ Huffman, 1993, p. 408.

⁷⁵⁵ Bernabé, 2010, p. 409.

punição divina. Já para Sócrates, seria um ato contrário à vontade dos deuses que nos tutelam.

Essa interpretação socrática da relação entre humanos e deuses apresenta uma mudança fundamental de paradigma. Em vez de uma dinâmica de punição e expiação, propõe uma de cuidado e responsabilidade divina. Sócrates expande essa ideia em um breve diálogo subsequente com Cebes, aprofundando as implicações de sua visão sobre a natureza da conexão entre o mundo mortal e o divino.

5.4 A Alma e a Morte no *Fédon* de Platão: Uma Análise (*Fédon* 63e-69e)

Essa discussão vai fazer com que Cebes retome a discussão que relatamos anteriormente, sobre Eveno ser filósofo ou não, e vai se iniciar o primeiro longo debate do diálogo, sobre a relação do filósofo diante da morte. A tese é apresentada por Sócrates em 63e: “E agora, juízes, pretendo expor-vos as razões de estar convencido de que o indivíduo que se dedicou a vida inteira à Filosofia terá de mostrar-se confiante na hora da morte.”

É importante notar a fraseologia empregada por Platão nesta passagem. Primeiramente, há uma menção explícita a juízes (*dikastaí*). Em seguida, observa-se o uso do verbo *apodídomi*, que possui uma aplicação específica em contextos retóricos e dialéticos, significando “apresentar” ou “explicar”. Este é o verbo exclusivo que Aristóteles utiliza nos *Tópicos* para descrever quando um debatente oferece uma explicação. Demóstenes também o emprega com esse sentido, como na *Oração da Coroa*: “é preciso que eu explique (*apodoûnai*) os argumentos sobre a ilegalidade.”⁷⁵⁶ Ou seja, Platão está ecoando um ambiente jurídico, que, em relação ao contexto dramático dos diálogos platônicos de modo geral, nos remete à *Apologia*.

A explicação prossegue: “corre o risco de que todos que calham de abordar corretamente a filosofia a nada mais aspir(e)m do que a morrer e a estarem mortos.”⁷⁵⁷ Sócrates propõe, portanto, que aqueles que abordam (*haptómenoi*) corretamente (*orthós*) a filosofia buscam apenas a morte. Esta exposição contrasta diretamente com a proposta anterior de Cebes, que sugere que o filósofo (referido como *ho noûn ékhon*, “aquele que tem senso”) deveria estar mais satisfeito com o governo divino, e que apenas o homem insensato (*anóetos ánthropos*) desejaria escapar desse controle. Isso retoma a

⁷⁵⁶ Demóstenes, *Oração da Coroa*, 110, tradução nossa.

⁷⁵⁷ Tradução de Carlos Alberto Nunes adaptada.

problemática inicial sobre a morte de Sócrates, implicando que ser filósofo significa, essencialmente, buscar a morte.

À primeira vista, a proposta de Sócrates parece absurda. É importante lembrar os ecos dessa ideia na literatura grega em geral, onde a morte raramente é apresentada como algo desejável ou que deva ser buscada por si mesma. Pelo contrário, a tradição literária é extremamente negativa em relação à morte, como evidenciam algumas passagens: “(os modos da morte) Hostis aos mortais, odiosos aos Deuses” ou ainda a mais famosa “Não me edulcores a morte, ilustre Odisseu,”⁷⁵⁸ entre muitos outros exemplos. Dessa maneira, a proposta inicialmente apresentada é completamente contrária à percepção comum da cultura grega e vai exigir um extenso debate para ser aceita.

Prova dessa estranheza vemos na reação de Símiias, que começa a rir: “Por Zeus, Sócrates”, interrompeu-o, “fizeste-me rir, em que pese à minha falta de disposição para isso.”⁷⁵⁹ Tal reação ressalta o absurdo da proposta de Sócrates e, mais ainda, adiciona o contraste entre o filósofo e a multidão (*hoi polloi*), pois estes julgarão que os filósofos estão certos em querer morrer, ressaltando a cisão entre as visões de vida desses dois grupos.⁷⁶⁰ Isso evoca a escrava trácia do Teeteto, rindo e se perguntando o que Tales fazia no poço, episódio que, como Brandão mostrou de maneira arguta, simboliza o nascimento da filosofia.⁷⁶¹

É necessária, portanto, uma investigação a respeito da natureza do morrer e estar morto (*apothneiskein kai tethnánai*), expressão que Sócrates utilizou na abertura de sua tese. Há uma discussão sobre se isso é bom ou ruim, com Sócrates afirmando que é bom, enquanto a maioria (*hoi polloi*) ri dessa afirmação por julgá-la apropriada aos filósofos. O primeiro passo dessa análise consiste em definir propriamente o que é morte, tarefa à qual Sócrates se dedica logo de início.

5.5 A definição de morte

Sócrates, novamente, apresenta sua tese: a morte é a separação (*apallagén*) da alma (*psychês*) do corpo (*toû sómatos*). Sendo bem preciso na análise gramatical dessa

⁷⁵⁸ Homero, Odisseia XI, v. 488.

⁷⁵⁹ Platão, Fédon, 64a.

⁷⁶⁰ Burnet em seu comentário ao passo pensa, adaptando uma sugestão de Olimpodoro, tratar-se de uma referência aos tebanos, que seriam bon-vivants amantes dos prazeres olhando com desprezo o modo ascético dos pitagóricos. É uma sugestão engenhosa e prova da leitura extremamente atenta de Burnet, mas também não adiciona muito ao texto.

⁷⁶¹ Brandão, 2019, p. 51.

tese, essencial para o diálogo, embora tanto alma⁷⁶² quanto corpo estejam no genitivo, alma é o complemento nominal de *apallagé*, ou seja, cumpre a função de sujeito dessa ação implícita no nome. Em compensação, “do corpo” é um adjunto adverbial que refere de onde ocorre o afastamento. Em outras palavras, a própria formulação de Platão já confere um aspecto ativo para a alma e um passivo para o corpo.

Mais importante é notar que essa definição de morte apresentada aqui, ao contrário da tese inicial de que morrer é um bem, ao menos para o filósofo, é totalmente condizente com as atitudes e crenças da sociedade grega. De fato, se ela fosse apresentada em um festim análogo aos que ocorrem em Homero no século VIII, além do estranhamento do dialeto, seria facilmente aceita pelos convivas, porque é a maneira grega de definir morte. Ou seja, essa primeira premissa do argumento encontra-se em total acordo com a posição grega geral e histórica. Não é de se surpreender que será imediatamente concedida por Símias.

Devemos nos deter um pouco mais nessa passagem. Muitos comentadores notaram que essa primeira definição está em total acordo com a cultura grega. No entanto, nossa investigação nos permitiu chegar a este ponto com uma perspectiva diferente daquela da qual a maior parte dos comentadores parte. Por exemplo, em um dos comentários mais recentes ao *Fédon*, Michael Bordt afirma: “a palavra grega para Alma, *psyché*, significa inicialmente somente 'respiração' no sentido de 'hálito vital.’”⁷⁶³ Nossa investigação demonstrou que essa visão não se adequa à história do termo na Grécia antiga.

Esta é também a primeira aparição do termo *psyché* no *Fédon*. O fato de Platão ter ocultado o aparecimento de um termo tão central neste diálogo até o início da discussão principal do livro é significativo. De fato, o termo *psyché* aparecerá somente quando estiver sendo efetivamente discutido, sempre como um conceito e não apenas de modo geral e com um uso corriqueiro.

Outra questão importante é que, embora o *Fédon* vá discutir muitos aspectos da alma, não há uma discussão sobre se a alma existe. Sócrates não pergunta, como perguntou sobre a morte nessa passagem, “*psyché ti estin?*” (“o que é a alma?”). Pelo contrário, a existência da alma aqui é pressuposta. De um ponto de vista filosófico

⁷⁶² Em Platão não iremos mencionar alma como *psyché* e deixar transliterado, mas adotaremos o nome em português mesmo, como testemunho para a influência de Platão na nossa própria conceituação de alma.

⁷⁶³ Bordt, M. “Philosophieren als Sterben-Lernen: Anthropologischer Dualismus (62c–69e; 80e–84b).” In: MÜLLER, J (ed.). *Platon: Phaidon*. Berlin: Akademie Verlag, 2011. p. 41-53. (Klassiker Auslegen, 44).

contemporâneo, em Platão não há espaço para um mecanicismo absoluto, como apresentado, por exemplo, por Patricia Churchland modernamente. Esta propõe que todos os fenômenos mentais podem ser explicados por processos neuroquímicos do cérebro, eliminando a necessidade de conceitos como “alma” ou “mente” que não sejam redutíveis a essas transmissões neuroquímicas.⁷⁶⁴ É importante notar que existem posições não reducionistas que admitem a existência de algo não físico no cérebro, mas Churchland argumenta contra essas visões em favor de um reducionismo mais estrito.⁷⁶⁵

Então, a definição é expandida: a morte é o corpo ficar sozinho por si mesmo (*autò kath'hautó*), ao passo que a alma fica sozinha por si mesma (*autèn kath'hautèn*).⁷⁶⁶ Isso amplia o sentido da primeira definição: alma e corpo, que antes eram um composto unificado, agora existem de maneira independente. É interessante traçar paralelos com outros filósofos, porque a questão da morte humana foi relativamente pouco explorada nos pré-socráticos.

De fato, o grande ponto de comparação que temos é Demócrito, se retomarmos alguns fragmentos que estudamos no capítulo passado. Demócrito, como o Sócrates aqui do *Fédon*, também imagina a morte como a separação de corpo e alma. No entanto, em Demócrito, essa não é a separação da alma como uma unidade, mas sim um escape dos átomos da alma, sobretudo com a perda de contato desses átomos com os átomos do corpo na medula.⁷⁶⁷ Além disso, em uma doutrina que é surpreendente e única na filosofia grega de modo geral, Demócrito imagina que ainda possa subsistir sensação no cadáver porque alguns átomos de alma permanecem ligados e tendo sensações.[3] A morte em Demócrito poderíamos comparar mais a uma espécie de decaimento radioativo dos átomos da alma do que a essa separação.

Voltando ao *Fédon*, essa separação, contudo, não significa que, neste ponto, se fale que a alma vai permanecer em existência eternamente. Na verdade, esse debate vai se realizar mais adiante na discussão.

Essa definição de morte torna-se relevante para a discussão subsequente, na qual Sócrates retoma o tema do filósofo. Este ponto é essencial no início do diálogo, pois todas

⁷⁶⁴ Churchland, P. S. “Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain”. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.

⁷⁶⁵ Para uma crítica moderna a essa posição conferir: Nagel, T. “Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False”. New York: Oxford University Press, 2012.

⁷⁶⁶ Cf. o comentário de Burnet para essa tradução. A tradução de Carlos Alberto Nunes captura com dificuldade o matiz de sentido dessa expressão.

⁷⁶⁷ Demócrito fr. B1.

as definições sobre a morte são elaboradas em comparação entre o filósofo e o homem comum. Embora Platão não defina “filósofo” diretamente em nenhum momento do *Fédon*, essa discussão permite construir uma definição implícita da atividade filosófica e sua distinção da vida ordinária. Assim, a atividade filosófica, no contexto do *Fédon*, emerge como o paradigma a partir do qual se torna possível discernir a natureza da alma, pois o filósofo possui características que o diferenciam das pessoas comuns e revelam aspectos da natureza humana não evidentes em outros indivíduos.

Após definir a morte, Sócrates inicia uma série de indagações, todas centradas na particularidade do filósofo. Ele questiona: “És de opinião que seja próprio do filósofo esforçar-se para a aquisição de pretensos prazeres, tal como comer e beber?”⁷⁶⁸ E prossegue: “E com relação aos prazeres do amor? (...) E os demais prazeres, que entendem com os cuidados do corpo? (...) A posse de roupas vistosas, ou de calçados e toda sorte de ornamentos do corpo?”

Símias responde negativamente a todas essas perguntas. É importante destacar o contexto cultural dessa passagem. Como demonstrado em estudos anteriores, na sociedade ateniense do século V a.C. já existia uma concepção comum sobre o que é o filósofo, que podemos vislumbrar através do escárnio presente na comédia antiga. Nessas representações satíricas, a privação de alimentos e o descuido com o corpo, incluindo a vestimenta, figuram entre as características principais que distinguem o filósofo. Ou seja, Sócrates inicia seu argumento a partir de noções profundamente arraigadas na sociedade ateniense de sua época. De fato, a posição que ele apresentará ao longo do debate é frontalmente oposta a essas concepções tradicionais, mas é a partir desse ponto de vista que ele começa a discussão. Podemos inclusive comparar o método socrático aqui utilizado com a proposta de Aristóteles nos *Tópicos* de iniciar o debate dialético a partir dos *éndoxa*⁷⁶⁹, ou seja, as proposições geralmente admitidas como verdadeiras. Certamente, o método socrático (seja ele diretamente relacionado ao Sócrates histórico ou não) serve de modelo também para a conceituação de dialética do estagirita.

Para concluir esse primeiro degrau da argumentação, Sócrates afirma: “Nisto, por conseguinte, antes de mais nada, é que o filósofo se diferencia dos demais homens: no empenho de retirar quanto possível a alma da companhia do corpo.”⁷⁷⁰ Já podemos

⁷⁶⁸ Platão, *Fédon*, 64d.

⁷⁶⁹ Aristóteles, *Tópicos*, 100b.

⁷⁷⁰ Platão, *Fédon* 65a.

vislumbrar aonde Sócrates pretende chegar, mas reservaremos a conclusão para o momento apropriado.

Sócrates expande a discussão com um outro argumento: “E com referência à aquisição de conhecimento? O corpo constitui ou não obstáculo quando chamado para participar da pesquisa?” O que se subentende desse argumento – em relação a um ponto da epistemologia do *Fédon* que será discutido mais adiante no diálogo – é que o corpo constitui um entrave (*empódion*) para a aquisição de sabedoria (*ktêsin phronêseōs*).⁷⁷¹ Isso é precisado: “o que digo é o seguinte: a vista e o ouvido asseguram aos homens alguma verdade? Ou será certo o que os poetas não se cansam de afirmar, que nada vemos nem ouvimos com exatidão?”⁷⁷²

Aqui Sócrates faz uma alusão velada ao verso 486 do canto II da *Ilíada*: “nós só ouvimos a fama e nada sabemos.” No entanto, ele tira dele uma conclusão radicalmente oposta ao “espírito” do texto homérico. De fato, como diz Brandão, neste ponto da *Ilíada* há uma marcante cisão entre as musas e os homens, porque as musas estão presentes (*páreste*) a tudo, já os homens apenas ouvem (*akoúomen*) e não conhecem nada.⁷⁷³ A questão não é que os sentidos não são confiáveis, mas que os humanos não experimentaram em primeira mão; a negação da audição deriva não de que o sentido da audição é fraco e incapaz, mas sim porque através dos ouvidos ouve-se os relatos alheios. Dessa maneira, o sentido da audição é incerto não por uma natureza inferior dos sentidos, mas sim porque eles representam o relato de outra pessoa e não o de primeira mão.

Em compensação, Platão está trabalhando em uma tradição já estabelecida na filosofia pré-socrática que é o debate a respeito da confiabilidade dos sentidos. De fato, muitos argumentos já tinham sido expostos a respeito da natureza dos sentidos e, embora ele se posicione claramente em um campo, ele pode fruir da companhia de diversos outros autores nessa discussão já histórica. Já tivemos oportunidade de discutir um pouco dessa temática; de qualquer modo, a posição que Platão ocupa, na perspectiva da discussão até o momento do *Fédon*, é a mais radical rejeição do que aquilo que se obtém através dos sentidos.

Essa rejeição se dá em diversos pontos da passagem, ao perguntar quando a alma “atinge” (literalmente “toca,” *háptetai*) a verdade (*alētheías*), e considera um fato

⁷⁷¹ *Phronesis* tem significados diversos em Platão, no *Fédon*, especificamente, ela é diretamente relacionada a *alētheia*, dessa maneira se equalizando a “conhecimento”, como Carlos Alberto Nunes bem traduziu.

⁷⁷² Platão, *Fédon*, 65b.

⁷⁷³ Brandão, J.L. *Antiga Musa: Arqueologia da Ficção* 2ª. Edição. Belo Horizonte, Relicário, 2015, p. 40;

(explicação pela partícula *gár*) que quando investiga na companhia do corpo (*metà toû sômatos*), é enganada (*exapatâtai*) por ele. Mas mais ainda, “é no pensamento” (*en tôi logízesthai*) que “algo da realidade se lhe patenteia” (*autêi gígnetai tì tòn óntōn*).

Essa afirmação de Sócrates apresenta muitas particularidades do pensamento de Platão, algumas das quais não de requerer um longo debate dentro mesmo do *Fédon*. Interpretando bem literalmente o fraseado grego, ele diz que “algo da realidade” (um dos entes, um dos seres, uma das coisas que existem, há várias maneiras de interpretar o grego) surge para a alma no raciocinar. Ou seja, o conhecimento daquilo que existe de fato não se dá através dos sentidos; na verdade, boa parte do argumento aqui colocado afirma que os sentidos se tornam um entrave para o pensamento.

Uma consequência implícita dessa passagem é que a realidade não está naquilo que os sentidos permitem apreender. Talvez para estudantes de Platão isso seja uma afirmação corriqueira, mas é interessante parar para considerar a radicalidade dessa abordagem, no nosso caso, sobretudo, naquilo que interpretamos sobre a alma.

Com efeito, a própria doutrina da alma de Platão está presente e é essencial para a compreensão desse passo. Embora muita coisa vá ser refinada e dita de modo mais explícito alhures, aqui vemos de maneira bem sucinta o básico daquilo que Platão entende por *psyché*. A alma aqui é um princípio do ser humano que é responsável pela faculdade de raciocínio; ela também se comunica com o mundo sensível através da faculdade do sentido, da qual Sócrates destaca em especial a visão e a audição, que são tidas como as principais e mesmo assim rejeitadas.

Mais do que isso, através do raciocínio ela é capaz de apreender a verdade, de obter algo da realidade (como talvez seja possível ler *gígnesthai autêi tì tòn óntōn*, “obter algo do que existe”, lendo como um dativo de posse). Isso lhe opõe aos sentidos, que constituem, nesse passo, um entrave para a obtenção do conhecimento.

A partir disso, podemos ver como essa visão de alma está distante do que diz a maior parte da tradição filosófica antiga. Por exemplo, peguemos Empédocles, como um exemplo de algo bastante oposto ao que Platão está dizendo. No agrigentino, não há diferença entre sentido e conhecimento, na verdade, os próprios agentes de conhecimento no corpo humano são o objeto de conhecimento, isto é, são os eflúvios (*aporrhoái*) dos objetos que entram os caminhos (*póroi*) específicos e se comunicam ao sangue dos humanos e assim surge o conhecimento. Tudo isso ocorre quando os elementos, ou *rhizómata*, encontram-se no sangue. Não há sequer uma alma a realizar essas operações, porque elas são apropriadamente dos elementos, ou *rhizómata*, em si.

Há outras soluções, no entanto, Demócrito é aquele que mais se aproxima aqui dessa posição: “Duas são as formas de conhecimento, a legítima e abastarda. À bastarda pertence todo o grupo seguinte: vista, ouvido, cheiro, gosto, tato. A outra é legítima e distinta desta.”⁷⁷⁴ Apesar da radical distância entre as duas posições filosóficas, vemos que ambos os homens têm uma posição similar de descrença nos sentidos. Infelizmente é de se lamentar o estado lacunar do nosso conhecimento do atomismo, que certamente poderia nos oferecer pontos de contraste mais claros nessa investigação.

No entanto, Sócrates amplia o pensamento para deixar ainda mais claro:

quem se aproximar de cada coisa só com o pensamento, sem arrastar para a reflexão a vista ou qualquer outro sentido, nem associá-los a seu raciocínio, porém valendo-se do pensamento pura, esforçar-se por apreender a realidade de cada coisa em sua maior pureza, apartado, quanto possível, da vista e do ouvido, e, por assim dizer, de todo o corpo, por ser o corpo fator de perturbação para a alma e impedi-la de alcançar a verdade e o pensamento, sempre que a ele se associa? Não será, Símiias, esse indivíduo, se houver alguém em tais condições, que alcançará o conhecimento do ser?

Esse argumento encerra essa parte da discussão, onde Sócrates deseja provar que a alma consegue raciocinar e encontrar o que existe (tradução mais literal ainda de *ho teuxómenos toû óntos* ao fim do passo). Parte do vocabulário é muito interessante, em primeiro lugar há todo o vocabulário ligado ao raciocínio, aqui Sócrates utiliza principalmente o verbo *dianoéomai* e os substantivos *diánoia* e *logismós*. Seria necessário um outro trabalho similar ao nosso para clarificar o uso desses termos em Platão e os vocabulários são pouco claros na distinção. A literatura secundária está tão inundada com discussões sobre a analogia da linha dividida da *República* que é difícil encontrar uma migalha que tenha sobrado sobre essa discussão no *Fédon*. No entanto, talvez seja mais importante lembrar que neste passo, Platão não está buscando fazer distinções refinadas sobre a diferença de cada modo de conhecimento, como acontece no famoso passo da *República*. Neste diálogo, o objeto da *diánoia* são os elementos matemáticos,⁷⁷⁵[1] aqui, embora a matemática evidentemente cumpra um papel importante, parece que o objeto do pensamento é mais amplo, talvez se aproximando inclusive daquilo que no outro diálogo será chamado de *nóēsis*. *Logismós* por sua vez, na *República* tem ainda menos

⁷⁷⁴ Demócrito, B11, tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca.

⁷⁷⁵ GERSON, Lloyd P. “What are the Objects of *Dianoia*?”. *Plato Journal*, n. 18, p. 45-53, 2019.

proximidade com seu uso aqui no *Fédon*,⁷⁷⁶ mas aqui podemos aceitar apenas o significado mais puro de “cálculo”, “raciocínio.”

Mas além desse vocabulário, os termos que predicam a *diánoia* e o *logismós* são bastante significativos para a argumentação geral de Platão. Ao se afastar dos sentidos a *diánoia* torna-se *eilikrinés*: “sem mistura”,⁷⁷⁷ no sentido de um metal que não faz parte de uma liga. Logo antes pergunta como fará isso “do modo mais puro” (*katharótata*). Em outras palavras, ambos os adjetivos (*katharós* usado adverbialmente) estão no ambiente semântico da pureza, da ausência de mistura.

O uso desse vocabulário reforça um conceito bem forte aqui nesse passo do *Fédon* de que há dois princípios, o corpo e a alma, e que, para esta atingir o conhecimento “do que é”, é preciso que ela não entre em contato com o corpo de forma alguma. O corpo é como se fosse um agente com cujo contato “sujasse” a alma e a impedisse de ter acesso à verdade propriamente dita. Corpo e alma são, dessa maneira, princípios opostos e é preciso afastar-se o mais possível do primeiro, para a segunda conseguir operar de maneira mais eficaz.

Logo em seguida, Sócrates faz um amplo catálogo das misérias que o corpo fornece à alma, de modo que “enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos”⁷⁷⁸, e a discussão é inclusive ampliada, pois os sentidos atrapalham a alma não somente por meio da incerteza e do engano dos dados que eles fornecem (que talvez seja o significado original), mas antes através de toda uma outra série de perturbações: alimentação, doenças, amores, desejos, medos, combates, sedições, aquisição de posses, guerra, tumulto, perturbação e espanto.⁷⁷⁹ De modo que a existência corporal consiste em um entrave para o desenvolvimento da atividade que é o desejo do filósofo, como Sócrates qualifica “a caça do que existe.”

Como a morte é a separação do corpo e da alma, Sócrates conclui, alguns passos adiante, que é precisamente através da morte que a alma consegue operar de maneira mais livre e, finalmente, alcançar o conhecimento do que existe de verdade.

⁷⁷⁶ Uma interpretação para *logismós* na *República* é como a faculdade que vê a disparidade entre a realidade e as aparências e permite abordar o ser de maneira mais apropriada, ver Moss, Jessica. “Plato’s Appearance-Assent Account of Belief”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 114, n. 2, p. 213-238, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9264.2014.00371.x>. Acesso em: 1/10/2024.

⁷⁷⁷ Cf. Burnet, 1904, p. 65.

⁷⁷⁸ Platão, *Fédon*, 66b.

⁷⁷⁹ *Fédon* 66 c-e.

O uso do termo *kátharsis*, bem como outros vocabulários similares, como o adjetivo *eilikrinés*, aponta para um aspecto que, como vimos, tem origem nas religiões de mistério, sobretudo o orfismo. Isso ocorre em vários pontos dessa discussão; contudo, o passo mais importante aparece em 69c:

A verdade em si consiste, precisamente, na purificação de tudo isso, não passando a temperança, a justiça, a coragem e a própria sabedoria de uma espécie de purificação. É muito provável que os instituidores de nossos mistérios não fossem falhos de merecimento e que desde muito nos quissem dar a entender por meio de sua linguagem obscura que a pessoa não iniciada nem purificada, ao chegar ao Hades, vai para um lamaçal, ao passo que o iniciado e puro, ao chegar lá, passa a morar com os deuses. Porque, como dizem os que tratam dos mistérios: muitos são os portadores de tirso, porém pouquíssimos verdadeiros inspirados (*bákkhoi*). E no meu modo de entender, são estes, apenas, os que se ocuparam com a filosofia, em sua verdadeira acepção, no número dos quais procurei incluir-me, esforçando-me nesse sentido, por todos os modos, a vida inteira (...)

Aqui a referência ao orfismo é bem explícita: em primeiro lugar, há uma menção a uma visão escatológica órfica da qual temos atestação independente – embora tardia e evidentemente influenciada por Platão – de ser realmente o conteúdo de parte dessa doutrina do Hades, que é esse lamaçal direcionado aos não iniciados. No entanto, os iniciados seguem direto aos deuses, onde os encontram. A frase “muitos são os iniciados, poucos os bacantes” é um verso em hexâmetro, que indica provavelmente ser uma citação de algum poema órfico.

Essa passagem é uma reinterpretação radical do próprio significado do orfismo. Na visão do Sócrates dessa passagem, os mistérios são uma mera figura de um aspecto maior da realidade. Eles figuram que a filosofia seria o verdadeiro significado dos mitos e da atividade órfica. Ou seja, faz-se uma purificação da alma em contato com o corpo, que, como o começo da passagem indica, é efetivada através das virtudes (*andreia*, *sophrosýne*, *dikaiosýne*, *phonéseos*).

Isso é não idêntico ao que o orfismo preconizava, afinal, esse movimento via a correta vida como aquela que visa à purificação das almas da mácula titânica. O método de purificação – longe de ser o afastamento da alma das atividades do corpo, como vemos no *Fédon* – consiste na manutenção de alguns preceitos ritualísticos, como o tabu de certos alimentos, entre outros.

No entanto, na leitura que Sócrates faz dessa tradição, esses métodos e práticas não são efetivos e não têm nenhuma relação com o objetivo final da vida humana. É interessante que, através da menção e citação do orfismo, e do próprio aproveitamento de um de seus conceitos mais centrais, o que se faz efetivamente é descartar a tradição órfica

como um todo. A ideia central é vista como verdadeira, mas a prática e a própria interpretação são inseridas por Sócrates dentro dessa casca histórica. De fato, embora o termo purificação e outros relativos tenham aparecido desde o começo da argumentação, essa menção ao orfismo é somente apresentada nessa passagem e não guarda nenhuma relação com a argumentação mais ampla. O objetivo, portanto, é mais servir de um exemplo, uma figura, do que se apoiar nessa tradição religiosa como algo que estivesse próximo da realidade.

No entanto, talvez alguns detalhes da visão platônica possam ser oriundos da tradição órfica. Essa divisão em dois destinos, um positivo, para o iniciado, e outro negativo, para o não iniciado, talvez seja o elemento que tenha mais instigado Platão a fazer a menção nesse momento. Essa ideia é órfica e está em contraste com a maior parte da tradição grega.⁷⁸⁰ É importante notar que ela não é essencial para a visão de mundo que Platão propõe e seria possível imaginar outros mecanismos que não garantam uma vida de tormentos para os não iniciados (o ciclo do *samsara* budista é um exemplo historicamente muito bem atestado de uma visão do além sem tormentos no sentido mais explícito do termo). Não obstante, está presente não apenas nessa passagem do Fédon, mas em outras visões que Platão apresenta do além, de modo que é um aspecto claro dos mitos relativos à morte no autor.⁷⁸¹

No entanto, tudo isso é construído para oferecer uma doutrina e um aspecto que são notoriamente contrários aos apresentados pelo orfismo. A visão central da purificação consiste no exercício do afastamento da alma ao fazer desta menos preocupada com os assuntos do corpo e mais interessada no que diz respeito a ela, isto é, ao pensamento puro e não maculado por quaisquer problemas do mundo comum.

Outro aspecto que Sócrates critica é o uso das virtudes, embora não chegue a um tratado sobre elas, ele estabelece um princípio que não será expandido no diálogo, de que apenas o filósofo tem a posse verdadeira das virtudes da coragem (*andreia*) e da temperança (*sophrosýne*), uma vez que os outros homens, mesmo aqueles que aparentemente fruem dessas virtudes, o fazem apenas pelo temor de uma punição maior e pelo desejo de ter um prazer maior. A única virtude pela qual tudo deve ser medido – e isso é afirmado em uma analogia monetária, é a *phrónesis*, a sabedoria.⁷⁸² O que está implícito nessa passagem, lendo-a no conjunto do que foi discutido até então, é que

⁷⁸⁰ Bernabé, 2012, p. 294.

⁷⁸¹ *Górgias*, 492e-493c; *República*, 614e.

⁷⁸² Fédon, 69a.

somente o filósofo tem a ordenação das faculdades anímicas correta para agir segundo a verdade das coisas. Ou seja, há uma unidade de ética e conhecimento ontológico, pois é apenas por saber o fim verdadeiro da vida humana e a natureza do que verdadeiramente existe que a ação real no mundo se torna coerente. É um ponto que não retornará no *Fédon*, mas será fundamental em outros diálogos.

Platão diz que a *phrónesis* é a única moeda que pode trocar pelas virtudes. Edward Halper tem uma interessante análise dessa metáfora, em sua leitura, em Platão, o conhecimento não pode ser obtido em vida, uma vez que isso só é alcançado depois da morte, no entanto, essa *phrónesis* que o filósofo tem que lhe faculta agir com virtude é o conhecimento da natureza da alma, algo que se atinge somente através da atividade filosófica e que possibilita, aí sim, ser trocado pelas virtudes. Ou seja, é um aspecto muito específico, mas, em nossa visão, ajuda a enriquecer a noção de que tipo de conhecimento o filósofo consegue alcançar e lhe permite ordenar a vida.⁷⁸³

Com esse esquema finda-se a primeira parte da argumentação a respeito da alma – ou antes, a respeito da morte – no *Fédon*. Não se trata de um tratado correlato ao *De Anima* de Aristóteles, mas podemos divisar muitos aspectos relevantes para o nosso trabalho ao longo dessas primeiras páginas. Em primeiro lugar, a alma (*psyché*) é vista como algo bastante distinto do corpo, como algo totalmente independente e não relacionada a ele. Não se trata, porém, de uma visão completamente nova. Com efeito, vimos em Demócrito uma formulação radicalmente diferente de um ponto de vista ontológico, mas similar em muitas consequências, uma vez que o corpo de Demócrito é completamente inerte, ao passo que a alma tem o controle total, esse aspecto ontológico tem reflexões na ética que ele expõe de maneira consciente.

No entanto, é difícil imaginar que Demócrito teria apresentado o radicalismo da proposta platônica, de que, com a morte, a alma fica “sozinha consigo mesma.” Ou seja, a morte, nessa primeira formulação, consiste em uma libertação do corpo da alma. Mais além, a alma tem como atividade principal o raciocínio, esse raciocínio é o que permite “alcançar o que existe.” Nessa, que aparenta ser a atividade principal da alma, o corpo constitui um entrave.

É nesse contexto que surge a figura do filósofo. Nessa primeira parte do *Fédon*, o filósofo surge como a figura de destaque no contato com a alma. De fato, apenas ele é

⁷⁸³ HALPER, E. C. “The Currency of Virtue: Phaedo 68c-69d.” In: CORNELLI, G.; ROBINSON, T.; BRAVO, F. (Ed.). *Plato's Phaedo: Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum*. Baden-Baden: Academia Verlag, 2018. p. 124-132.

que tem a ordenação correta das faculdades humanas, com isso, apenas ele tem a relação proporcionalmente acertada de medos e desejos e, assim, se porta com justeza diante da vida. De maneira fascinante, Platão entremeia a argumentação sobre a posição do filósofo diante do cosmos com a descrição do comportamento de Sócrates diante da morte, e a figura dramática de um filósofo despreocupado, até um pouco esperançoso, diante da morte certa e próxima completa a noção que Platão quer passar de que o filósofo deve ansiar a morte porque é nela que ele vai ter o contato mais puro com o grande objetivo da sua vida.

Em resumo, antes de seguir a argumentação, o *Fédon* apresenta uma parte da visão platônica sobre a alma, a morte e o papel do filósofo. Platão define a morte como a separação da alma do corpo, uma concepção que está de acordo com as crenças gregas tradicionais. A alma é apresentada como uma entidade distinta do corpo, capaz de raciocínio e de apreender a realidade daquilo que “verdadeiramente existe”. O corpo é visto como um obstáculo para a alma, impedindo-a de alcançar o verdadeiro conhecimento através dos sentidos e das distrações físicas.

O filósofo é retratado como aquele que busca afastar sua alma das influências corporais, vendo a morte como um momento de libertação para o conhecimento puro. Platão reinterpreta as doutrinas órficas, utilizando o conceito de purificação, mas atribuindo-lhe um significado filosófico. Ele argumenta que apenas o filósofo é capaz de possuir verdadeiramente as virtudes, devido à sua compreensão da realidade e do propósito da vida.

A morte é apresentada não como algo a ser temido, mas como uma oportunidade para a alma alcançar o conhecimento, livre das limitações do corpo. Esta concepção platônica difere de outros pensadores pré-socráticos, como Demócrito, que não pensam nessa capacidade de a alma obter um conhecimento superior depois da morte. No entanto, ainda restam algumas semelhanças na ideia de separação entre corpo e alma. Platão, no entanto, leva essa separação a um nível mais radical, propondo que na morte a alma fica “sozinha consigo mesma”.

5.6 A imortalidade da alma

5.6.1 Imortalidade e Individualidade da Alma no Fédon: Argumentos e Influências

Na sequência do diálogo, Cebes retoma a palavra, introduzindo uma nova questão na discussão: a imortalidade da alma e sua possível sobrevivência imediatamente após a morte. Anteriormente, discutiu-se partindo do pressuposto de que a morte era a separação

do corpo e da alma. Como observamos, não houve objeções a essa definição que, de modo geral, está alinhada com a ampla perspectiva da cultura grega desde Homero.

Agora, no entanto, a discussão segue um novo rumo, focando não necessariamente na natureza da constituição da alma, mas sim em sua permanência ou não após a morte. Como diz Cebes no diálogo:

(...) no que toca à alma, dificilmente os homens poderão acreditar que, uma vez separada do corpo, venha ela a subsistir em alguma parte, por destruir-se e desaparecer no mesmo dia em que o homem fenece. No próprio instante em que se separa do corpo e dele sai, dispersa-se como sopro ou fumaça, evola-se deixando, em consequência, de existir em qualquer parte. (...) Mas o fato é que se faz mister de não pequeno poder de persuasão e de muitos argumentos para demonstrar que a alma subsista depois da morte do homem e que conserva alguma atividade e pensamento.”

Esta intervenção muda o foco do debate. Cebes levanta a possibilidade de que a alma se perca no momento imediato da morte. Podemos inferir que na fala de Cebes estão ecoando diversas teorias similares àquela que Lucrécio expõe em seu *De Rerum Natura*:

Quando, então, chacoalhado por forças ferozes do tempo
Nosso corpo, nos falham os membros com feras feridas,
Claudicando o engenho, a língua delira e a mente,
Tudo é deficiente e desaba e de súbito falta.
Logo também convém que da ânima toda a natura,
Tal como o fumo, dissolva nas altas auras dos ares,
Já que junto nasce e cresce conjunta com o corpo.

É importante notar que Lucrécio é muito posterior a Platão, sendo um herdeiro direto de Epicuro. Frequentemente, na falta de elaboração dos poucos textos subsistentes do fundador do jardim, recorremos ao *De Rerum Natura* para complementar nosso entendimento. Poderíamos supor que essa é a visão do atomismo de Demócrito, mas, como vimos, a visão que conseguimos resgatar dos fragmentos é bastante distinta, pois o abderita concebia a morte como um processo de dispersão gradual dos átomos da alma para o ar.

Em contraste, a visão epicurista – cujo princípio é não temer a morte – requer que esta seja um evento instantâneo e completamente insensível. Embora não possamos traçar diretamente essa concepção ao século V, é plausível que já fizesse parte do ambiente intelectual filosófico da época.

A fala de Cebes ressoa ecos ainda mais arcaicos. Na obra de Homero, encontramos paralelos notáveis. Quando Aquiles tenta abraçar a *psychē* de Pátroclo, ele observa que ela se dissipou “como” (*ēute kapnós*) fumaça.⁷⁸⁴ De modo semelhante, na *Odisseia*,

⁷⁸⁴ *Iliada*, XIII, v. 100.

Odisseu tenta abraçar a *psychē* de sua mãe três vezes, mas ela se evola “similar a uma sombra” (*skíēi eikelon*).⁷⁸⁵ Estas comparações são precisamente as mesmas utilizadas na fala do diálogo.

Assim, o discurso de Cebes não apenas ecoa a descrição homérica da alma, mas também captura, senão sua literalidade, ao menos seu espírito para alguns: a noção de que a alma não persiste verdadeiramente após a morte. Isso se torna ainda mais evidente ao final do trecho citado, quando se menciona que a alma possa reter “alguma capacidade e pensamento” (*tina dýnamin kai phronēsin*). É justamente a inércia das *psychai* que se destaca como característica fundamental em Homero.

Após uma breve discussão, Sócrates introduz o primeiro sub-argumento sobre a imortalidade da alma. A questão a ser examinada, no sentido aristotélico, é “se as almas dos homens mortos estão no Hades ou não”. Este argumento inicial é, possivelmente, o mais fascinante, sobretudo pela sua origem e pela forma como se entrelaça ao longo do discurso.

Sócrates inicia sua argumentação a partir de um elemento da tradição, apresentando uma crença enraizada como base para sua posição. A introdução deste ponto segue uma fórmula recorrente: “Existe um relato antigo” (*palaios logos*). Platão emprega esta expressão em diversas ocasiões em sua obra para se referir a uma narrativa tradicional.⁷⁸⁶ Neste contexto, ela serve para introduzir uma afirmação sobre o destino das almas. Esta “história tradicional” sustenta que as almas dos mortos transitam para o Hades e retornam ao mundo dos vivos em ciclos regulares.⁷⁸⁷ Como nota Bernabé, essa é uma fórmula que Platão frequentemente usa para introduzir a referência ao orfismo.⁷⁸⁸

Então Sócrates avança e formula o argumento dos contrários (*ek tōn enantíon tá enantía*). De modo geral, o argumento diz que, para algo que tem um contrário surgir ou vir a ser (*gígnesthai*), só é possível a partir do seu contrário. Ou seja, algo só pode ser belo se vier do feio, só pode ser grande se vier do pequeno, mais forte do mais fraco e assim em diante, inclusive de modo converso.

Anna Greco apresenta uma leitura bastante próxima da nossa em alguns pontos. Sua análise é refinada e ela nota que o argumento é feito em três partes: na primeira,

⁷⁸⁵ *Odisseia*, XI, v.208.

⁷⁸⁶ *Fédro* 240c; *Banquete*, 195c; *Leis* 715e, 757^a; *Carta VII*, 335a. A passagem da *Carta VII* é de especial relevância, porque Platão afirma que esses *palaioi logoi* ensinam que a alma é imortal, que tem ligação direta com o trecho aqui em debate.

⁷⁸⁷ *Fédon*, 70c.

⁷⁸⁸ Bernabé, 2012, p. 65.

Sócrates mostra que as almas existem antes; na segunda, ele tenta reforçar esse argumento a partir do princípio dos opostos e que toda geração advém de opostos; na terceira, ele solidifica esse ponto argumentando (72a-e) que a natureza é cíclica e não reta (*eutheía*), porque isso implicaria em um fim do devir.⁷⁸⁹

A crítica contemporânea estabeleceu um 'princípio da reciprocidade', que diria que esse argumento reforça que esses pares de opostos operam-se mutuamente em trocas recíprocas. A falta de operação no caso do par oposto jovem/velho seria na visão de Karfík, por exemplo, um argumento contrário a essa posição de Sócrates.⁷⁹⁰ No entanto, esse argumento interpreta de modo equivocado o texto de Platão, uma vez que não se afirma de modo explícito que toda a mudança necessariamente é recíproca, apenas que de um torna-se outro.

Ora, o contrário à vida é a morte; conseqüentemente, a vida só pode surgir da morte. O argumento em si é um silogismo simples, cuja primeira premissa Sócrates tenta estabelecer por inferência a partir de uma longa série de comparações. David Bostock fez uma análise desse argumento e apresentou algumas críticas que consideramos interessante comentar.⁷⁹¹ Ele analisa os diversos usos de “contrário” como relação que pode ser conversível, como propriedades no fim de um espectro (branco e preto, por exemplo) e propriedades que são contraditórias. Além de considerar os exemplos da inferência de Platão equivocados, porque ele considera que quando uma pessoa se torna grande de pequena não se trata de uma propriedade absoluta, Bostock argumenta que, para o argumento ser válido, teria de se tratar de contrários absolutos, que não possuem uma alternativa. Para ele, no caso da morte, isso não é verdadeiro porque há seres que não se encaixam nessa dualidade, como uma pedra, que nunca esteve viva.

Consideramos a objeção falsa, em primeiro lugar porque Sócrates claramente assume morte como não-vida, então o argumento não falha nesse ponto.⁷⁹² No entanto, concordamos que, para melhor embasar o argumento, seria melhor especificar a propriedade de seres que não passam pelo processo de morte e nascimento. Pensamos que existe inclusive um termo em grego, usado por Platão, mas não no *Fédon*, para tal

⁷⁸⁹ Greco, A. “Plato’s Cyclical Argument for the Immortality of the Soul.” *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 78, n. 3, p. 225-252, 1996.

⁷⁹⁰ Karfík, F. “Das Argument aus den Gegensätzen (69e–72d)”. In: MÜLLER, J. (Org.). *Platon: Phaidon*. Berlim: Akademie Verlag, 2011, p. 55-70.

⁷⁹¹ Bostock, D. *Plato’s Phaedo*, 1986, pp. 42ss.

⁷⁹² Bostock (p. 43) também apresenta um argumento de que o argumento de Sócrates pressuporia que é o corpo que renasce, visto que a alma não morre, mas ele claramente está confundindo o conceito de morte, que não é o de perecibilidade, mas sim o de separação de corpo e alma.

conceito, que é *ápsychon*. Além disso, embora não trabalhe esse conceito, mais adiante no argumento Sócrates especifica muito bem que essa dualidade não vale para todos os tipos de seres, mas tão somente “aqueles que participam da vida” (*hósa toû zên metaláboi*, 72e), de modo que mesmo no *Fédon* está claro que essa objeção não é válida para o argumento exposto.⁷⁹³

No entanto, com isso não queremos dizer que o argumento apresentado por Sócrates seja completamente coerente. Resta ainda a estranheza de considerar que a alma que nasce vem de algo morto, o que está claramente exposto no passo 71c. Dessa maneira, a doutrina da preexistência das almas acaba sendo pressuposta nesse argumento e aí reside talvez uma das maiores dificuldades do argumento: será que o estado anterior ao nascimento pode ser chamado de morte em absoluto? Ou seja, colocando de outra maneira, o conceito de morte como não-vida acaba sendo o ponto em que a validade desse argumento reside, mas não da maneira como Bostock coloca.

Karfík ainda faz uma série de críticas ao argumento de Platão. Ele nota certa inconsistência lógica no argumento, que adviria de uma petição de princípio no próprio argumento. Em sua visão, o argumento pressuporia a existência da alma. No entanto, consideramos essa crítica falsa, uma vez que as premissas do argumento são: 1) princípio dos opostos (coisas opostas surgem de opostas), 2) vida e morte são opostas, logo, 3) a vida vem da morte. Consequentemente a vida humana tem uma preexistência. Naturalmente existem críticas a serem feitas a partir dessa conclusão, no entanto, dizer que é uma petição de princípio não é verdade. Que a conclusão seja logicamente dedutível das premissas é uma característica de qualquer argumento válido e não uma falha lógica.

Esse argumento merece ainda um outro comentário que deriva da exposição inicial com a referência órfica. Ora, sabemos, como já comentamos em um capítulo anterior, que o orfismo julgava que a vida circulava entre mortes e renascimentos. Isso é claro; no entanto, como já tivemos oportunidade de comentar, essa oposição é muito bem marcada na própria fraseologia órfica. Um achado arqueológico muito conhecido é o das lâminas de ouro de Ólbia onde está escrito *bíos-thánatos-bíos*, “vida-morte-vida”, apresentando esse par opositor de um modo muito semelhante ao que Platão oferece nesse passo do *Fédon* – talvez não em termos de fraseologia, mas certamente em termos de conceituação.

⁷⁹³ *Sofista* 265c tem uma conceituação desse termo.

Dessa maneira, toda a argumentação desse passo parece tirada não exatamente das doutrinas órficas, mas mais precisamente do ritual órfico e dessa conceituação dualística muito bem marcada. Não é o espaço aqui para discutir o relacionamento de Platão com o orfismo, que foi tratado com muita profundidade por Bernabé, sobretudo, mas aparenta que, embora Platão encontre um forte eco da doutrina órfica em sua filosofia, ele a adapta para seus fins e retira muito de seu significado original. Já vimos isso anteriormente no próprio *Fédon*, quando ele se refere à filosofia como a verdadeira iniciação e a única capaz de fazer a verdadeira purificação.

Quanto à noção de alma, surge um problema que não está colocado, mas justamente por isso ele serve para mostrar o que está assumido na discussão. A visão da alma tal qual ela é apresentada no diálogo é de uma alma individual. Seria possível admitir uma *psyché* que renasça, como, de certo modo é a de Heráclito e também Demócrito, cada um com suas particularidades, sem portar um princípio de individualidade. No entanto, está bem claro que a alma é do indivíduo e não um princípio vital geral. De um ponto, esse é um aspecto em que Platão diverge bastante de seus predecessores, embora esteja de acordo com uma visão tradicional não filosófica do conceito de *psyché*, que, desde Homero, tende a relevar mais um princípio de individualidade, com alguns autores preferindo utilizá-lo para um princípio vital geral, mas essa não é a visão ampla da cultura grega em geral.

Uma outra conclusão a que essa argumentação chega é de que as almas preexistem à vida, ou seja, elas surgiram em um ponto anterior do nascimento do indivíduo. Tal dedução vai se conectar à consequência do debate, em que um argumento vindo de outro diálogo platônico vai entrar em consideração.

Greco igualmente recusa a crítica de inconsistência lógica a Platão. Ela concorda que existem pressupostos nesse argumento, notadamente de que a alma pode existir fora de um corpo, mas isso não constitui um argumento circular. No entanto, ela reconhece limitações, como diversos pressupostos, além de que o argumento requer que o debate continue, para precisar e aprofundar muitas das conclusões a que Sócrates chega. O argumento seguinte, da reminiscência, em sua opinião, reforça ainda mais os argumentos aqui colocados.⁷⁹⁴

⁷⁹⁴ Greco, 1996.

5.6.2 A reminiscência (72e-77a)

Cebes então se lembra de um argumento fundamental para a teoria platônica do conhecimento: o da *anamnese*. Tal discussão é central no *Mênon*, e há inclusive uma referência a outros textos no início da discussão, quando Cebes diz: “o que se conclui daquele outro argumento que costumamos apresentar”, o que já indica que isso foi discutido em outro lugar.

No entanto, aqui no *Fédon*, as consequências desse argumento são direcionadas para a questão da alma, algo que já tinha sido feito no *Mênon*⁷⁹⁵, mas muito brevemente e na conclusão da longa discussão a respeito da *anamnese*. O argumento é trazido justamente por implicar, também, a preexistência das almas e sua imortalidade⁷⁹⁶, que por acaso são o assunto em discussão nessa passagem do diálogo.

A implicação da teoria da *anamnese* é brevemente resumida por Cebes como: “(é) uma reminiscência o conhecimento, conforme o qual (*i.e.*, argumento) nós devemos forçosamente ter aprendido num tempo anterior o de que nos recordamos agora.” Ou seja, ele não inicia a argumentação, mas aproveita a conclusão à qual se chega no *Mênon*. Naturalmente, de um ponto de vista de cronologia dramática, o *Fédon* é o último diálogo de Platão, mas essa articulação talvez nos indique que o *Fédon* tenha sido escrito também depois do *Mênon*, porque há um claro desdobramento das conclusões do segundo no primeiro.⁷⁹⁷

Cebes conclui, então, que esse argumento pressupõe a imortalidade da alma, ou ao menos sua preexistência: “isso seria impossível, se a nossa alma não estivesse em algum lugar antes de nascer nesta forma humana.⁷⁹⁸ Isso vem provar que a alma deve ser algo imortal.”⁷⁹⁹

Sócrates, Símiias e Cebes embarcam, então, em uma discussão mais avançada acerca dessa doutrina da reminiscência. Com relação ao nosso interesse imediato, a *psyché* na filosofia grega, esse debate tem importância apenas tangencial, de modo que vamos nos concentrar apenas no seu desenho mais básico. No *Mênon*, é a discussão com

⁷⁹⁵ *Mênon*, 86b.

⁷⁹⁶ Na realidade, ela não implica a imortalidade da alma, apenas implica que uma alma persiste mais do que uma vida humana. Nada impede que ela tenha uma duração maior, ainda sendo perecível ao final. Essa questão nunca é debatida por Platão, mas achamos importante deixá-la em aberto.

⁷⁹⁷ Como dizem Sedley e Long, “quase certamente escritos nesta ordem” (p. v).

⁷⁹⁸ Tradução nossa. A tradução de Carlos Alberto Nunes deturpa um pouco o sentido literal da frase.

⁷⁹⁹ Retomamos a tradução de Nunes. Note um aspecto da discussão que não estamos colocando no corpo do texto: Platão é cauteloso ao colocar a imortalidade; ele não afirma uma imortalidade absoluta, mas sim que é *athánaton ti*, ou seja, algo imortal.

o escravo que prova um teorema matemático aparentemente sem instrução anterior; no *Fédon*, a discussão ultrapassa o ambiente matemático e versa sobre questões mais corriqueiras.

Sócrates deseja provar que as formas do conhecimento - e o exemplo principal da discussão é a igualdade em si - são algo que se conhece anteriormente, a partir do qual julgamos as coisas neste mundo. Como em nenhum momento da nossa vida pudemos ver essas formas em absoluto, não obstante temo-las em mente ao raciocinar e perceber as coisas que existem à nossa volta, no argumento de Sócrates é forçoso que as tenhamos visto em outro momento, anterior ao nosso uso dos sentidos. Consequentemente, nossa alma preexiste ao nosso nascimento.⁸⁰⁰

Gerson demonstra que, no argumento da reminiscência, a alma tem acesso a dois tipos de apreensão: uma obtida através dos sentidos e outra lembrada das Formas. É crucial notar, entretanto, que Platão raramente classificaria o primeiro modo como conhecimento verdadeiro (*epistéme*). Não obstante, a análise de Gerson permanece relevante, pois evidencia como o argumento pressupõe que, ao conhecermos, estamos sempre comparando dois dados: o sensorial e o das Formas, que já possuímos em nós. Sem o conhecimento prévio das Formas, seríamos incapazes de reconhecer a igualdade entre dois objetos. Assim, o próprio ato de conhecer algo já constitui uma evidência de que existe um domínio onde obtivemos previamente esse conhecimento.⁸⁰¹

Um aspecto muito importante desse raciocínio, como destaca Gerson,⁸⁰² é a noção de “deficiência” dos objetos sensíveis em relação às formas (embora não recebam este nome no diálogo). Não se trata somente de uma aproximação imperfeita, mas uma característica intrínseca dos objetos sensíveis. Na análise do autor, a beleza de um objeto físico ou a humanidade de uma pessoa necessariamente incluem elementos que não apenas são irrelevantes para a Beleza ou o Homem, mas que são constitutivos de outras coisas. Essa concepção reforça a distinção entre o mundo sensível e o inteligível e ressalta a capacidade intermediária da alma encarnada de ter acesso a ambos os domínios. Quando reconhece essa deficiência, a alma demonstra seu conhecimento prévio, obtido em sua

⁸⁰⁰ A objeção de Bostock nesse caso é mais coerente. Platão realmente poderia ter imaginado que a alma foi criada no momento do nascimento (sabe-se lá por quem, não vem ao caso) com esse conhecimento. Ele dá dois exemplos de pensadores que argumentam justamente isso: Descartes (o Deus cristão nesse caso) e Chomsky (algo na genética humana) (p. 62). Tal possibilidade é meramente aludida em 76d, mas imediatamente rejeitada, sem ser considerada, porque, segundo Sócrates, não teríamos tido tempo para esquecê-la.

⁸⁰¹ Gerson, L. P. “The Recollection Argument Revisited”. In: MÜLLER, J. (Org.). *Platon: Phaidon*. Berlin: Akademie Verlag, 2011. p. 71-83.

⁸⁰² Idem, *ibidem*.

existência pré-natal. Assim, Platão não apenas argumenta pela preexistência da alma, mas também estabelece uma hierarquia na qual a alma encarnada ocupa uma posição intermediária entre o sensível e inteligível.

Importa para nossa investigação o início e o passo final desse argumento, que é onde o tema da *psyché* retorna: “E quando é que nossas almas adquirem esse conhecimento? Não há de ser a partir do momento em que nascemos como homens. (...) Logo, Símiás, as almas existem antes de assumirem a forma humana, separadas dos corpos e possu(em) entendimento (*phrónesis*).”

Há muitas consequências interessantes nessa conclusão que nos permitem ver como Platão está mudando radicalmente o conceito de *psyché* herdado da cultura grega. Em primeiro lugar, ele é o primeiro autor que confere à *psyché* a posição de ambiente de raciocínio e reflexão. Como vimos, em alguns autores o termo pode ter esse uso, mas em nenhum outro essa posição é dada de maneira primordial. No *Fédon*, quando se pensa em atividade da alma, seu ambiente principal é o raciocínio, o conhecimento, a reflexão. Em todos os outros autores, a *psyché* está ou relacionada à subsistência da vida biológica em primeiro lugar (é o caso de Demócrito e Filolau, por exemplo) ou à individualidade do sujeito (visão ainda mais tradicional), sem nenhuma consideração mais detida sobre o ambiente reflexivo. Isso se dá porque Platão efetua uma verdadeira guinada epistemológica na história da filosofia, dando à questão do conhecimento uma posição central no debate filosófico e da própria definição de humanidade.⁸⁰³

Um ponto relevante neste argumento é que, como Lloyd Gerson bem colocou, o argumento da reminiscência é também um argumento para a preexistência da individualidade humana, uma vez que ele argumenta que o conhecimento (ele usa o termo *cognition* de forma um pouco canhestra) já preexiste na alma humana. Ele adianta que essa individualidade não depende totalmente da experiência corporal em vida, e tem uma preexistência e também uma vida seguinte à morte, vida essa que é facilitada e antecipada pela vida do filósofo, de modo consoante com o argumento anterior do diálogo.⁸⁰⁴

Outra consequência da argumentação, não diretamente relacionada à alma mas relevante no contexto geral, é que não apenas as almas preexistem, mas também a

⁸⁰³ Naturalmente, com isso não queremos dizer que isso não havia antes, mas que a partir de Platão esse problema ganha nova consideração, e o uso de *psyché* nesse contexto é certamente um importante indício dessa modificação.

⁸⁰⁴ Gerson, 2011, p. 83.

essência (*ousía*, termo utilizado)⁸⁰⁵. Isso implica a preexistência tanto das almas quanto dessa *ousía* (Substância? Natureza? Essência? Coisa?) ao nascimento dos seres humanos.

Símias observa que a demonstração da imortalidade da alma foi apenas parcialmente realizada, pois nada impediria que a alma existisse em algum lugar antes do nascimento e, logo após a morte, se dispersasse pelo ar, não tendo uma vida posterior.⁸⁰⁶ Sócrates responde unindo os dois argumentos, evidenciando que o *Fédon* é construído como uma sequência de raciocínios interconectados: se as almas preexistem e da morte vem a vida, conseqüentemente, da vida também viria a morte. Assim, ambos os argumentos se complementam para formar a noção de uma alma que perpassa ciclos de vida.

É notável que, embora seja há muito tempo aceito que Platão recebeu influências de certas correntes religiosas na formação de sua teoria, o embasamento e a argumentação em seu favor têm pouquíssima influência religiosa. Na verdade, originam-se plenamente de seus pressupostos filosóficos. Podemos, certamente, questionar as premissas ou identificar falhas em seus argumentos, mas é equivocado atribuir a Platão uma espécie de misticismo ingênuo.

A natureza da alma

Frente ao receio de Símias e Cebes quanto à possibilidade de a alma se dissipar no momento da morte, Sócrates decide analisar a natureza da alma. Este é um dos passos mais cruciais do diálogo e, ousamos dizer, da filosofia platônica como um todo. Ele questiona: “com que coisas é natural semelhante processo de dispersão, com quais devemos temer que isso aconteça, e com quais não devemos?”⁸⁰⁷ Em outras palavras, Sócrates examinará a natureza dos seres suscetíveis à dispersão (*diaskédasis*), para verificar se isso se aplica à alma. Assim, a investigação agora se concentrará na essência da alma.

O argumento inicia com a discussão de dois tipos de entes (*on*): o composto (*synthetenti te kai sunthetoi*)⁸⁰⁸ e o incomposto (*aksýnthon*). Ao primeiro tipo convém

⁸⁰⁵ Nesta passagem, Platão é claramente cauteloso com a terminologia. Ele não usa os termos *idea* ou *eidos* de modo algum ao se referir à igualdade, preferindo o termo *ousía*, mais neutro e que não nomeia exatamente aquilo que ele trata.

⁸⁰⁶ *Fédon*, 77c. Casertano (2018) também ressalta este aspecto do argumento.

⁸⁰⁷ *Fédon*, 78b.

⁸⁰⁸ É interessante notar a composição desse conceito que Platão apresenta. São utilizados dois termos: *synthetos*, termo geral para “composto”, com o qual Platão poderia se satisfazer, mas para reforçar o caráter composto, ele insere um particípio perfeito passivo, que transmite a noção de “foi colocado

a dispersão, ao passo que ao segundo não. A argumentação é sucinta, e Sócrates não vê necessidade de expandi-la. Podemos, no entanto, elaborá-la brevemente: é possível decompor apenas aquilo que tem em sua natureza a composição. Ao final de algum período, ou sofrendo algum tipo de intervenção, é possível que os elementos dos quais o objeto foi composto se dispersem e retornem a seu ponto de origem.

No entanto, à segunda categoria, apenas (*mónoi*) a essa convém não haver dissolução. Sócrates então insere uma definição crucial para o argumento: “*aei katà tautà kai hosáutos ékhei*” (sempre se mantêm no mesmo estado e nunca se alteram). Esta construção ecoa imediatamente no leitor a definição da alma na morte apresentada no início do diálogo: *autè kath'hautèn*. Embora não seja exatamente a mesma construção, ambas transmitem a ideia de “estar (sozinho) consigo mesma”, de modo que tanto a condição de imutabilidade do incomposto quanto a posição da alma sozinha consigo mesma compartilham semelhanças na construção platônica.

Os objetos compostos, por outro lado, “ora se apresentam de uma forma, ora de outra, e mudam a cada instante.” Platão utiliza uma fraseologia comum nos diálogos para indicar a múltipla variedade do mundo dos sentidos. Esta expressão aparece com o mesmo significado, embora com mínima variação⁸⁰⁹, no Sofista⁸¹⁰, no Fedro⁸¹¹ e no Timeu⁸¹². Ou seja, os entes compostos experimentam variação constante.

Após definir esses dois tipos de seres, Sócrates retoma o diálogo: “aquela essência⁸¹³ a que em nossas perguntas e respostas atribuímos a verdadeira existência conserva-se sempre a mesma e de igual modo, ou é ora de uma forma, ora de outra”⁸¹⁴, reiterando as duas definições apresentadas. Ele então esclarece do que falava: “*autò tò íson autò tò kalón*”, e finaliza qualificando “o que existe” *tò ón*. Sócrates questiona se esses seres admitem mudança (*metábolen*) ou se permanecem sempre os mesmos sem aceitar nenhuma forma de alheamento (*alloíosis*).

Cebes responde que é forçoso (*anáanke*) que permaneçam os mesmos. Então, Sócrates procede com um passo que, a meu ver, a maior parte dos tradutores não percebeu

junto”. Através do eco da mesma construção etimológica, ele reforça e precisa a construção desse tipo de ente. Em português, é notoriamente difícil traduzir essa construção, pois ambos os termos têm a mesma tradução: “composto e composto”. Os tradutores optam por “composto natural e artificial”, o que faz sentido, pois o particípio dá a impressão de que alguém colocou, ao passo que o primeiro seria um composto natural. Cf. o comentário de Burnet (1911, p. 66).

⁸⁰⁹ Sem a elisão, *állote állos*, o que deve depender mais de decisão editorial do que qualquer outra coisa.

⁸¹⁰ Sofista, 248a.

⁸¹¹ Fedro, 237e.

⁸¹² Timeu, 49d.

⁸¹³ O termo “ideia”, inserido por Nunes, foi removido aqui por não ser mencionado no Fédon.

⁸¹⁴ Fédon, 78d.

a sutileza da escrita de Platão: “E quanto às muitas coisas belas, como homens, cavalos, mantos ou quaisquer outras coisas desse tipo, que recebem o mesmo nome [*homonýmon*] de iguais [ou belas] daqueles?”⁸¹⁵ Aqui, Platão está fazendo uma distinção entre as duas formas de falar em “igual” ou “belo”. Tendo já definido a existência do “igual próprio” ou do “belo próprio”, ele então compara as duas formas de chamar “belo” ou “igual”, adicionando, conforme a tradução de Nunes: “não são jamais idênticas, nem com relação às outras nem, por assim dizer, consigo mesmas?”

Ou seja, os elementos que chamamos de belos e não são o belo próprio sempre se transformam e nunca ficam iguais a si mesmos. Sócrates então completa, em nossa tradução: “Portanto, umas coisas tocas, vês ou percebes com os outros sentidos; já outras, essas que são sempre as mesmas, não há outra maneira de as perceberes senão pelo raciocínio do pensamento (*dianoías logismôî*), mas são invisíveis e não observáveis?”

Nesse ponto, a distinção vai ficando mais clara. O mundo dos objetos físicos Platão chama de visível – embora não devamos dar um valor muito exclusivo ao sentido da visão, porque ele alude a quaisquer objetos sensíveis – ao passo que o outro mundo, das qualidades imutáveis que ficam sempre consigo mesmas (*katà tautá*), ele chama, aqui, de *aidés*. Ou seja, depois de definir na discussão a respeito da reminiscência a existência desses objetos imutáveis aos quais se alcança pelo pensamento e que se conheceu antes de nascer, ele passa a definir essas duas categorias, que ele chama de visíveis e invisíveis, mas poderíamos aplicar outros nomes que o próprio Platão usa em outras passagens, como sensíveis e intelectivas.

Essa definição torna-se essencial para a definição da alma, porque uma vez definidos esses ambientes, ele se pergunta: a qual é mais semelhante (literalmente “mais co-natural” *xyngennésteron*) no aspecto (*eidei*)⁸¹⁶ o corpo senão aos visíveis (*tôi oratôi*)? Já a alma, conclui-se, é mais semelhante ao invisível (*aidés*)⁸¹⁷.

Um detalhe importante em ambos os casos é que, embora Platão aproxime o corpo dos visíveis e a alma dos invisíveis, ele não os identifica completamente. Toda a discussão é modalizada com comparativos (mais natural, mais semelhante), o que abre espaço para distinções e refinamentos posteriores.

A discussão conclui-se com a retomada do tema que apareceu no começo do diálogo: quando a alma usa (*proskhrêtai*) o corpo através dos sentidos, ela “vaga”,

⁸¹⁵ Tradução totalmente nossa.

⁸¹⁶ Notar o uso não técnico de eidos nessa passagem.

⁸¹⁷ Fédon 79b.

“perturba-se” e fica com vertigens (*eilingiâi*). Essa descrição, para Platão, demonstra a total distância entre a alma e os objetos sensíveis, que não lhe permitem conhecer de verdade e atrapalham o ordenamento do corpo. Daí seguem-se todos os problemas elencados páginas atrás (66c-67b). Então, novamente segundo Platão, quando a alma investiga (*skopêi*) sozinha consigo mesma (*autè kath'heautén*), ela fica junto do que lhe é “parente” (*syngenés*), e esse estado ele chama de *phrónesis*.

Ou seja, nessa passagem do Fédon, a *phrónesis* é definida como o estado (*páthema*) em que a alma está refletindo nos aspectos eternos e imutáveis. É a faculdade racional totalmente pura, sem relação com o mundo sensível.

Um último argumento nessa série é interessante e diz respeito à hierarquia entre corpo e alma: a esta cabe dominar, e àquele servir. Essa é a mesma relação entre divino e mortal, com a alma sendo mais aproximada do divino, e o corpo do mortal. É interessante notar que esse argumento é muito próximo de alguns dos fragmentos de Demócrito que vimos no capítulo anterior. Demócrito chama a alma de “morada da divindade”⁸¹⁸, e também no fragmento do corpo processando a alma, a hierarquia e o controle da segunda pelo primeiro indicam que a posição de ambos é similar em muitos aspectos⁸¹⁹.

Não estamos em condição perfeita de saber em que medida Demócrito concordaria com o restante do argumento de Platão. Certamente os epicuristas, que se viam como sucessores de Demócrito, discordavam. No entanto, no sentido mais literal possível, a distinção entre visível e invisível é algo que também está na obra do abderita, ou ao menos na nossa interpretação dela. O que é certo é que a ideia de que a alma permanece a mesma é algo que podemos verificar que é diferente em Demócrito. Entretanto, as semelhanças devem ser notadas para compreendermos melhor o desenvolvimento da *psyché* no período. A similaridade entre os dois filósofos – que são quase contemporâneos – é importante de ser destacada.

Tal argumento foi considerado especialmente fraco pelos comentadores. Um exemplo de crítica a tal formulação é a de Benedikt Strobel, que considera tal argumento não cogente (*nicht gültig*),⁸²⁰ Bostock e outros seguem.⁸²¹ De fato, se formalizarmos o argumento, como faz Strobel, é verdade que a conclusão (a alma é indestrutível ou quase) não deriva das premissas (1) as naturezas imutáveis são indestrutíveis, (2) a alma é mais

⁸¹⁸ DK 68 B 159.

⁸¹⁹ DK 68 B171.

⁸²⁰ Strobel, B. “Das Argument der Ähnlichkeit” in: *Platos Phaidon* (Müller, J. ed). Baden Baden, Academia Verlag, 2011.

⁸²¹ Bostock, 1986; Casertano, 2018, etc.

próxima das ideias do que o corpo. No entanto, as premissas aqui apresentadas, podemos argumentar, servem para estabelecer alguns parâmetros que serão importantes e reforçar o peso do argumento final.⁸²²

Um outro aspecto interessante, bem notado por Rowe,⁸²³ é que essa definição de alma pressupõe uma alma indivisa. Isso vai de modo contrário a muitas interpretações de Platão.

5.7 O destino das almas

A seção que se segue (80b-82c) é em grande parte uma recapitulação e reexposição dos temas que já foram discutidos, com algumas modalizações. O corpo permanece e perece, no entanto, essa permanência tende a ser de longa duração, em alguns casos, como os ossos, eles podem ser quase imortais, no caso específico das múmias do Egito, permanece quase inteiro por muito tempo. Isso não invalida sua tese, de o corpo ser corruptível, mas insere uma qualificação importante para evitar réplicas dizendo que a primeira exposição era incerta.

Por outro lado, a alma é apresentada como imortal, partindo (*oikhómenon*) para o “outro lugar” (*héteron tópon*). Este destino é caracterizado como nobre, puro e invisível - uma descrição que estabelece um jogo de palavras entre “invisível” (*aidés*) e “Hades” (Háides). Essa caracterização eleva o Hades a um plano divino e racional (*phrónimon*), idealizando-o como o repouso adequado para as almas que lá chegam após se separarem do corpo.

Platão introduz então uma série de novas informações. A alma que jamais foi arrastada pelo corpo, no sentido de não se sujeitar aos terrores e prazeres temporais, alcança o ponto para o qual sempre se esforçou. Neste contexto, a definição de filosofia como exercício da morte é reapresentada, agora inserida na discussão mais ampla sobre os destinos das almas. Ao chegar a esse estado, torna-se possível para a alma ser feliz (81a). A morte bem-aventurada, aqui totalmente associada à morte de quem teve uma vida filosófica, é descrita e qualificada como o ponto culminante de uma vida feliz. Consequentemente, o destino dessa alma é passar o restante do tempo vivendo junto aos deuses (*meta theôn diágousa*).

⁸²² Essa é a opinião de Casertano, 2018. Strobel nota que essa formulação defeituosa é intencional de Platão, para levar o argumento adiante.

⁸²³ Rowe, C. J. (ed) *Plato: Phaedo* (Cambridge Greek and Latin Classics), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 189.

A passagem em questão tem sido frequentemente associada ao orfismo, principalmente devido à referência de Platão aos “iniciados” (*memyoménon*).⁸²⁴ Essa associação, embora válida e indicativa da intenção de Platão em evocar os mistérios órficos, deve ser interpretada com cautela. Apesar da relação com o orfismo presente no Fédon, existem diferenças fundamentais entre o culto órfico - caracterizado por práticas rituais muitas das quais arbitrárias - e a vida filosófica preconizada por Sócrates, centrada na busca da verdade através da investigação racional. Portanto, ainda que a concepção platônica da morte possa ter sido influenciada pelo orfismo, a articulação dessas ideias no texto é tão distinta que deve ser entendida mais como uma alusão do que como uma equivalência direta.

A seguir, são descritos outros destinos das almas, em uma lista notavelmente curiosa. Embora remanescente de uma célebre passagem do *Fedro* (248a-249d) em sua estrutura, o conteúdo aqui apresentado é inteiramente distinto.

As almas, de fato, recebem seu destino de acordo com sua existência em vida. Excluindo-se os filósofos, há três modos de vida que resultam em três destinos diferentes. O primeiro desses destinos concerne às almas que estiveram sempre em estreita união com o corpo (*xynoûsa tõi sómati*) e foram por ele encantadas (*gegoeteuméne*), assim como pelos desejos e prazeres corporais. Como consequência, essas almas chegaram a considerar que nada é verdadeiro além do que é corpóreo (*somatoeides*), habituando-se a rejeitar o que é invisível aos olhos, intelectual e valorizado pela filosofia.

Consequentemente, tal alma torna-se contaminada pelo corpo, adquirindo características de peso (*embrithes*), natureza terrena (*geodes*) e visibilidade (*horatón*). Nessa condição, a alma assemelha-se ao corpo e é arrastada pelo temor do invisível. O pavor que o afastamento dos prazeres corporais lhes causa é tão intenso que essas almas permanecem vagando ao redor dos túmulos, atadas ainda ao mundo. Isso ocorre porque não foram puramente separadas do corpo, mantendo ainda uma participação no mundo visível (81c-d).⁸²⁵

⁸²⁴ Entre outros, um dos maiores especialistas em orfismo e fonte inestimável para este trabalho, Alberto Bernabé “Describir el más allá. Consideraciones sobre el mito del Fedón” in: (Cornelli, G., Robinson, T. e Bravo, F.(edd) *Plato’s Phaedo: Selected Papers from the eleventh Symposium Platonicum*. Baden Baden, Academia Verlag, 2018.

⁸²⁵ Gallop, em seu comentário (p. 143), argumenta que essa passagem dá a entender que Platão não considera a alma como algo realmente incorpóreo, pois, como ela seria capaz de se ligar com algo corporal? Em primeiro lugar, por questão de princípio hermenêutico, podemos considerar, a princípio, que as descrições físicas das almas, que contradizem afirmações, são feitas de modo figurado. Isso

As pessoas nessa categoria são aquelas que se exercitaram (*memelekotas*, para manter o paralelo com a *melete thanatou* da filosofia) na glotonaria, insolência (*hybreis*) e beberonice (*philoposia*). Essas almas têm um destino, nesse relato de Sócrates, que é o de voltarem à vida como animais de carga, como burros, que ele cita especificamente.⁸²⁶ O burro tem um significado simbólico muito amplo na cultura grega, sua maior associação talvez se deva a sua proverbial teimosia, bem como a associação do animal com o comportamento servil, pouco dado a obediência e liberdade.⁸²⁷

Um terceiro tipo de comportamento são aqueles que preferiram a injustiça, a tirania e a rapina, a essas almas é destinado retornarem como lobos, falcões e martas.⁸²⁸ Com isso, Sócrates, Símiias e Cebes chegam a um acordo de que esse duplo destino está ligado ao tipo de exercício (*meléte*) que foi praticado em vida. Para completar, ele cita um quarto tipo de alma, que são aquelas que se dedicaram à virtude pública e política, esse tipo é considerado “felicíssimo” (*eudaimonéstaton*) e que rumam a um lugar melhor. Essas pessoas praticaram em vida a *sophrosýne* e a *dikaiosýne*, ou seja, as virtudes que, aqui no *Fédon*, estão relacionadas à vida pública (aparentemente a hierarquia das virtudes da *República* está ausente neste diálogo). No entanto, essa dedicação foi feita sem filosofia (*áneu philosophías*), de modo que lhes é vedado o destino ideal, e eles são levados a voltar como o gênero de animal mais dado à política e à comunidade, ou seja, como abelhas, vespas e formigas, ou mesmo novamente como humanos. Essa é uma conclusão curiosa, mas não podemos esquecer a qualificação extremamente positiva que esses animais trazem na cultura grega, como deixar de lembrar o famoso jambo de Semônides em que diz que a mulher ideal era a abelha? Ou, embora de um autor romano,

remove parte da crítica, como, por exemplo, ele fala que a alma do filósofo “se recolhe e se concentra” (*xyllegetai kai athroízetai*, 83a). Mas o mais importante é essa questão aqui, realmente, uma primeira leitura dá a entender que Platão pensa na alma dessas pessoas como sendo assimilada ao corpo. Bom, em resposta podemos pensar duas possibilidades de interpretação de algo que Platão não julgou necessário discutir. A primeira seria simplesmente a afirmação simples de que sim, a alma poderia se tornar algo corpórea – o modo como isso se daria não seria relevante para nós discutir. Mas uma segunda maneira de interpretar é que não se trata necessariamente da alma se tornar corpórea, mas se se ligar ao corpo, de modo que, ao morrer, essas almas não conseguem se afastar da matéria. Parece-me completamente condizente e não tem nenhuma implicação com a ideia de uma alma essencialmente corpórea.

⁸²⁶ O fato da reencarnação das almas em animais suscitou discussões relevantes da crítica. Dodds, por exemplo, em seu clássico *Os Gregos e o Irracional* diz que o arranjo da alma oculta do pitagorismo com a alma racional não foi bem feito. Ora, pelo menos em algumas versões do pitagorismo, existe uma distinção entre racionalidade e fala, os animais não seriam irracionais, só seriam incapazes de fala (Burkert, 192, pp 74-6). Além disso, existe, no período imperial uma vasta literatura que descreve precisamente a carnificação de almas humanas em burros, com desaque para o romance Lúcio, ou o asno de Luciano de Samósata e o Asno de Ouro do médio-platônico Apuleio.

⁸²⁷ Griffith, M. “Horsepower and Donkeywork: Equids and the Ancient Greek Imagination.” *Classical Philology*, 101(3), 2006, 185-246.

⁸²⁸ Pequeno mustelídeo, parente da doninha.

mas certamente influenciado pelos gregos, o livro IV das *Geórgicas* de Virgílio e toda sua extensa comparação da colmeia como a sociedade ideal? Ou a vigilância das vespas na comédia homônima de Aristófanos, ou ainda a diligência da formiga na famosa fábula de Esopo? Na cultura grega todos esses animais aparecem realmente como modelos de vida, como representantes de uma virtude social que os humanos deveriam tentar emular.

Petrucci tem uma análise da questão da virtude não filosófica, que é evidenciada nesta passagem. Segundo seu raciocínio, a imagem dos homens que praticam essa virtude “popular” evidencia uma forma secundária de virtude, que ele chama de virtude não filosófica. Essa atividade é baseada não na *phrónesis*, como a virtude do filósofo, mas, como ele diz nessa passagem no caráter (*éthos*) e na prática (*meléte*), ela é benéfica para a sociedade, mas não se encontra no mesmo nível do que a virtude filosófica. No *Fédon*, embora ela seja explicitamente colocada em segundo plano, ainda é possível vislumbrar que esses praticantes ainda encontram favor, seja por uma vida posterior superior (animais sociais e homens virtuosos), seja, na imagem do Hades do final do diálogo, por ter mais honras e uma disposição melhor no além.⁸²⁹

Dessa maneira podemos ver um quadro de quatro destinos, com os seguintes relacionamentos entre si: de um lado a vida filosófica se opõe à vida dada aos prazeres dos sentidos, esse vetor poderíamos identificar que foca na relação entre a alma e os sentidos, o segundo vetor opõe a virtude pública positiva, ou seja, que pratica as virtudes, sobretudo de justiça e temperança, em oposição ao comportamento de rapina, que, embora Platão não diga, podemos suplementar, se caracteriza justamente por ignorar a justiça (ou seja, o que pertence aos outros) e a temperança (não tendo moderação na sua voracidade).

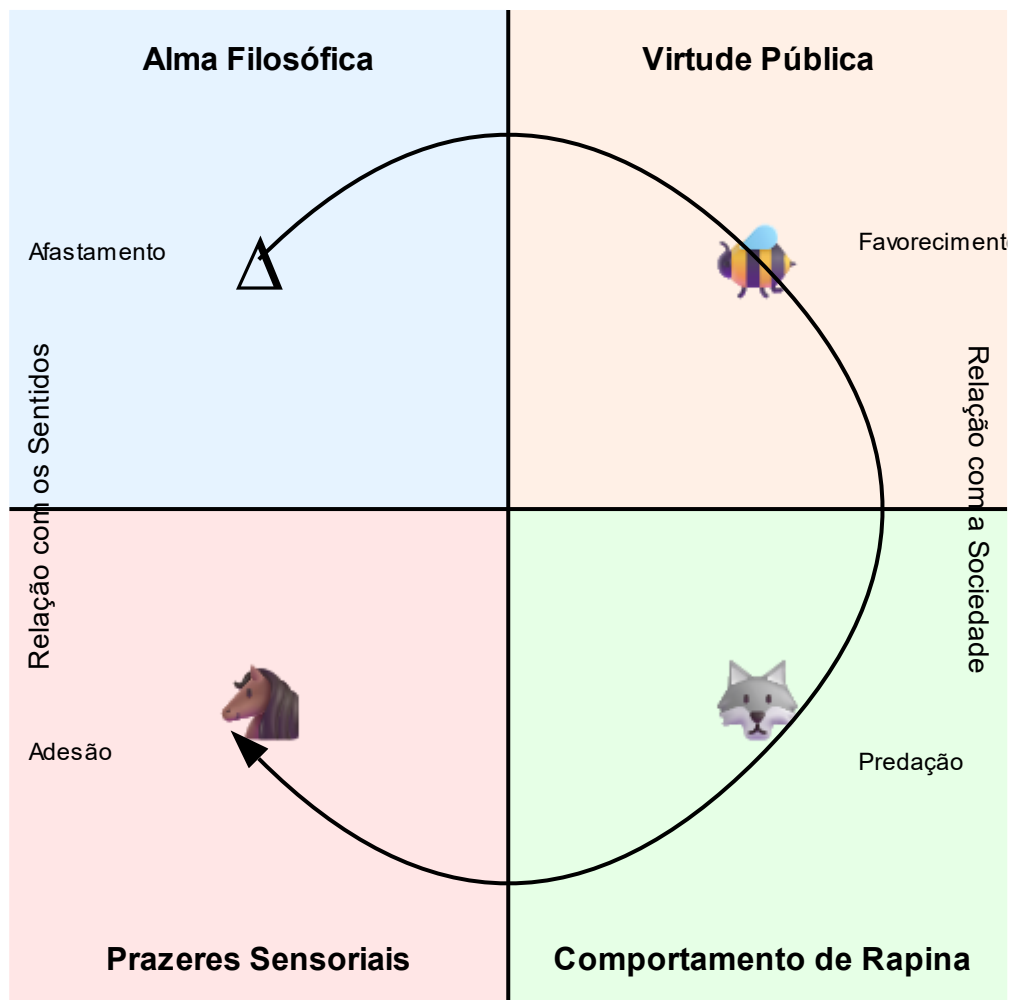
Os animais estão presentes nesse quadro mais como uma representação simbólica do tipo de comportamento do que como algo em que Platão poderia defender de maneira mais decisiva. Ou seja, o burro entra pela teimosia e incapacidade de investigar e raciocinar, pelo seu comportamento servil e pouco liberal, o que contrasta ao máximo com a divindade que é a posição da alma filosófica; já os animais de rapina, por seu “egoísmo” e estilo de vida solitário, contrastam com animais sociais que vivem em grupos totalmente organizados.

Assim, vemos um quadro, com, de um lado, as almas separadas pelo comportamento em relação ao sensível, de adesão ou afastamento, e de outro separadas

⁸²⁹ PETRUCCI, F. M. There Should Be a Virtue for Everyone. Non-Philosophical Virtue in the Phaedo. In: CORNELLI, G.; ROBINSON, T.; BRAVO, F. (Ed.). *Plato's Phaedo: Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum*. Baden-Baden: Academia Verlag, 2018. p. 164-170.

pelo comportamento em relação à sociedade, favorável ou prejudicial. Acima ficam as almas positivas, abaixo as negativas. O grau hierárquico segue como um círculo em sentido horário, começando a partir da alma filosófica e terminando no burro. O quadro fica mais ou menos da seguinte maneira:⁸³⁰

Figura 1



Há muito a se considerar a partir dessa figuração no que diz respeito ao conceito de alma em Platão. Em primeiro lugar, é claro que ele está considerando a possibilidade de metemotose, isto é, de as almas migrarem para outros seres na vida futura. Apenas a alma filosófica, nesta passagem, não participa desse esquema, sendo um ponto final em que as almas residem com os deuses, aparentemente definitivamente. As outras almas que, de certa maneira, têm um comportamento imperfeito residem ainda em um fluxo, fluxo esse que, poderíamos imaginar, se concluiria com a vida filosófica.

⁸³⁰ Diagrama criado utilizando Claude, um modelo de linguagem de IA desenvolvido pela Anthropic, em 10/10/2024. O diagrama foi baseado neste texto fornecido pelo autor e refinado através de interação com a IA.

O próprio *Fédon* terá outras figurações do além, dessa maneira, não podemos imaginar que Platão queira ser lido de maneira ferrenhamente literal aqui nessa passagem. No entanto, a possibilidade de retorno da alma em outros animais é algo que já havia se mostrado possível na famosa primeira atestação do nome Pitágoras na literatura grega, em que o amigo do filho de Mnesarco retorna como um cachorro. Naturalmente, como comentamos na passagem, isso não é prova de que essa era a figuração que os pitagóricos antigos faziam, no entanto, mostra que a possibilidade e a imaginação a esse respeito existem.

No entanto, para a compreensão do diálogo em questão, imaginamos que mais importante do que uma doutrina de reencarnação em animais – que, reiterando, não há nada que impeça que essa crença tivesse existido – o importante é o simbolismo que o uso dos animais revela. Cada animal representa uma disposição da alma, que, em nossa leitura, perfaz um ciclo hierárquico.

Muitos desses pontos reaparecerão ao longo da obra de Platão, no entanto, é importante notar que essa passagem é mais simples do que os ciclos de 3 ou 10 mil anos do mito de Er, na *República*, ou da imagem do carro alado do *Fedro*, outra diferença consiste que, no *Fédon*, de modo consistente, as almas dadas à filosofia obtêm um lugar de repouso e um fim ao ciclo dos renascimentos. Por sua vez, no *Fedro*, os filósofos obtêm uma licença, mas essa é obtida depois de três vidas seguidas, ao longo de três mil anos.⁸³¹ Em nossa leitura isso mostra como Platão cria esses mitos com o intuito de desenvolver sua filosofia, sem nenhuma fidelidade a qualquer teoria mais conscientemente apresentada.

A próxima seção do debate (82c-84b) pode parecer uma continuação da definição de filósofo, que já vem sendo feita desde o início do diálogo, isto é, que o filósofo é aquele que vive separado do mundo material e dedicado à contemplação da alma em si mesma. No entanto, mais ou menos na metade dessa discussão, Sócrates insere uma comparação muito interessante, ele diz que nossas almas são obrigadas a ver as coisas que existem (*skopeîn tà ónta*) através de uma prisão (*dià heirgmoû*).⁸³²

⁸³¹ Fedro, 249a.

⁸³² Interessante notar que quase todas as traduções a que tivemos acesso traduz *heirgmoû* como “barras de uma prisão” (Carlos Alberto Nunes, Jowett, Robin, Fowler, Cooper, dentre outros). Apenas Gallop, García Gual, Paleikat e Cruz Costa e, curiosamente, Schleiermacher traduzem por “prisão.” Importante notar que, em nossa leitura, a condição de confinamento que a alma se encontra (sendo importante lembrar que na antiguidade a prisão não é um fim penal, mas apenas um estágio transitório esperando o julgamento) é que em si impede a alma de observar o mundo. Barras de uma prisão, em nossa opinião não dão a ideia desse impedimento, porque elas dificilmente impedem necessariamente de ver, mas o

Essa prisão, como a *phourá* do começo do diálogo, é o corpo, que age como impeditivo à alma de conhecer as coisas. Como consequência, a alma “revolve” em “ignorância total” (*pâsei amathíai*). O que há de terrível nessa prisão é que o próprio prisioneiro é colaborador da sua prisão. A filosofia, então, age como uma auxiliar da alma nessa situação, e sua função é consolar (*paramytheítai*) e tentar soltar (*epikheireî lúein*). A principal atividade é mostrar que os dados dos sentidos são engano (*apáte*).

Dessa maneira a filosofia é mostrada como agente de uma dupla atividade, a primeira, que aparece neste ponto primeiramente agora no diálogo, que é a de convencer a alma da inutilidade do mundo dos sentidos e, em segundo lugar, ela mostra o caminho da descoberta das coisas que são de verdade. Trata-se de uma ideia que está surgindo na obra de Platão e que será fundamental no desenvolvimento da filosofia antiga, a ideia de três escadas do conhecimento, física, ética e epóptica, em um momento posterior.

Dessa maneira, a alma convence o filósofo (ou ainda o *philomathés*, o amante da sabedoria) a não confiar em nada mais senão na filosofia, e não admitir nenhum conhecimento senão através do pensamento puro e não julgar nada mais verdadeiro. O outro que ela deve não considerar verdadeiro é o que for sensível e visível, já o que a alma em si mesma vê é intelectivo (*noetón*) e invisível (*aidés*).⁸³³

Então, a alma do filósofo se coloca em um estado de afastamento dos prazeres, desejos e sofrimentos, à medida do possível. É importante notar que toda essa discussão de Platão está modalizada. Ele tem consciência de que existe um limite na vida humana para a libertação do corpo, ainda em vida, existem constrangimentos básicos que não podem e não devem ser ignorados, como, por exemplo, o caso da alimentação, que ele discutiu em uma passagem anterior. Então ele compara que ao ter prazer, sofrimento, medo e desejo de modo excessivo (*sphódra*) a pessoa sofre um mal maior do que o que pensa, que a alma é obrigada a sofrer junto com ele.

Nessa situação, conseqüentemente, a alma está mais atada pelo corpo.⁸³⁴ Esses sofrimentos, prazeres, medos e desejos têm como consequência pregar a alma ao corpo, o que acarreta consequências escatológicas e até ontológicas: ao ficarem tão presas aos sofrimentos do corpo, elas vão se assimilando a ele, como diz Sócrates: a partir de ter as mesmas opiniões (*homodoxeîn*) do corpo ela é obrigada a se tornar de mesmo caráter

confinamento sim, porque destaca – mais do que as barras – o acesso direto ao que quiser que seja visto. Essa imagem claramente antecipa a alegoria da caverna da República e talvez seja mais nesse sentido que ela deva ser vista.

⁸³³ Fédon, 83b.

⁸³⁴ Fédon 83c.

(*homótropos*) e de mesma nutrição (*homótrofos*). Assim, pensamos nós, a alma passa a depender do corpo, porque, na sequência desse raciocínio, ela passa a considerar o que o corpo necessita como a única coisa que existe de verdade.

Daí a questão da metemempsicose é explicada de maneira elegante por Platão, uma vez que a alma está tão assimilada ao corpo, ela não consegue viver fora dele. E, conseqüentemente, jamais chegam puras ao Hades. Ou seja, o Hades é transformado de destino final das almas, como é em Homero, em o destino apenas das almas que completam uma vida filosófica. Sem chegar ao Hades, elas são levadas a outro corpo e retornam novamente.

Dessa maneira, a metemempsicose é explicada de uma maneira totalmente condizente com a filosofia de Platão, ela é necessária para os casos das pessoas que não se afastaram totalmente dos desejos e da opinião dos sentidos – o que, imaginamos, é quase todo mundo. Não tem nenhuma ligação com uma punição titânica, como diz o caso do orfismo, mas é puramente a incapacidade dela de se afastar do que a prende ao mundo sensível.

Existe um segundo fator muito interessante, essa descrição da alma obrigada a cair em outro corpo, como se fosse semeada é surpreendentemente próxima da zoogonia de Anaxágoras. Como discutimos no capítulo anterior, na zoogonia de Anaxágoras, encontramos a noção de sementes contidas no ar, que são levadas para baixo pela água para dar origem à vida. Esta ideia encontra um eco transformado na descrição platônica das almas que, incapazes de se libertar completamente de sua condição corpórea, “caem” novamente em corpos, sendo “semeadas” como se em um novo solo. A metáfora da semeadura, presente em ambos os pensadores, sugere uma continuidade conceitual, mesmo que recontextualizada por Platão.

No entanto, é importante notar que Platão não replica simplesmente estas ideias, mas as refina e expande. Enquanto Anaxágoras via este processo como um fenômeno universal e cosmológico, Platão o reinterpreta como uma condição ontológica que afeta algumas almas, mas não todas. Esta nuance reforça o aspecto hierárquico da gradação entre as almas, onde algumas permanecem presas ao ciclo de metemempsicose, enquanto outras o transcendem.

A metemempsicose em Platão, portanto, não é vista como uma característica inerente ou imutável da alma, mas como uma condição que algumas almas enfrentam devido à sua incapacidade de se desapegar completamente do corpóreo. Isto abre caminho para a noção de purificação, que é tão importante aqui no Fédon.

Finalmente, Sócrates diz, o filósofo é aquele que, convencido dessa natureza da alma, vive assim ao longo de toda sua vida. Ou seja, a atividade de afastamento do que é material é uma atividade de toda a vida, que somente se encerra na morte. Conseqüentemente, o filósofo não teme a morte justamente por estar além daquilo que é digno de opinião (*adoxastón*). O medo da morte, conseqüentemente, nessa visão exposta por Sócrates, nasce precisamente da firme adesão ao mundo material e sensível e somente o filósofo não padece de tais temores.

A harmonia

Depois de um breve interlúdio a respeito do canto do cisne (84e-85e), Símiias inicia um contra-argumento às propostas de Sócrates. Até então no diálogo Sócrates tinha se colocado como expositor e Símiias e Cebes apresentavam-se como debatedores, ora concordando, ora levantando algumas objeções ou fazendo comentários relacionados ao argumento que Sócrates vinha levantando. Este é o primeiro momento em que um dos debatedores de Sócrates levanta um argumento contrário a todo o arrazoado até então.

Símiias faz um argumento analógico, fazendo uma comparação entre uma lira e o corpo e a harmonia da lira e a alma humana. Então ele começa pela harmonia,⁸³⁵ que é invisível (*aóraton*), incorpórea (*asómaton*), totalmente bela (*pánkalon*) e divina (*theîon*) e existe na lira ajustada (*hermosménei lýrai*), todos esses predicados foram estabelecidos anteriormente para a alma, de modo que ele está pegando justamente a definição que fizeram antes de alma para criticá-la em seus próprios termos⁸³⁶. Já esta é corpórea (*somatoeide*), composta (*sýntheon*) e terrena (*geóde*). Mas quando alguém quebra a lira ou corta e arrebenta as cordas, a lira não mais existe e toda a beleza imortal e divina se perde.

Símiias expressa que não se sente consolado pela resposta de Sócrates. Ele questiona a afirmação de que a harmonia (alma) necessariamente continuaria a existir após a destruição do instrumento (corpo), sem sofrer qualquer efeito. Para Símiias, esse raciocínio não resolve satisfatoriamente o problema levantado por sua analogia.

Com isso, Símiias diz que é isso que se imagina (*hypolambánomen*) ser a alma: o nosso corpo é como que tensionado (*entetaménou*) e contido por quente, frio, seco e

⁸³⁵ Gallop (p. 147) prefere traduzir harmonía como “afinação” (attunement). Dentro do contexto específico do diálogo é possível, mas dentro do contexto histórico e de todas os ecos que o argumento produz (inclusive com Heráclito, Empédocles, etc), essa tradução acaba perdendo a força do significado.

⁸³⁶ Gallop, *ibidem*.

úmido, sendo, portanto, nossa alma a mistura e o ajuste (*harmonía*) de todos esses elementos, no momento em que eles bem se misturam.

Então ele conclui “se a alma calha de ser uma forma de harmonia, é claro que, quando o nosso corpo se afrouxa desmedidamente ou se estica em excesso por doenças ou outros males, é forçoso que a alma imediatamente se perca, embora seja o que há de mais divino.”⁸³⁷ Isso, ele conclui, acontece tanto nos sons quanto nas obras dos artesãos (*demiourgon*): os restantes de cada corpo permanecem por um longo tempo. Está implícito que o que ele quer dizer é que a harmonía vai embora no momento imediato em que há a quebra desse estado de coisas.

No relato de Símiias, a harmonia é descrita como algo incorpóreo, invisível e divino, mesmas características que Sócrates definiu a respeito da alma. Ela então surge como algo que aparece a partir do ajuste correto dos elementos da lira, entre as cordas e os elementos de fixação das cordas no esqueleto do instrumento.

Essa harmonia, contudo, não existe a partir de qualquer ajuste, mas sim, como Símiias diz, quando são misturados entre si bem (*kalôs*) e mensuradamente (*metríos*). Ou seja, existe um ponto exato para a obtenção da harmonia. Além disso, ela pode se perder a partir do momento em que houver um desbalanço no seu sistema inicial. Isso não aparece na primeira descrição de Símiias, mas fica claro na comparação mais estendida que é feita com o corpo e a doença, usando termos ligados à lutheria: a harmonia pode se afrouxar (*khalasthêi*) ou se tensionar demais (*epitathêi*), ou seja, a partir do momento em que há um mínimo desajuste, ela tende a se perder.

Essa perda da harmonia é imediata, dessa maneira, ela é muito menos duradoura do que seus elementos constitutivos, que são os elementos materiais da lira, as cordas e madeiras. Esses existem anteriormente à harmonia e permanecem em existência por muito tempo depois de ela não mais existir. Na analogia com o corpo e a alma, esta existiria em um breve momento em que os elementos corporais estão corretamente misturados, mas logo se perde, permanecendo os elementos constitutivos do corpo por mais tempo (como ossos, tendões, e mesmo músculos e outros elementos corporais).

Um detalhe no final que já comentamos, mas é importante retornar a ele, é que inicialmente essa harmonia é descrita através da imagem da lira, mas ela também está clara em outros produtos de “artesãos” (*demiourgon*), presumimos que sejam as obras de escultores, sobretudo porque fala de fragmentos. Ou seja, a harmonia é uma produção não

⁸³⁷ Platão, Fédon, 86c.

apenas de instrumentos musicais (o que o uso moderno do termo pode nos levar a imaginar), mas também de qualquer produto que tenha um arranjo característico. Portanto, estátuas e outras obras de arte exibem, também elas, a mesma propriedade da harmonia, que é imediatamente perdida.⁸³⁸

O termo já goza de um uso extensivo na filosofia grega. De fato, é um conceito fundamental em Empédocles, em Heráclito e, inclusive, em Filolau de Crotona, o que aproxima muito dos personagens de Símiias e Cebes.⁸³⁹ Não é aqui o ambiente para detalhar esse desenvolvimento, porque ele escapa em muito o tema da *psyché*, mas originalmente ele carregava o sentido de um ajuste mecânico, em Homero, mas posteriormente vai sendo usado cada vez mais para uma noção de ajuste universal. Essa noção, embora não presente em Homero, podemos retroagir para um passado ainda mais distante, ecoando a noção de *ῥτα* que encontramos nos textos védicos, bem como em diversas outras culturas indo-europeias.⁸⁴⁰

No entanto, diante desse quadro, seu uso para o ajuste musical consiste em um significativo rebaixamento comparativamente a sua origem. Porém, a noção de divindade ainda permanece na fala de Símiias. No entanto, no que diz respeito ao tema da alma, a objeção de Símiias, voltada que está mais para o tema da imortalidade da *psyché*, centra-se mais na noção de que, embora ela seja considerada “mais divina” que o corpo, ela é também completamente dependente deste para sua existência, de modo que, no momento em que o ajuste – isto é, literalmente, a harmonia – se perde, toda a alma deixa de existir. Dessa maneira, as propriedades da alma aqui no Fédon – isto é, perfeição, conhecimento, virtude – deixam de existir com a dissolução do correto arranjo do corpo.

Imagem da vestimenta

Sócrates deixa passar essa objeção – ele irá comentar mais tarde – e dá a palavra para Cebes apresentar sua objeção. O argumento de Cebes é notavelmente complexo e, à primeira vista, pode parecer um tanto confuso. No entanto, podemos interpretá-lo da seguinte maneira:

⁸³⁸ O que é particularmente triste para os apreciadores da arte grega, uma vez que somos obrigados a nos contentar com esses *leipsana* desarmônicos do que sobrou da antiguidade. Aliás, a própria sobrevivência desses fragmentos artísticos e sua capacidade de nos impressionar constitui em um argumento contrário à expansão dessa imagem para além da lira.

⁸³⁹ Para uma análise detalhada para a evolução desse conceito na filosofia grega, ver o trabalho de Souza, J. A. *Para uma primeira história da harmonia: das musas à música*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

⁸⁴⁰ Benveniste, É. *O Vocabulário das Instituições Indo-Europeias* 2 vols. Campinas, Editora Unicamp, 1995.

Cebes concede dois pontos fundamentais do argumento de Sócrates: a preexistência da alma e a metempsicose (a transmigração das almas). Contudo, ele levanta uma possibilidade para ele inquietante: mesmo que a alma exista por um tempo muito mais longo que o corpo humano, ela ainda pode ser perecível. Esta objeção desafia a certeza e a segurança diante da morte, que é parte do tema do diálogo, pois sugere que nossas almas podem estar em uma condição tal que pereçam logo após a morte do corpo.

Para ilustrar seu ponto, Cebes apresenta uma analogia envolvendo um tecelão e seu manto, que pode ser descrita da seguinte forma:

Imagine um tecelão idoso que morre. Após sua morte, alguém argumenta que o tecelão não pode realmente ter morrido, baseando-se no fato de que o manto que ele usava antes de morrer ainda existe. O argumento sugere que, como as roupas geralmente têm uma vida útil mais curta do que os seres humanos, é lógico concluir que o tecelão deve ainda estar vivo de alguma forma, já que sua criação mais efêmera (o manto) ainda persiste.

O raciocínio implícito neste argumento é que se algo menos duradouro (o manto) continua a existir, então algo mais duradouro (o tecelão) também deve continuar a existir.⁸⁴¹ Esta lógica falha ao assumir uma relação causal invertida entre o criador e sua criação, e ao confundir diferentes tipos de existência.

A falha central deste argumento reside na suposição infundada de que a existência contínua de um objeto mais efêmero implica necessariamente na existência contínua de um objeto menos efêmero. Isso ignora a realidade óbvia de que objetos frequentemente sobrevivem a outros que lhes são mais duradouros, e que a morte marca precisamente o fim da existência física de uma pessoa, independentemente da persistência de seus artefatos.

Cebes usa esta analogia para argumentar que, assim como é falacioso concluir que o tecelão ainda vive simplesmente porque seu manto existe, também pode ser equivocado assumir que a alma é imortal apenas porque ela sobrevive a muitos corpos. Ele sugere que a alma, embora mais vigorosa (*iskhurón*) que o corpo, pode eventualmente se desgastar e perecer, talvez após passar por muitos corpos. No raciocínio de Cebes, entretanto, está implícito que cada nascimento e morte implica em certo desgaste, que, à

⁸⁴¹ Hackforth argumenta que um ponto central desse argumento é que na imagem de Cebes o tecelão produz a veste, consequentemente, a alma produziria o corpo. Achamos que essa leitura indica uma aplicação literal demais, uma vez que o ponto central desse argumento é a durabilidade dos dois, o tecelão e a veste.

medida em que isso vai acontecendo, acarreta um desgaste. Isso fica claro pelo vocabulário usado: *antékhein* (suportar), *poneîn* (sofrer),

Portanto, o que ele pede para Sócrates complementar sua discussão é “demonstrar que a alma é totalmente imortal e indestrutível” (*apodeîxai hótî ésti psychè pantápasin athánaton te kai anólethron*, 88b).

No entanto isso vai demorar um tempo no diálogo, porque somos apresentados a uma digressão – tal qual Odisseu e os Feácios no canto 11 da *Odisseia*, vemos um comentário do narrador no meio da narração. O comentário ressalta o poder da objeção de Cebes, “pareciam ter ficado perturbados” (*edókoun anataráxai* 88c). Equécrates então pergunta qual foi a reação e o que ele respondeu.

Ao retornar o debate, Sócrates faz um prelúdio metodológico, sobre a correta disposição ao debater assuntos filosóficos. Embora fundamental para a filosofia platônica como um todo, essa discussão foge um pouco a nosso escopo. O tema da alma retorna no passo 91e, quando Sócrates recapitula os argumentos apresentados anteriormente. Em primeiro lugar, a discussão sobre a reminiscência é dada como estabelecida, mas em seguida Sócrates pergunta a Símiás se ele mantém a afirmação de a alma ser uma harmonia.

Essa dupla afirmação de Símiás, Sócrates argumenta, é contraditória, uma vez que ao mesmo tempo ele afirma que a alma existia anteriormente ao nascimento e que ela é algo criado a partir do que ainda não existia (*xynkeiménen ek ton oudépo ónton*, 92b). Pois, ele prossegue, primeiro existe a lira, as cordas e os sons desajustados (*anarmóstoi*) e em seguida se estabelece (*xynístatai*) a harmonia. Platão hábil e ironicamente usa vocabulário musical para a necessidade de o arrazoado de Símiás ser “consonante” (*xynáisetai, xynoidôî*) consigo mesmo, ou seja, para não haver desarranjo entre as duas afirmações, porque a ideia de alma com harmonia não se arranja com a preexistência.

Diante dessa opção, Símiás escolhe que é melhor acolher a noção de preexistência da alma, uma vez que essa foi estabelecida por meio de uma argumentação dedutiva, ao passo que a imagem da alma como harmonia foi feita sem demonstração (*áneu apodeíxeos*), inclusive afirmando que as pessoas que fazem tais argumentos sem demonstração são charlatões (*alazósi*).

No entanto, Sócrates procede para uma refutação completa do tema da harmonia. O primeiro argumento que Sócrates diz é que a harmonia é um composto (*xynthesis*) que depende dos elementos a partir dos quais é constituída, como diz no texto: “poderá

proceder de maneira diferente da dos elementos de que é feita?' 'De forma alguma.'⁸⁴² A harmonia também é inerte, no sentido de que ela somente sofre e produz (*pāskhein* e *poiēîn*) aquilo que seus elementos constitutivos sofrem e produzem. Ou seja, como composto, ele depende daquilo de que é formado.

Um segundo aspecto que difere a alma do conceito de harmonia (que, é importante lembrar, tem seu lugar em Platão) é que a segunda admite gradação, ou seja, a harmonia pode ser mais harmônica ou menos harmônica a depender do grau do ajuste a que o composto está submetido, em compensação, no quesito da alma não é isso que se verifica, ou seja, não existe um grau que torne algo mais alma do que outro.⁸⁴³

O terceiro aspecto da alma que a difere da harmonia é que se diz que a alma tem inteligência (*noûs*), virtude (*aretê*) e que é boa (*agathê*), ao passo que outra tem ignorância (*agnoia*), perversidade (*mokhtērian*) e é má (*kakê*). A presença dessas qualidades na alma coloca, como diz Sócrates, um problema para aqueles que a supõem uma harmonia, porque, uma vez que já foi estabelecido que alma não admite gradação, como dizer no caso das qualidades, uma vez que a gradação está excluída?

Então, postulando que vício é desarmonia e virtude é harmonia, uma alma que é harmonia jamais poderia participar (*metekhein*) do vício, dessa maneira, não haveria vício se a alma fosse considerada harmonia.

Além disso, Sócrates retoma a primeira discussão sobre a harmonia, o fato de a harmonia suceder os elementos do qual é constituída. Ele então relembra que a alma é o elemento dominante, sobretudo quando é inteligente (*phronimon*).⁸⁴⁴ Ele prova isso porque a alma resiste aos impulsos do corpo, sendo possível ignorar ou resistir aos desejos corporais, como fome e sede. Ao passo que, no caso da harmonia ela não poderia agir de maneira dissonante daquilo de é composta e, pelo contrário, deve seguir forçosamente.

Por fim, para encerrar o argumento, ele aduz um exemplo de Homero, quando Ulisses resiste a seus impulsos e capaz de se dominar. E demonstrou-se que a alma não é harmonia.

O contra-argumento de Cebes, porém, é muito mais complexo e demanda a maior empreitada argumentativa de Sócrates em todo o diálogo e um dos argumentos mais longos da obra de Platão. O argumento inteiro vai do passo 95a e termina apenas no 106d, perfazendo um total de mais de 11 páginas da edição Stephanus. Além disso, nele está

⁸⁴² *Fédon*, 93a.

⁸⁴³ *Fédon*, 93b.

⁸⁴⁴ *Fédon* 94b.

inserida uma longa digressão – ela mesma extremamente interessante e que já foi citada neste trabalho – sobre a história de Sócrates e sua relação com os filósofos que lhe antecederam.

Tal reconhecimento insere de modo ainda mais decisivo todo o debate do Fédon como uma coroação do desenvolvimento da filosofia grega até então, não necessariamente no sentido de concluir e superar, mas de recapitular e propor argumentos que levarão à frente o pensamento. Como o propósito deste trabalho é justamente traçar o desenvolvimento de um conceito ao longo de uma tradição de pensamento que vai de Homero até Platão, por mais que essa passagem não trate diretamente da *psyché*, pensamos que ela é relevante para o argumento geral.

Em primeiro lugar, é importante notar que Platão lança mão de uma série de procedimentos literários para destacar a importância dessa passagem. Estes procedimentos podem ser categorizados em três principais estratégias narrativas.

A primeira estratégia envolve a interrupção do diálogo. Logo após o contra-argumento de Cebes, há uma quebra na narrativa: o relato de Fédon para Equécrates é interrompido por comentários do público da narrativa primária. Como já mencionamos, este é um procedimento que Platão tomou emprestado da *Odisseia* e, assim como no épico de Homero, põe em destaque uma das passagens mais relevantes do relato, não aparecendo em outros diálogos.

Além dessa técnica de interrupção, Platão emprega um segundo procedimento que consiste em inserções narrativas que quebram o fluxo rotineiro e esperado de perguntas e respostas. Um exemplo notável ocorre após a interrupção na narração de Fédon, quando Sócrates é descrito acariciando os cabelos do próprio Fédon e comentando sobre sua morte iminente. Outro momento significativo é uma longa discussão metodológica (sobre a *misologia*) inserida em 90e-91c. Adicionalmente, o comentário sobre Cadmo e Harmonia serve para enquadrar as duas respostas de Símiias e Cebes como um conjunto que deve ser respondido.

Complementando essas duas técnicas, Platão utiliza um terceiro procedimento que, embora menos refinado, não é menos eficaz: os comentários diretos do narrador sobre a reação dos debatentes e do público diante dos argumentos apresentados. Ilustrando este ponto, logo antes do início do grande discurso de Sócrates, o narrador

(Fédon) diz: “tendo parado por um longo tempo”⁸⁴⁵, ou “todos nós nos sentimos desagradavelmente impressionados.”⁸⁴⁶

Para além dessas três estratégias narrativas, é crucial notar um aspecto adicional que contribui para a estrutura do diálogo como um todo. O tema inicial do diálogo ressurge nessa passagem crucial: “Exiges provas de que nossa alma é imperecível e imortal, para que o filósofo que esteja no ponto de morrer se encoraje e acredite que depois da morte se sentirá muito melhor no outro (...)”⁸⁴⁷ Esta retomada do argumento inicial, enfatizada pelos procedimentos literários já mencionados, evidencia que este é, de fato, o tema central do diálogo: como se deve portar diante da morte. Consequentemente, a resposta de Sócrates a seguir se apresenta como a resolução definitiva desta questão fundamental.

A narrativa que Sócrates inicia é, de certo modo, uma incipiente história da filosofia, sobretudo no sentido de discutir as razões e causas e as motivações dos primeiros pensadores. Segundo Sócrates: “julgava magnífico saber as causas de cada coisa, por que se originam e por que perecem e através de que existem.” A isso tudo, contudo, ele não chama de *philosophía*, mas sim de *phýseōs historía*, que podemos traduzir, não como diz Carlos Alberto Nunes, “História Natural”, capitalizado, mas sim “investigação da natureza.” Essa diferença de terminologia entre a atividade do próprio Sócrates e a dos seus antecessores indica que, talvez, Platão não considerasse as duas atividades idênticas.

Em seguida ele coloca uma diversidade de teorias discutidas no período anterior da história da filosofia grega, algumas inclusive que já debatemos neste trabalho: “É por meio do sangue que pensamos? Ou do ar? Ou do fogo”? No entanto, esse saber Sócrates passou a considerar negativo, que o levou a “desaprender” o que sabia antes (*apémathon*), coisas como o que faz o homem crescer.

Essa passagem tem claros ecos da discussão de filósofos como Anaxágoras e Empédocles sobre o que faz o corpo crescer. Empédocles, por exemplo, embora não tenhamos nenhum fragmento claro a respeito do crescimento dos homens ou dos animais (embora haja muitos de embriologia), fala especificamente do crescimento das plantas como iniciando a partir da terra e posteriormente, com a inserção do fogo através do sol,

⁸⁴⁵ Fédon, 95e.

⁸⁴⁶ Fédon 88c.

⁸⁴⁷ Fédon, 95c.

o que as faz crescer e ir para o alto.⁸⁴⁸ Por sua vez, Anaxágoras possui mais claramente a doutrina das homeomerias e das sementes, a partir das quais os seres vivos se alimentam.

No entanto, Sócrates deixa mais claro adiante o motivo do seu desânimo diante dessa linha de investigação, e é Anaxágoras citado de maneira explícita o grande motivo do desapontamento diante da empreitada da física antiga. Ele se interessou com a noção de *Noûs* que ele apresentou e achou que fosse uma grande causa principal, no entanto, ele considerou que o postulado do filósofo de Clazômenas foi enganador, uma vez que, logo depois de apresentar uma causa inteligente para todas as coisas, ele retroagiu e voltou a falar de causas materiais. Primeiro tendo postulado a existência de um *Noûs* que organiza o cosmos, para posteriormente, ao falar da existência corriqueira do dia a dia voltar a falar em causas físicas como o ar, a água e o éter.⁸⁴⁹

O exemplo que ele dá é muito importante:

a razão de encontrar-me sentado agora neste lugar é ter o corpo composto de ossos e músculos, por serem os ossos duros e separados uns dos outros pelas articulações, e os músculos de tal modo constituídos que podem contrair-se ou relaxar-se, e por cobrirem os ossos, juntamente com a carne e a pele que os envolvem. Sendo móveis os ossos em suas articulações, pela contração ou relaxamento dos músculos fico em condições de dobrar neste momento os membros, razão de estar agora sentado aqui coma s pernas flectidas. A mesma coisa se daria, se a respeito de nossa conversação indicasse como causa a voz, o ar, os sons e mil outras particularidades do mesmo tipo, porém se esquecesse de mencionar as verdadeiras causas, a saber: pelo fato de haverem acordado os atenienses em condenar-me, pareceu-me também melhor ficar sentado aqui, e mais justo submeter-me neste local à pena combinada.

Nossa leitura desse exemplo é não que Sócrates esteja desvalorizando o estudo da natureza e da anatomia, mas que, na busca pela causa (*aitía*) das coisas,⁸⁵⁰ essa

⁸⁴⁸ Cf. A 70.

⁸⁴⁹ Fédon, 98c.

⁸⁵⁰ A tradução e interpretação do termo grego *aitía* tem sido objeto de considerável debate acadêmico. Gregory Vlastos, em um influente artigo (“Reasons and Causes in the *Phaedo*”. *The Philosophical Review*, v. 78, n. 3, p. 291-325, 1969.), argumenta por uma distinção rigorosa entre razões lógicas e causas físicas na interpretação de *aitía* em Platão. Ele afirma: “O mero fato de Platão falar das Formas como *aitiai* em nossa passagem não é, por si só, a menor evidência - nem mesmo evidência *prima facie* - de que ele quer que elas sejam causas” (p. 297, tradução nossa). Isso se dá porque ele crê que o termo *aitía* não pode ser traduzido em inglês como “cause”, porque imagina que a teoria de causação moderna não se adequa corretamente ao significado mais amplo do termo em grego antigo. Por outro lado, W.K.C. Guthrie, em *A History of Greek Philosophy* (Vol. IV, 2005, p 350), adota uma abordagem mais contextual e abrangente. Ele enfatiza a amplitude do conceito grego: “*Aitia* significa muito mais do que nossa palavra ‘causa’. Inclui explicação, e no uso legal significa acusação ou culpa” (p. 315, tradução nossa). Guthrie argumenta que a compreensão platônica de *aitía* abrange aspectos que hoje consideraríamos distintos, incluindo razões lógicas, explicações metafísicas e causas eficientes. Mais recentemente, contudo, Sedley (“Platonic Causes” *Phronesis*, 43, no. 2, 1998, pp. 114-132), fez uma revisão total da ideia de causação em Platão. Segundo sua leitura, que é fortemente contrária à de Vlastos, a visão de Platão é que a causação é feita por “coisas” (things), e na presença delas que ocorrem

investigação material não exaure e responde à verdadeira indagação. Ou, a mera descrição da condição física de Sócrates estar sentado na prisão não responde à pergunta de por que ele está sentado na prisão. Ou seja, a causa da posição de Sócrates não é material, é antes uma causa moral, como ele explica: “estes músculos e estes ossos estariam em Mégara ou entre os beócios, movidos pelo melhor [*toû beltístou*].⁸⁵¹” Ou seja é “o melhor” que motiva a posição de Sócrates e não a condição de seus tendões e ossos.

Ele leva ao fim o raciocínio: “incapaz de compreender que uma coisa é a verdadeira causa, e outra, muito diferente, aquilo sem o que a causa jamais poderá ser causa.”⁸⁵² Ou seja, Sócrates fala da existência de dois princípios, a causa e aquilo que permite a causa ser causa. Poderíamos pensar que essa explicação abrandaria a crítica aos pré-socráticos, mas, na verdade, ela agrava, uma vez que ele procede a crítica afirmando que “tateiam como no escuro” (*pselaphontes* [...] *hósper en skótei*) e chamam de causa algo que não é. Ou seja, eles sequer se aproximam da causa, e ainda existe algo além da causa, sem o qual a causa não pode existir.

Em outras palavras, toda a empreitada da física (Sòcrates não fala onde começou, pelo menos nesta passagem, mas dentro do próprio Platão os indícios levam a crer que é com Tales) se mostra uma falha em compreender a hierarquia do que é causa e o que não o é.

Mas retornando a uma passagem um pouco anterior, o problema que Sócrates está buscando se revela de uma natureza diversa da busca da física, como ele mostra ao considerar a natureza das transformações matemáticas, na busca o que faz os números se transformarem através das operações matemáticas.⁸⁵³ Ou seja, antes mesmo da causa da física, ele busca a causa de todas as operações lógicas que estão subjacentes à física. ‘Essa é uma janela a partir da qual Sócrates retomará seu argumento principal da alma.

Então, ele argumenta como decidiu empreender o que disse no começo como a sua “segunda navegação” (*deúteros ploûs*). Isto é, como ele não conseguiu acompanhar a realidade pelo método da física antiga, ele agora tenta pelo método mais fraco e inferior. Ou seja, como os sentidos não podem oferecer uma compreensão direta da realidade, ele tem que “refugiar-se nas palavras (*eis toûs lógous kataphygónta*) e nelas examinar a

as transformações. Isso o leva a considerar uma noção que ele chama de causação teleológica, que é, em seu ponto de vista, a visão mais apropriada de causação em Platão.

Esta controvérsia reflete um desafio mais amplo na interpretação de textos filosóficos antigos: equilibrar a precisão conceitual moderna com a fidelidade ao contexto histórico e linguístico original.

⁸⁵¹ *Fédon*, 98c-e. A tradução de Nunes oferece: “ideia do melhor”, mas não há o termo “ideia” aqui.

⁸⁵² *Fédon* 99b.

⁸⁵³ *Fédon* 96e-97b.

verdade das coisas que existem.” Essa minha tradução de *lógous* por palavras (alguns tradutores colocam “prepositions”⁸⁵⁴) em nossa opinião deve ser lido de maneira extremamente literal, porque é precisamente, como ele vai dizer.⁸⁵⁵ Pois ele supõe (*hypothémenos*) a cada vez qual palavra ele julga mais forte e que melhor lhe parece concordar como verdadeiro, a partir de qualquer questão. Dessa maneira, é realmente uma descrição do procedimento Socrático amplamente divulgado nos diálogos platônicos de perguntar a natureza da bondade, justiça, coragem, beleza, piedade, etc. Como o próprio personagem Sócrates, a evidenciação disso não é nada novo (*oudèn kainón*).

Então ele resolve fazer um breve esboço do seu argumento, antes de demonstrá-lo totalmente, ele faz um breve resumo do seu propósito. Assumindo (*hypothémenos*) que existe o belo em si, o bom, o grande, etc, e se Cebes conceder (*didôs*) esse argumento, ele vai provar (*epideíxein*) que a alma é imortal. Dessa maneira, o projeto de Sócrates é claro, em primeiro lugar ele vai procurar provar a existência do belo-em-si e outros entes que costumamos chamar de “ideias” (mas aqui não são chamados por nome algum), e é esse o primeiro objetivo a que ele se propõe.

A argumentação então procede para esse ponto. O primeiro lugar é a respeito das coisas belas. O começo retoma a questão das explicações físicas que antes ele tinha rejeitado, que ele chama, com um pingo de ironia, de *sophás*: “Então já não compreendo (...) as outras causas, de pura erudição (*sophás*), nem consigo explicá-las.” A explicação (*aitía*) da beleza não é o padrão de cor, o formato, mas sim a única coisa que produz (*poieî*) o belo é a presença (*parousía*) ou comunhão (*koinonía*⁸⁵⁶), que ele afirma com convicção (*diiskhyrizomai*), ou seja é pelo belo (*tôi kalôi*) que todas as coisas belas (*pánta tà kalá*) vêm a ser.

Cebes concede, e então Sócrates procede, igualmente uma pessoa só se torna maior do que outra por participar pela grandeza (*megéthei*), e menor por causa da pequenez (*smikróteti*). O argumento procede no mesmo sentido que procedera antes, da questão de tamanho no mundo para os problemas matemáticos, não é a adição a causa,

⁸⁵⁴ Hackforth, por exemplo.

⁸⁵⁵ Em um à parte interpretativo, Hackforth imagina que Platão diga a “visão por proposições” não é superior à visão dos sentidos, mas discordo dessa leitura, porque a negação da fidelidade dos sentidos já foi feita tempos atrás, o que Platão quer dizer aqui, na nossa leitura, é que ele não aceita que a visão em palavras (lógois) seja mais visão do que a visão real. Mas essa visão (*skopeîn*, exame) não quer dizer necessariamente visão pelos sentidos, pelo contrário, o que ele quer dizer é a apreensão total da realidade do que ele quer compreender, algo que, talvez, ocorra na morte, segundo o que foi dito no começo do diálogo.

⁸⁵⁶ Nunes traduz “comunicação”, na certa para evitar o significado religioso, mas podemos argumentar que o significado religioso é justamente o que devemos buscar nesse ponto, uma vez que é justamente o domínio de algo “inferior” por algo “superior” que está representado aqui.

ou a divisão, dos números matemáticos, mas sim a participação (*metáskhesis*) na dualidade ou unidade.

É interessante notar a razão por que Platão afirma essa teoria. Lembremo-nos que a questão aqui é “causa” (*aitía*). Como Vlastos discerniu em seu influente artigo, o termo grego tem múltiplos significados, mas o ponto principal é que o termo grego *aitía* significa “explicação”, o porquê de algo ser assim. Consequentemente, quando se fala em grego a *aitía* de algo, em última instância se busca o porquê de algo ser como é. Aqui Platão está claramente desenfazendo o processo pelo qual as coisas vêm-a-ser, afirmando que, em última instância, não é essa a real causa (*aitía*) das coisas serem como são, mas sim é o fato de que as coisas, em seu estado final têm a similaridade com esses entes maiores, que chamamos de formas ou ideias, a partir do uso de Platão em outros lugares.

Isso é evidenciado até pelo uso linguístico, a palavra que é usada para a participação é *metáskhesis*. O uso desse termo específico é curioso, por ser um *hápax* na literatura grega, ao contrário do mais esperado *méthexis*. Essa forma é produzida através do aoristo,⁸⁵⁷ é possível que Platão a tenha usado por ter uma noção mais pontual – portanto, menos processual – do processo de participação do que o uso de uma formação a partir do presente proporcionaria.

Ou seja, o próprio uso da terminologia é um sinal forte de que Platão está focando não na transformação – que era basicamente o propósito de todos os pensadores que chamamos de pré-socráticos – mas sim na característica mais fundamental da coisa enquanto si. Então antes de pensar que o dois é formado a partir da adição, ou, nos termos que ele usa aqui, que a *aitía* do dois é a adição, ele diz que o dois existe porque ele participa do princípio da dualidade. Ou seja, o dois só existe por participar de uma ideia de dois, a “dualidade” aqui. Ele deixa de lado completamente o devir nessa sua especulação.

Embora não sigamos toda sua interpretação, a leitura de Vlastos é interessante porque ele estipula que o que está em jogo aqui são as “bases lógicas” para a existência. Ou seja, as ideias nessa visão são não seres conscientes que individualizam objetos no mundo sensível, mas sim aquilo que faz com que a existência das coisas seja possível. Na leitura de Vlastos, essa interpretação Platão mesmo chama de “segura” (*asphalés*), mas “tola” (*euéthēs*), que indica que ele pensa como uma condição mínima, mas não suficiente para a explicação completa.

⁸⁵⁷ Até aqui nossa análise segue Rowe (p. 245).

Um indício de que a resposta que Sócrates dá é apenas a inicial é a continuação: “as divisões e acrescentamentos e demais sutilezas do mesmo gênero” devem ser legadas aos mais sábios. Ou seja, as operações matemáticas e suas relações com as formas devem ser deixadas para um outro momento, o que lhe interessa agora é investigar esse primeiro ponto básico de por que algo existe em absoluto. Com isso, ele critica e coloca em outra posição a discussão filosófica anterior. Esse trecho do diálogo é uma das passagens mais importantes da história da filosofia.⁸⁵⁸

Essa é a primeira parte do argumento, que é justificar a existência das formas – embora use eidos ou idea neste diálogo. Agora Platão vai iniciar um novo argumento, cujo fim é provar a existência da alma. Tudo isso se inicia com a discussão de tamanho e grandeza relativa. Em um grupo com Sócrates, Símiias e Fédon, Sócrates é o baixo, Símiias o do meio e Fédon o maior. Pela discussão anterior o que faz Símiias maior do que Sócrates é a participação na grandeza, e o que faz Sócrates menor é sua participação na pequenez.

Continuando o argumento anterior, Platão aprofunda sua discussão sobre a natureza das Formas e sua manifestação no mundo sensível, preparando o terreno para sua prova da imortalidade da alma. O filósofo utiliza o exemplo concreto de Símiias, Sócrates e Fédon para ilustrar como um indivíduo pode participar simultaneamente de Formas opostas - neste caso, a grandeza e a pequenez.

Na passagem central dessa passagem (102d-102e), Platão descreve como Símiias possui a qualificação de ser tanto pequeno quanto grande, dependendo do contexto da comparação. Símiias é maior que Sócrates devido à sua participação na grandeza, mas menor que Fédon devido à sua participação na pequenez.

Platão então argumenta que a própria ideia de grandeza nunca aceitará ser simultaneamente grande e pequena, preservando assim a integridade e imutabilidade das Formas. Ele apresenta duas possibilidades de relação das formas quando confrontadas com seu oposto, uma Forma particular (como “a grandeza em nós”) tem duas opções: fugir/ceder lugar ou ser destruída. Isso não implica um movimento físico real, mas uma mudança na aplicabilidade ou manifestação da Forma em um contexto específico.

Esta formulação estabelece a base para o argumento subsequente sobre como as Formas em si (e não apenas suas manifestações) se comportam em relação aos seus opostos. Platão usa esta discussão sobre grandeza e pequenez relativas para introduzir um

princípio mais geral: nenhum oposto pode se tornar seu oposto enquanto mantém sua natureza.

Uma vez então estabelecido que os contrários não podem se tornar seus contrários, Sócrates avança outro argumento. Existe uma série de objetos que não admitem a presença de uma forma (pela primeira vez usado neste diálogo) contrária, de modo que, uma vez a forma contrária “se aproxima”, ele deve perecer ou ir embora. O primeiro exemplo que ele oferece é a neve, que, embora não seja a forma do frio, recebe esse frio e, mantendo-se neve, não pode admitir a presença do calor. Igualmente, de modo contrário, com o fogo. Logo em seguida ele oferece um exemplo matemático. Três não é a forma de ímpar, mas no três não é possível haver a forma do par, pois enquanto for três, terá de ser ímpar, de modo contrário acontece com o quatro e a ideia de par.

Miura propôs uma interessante leitura desse argumento, tentando identificar conceitos próprios deste argumento, tentando evitar ao máximo a contaminação de outras ideias de Platão em outros diálogos. Ele concebe dois conceitos retirados dessa argumentação: o “caráter em nós” e o “portador.” O caráter em nós é uma série de qualidades que é possível ter ou e possível não ter, o portador é quem traz essas qualidades. Assim, Símias pode trazer a grandeza. Esse caráter em nós, porém, não admite a presença de seu oposto e, quando confrontado com ele, ou destrói ou afasta-se. Neve e fogo são exemplos de portadores, mas com um caráter diferente de Símias, Símias pode portar a grandeza, mas pode não portar a dependência das circunstâncias, a neve e o fogo, no que tange ao frio e o calor não, essas características que eles trazem são essenciais para sua existência, não admitem existir diante do contrário. Sócrates então, ao argumentar pela alma, diz que ela é uma portadora essencial de vida, onde ela está presente, ela traz a vida e ela não admite a presença da morte. Por isso, ela é imortal. Tal interpretação é iluminadora porque ajuda a conceitualizar os argumentos de Sócrates sem o peso de conceitos já muito utilizados e com uma grande carga, como “acidente”, “participação,” etc.⁸⁵⁹

Ou seja, na argumentação de Sócrates a neve, o fogo, o três e o quatro não admitem que sejam qualificados da forma contrária à sua forma natural, no caso, frio, quente, ímpar e par. Uma vez que esse contrário “se aproxima” (epioûses), esses seres devem “ceder

⁸⁵⁹ Miura, T. “Immortality and imperishability of the soul in the final argument of Plato’s *Phaedo*” : CORNELLI, G.; ROBINSON, T.; BRAVO, F. (Ed.). *Plato’s Phaedo: Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum*. Baden-Baden: Academia Verlag, 2018. p. 124-132.

lugar” ou perecer (apollýmena e hypekkhoroûnta). Ele está usando a mesma terminologia que usara para qualificar o alto e o pequeno na comparação de altura que fizera antes.

Enfim, o argumento está pronto para a conclusão: se tudo aquilo que está naturalmente imbricado em uma qualidade não recebe o contrário. Então ele define: o que precisa estar no corpo para que ele viva é alma. Essa passagem, para nossa investigação, é a mais importante de todo o diálogo, porque é a definição de alma que o Fédon nos apresenta.

Contudo, essa definição não passa pelo projeto de debate e investigação que vemos Sócrates, Simias e Cebes fazerem ao longo do diálogo, ela está pressuposta ao longo de todo o diálogo e aqui também é pressuposta. Isto é, a psyché é o que está presente quando um indivíduo está vivo.

Miura nota, de maneira bastante arguta que ao longo de todo esse argumento Sócrates não discute a natureza da alma, se ela é uma forma, algo intermediário ou algum tipo de substância. Os exemplos dados, da neve e do número três são propositadamente mistos justamente para manter uma liberdade ontológica, sem definir completamente o objeto. Esse fato é importante, para evitar entrar em um debate já bastante longo sobre a natureza dessa alma definida por Platão, e que, na opinião de Miura, não tem resposta.

Platão certamente não escreveu nenhum comentário relevante sobre essa definição porque, de modo geral, não era necessário, como vimos ao longo de toda essa investigação, é a definição geral do significado de psyché em todo o período arcaico grego, de Homero a Demócrito. Dessa maneira, Platão não sente necessidade para discutir a definição básica de psyché, no entanto, sua natureza, aquilo que ela é está em debate e já houve diversos momentos em que houve inovações e desenvolvimentos. E, seguramente, esse passo em que ele vai qualificar os aspectos básicos da psyché é cheio de novas consequências que dependem de uma posição filosófica muito clara de Platão.

5.8 O cuidado da alma

Embora o acordo a respeito da imortalidade da alma encerre a seção dialética do diálogo, Platão ainda tem muitas páginas para discutir alguns aspectos da alma que são verdadeiramente importante do nosso ponto de vista. O primeiro debate diz questão a algo

que, nos últimos quarenta anos, tem ganhado intensa atenção da investigação, que é a noção de “cuidado” (epimeleía).⁸⁶⁰

Platão afirma que a imortalidade da alma exige tal cuidado, porque agora ela sobrevive por um longo período de tempo, de modo que existe um grande perigo em se descuidar dela. A razão que ele dá é que, como a morte não é um fim para as almas, não há nenhum ponto final para os males, de maneira que eles podem permanecer muito tempo com a alma em questão. Assim, a única saída para a alma é tornar-se melhor (beltíste) e mais sensata (phronimotáte).⁸⁶¹ No entanto, Sócrates lembra que, ao morrer, as duas únicas características que a alma traz da vida são a sua instrução e educação (paideía kai trophé)⁸⁶², que são o que mais pode prejudicar a alma quando ela migra para o Hades.

Então o tema do debate migra para um mito ligado ao Hades. Não é ocasião de adentrar em detalhes na curiosíssima geografia que ele traça nas primeiras páginas do mito.⁸⁶³ De modo geral esse mito diz respeito a quatro modos de alma, algo que segue bem paralelo com aquela imagem dos animais que vimos acima. Aqui, no entanto, a qualificação das almas diz respeito mais às atividades que cometeram em vida do que à disposição geral dessas almas.

Façamos uma análise das passagens que são relevantes a esse ponto. Uma das razões para Sócrates/Platão falar sobre a geografia tortuosa e cheia de reentrâncias da terra é para explicar que o caminho para o Hades não é “nem simples nem único” (oúte aplê oúte mía),⁸⁶⁴ isso vai servir para detalhar um dos diversos aspectos do destino de cada alma. A explicação é que ele aprende isso das “coisas sagradas e estabelecidas” (hosíon kai nomímon)⁸⁶⁵, sobretudo o uso de nomímon, referindo-se aos costumes, com um ar de legitimidade e de oficialidade que talvez se ligue menos ao orfismo – um dos preferidos dos comentadores – e mais aos rituais de mistério estabelecidos, como Eleûsis.

⁸⁶⁰ Por exemplo, essa passagem suscitou a discussão de Michel Foucault (*Hermenêutica do Sujeito*, p. 44), não temos espaço aqui para discutir a visão de Foucault sobre a natureza dessa alma – ele considera que não é necessariamente a alma imortal, mas uma alma purificada de qualquer questão metafísica, ou seja, o sujeito.

⁸⁶¹ Fédon, 107c.

⁸⁶² As traduções desse termo são muito diversas, Paul Vicaire diz “formation morale et habitudes de vie,” Nunes diz “instrução e educação”, Rowe em seu comentário é muito preciso “the dispositions they have acquired during life” e menciona uma passagem paralela no *Górgias* (523a-525a); Paleikat e Costa traduzem “formação moral e regime de vida.”

⁸⁶³ Um comentário sobre essa geografia e suas conexões com a investigação pré-socrática está em Furley, *D. Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

⁸⁶⁴ Fédon, 108a.

⁸⁶⁵ Burnet (p. 126) imprime thysíon, mas a maior parte dos editores mais recentes preferiu hosíon.

As almas então são acompanhadas por um gênio (daímon), e a alma ordenada e lúcida (*kosmía kai phrónimos*) segue esse gênio pelo caminho. Por seu lado, aquela que está presa ao corpo de modo voluntário (*epithymetikós*), demora muito tempo para conseguir seguir essa alma. É, como Sócrates mesmo diz, o mesmo raciocínio daquela outra passagem que falava do destino das almas, as almas que ficam muito presas ao corpo têm dificuldade de se afastar dele, aqui, no entanto, sem as considerações curiosas de almas penadas.

Então há uma passagem mais longa com um aprofundamento da cosmologia que Sócrates oferece. Essa longa passagem, além de ser um exercício estilístico de Platão, serve no diálogo para indicar que a terra onde vivemos – na verdade, onde eles viviam, das colunas de Hércules até o rio Fásis⁸⁶⁶ – é apenas uma fração de um universo muito maior, que ele chama de terra e está no “centro do céu.”⁸⁶⁷ A terra, que de modo geral é esférica, tem diversas reentrâncias, uma das quais é a região habitada por eles do mediterrâneo, que é comparado a um pântano (*télma*). De modo que não vemos o éter, apenas uma bolha de ar e através dela o céu e as estrelas. Assim, entre a região que habitamos e a superfície real da terra há uma dobra de terra e as almas, ao morrerem devem atravessar essa dobra, e essa região que é a que Platão e, segundo ele, todos os poetas identifica com o Tártaro.⁸⁶⁸

No entanto, quando as almas morrem elas devem cruzar essa região, e ela é identificada com toda a geografia infernal tradicional da Grécia antiga: Cocito, Piriflegonte, Estige e Aqueronte, a exceção é o Oceano, que aqui aparece como um dos rios infernais. Esses rios que ora atravessam, ora se comunicam com cada um dos lados da terra – a superfície real e nossa região que é uma reentrância.

As almas então devem atravessar essa dobra da terra – que é o Tártaro – mas algumas ficam detidas no lago Aquerúsias, algumas para retornarem como animais, como foi visto anteriormente, outras para esperarem mais tempo.⁸⁶⁹ Mas de modo geral, o tema desse mito é menos o do retorno dessas almas para a terra e sim o seu destino final.

Em nossa leitura, essas almas dos mortos aqui apresentam quatro destinos. O primeiro é o daqueles que tiveram uma vida boa e santa (*kalós kai hosíos*⁸⁷⁰), esses

⁸⁶⁶ *Fédon*, 109b. O rio Fásis ficava na Cólquida, identificado com o rio Rioni, na Geórgia, que para a visão mitológica arcaica grega era os limites do mundo.

⁸⁶⁷ Discutimos brevemente no capítulo anterior a questão da esfericidade, em Platão a natureza perfeita da esfera está começando a ser aceita como modelo do formato da terra.

⁸⁶⁸ *Fédon*, 112a.

⁸⁶⁹ *Fédon*, 113a.

⁸⁷⁰ *Fédon* 113d.

procedem diretamente para o outro lado na superfície terra onde vivem “libertos (...) como de uma prisão.”⁸⁷¹ O segundo grupo é daqueles que viveram de modo mediano (*mésos*), esses devem subir barcos (*okhémata*) para morarem e serem purificados de suas faltas às margens do Aqueronte. Essa metáfora do barco tem uma conexão notada por Rowe, com uma passagem bem anterior, quando Sòcrates pergunta se havia alguma objeção. Cebes então, antes de proceder à imagem da vestimenta faz uma breve consideração metodológica. Como, diz Cebes, saber algo na vida é extremamente difícil (*pankhálepon*), portanto, deve-se investigar e tentar examinar (*elenkhein*) de todas as maneiras, e assim ou aprender ou descobrir, ou, no caso de isso ser impossível, escolher o melhor (*béltiston*) dos raciocínios humanos e navegar a vida como sobre uma jangada, visto que não é possível cruzar esse mesmo rio sobre um barco mais seguro.⁸⁷²

Dessa maneira, os homens navegarem para o Aqueronte sobre esse barco poderia ser um reflexo do barco menos seguro que Cebes mencionou nessa passagem anterior. Ou seja, as pessoas medianas são aquelas que se fiaram em algo menos seguro ao longo da vida. Essa aproximação é interessante, no entanto, existe uma tensão que dificulta essa identificação. De fato, quando Cebes fala de jangada, ele não fala de pessoas que confiaram em pensamentos humanos, como pensa Rowe, mas sim naqueles casos em que mesmo através de um exame (ele usa a terminologia de *elenkhos*) apurado não foi possível descobrir a verdade. A jangada não é, portanto, uma metáfora para a má consideração humana, mas sim para a incerteza de se obter a verdade mesmo aplicando tudo que se pode, ou seja, para a impossibilidade de se descobrir algo certo em algumas circunstâncias.

Dessa maneira, as pessoas que seguem para o Aqueronte não são as que improvisaram uma jangada a partir do melhor julgamento, mas sim aquelas que viveram de forma mediana – isto é, a maioria de nós. Essa maioria cumpre uma purificação para expiação de suas faltas. É importante ressaltar que esse grupo tem uma grande gradação, alguns podem não ter cometido crime algum, mas, por não ter vivido a vida ideal, ainda passam um tempo em purificação, outros recebem “honras” pelas suas benfeitorias (*euergesian*). Nesse último grupo podemos imaginar que estão aqueles que viveram a virtude pública do grupo intermediário que vimos acima.

É também interessante notar que nessa passagem não há nenhuma menção ao retorno para a nossa terra para viver como outros animais ou seres humanos. Não

⁸⁷¹ *Fédon* 114b.

⁸⁷² *Fédon*, 85d.

consideramos isso, no entanto, uma contradição, visto que em outras duas passagens Platão falou nesse retorno, devemos imaginar que tais retornos são parte desse processo: as almas se purificam, retornam e, se tiverem vivido uma vida filosófica, saem desse processo.

No outro espectro estão aquelas que parecem incuráveis pela magnitude de suas faltas são lançados direto ao Tártaro de onde, aqui, nunca saem. É interessante notar a oposição à versão que aparece antes, onde o nível mais baixo retorna como animais de carga. No entanto, podemos reparar que Platão descreve uma condição diversa, no caso dos animais de carga estamos pensando naqueles que viveram mais presos ao corpo, aqui são os que cometem grandes crimes em sua vida – não há necessariamente identidade nesses grupos. Já um grupo intermediário são aqueles que cometeram faltas medianas, mas curáveis, que passam uma expiação mais longa, que pode lhes permitir seguir para o Aqueronte depois de um tempo.⁸⁷³

Dessa forma, Platão aqui exhibe um esquema quadripartite e hierárquico: em primeiro lugar, aqueles que vivem a vida filosófica e não se detêm no Hades; em segundo lugar um grupo mais amplo que envolve a vasta maioria das pessoas, em terceiro lugar um grupo que cometeu falhas graves (*megála... adikémata*), mas curáveis (*iásima*), um dos atenuantes é ter feito “por ira” (*hyp’orgês*) e por fim há o grupo dos incuráveis.

Ora, o esquema anterior era quadripartite também, mas era baseado em outro princípio divisório, ou seja, a ligação com o corpo. Dessa maneira, é possível imaginar que o grupo inferior deste último esquema sequer faça parte do esquema original, visto que eles não retornam para a vida. Uma leitura possível de ser feita é que todo o esquema anterior contém membros dos dois primeiros degraus (filósofos e de vida mediana), com, talvez, alguns membros do último grupo, que retorna como animal de carga, fazendo parte do grupo que cometeu falhas curáveis. Conforme o seguinte esquema:

⁸⁷³ Fédon, 114a-b.

Figura 2

Quatro Destinos dos Mortos



Toda essa descrição, que o próprio Sócrates reconhece como longa, tem o fim a admoestação final:

Confiado nele é que pode tranquilizar-se com relação a sua alma o homem que passou a vida sem dar o menor apreço aos prazeres do corpo e aos cuidados especiais que este requer, por considerá-los estranhos a si mesmo e capazes de produzir, justamente, o efeito oposto. Todo entregue aos deleites da instrução, com os quais adornava a alma, não como se o fizesse com algo estranho a ela, porém como joias da mais feliz indicação: temperança, justiça, coragem, nobreza e verdade, espera o momento de partir para o Hades quando o destino o convocar.

Essa fala conclui a discussão do Fédon, retomando o argumento inicial de Sócrates sobre a vida a ser escolhida. Com isso, o diálogo termina reafirmando a sua tese inicial: o filósofo não deve temer a morte. Mais do que isso, o diálogo serve para mostrar que a vida filosófica é a vida a ser escolhida.

Existem diversos ecos da tradição grega que podemos ler junto com esse final do Fédon. Um dos casos mais interessantes é o de Creso em Heródoto. De fato, quando Creso pergunta a Sólon quem é a pessoa mais feliz (*olbióatos*), ele responde, ao contrário do que Creso esperava, responde primeiro que é o rei Telo de Atenas e, em segundo lugar Cleóbis e Bítton. Por fim, Sólon diz a Creso: “Se nestas condições termina bem a vida, é esse aquele queridade você busca, que é digno de ser chamado “bem-aventurado”, antes de morrer, não se deve afirmar ou chamar de “bem-aventurado”, mas de afortunado.”⁸⁷⁴

⁸⁷⁴ Heródoto, I, 32, tradução nossa.

Igualmente, a tragédia Édipo Rei termina com um pensamento muito similar:
 Quem dos cidadãos não teve inveja, ao vê-lo, o seu acaso?
 Vede a que maré de horrível perdição chegou agora!
 Antes que qualquer mortal contemple aquele derradeiro
 Dia que contemplará, ninguém o chame de feliz
 Sem que cruze o fim da vida não sofrendo alguma dor.

Em ambos os casos a ideia principal é que, para se chamado de “bem-aventurado” (*ólbios*, nos dois textos), deve-se esperar até o fim da vida. Aqui Platão parece estar dando a sua interpretação dessa máxima, apresentando Sócrates ao fim da vida refletindo sobre qual é a melhor forma de viver. Mas dessa vez, com seu toque próprio, a vida filosófica é a resposta, diferentemente da noção de prosperidade moderada e sucesso na família em Heródoto e a ideia de instabilidade da fortuna de Sófocles, aqui Platão dá a sua resposta: é a vida filosófica que melhor representa a maneira de vida mais desejável a ser escolhida por qualquer pessoa.

A conclusão de Sócrates também reforça a noção de que todo esse debate, antes de ser algo que consola, impõe uma série de desafios, incluindo a da necessidade de se viver uma vida coerente com seus princípios do começo ao fim.

Com isso, a parte propriamente dialética do debate se encerra, mesmo que boa parte das últimas páginas sejam voltadas para um mito, mas é um mito que tem a função de exemplificar de forma mais vívida as ideias que foram representadas anteriormente no diálogo. As últimas páginas são um toque de páthos e de exemplo da disposição correta do filósofo diante da morte, servem, naturalmente, para encerrar o quadro que Platão deseja pintar.

Fizemos uma análise detalhada dos temas principais do diálogo Fédon, de Platão, dando especial cuidado à discussão a respeito da alma. No entanto, vamos nos guardar de concluir neste capítulo para concluir em um capítulo subsequente, com o objetivo de arrematar todo o trabalho, a fim de compreender o desenvolvimento do conceito nos aproximadamente trezentos anos entre a tradição homérica e o Fédon de Platão.

CONCLUSÃO

Conforme nosso plano inicial, atingimos o *Fédon* como ponto final de investigação sobre o conceito de *psyché* no pensamento grego desde Homero. Ao longo deste trajeto observamos o desenvolvimento deste termo nos autores literários do período arcaico, da épica, da lírica e da elegia, bem como através da maioria dos principais filósofos do período pré-socrático que lidaram, de uma forma ou de outra com o tema. Trata-se de uma extensão temporal significativa e fomos capazes de ver uma ampla variância do conceito.

De certo modo, terminar no *Fédon* e não nas *Leis* ou antes do primeiro diálogo de Platão consiste em uma escolha arbitrária, pois para uma melhor apreciação sobre a evolução do conceito em Platão seria necessária uma análise aprofundada do termo nos diversos diálogos do autor. No entanto, uma análise aprofundada do significado do termo na obra completa de Platão é uma tarefa que demandaria, possivelmente, décadas de estudo, e não os quatro anos reservados a um doutorado.

No entanto, não incluir o *Fédon* neste debate seria também algo limitante, por uma diversidade de fatores. Em primeiro lugar, é o primeiro texto da tradição filosófica grega que centra seu tema justamente em um problema da *psyché*; em segundo lugar, o *Fédon*, como texto completo, articula diversos problemas que somos capazes de apenas vislumbrar em fragmentos de outros autores. E, por último, a própria concepção do desenvolvimento histórico do termo passa necessariamente por este diálogo (e, também, pelo *De Anima* de Aristóteles); em outras palavras, esse diálogo serviu de prisma para a compreensão do termo na filosofia que lhe antecedeu. Tais aspectos nos levam a considerar que o *Fédon* pode ser visto tanto como um ponto final – no sentido de resumir os debates anteriores – quanto um ponto inicial, a partir do qual o debate se iniciará e de onde serão fundamentados os argumentos posteriores.

No entanto, justamente tal importância é algo que nos permite vislumbrar aspectos da discussão na antiguidade que, ao analisarmos textos individualmente, não conseguimos perceber com tanta facilidade. Em primeiro lugar, o *Fédon* não discute se a *psyché*/alma existe, ele assume essa existência. Isso é de grande relevância porque ao longo de nosso estudo encontramos uma diversidade de autores que tiveram usos bastante diversos do termo, às vezes contraditórios entre si.

Por exemplo, em Heráclito, aquilo que encontramos como *psyché* é dificilmente harmonizável com o que vemos em outros autores. Como vimos naquele autor, ele chama

de *psyché* a massa aérea global, uma massa aérea que tem capacidades cognitivas e perceptivas. Com efeito, a análise de Heráclito nos levou a imaginar que, de alguma maneira, teria havido em algum período do desenvolvimento do pensamento grego uma confluência entre os conceitos de *thymós* e *psyché*, sendo o primeiro integrado ao segundo.

Tal hipótese explicaria, portanto, como o ar em Heráclito e em Homero, ainda que de maneiras diversas, tem ligação com a capacidade cognitiva humana. Essa foi a tese inicial de nosso trabalho. De fato, se observarmos o que compreendemos como *psyché* na obra de Heráclito – questão que, como é natural com relação ao período pré-socrático, não é possível de se chegar a uma conclusão – e ligarmos aos traços de evidência nos outros autores jônios, podemos ver uma evolução clara para a ideia de *psyché* como respiração. A confirmação de que em Demócrito e em alguns pitagóricos essa *psyché* estaria ligada também à respiração servia, em nossa hipótese inicial, de confirmação para tal desenvolvimento do conceito.

No entanto, podemos considerar essa hipótese como tendo sido descartada. Existem diversos fatores para fazermos tal descarte. Em primeiro e mais importante lugar, a partir do momento em que nossa investigação se centrou nos filósofos associados a Pitágoras, fomos capazes de ver que a *psyché* apresenta ligações diretas com a respiração somente em um autor, e, inclusive, em um dos autores menos relevantes dessa tradição. Na verdade, aquele autor que mais permitia ver esse desenvolvimento, Filolau de Crotona, revelou exatamente a questão oposta, ou seja, em seus fragmentos não há nenhuma relação entre *psyché* e respiração.

Outro fator para o descarte dessa hipótese é que, embora alguns autores relevantes façam uma ligação direta entre *psyché* e respiração, notadamente Demócrito de Abdera, nossa leitura desse autor nos revelou que a respiração, embora relevante para o conceito, não tem uma função análoga ao *thymós* em Homero ou à *psyché* em Heráclito. Por fim, a continuação da análise em autores como Empédocles e Anaxágoras nos revelou que a noção de *psyché* – ou simplesmente de cognição – passou ao largo da ideia de respiração na maioria dos autores do século V.

Consequentemente, lendo o *Fédon* a partir desse prisma, fomos capazes de perceber que, de fato, não há, no diálogo de Platão, nenhuma ligação entre a noção de respiração e a de *psyché*. São, de fato, dois conceitos totalmente afastados e, neste diálogo em específico, sem nenhuma comunicação entre si. Se esse tivesse sido um desenvolvimento relevante e importante no pensamento grego, seria de se esperar que

houvesse ao menos algum reflexo em Platão, mas não há. Desse modo, a simples leitura do *Fédon* foi capaz de fornecer o argumento decisivo contra nossa tese inicial.

Dessa maneira, ao descartamos a hipótese inicial que abriu nosso trabalho, fomos obrigados a buscar outra, e pensamos que tivemos sucesso. De fato, fomos obrigados a retornar a Homero e notar que já na épica, o termo *psyché* tem três significados principais: vida (em risco), individualidade humana e sombra no Hades. Assim, podemos concluir que esse significado permanece, de modo geral, ao longo da tradição de pensamento grego que vai do século VIII até o IVa.C.

No entanto, os autores podem dar ênfases diferentes ao peso que cada significado oferece. A tradição órfica, certamente, deu um peso quase que exclusivo à noção de sombra no Hades, mas não seria de se esperar diferentemente de um contexto religioso que prometia, justamente, a expiação final das faltas titânicas e uma vida feliz no além. Os pitagóricos, contudo, são um grupo mais difícil de definir. De um lado, as referências a Pitágoras parecem centrar-se mais em sua declaração da metemempsicose, ao passo em que Filolau considera a *psyché* meramente um princípio vital. Com efeito, podemos encontrar algo similar nos traços que restaram desse conceito em Anaxágoras. Dessa maneira, vemos que o conceito, ainda no século V carregava uma diversidade de matizes e que cada autor escolhia o ângulo que iria ressaltar em sua obra.

Esse é um segundo aspecto em que o *Fédon* aparece como ponto crucial no desenvolvimento da tradição grega, porque, se pegarmos esses três significados que divisamos em Homero, eles têm, cada um, sua importância no diálogo de Platão. Em primeiro lugar, existe a própria definição de “alma” como o que causa a vida, que aparece no final do diálogo e é o selo que encerra a parte dialética do livro. É interessante notar que essa definição não aparece necessariamente em Homero, mas ela se harmoniza com a visão homérica de *psyché*, no sentido de que o ser humano está vivo se e somente se a alma estiver dentro do corpo, no entanto, não há nenhuma explicitação se a alma é a causa da vida.

A individualidade, que é extremamente importante em Homero, também aparece no *Fédon*, mas de maneira menos explícita. No entanto, ela está pressuposta quando, ao longo de todo o diálogo, fala-se de sobrevivência com uma clara ideia de uma continuidade, ou seja, a alma não apenas é algo universal e eterno – algo que pode ser visto em muitas outras concepções de alma, seja em Heráclito ou até o *atman* da tradição indiana – mas como algo diretamente ligado à experiência do sujeito. Assim nós “teremos

o que desejamos e afirmamos ser amantes,”⁸⁷⁵ “estaremos e conheceremos através de nós mesmos tudo claramente,”⁸⁷⁶ ou, em um contexto bem diferente ao final do diálogo: “afirmai-lhe que não ficarei depois de morto, porém sairei daqui e partirei.”⁸⁷⁷

Por fim, salvo um exemplo em Heráclito – que em nossa leitura é um *argumentum in absurdum* – Platão é o primeiro autor da tradição filosófica do qual temos texto atestado a discutir a noção de almas no Hades. Ou seja, em todos os fragmentos dos pré-socráticos que podemos divisar, a questão do pós-morte não é levantada, salvo algumas noções em Demócrito, onde não há Hades algum, mas Platão dedica uma parte ampla do *Fédon* e de outros diálogos para esse tema. Isso não significa, como haveremos de comentar um pouco adiante, que esse assunto não foi tratado de modo absoluto – temos indícios do contrário – mas, dentre os textos atestados, este é o primeiro.

Aqui talvez seja o ponto em que esse debate seja mais complexo, porque é difícil discernir o que é imagem literária e argumento filosófico, mas no diálogo há uma discussão muito ampla sobre o destino das almas depois da morte. No entanto, a visão que Platão apresenta é radicalmente diferente da de Homero, que mostra uma transformação, em parte operada por inovações na religião grega, em parte trazidas, aparentemente, pelo próprio Platão.

Em primeiro lugar, o Hades não é visto como destino final, para quase nenhuma alma, salvo aquelas que serão supliciadas, algo que é mais aludido neste diálogo,⁸⁷⁸ mas é explicitamente afirmado em outros diálogos, como o *Górgias*.⁸⁷⁹ Mas sim um ponto de transição, ou literalmente somente uma passagem para a superfície da terra, ou uma etapa de purificação que lhe trará de volta para a terra.

Como vimos, essa noção aparece em duas tradições – ao menos – da cultura grega, o pitagorismo e o orfismo e Platão está aproveitando um pouco de ambas. Mas ao mesmo tempo em que aproveita, ele apresenta sua visão, que traz algo novo. Essa grande novidade que Platão traz é que, como no pitagorismo, o que favorece o destino da sua alma é uma vida, no entanto, ao contrário de tudo que podemos divisar no pitagorismo, essa forma de vida está constantemente associada à vida e ao pensamento filosófico.

Nisto encontramos uma dificuldade, os textos pitagóricos não afirmam que a vida pitagórica não segue essa noção de que a reflexão é o caminho para melhor viver a vida

⁸⁷⁵ *Fédon*, 66e.

⁸⁷⁶ *Fédon*, 67 a.

⁸⁷⁷ *Fédon*, 115d.

⁸⁷⁸ *Fédon*, 113e.

⁸⁷⁹ *Górgias*, 525 b-e.

e desfrutar de um futuro feliz. E é plausível que, pelo menos algumas leituras do pitagorismo seguissem isso, mas não temos dados para negar ou afirmar qualquer coisa. O que podemos afirmar, contudo, é que em Platão e especialmente no *Fédon*, o destino da alma está totalmente integrado à sua filosofia sobre a verdade, o conhecimento e a realidade última das coisas.

Este ponto talvez seja o mais significativo e a grande contribuição do *Fédon* para a história da filosofia e do pensamento em geral: a alma é considerada o foco da atividade cognitiva e seu destino está intrinsecamente ligado a sua capacidade de compreender a realidade das coisas. É apenas através do conhecimento que a alma vive corretamente e, em última instância, atinge uma plenitude final. Em outras palavras, o *Fédon* é, talvez mais do que tudo, uma defesa apaixonada da filosofia, como a única atividade que é capaz de dirigir corretamente a atividade humana para a ação certa, e capaz de ordenar o ser humano diante do melhor, para, dessa maneira, ter o melhor nesta vida e na futura.

No entanto, é importante notar que, embora pensemos que o *Fédon* realmente surja como um ponto fundamental na história da filosofia em geral, e da filosofia grega em particular, não podemos imaginar que ele supere todos os pensamentos que lhe antecederam. De fato, existem diversos fios de desenvolvimento que ou apenas tangenciam Platão, ou são totalmente ignorados por ele.

O exemplo mais óbvio é o de Demócrito. Em nossa infelizmente breve análise da alma em Demócrito – e breve menos por defeito nosso e mais pela ausência de material – podemos divisar muitos aspectos em comum entre a visão platônica e a visão atomista de alma. Sobretudo a noção de que a alma domina o corpo é algo que está presente nos dois filósofos.

Contudo, mesmo nesse contexto, há uma diferença muito marcante, que aqui temos oportunidade de discutir. Em Demócrito, a alma domina o corpo em **todas** as circunstâncias. Isso fica claro no fragmento em que discute o processo que o corpo pode levantar sobre a alma, qualquer consequência negativa que o corpo possa sofrer, a causa é a alma.⁸⁸⁰ Em Platão, e inclusive em grande parte no *Fédon*, esse processo é apresentado de forma mais nuançada, a alma domina o corpo somente quando ela está totalmente ordenada, em outras circunstâncias, é o corpo que domina a alma, isso está bem claro na longa lista de perturbações que o corpo causa à alma no *Fédon*.⁸⁸¹ Dessa maneira, embora haja uma semelhança na oposição muito clara entre alma e corpo, há também essa visão

⁸⁸⁰ Demócrito, fr B 159.

⁸⁸¹ *Fédon*, 66b-67b.

diversa, de que o corpo pode dominar a alma em Platão e, aparentemente, pelo pouco que podemos divisar, não em Demócrito.

Além dessa questão relevante – algo que talvez tenha repercussões no futuro da filosofia grega para além da influência óbvia sobre o epicurismo – Demócrito apresenta uma natureza da *psyché* que é totalmente diferente de Platão. A *psyché* de Demócrito, como vimos, é descrita como claramente algo físico, contudo, como afirmamos anteriormente, a descrição da *psyché* nos permite divisar, em Demócrito e exclusivamente em Demócrito, uma espécie de distância ontológica entre os átomos da alma e os do corpo, que abre espaço para interpretações mais nuançadas desse aspecto totalmente material da alma. No entanto, a leitura epicurista, que consagrará a visão atomista da natureza, vai entronar uma visão ainda mais materialista da alma, fazendo dos átomos da alma como, embora fisicamente diversos dos outros átomos, não totalmente paralelos ao corpo, como sendo apenas algo a mais no cosmos.

Infelizmente temos muito pouco da teoria da cognição em Demócrito, apenas citações em Sexto Empírico e uma discussão complexa em Aristóteles. Mas aparentemente, segundo Aristóteles, Demócrito identificava o *nous* com a *psyché*, ao mesmo tempo em que imaginava que o elemento central do raciocínio eram os átomos, ou seja, o conhecimento legítimo (*gnome gnesie*) é o conhecimento dos átomos, ao passo que o conhecimento das coisas sensíveis é um conhecimento turvado (*gnome skotie*). Isso faz que Demócrito distinga a aparência, da realidade. No entanto, a maneira pela qual ele considerava essas operações acontecerem é algo que não conseguimos distinguir a fundo.⁸⁸² De qualquer forma, Demócrito, como Platão, também pensava – segundo o pouquíssimo que temos a esse respeito – que a *psyché* que era o elemento cognitivo do ser humano.

O que mais nos interessa nesse ponto é notar que Demócrito apresenta várias noções da *psyché* que não são abordadas por Platão, embora haja nítidos paralelos entre suas visões em diversos aspectos. Não é por menos que ele influenciará de maneira decisiva a escola epicurista, que sobreviverá por toda a Antiguidade e além como uma alternativa à visão platônico-aristotélica de alma.

Um segundo desenvolvimento do tema que sobrevive a Platão, embora talvez não com o mesmo sucesso de Demócrito, é a visão holística oferecida por Heráclito e Empédocles, embora com perspectivas radicalmente distintas. Ambos pensam um

⁸⁸² Helene Weiss (“Democritus’ theory of cognition” *The Classical Quarterly* 32, 01, 1998, pp. 47-56) faz uma análise dessas questões em um relevante artigo.

cosmos vivo e a humanidade, nesse cosmos, é uma parte do todo, um elemento, que não vamos chamar de desimportante, mas pelo menos menor na escala do todo.

Heráclito reforça a unidade do todo, como tudo é um por trás da aparência de diversidade. Na verdade, qualquer maneira de individualização é negativa para Heráclito, em nossa leitura. Isso explica a visão irônica de as almas sentirem cheiros no Hades, a *psyché* em Heráclito é um dos estados da matéria, aquele que se aproxima de sua natureza purificada, o fogo, quanto mais próxima do fogo, mas purificada da noção de individualidade.

Já Empédocles aparentemente pensa o oposto, o cosmos como um anseio pela unidade da *sphaire*, dessa vez não uma unidade de fato, mas um anseio pela unidade, através da interação dos elementos. No caso de Empédocles a *psyché* aparece somente em uma formulação tradicional, ao passo que tudo aquilo que pensamos como *psyché* é exercido pelas raízes elementares e/ou as duas grandes forças do amor e da discórdia.

É importante notar que a visão de Heráclito especialmente aponta para desenvolvimentos que a tradição grega não vai chegar, mas que encontra paralelos muito marcantes em outras tradições, sobretudo a indiana, como algumas interpretações antigas⁸⁸³ e mais recentes⁸⁸⁴ permitem vislumbrar.

Dessa maneira, podemos ver como o Fédon não apenas retoma muitos dos debates sobre a *psyché* na cultura grega, como também circunscreve o debate e direciona para o caminho que a filosofia grega tomou. Esse também é um aspecto fundamental para a história da filosofia, perceber de que maneira o autor e o texto contribuíram para informar o debate e influenciar seu desenvolvimento.

Outro aspecto relevante para a compreensão do desenvolvimento da *psyché* seria compreender de que maneira contribuições de outros ambientes culturais influenciaram a filosofia. Neste caso, o mais importante é a medicina. De fato, a medicina grega tem todo um conceito de muito do que discutimos aqui e sua influência no pensamento filosófico deve ser levada em consideração. Infelizmente não tivemos tempo de concluir esse aspecto – que não estava em nosso projeto qualificado. No entanto, para o futuro seria relevante considerar tal influência.

⁸⁸³ Garbe, R. “On the connexion between Indian and Greek Philosophy” *The Monist*, 1894 4, no 2, pp. 176-193.

⁸⁸⁴ Chronopoulou E. “Heraclitus and the Rig-Veda: A cross tradition engaging examination” *Comparative Philosophy* 15, no. 1, 2024, pp. 19-34. Open Access / www.comparativephilosophy.org [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2024\).150105](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2024).150105)

Um segundo ambiente em que seria relevante buscar informações é na cultura geral, neste caso a obra dos poetas trágicos seria de vital importância, lidamos bem pouco com esse aspecto em nossa obra e talvez ele seja muito relevante. A interrelação entre tragédia e filosofia se mostra uma via muito rica de investigação, como demonstra o livro clássico *A Fragilidade da Bondade*, de Martha Nussbaum.

Naturalmente, o derradeiro ponto de continuação seria, como já aludimos, o desenvolvimento desse conceito nos outros diálogos de Platão, bem como a síntese de Aristóteles no *De Anima* e também nos trabalhos biológicos.

Com isso, podemos encerrar nossa discussão, esperamos ter, através dela, apresentado de maneira coerente o desenvolvimento do pensamento grego a respeito da *psyché* ao longo de todo o período arcaico até alcançar a obra de Platão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADRADOS, F. R. **El mundo de la lírica griega**. Madri: Alianza Editorial, 1981.
- ALMEIDA, Guilherme; VIEIRA, Trajan. **Três Tragédias Gregas com a Participação Especial de Haroldo de Campos**. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- ANNAS, J. Democritus and Eudaimonism. *In*: CASTON, V.; GRAHAM, D.W (ed.). *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. London/New York: Routledge, 2002, p. 169-182.
- AZEVEDO, C. Uma questão de saber humano: *thymós* e *nóos* em Parmênides e Empédocles. **Anais de Filosofia Clássica**, v. 6, n. 11, p. 63-77, 2012.
- BARNES, J. **The Presocratic Philosophers: The Arguments of the Philosophers**. 2 ed. London: Routledge, 2004.
- BECK, W. Menos. *In*: FINKELBERG, M. (ed.) **The Homer Encyclopedia**. London: Wiley-Blackwell, 2011.
- BENVENISTE, É. Grec ψυχή. **Bulletin de la Société de Linguistique de Paris**, v. 33, p. 165-168,
- BENVENISTE, É. **O Vocabulário das Instituições Indo-Europeias**. 2 vols. Campinas: Editora Unicamp, 1995.
- BERNABÉ, A. (ed.) **Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta**. Pars II Orphicorum et orphicis similibus testimonia et fragmenta Fasciculi I et II. Munchen/Leipzig: K.G. Saur, 2005.
- BERNABÉ, A. **Platão e o orfismo: Diálogos entre religião e filosofia**. São Paulo: Annablume, 2011.
- _____. **Hieros logos: poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além**. São Paulo: Paulus, 2012.
- BERNABÉ, A. Describir el más allá. Consideraciones sobre el mito del Fedón. *In*: CORNELLI, G., ROBINSON, T. e BRAVO, F. (ed.). **Plato's Phaedo: Selected Papers from the eleventh Symposium Platonicum**. Baden Baden: Academia Verlag, 2018.
- BICKERMAN, E. J. **Chronology of the Ancient World**. Ithaca: Cornell University Press, 1980.
- BOLLACK, J.; WISMANN, H. **Héraclite ou la séparation**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- BORDT, M. “Philosophieren als Sterben-Lernen: Anthropologischer Dualismus (62c–69e; 80e–84b).” *In*: MÜLLER, J. (ed.). **Platon, Phaidon**. Berlin: Akademie Verlag, 2011, p. 41-53.
- BRANDWOOD, L. **The Chronology of Plato's Dialogues**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

BRANDÃO, B.G.S.L. A união da alma e do intelecto na filosofia de Plotino. **Kriterion**, v. 48, n. 116, 2007.

BRANDÃO, J. L. **Antiga Musa: Arqueologia da Ficção**. 2 ed. Belo Horizonte: Relicário, 2015.

_____. Sabedorias pré-platônicas e o *ethos* do filósofo. **Virtuajus**, v. 4, n. 6, p. 35-53, 2019.

BREMMER, J. **The Early Greek Concept of Soul**. Princeton: Princeton University Press, 1983.

BUDELMANN, F. (ed) **The Cambridge Companion to Greek Lyric**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

BURKERT, W. **Lore and Science in Early Pythagoreanism**. Trad. E. Minar Jr. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1972.

_____. **Religião Grega na Época Clássica e Arcaica**. Trad. de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. **Les cultes à mystère dans l'Antiquité**. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

BÉTEGH, G. **The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology, Interpretation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CASERTANO, G. **O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos Pré-socráticos**. São Paulo: Annablume, 2012.

CASERTANO, G. Logistikon, thymos and epithymia before Plato. **Archai**, v. 32, e-03231, 2022, Disponível em: https://doi.org/10.14195/1984-249X_32_31. Acesso em: 29 ago. 2024.

CASERTANO, G. *Phaedo*: dramatic structure and philosophical content. In: CORNELLI, G., ROBINSON, T. e BRAVO, F. (ed.). **Plato's Phaedo**: Selected Papers from the eleventh Symposium Platonicum. Baden Baden, Academia Verlag, 2018.

CHANTRAINE, P. **Grammaire Homérique**. Tome II, Syntaxe. Paris: Éditions Klincksieck, 1997.

CHERNISS, Harold. **Aristotle Criticism of the Presocratic Philosophy**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1935.

CHRONOPOULOU E. Heraclitus and the Rig-Veda: A cross tradition engaging examination. **Comparative Philosophy**, v. 15, n. 1, 2024, p. 19-34. Disponível em: [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2024\).150105](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2024).150105). Acesso em: 22 nov. 2024.

CHRYSANTHOU, A. **Defining Orphism: The Beliefs, the <Teletai> and the Writings**. Berlin/Boston: de Gruyter, 2020.

CHURCHLAND, P. S. **Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain**. Cambridge (MA): MIT Press, 1986.

- CLARKE, M. **Flesh and Spirit in the Songs of Homer**: a study of words and myths. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- CORNELLI, G.; GOMES, G. L. Was Democritus a Pythagorean? The Case of psyche. **Méthexis**, v. 33, n. 1, p. 1-31, 2021.
- CORRÊA, P. **As Armas e os Varões**: a guerra na lírica de Arquíloco. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- CORRÊA, Paula. Arquíloco e Heráclito. **Kléos**, v. 1, p. 47-62, 1997.
- COSTA, A. Da presença de Xenófanes no Poema de Parmênides: Um ensaio sobre a construção histórica do pensamento filosófico. **Fênix: Revista de História de Estudos Culturais**, v. 2, n. 4, p. 1-11, 2005.
- _____. “Mito e Filosofia em Empédocles: A redenção pelo saber”. **Anais de Filosofia Clássica**, v. 6, n. 11, p. 99-110, 2012.
- CUNLIFFE, R. J. O. **Lexicon of the Homeric Dialect**. London/Glasgow/Bombay: Black and Son, 1924.
- CURD, Patricia. Powers, Structure and Thought in Empedocles. **Rhizomata**, v. 4, p. 55-79, 2016.
- CURD, Patricia. **Anaxagoras of Clazomenae**: Fragments and Testimoni. A Text and Translation with Notes and Essays. Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- DES PLACES, Edouard. **Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon**. Paris: Les Belles Lettres, 2023.
- DE VAAN, Michiel. **Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages**. Leiden: Brill, 2008.
- DETIENNE, M. **Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- DIELS, Herman. Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronika. **Rheinisches Museum für Philologie**, v. 31, p. 1-54, 1875.
- DIEZ, F.; DONKIN, T. C. **Etymological Dictionary of the Romance Languages**. London/Edinburgh: Williams and Norgate, 1884.
- DODDS, E. R. Introduction. In: DODDS, E. R. (ed.) **Euripides, Bacchai**. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- DODDS, E. R. **Os Gregos e o Irracional**. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Editora Escuta, 2002.
- DUTRA, L. M. C. S. Salvando a vida ou a si próprio: um comentário crítico ao fragmento 5 WEST, de Arquíloco. **Nuntius Antiquus**, v. 2, p. 99-107, 2008.

- EDMUNDS, R. G. **Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- EDMUNDS, R. Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin. **Classical Antiquity**, v. 18, n. 1, p. 35-73, 1999.
- ENGLER, M. R. "Zu Platons künstlerischer Bestimmung der Philosophie: die Dialoge als höchste Form von Dichtung". **Archai**, n. 19, p. 93-128, 2017.
- FRANK, E. **Plato und die sogenannten Pythagoreer: Ein Kapitel aus die Geschichte des griechischen Geistes**. Halle: Max Niemeyer, 1923.
- FRITZ, F. ΝΟΟΣ and Noein in the Homeric Poems. **Classical Philology**, v. 38, n. 2, p. 79-93, 1943.
- FUNGHI, M. S. The Derveni Papyrus. In: LAKS, A.; MOST, A. (ed.). **Studies on the Derveni Papyrus**. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- FURLEY, D. **Two Studies in the Greek Atomists**. Princeton: Princeton University Press, 1967.
- FURLEY, David. **The Greek Cosmologists**. Volume 1, The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- FURLEY, D. **Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature**, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- GALE, Monica. 'Lucretius'. In: MITSIS, P. (ed.), **The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism**. Oxford: Oxford University Press, 2020, p. 430-455.
- GANZ, T. **Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources**. 2 Vols. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- GARBE, R. On the connexion between Indian and Greek Philosophy. **The Monist**, v. 4, n. 2, p. 176-193, 1894.
- GAZZINELLI, G. A 'Vida de Eurípides' de Sátiro. **Clássica**, v. 27, n. 2, p. 147-170, 2014.
- GERSON, Lloyd P. The Recollection Argument Revisited. In: MÜLLER, J. (ed.). **Platon: Phaidon**. Berlin: Akademie Verlag, 2011, p. 71-83.
- _____. What are the Objects of *Dianoia*? **Plato Journal**, n. 18, p. 45-53, 2019.
- GRAHAM, D. 'Leucippus' Atomism,'. In: CURD, Patricia; GRAHAM, Daniel (ed.). **The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 333-352.
- GRECO, A. Plato's Cyclical Argument for the Immortality of the Soul. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, v. 78, n. 3, p. 225-252, 1996.

- GRIFFITH, M. Horsepower and Donkeywork: Equids and the Ancient Greek Imagination. **Classical Philology**, v. 101, n. 3, p. 185-246, 2006.
- GRIPP, B. **A Antiga Lira Lésbia**. Resquícios Indo-europeus na poesia de Safo e Alceu. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.
- GUTHRIE, W. K. C. Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries. **The Journal of Hellenic Studies**, v. 77, n. 1, p. 35-41, 1957.
- _____. **A History of Greek Philosophy**. Vol 1, The Early Presocratics and the Pythagoreans. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- _____. **A History of Greek Philosophy**. Vol. 2, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- _____. **A History of Greek Philosophy**. Vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- HADOT, P. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HALPER, E. C. The Currency of Virtue: Phaedo 68c-69d. *In*: CORNELLI, G.; ROBINSON, T.; BRAVO, F. (ed.). **Plato's Phaedo**: Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum. Baden-Baden: Academia Verlag, 2018, p. 124-132.
- HEIDEGGER, M. **Der Anfang der Abendlandischen Philosophie**: Auslegung des Anaximander und Parmenides. Frankfurt: Vittorio Klosterman, 2012.
- HUFMANN, C. A. **Philolaus of Croton**: Pythagorean and Presocratic. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- IERODIAKONOU, K. Empedocles on Colour and Colour Vision. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, v. 39, 2005.
- JAEGER, W. **The Theology of the Early Greek Philosophers**: The Gifford Lectures, 1936. Oxford, Clarendon Press, 1947.
- JAHN, Thomas. **Zum Wortfeld "Seele-Geist" in der Sprache Homers**. München: Beck, 1987.
- JANKO, R. **Homer, Hesiod and the Hymns**: Diachronic development in epic diction. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- JANSEN, M. S. **The Homeric Question and Oral-Formulaic Theory**. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 1980.
- KAHN, C. Religion and Natural Philosophy in Empedocles's Doctrine of the Soul. **Archiv für die Geschichte der Philosophie**, v. 42, n. 1, p. 3-35, 1960.
- KARFÍK, F. Das Argument aus den Gegensätzen (69e–72d). *In*: MÜLLER, J. (ed.). **Platon: Phaidon**. Berlin: Akademie Verlag, 2011, p. 55-70.

- KERN, O. Empedokles und die Orphiker. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, v. 1, p. 498-508, 1888.
- KERN, O. (ed) **Orphicorum Fragmenta**. Berlin: Weidmann, 1922.
- KHAN, C. Was Euthyphro the author of the Derveni Papyrus. *In*: LAKS, A.; MOST, G. **Studies on the Derveni Papyrus**. Clarendon Press, Oxford, 1997.
- KIRK, G.; RAVEN, J. E. **The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts**. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- KIRK, G. S. Heraclitus and Death in Battle (FR. 24D). **The American Journal of Philology**, v. 70, n. 4, p. 384-394, 1949.
- KOCANDRLE, R. Parmenides and the Origins of the Heavenly Sphere in Ancient Greek Cosmology. **Apeiron**, v. 57, n. 3, p. 339-362, 2024.
- LAKS, André. Du témoignage comme fragment. *In*: MOST, G. (ed.). **Collecting Fragments: Fragmente Sammeln**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- LAKS, André. Mind's Crisis: On Anaxagoras' Nous. **The Southern Journal of Philosophy**, v. 31, n. S1, p. 19-38, 1993.
- LESHER, J. H. Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12. **Phronesis**, v. 40, n. 2, p. 125-142, 1995.
- LESZL, W. **I primi atomisti**: raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito. Firenze: Leo S. Olschki, 2009.
- LINFORTH, I. M. **The Arts of Orpheus**. Berkeley: University of California Press, 1941.
- LONGRING, J. **Greek Rational Medicine: Philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians**. London: Routledge, 1993.
- MACRIS, C. Texts attributed to Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief Introductory Guide. *In*: Macris, C.; Dorandi, C; Brisson, L. (ed.). **Pythagoras Redivivus: Studies on the Texts attributed to Pythagoras and the Pythagoreans**. Baden-Baden: Academia Verlag, 2021.
- MAIGNIEN, V. Quelques mots du vocabulaire grec exprimant des opérations ou des états de l'âme. **Revue des Études Grecques**, v. 40, p. 117-141, 1927.
- MARTIN, R. Epos. *In*: FINKELBERG, M. (ed.). **Homeric Encyclopedia**. Vol 1. London: Wiley-Blackwell, 2011.
- MIURA, T. Immortality and imperishability of the soul in the final argument of Plato's Phaedo. *In*: CORNELLI, G.; ROBINSON, T.; BRAVO, F. (ed.). **Plato's Phaedo**:

Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum. Baden-Baden: Academia Verlag, 2018. p. 124-132.

MONIER-WILLIAMS, M. A. **A Sanskrit-English Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1872.

MOREL, Pierre-Marie. **Atome et Nécessité: Démocrite, Épicure, Lucrèce**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

MOREL, Pierre-Marie. Epicurean Atomism. *In*: WARREN, James (ed.), **The Cambridge Companion to Epicureanism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 65-83.

MORRIS, I. [Resenha de] POWELL, B. Homer and the Origin of the Greek Alphabet. **Classical Philology**, v. 88, n. 1, p. 71-77, 1996.

MOSS, Jessica. Plato's Appearance-Assent Account of Belief. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 114, n. 2, p. 213-238, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9264.2014.00371.x>. Acesso em: 1/10/2024.

MUMM, P. R.; RICHTER, S. Die Etymologie von griechisch ψυχή. **International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction**, v. 5 p. 33-108, 2008.

NAGEL, T. **Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

NAGY, G. **Questões Homéricas**. São Paulo: Perspectiva, 2021.

NAILS, D. **The People of Plato: A prosopography of Plato and Other Socratics**. Indianapolis: Hackett Publishing, 2002.

ONIAN, R.B. **The Origins of European Thought: about the body, the mind, the soul, the world, time and fate. New Interpretations of Greek, Roman and kindred evidence also of some basic Jewish and Christian beliefs**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

PALMER, John. **Parmenides and Presocratic Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

PELLICCIA, H. **Mind, Body and Speech in Homer and Pindar Hypomnemata 107**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

PETRUCCI, F. M. There Should Be a Virtue for Everyone. Non-Philosophical Virtue in the *Phaedo*. *In*: CORNELLI, G.; ROBINSON, T.; BRAVO, F. (Ed.). **Plato's Phaedo: Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum**. Baden-Baden: Academia Verlag, 2018, p. 164-170.

PICKARD-CAMBRIDGE. A. **The Dramatic Festivals of Athens**. Oxford: Clarendon Press, 1968.

- PICOT, J-C. Water and bronze in the hands of Empedocles' Muse. **Organon**, v. 41, p. 59-84, 2009.
- POWELL, B. **Homer and the Origin of the Greek alphabet**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- PÒRTULAS, J. Archilochus, fr. 213 West = 21 Tarditi. **Quaderni Urbinati di Cultura Classica**, v. 11, p. 29-32, 1982.
- RAGUSA, Giuliana; BRUNHARA, Rafael (ed.). **Elegia grega arcaica: uma antologia**. São Paulo: Ateliê/Mnema, 2021.
- REBOREDO, L. Três fragmentos de Empédocles (B30, B110, B 115): Texto Grego e Tradução. **Anais de Filosofia Clássica**, v. 15, n. 29, 2021.
- RIBEIRO, T. **A Apódexis hedodotiana: um modo de dizer o passado**. Rio de Janeiro: UFRJ/Faculdade de Letras (edição manuscrita), 2010, p. 57-61.
- RIX, H. **Lexicon Indogermanischen Verben**. 2 ed. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 2001.
- ROBINSON, Thomas. **As origens da alma: Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles**. São Paul.: Annablume, 2010.
- ROHDE, Erwin. **Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks** Trad. W.B. Hillis. Londond: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, ltd., 1925 (versão Kindle retirada do Projeto Gutenberg. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/files/66555/66555-h/66555-h.htm>. Acesso em: 8 mai. 2023.
- ROMM, J. Scheria. In: FINKELBERG, M. (ed.) **The Homer Encyclopedia**. London: Wiley-Blackwell, 2012.
- ROSEN, R.M. Poetry and Sailing in Hesiod's 'Works and Days.' **Classical Antiquity**, v. 9, n. 1, p. 99-113, 1990.
- ROWE, C. J. (ed). **Plato: Phaedo**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- RUNIA, D. T. The Sources for Presocratic Philosophy. In: CURD, Patricia; GRAHAM, Daniel (ed.). **The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 27-54.
- SASSI, M.M. Parmenides and Empedocles on Krasis and knowledge. **Apeiron**, v. 49, n. 4, p. 451-469, 2016.
- SCHWYZER, E. **Griechische Grammatik: Zweiter Band, Syntax und syntaktische Stilistik**. Munchen: Beck, 1988.
- SEDLEY, D. Platonic Causes. **Phronesis**, v. 43, n. 2, p. 114-132, 1998.
- _____. **Plato's Cratylus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- _____. **Creationism and Its Critics in Antiquity**. Berkeley: University of California Press, 2007.
- SEDLEY, D. Atomism's Eleatic roots. *In*: CURD, Patricia; GRAHAM, Daniel (ed.). **The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 305-332.
- SHARRAR, B.B. **The Derveni Krater: Masterpiece of Classical Greek Metalwork**. Athens: The American School of Classical Studies of Athens, 2008.
- SHIELDS, C. **Aristotle, *De Anima***. Oxford, Clarendon Press, 2016.
- SIDER, David. **The Fragments of Anaxagoras: Edited with an Introduction and Commentary**. Berlin: Academia Verlag, 2005.
- SIHLER, A. A. **New Comparative Grammar of Greek and Latin**. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- SNELL, Bruno. **Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- SNELL, Bruno. Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte. **Philologus**, v. 96, n. 1-2, p. 170-182, 1944.
- SOUSA, E. "Sobre o conteúdo original da teogonia e da escatologia órficas" *In*: SOUZA, Eudoro de (ed.). **Dioniso em Creta e outros ensaios**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1973, p. 259-279.
- SOUZA, J. A. **Para uma Primeira História da Harmonia: das Musas à Música**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.
- STEPHENSON, F. R.; FATOOHI, L. J. Thales's prediction of a Solar Eclipse. **Journal for the History of Astronomy**, v. 28, p. 279-281, 1997.
- STEVENSON, J. Aristotle as a Historian of Philosophy. **The Journal of Hellenic Studies**, v. 94, p. 138-142, 1974.
- STRACHAN, J. C. G. Who Did Forbid Suicide at Phaedo 62b? **The Classical Quarterly**, v. 20, n. 2, p. 216-220, 1970.
- STRATTON, G. M. **Theophrastus and the Greek physiological psychology before Aristotle**. London/Nova York: McMillan, 1917.
- STROBEL, B. Das Argument der Ähnlichkeit. *In*: MÜLLER, J. (ed.). **Platos *Phaidon***. Baden-Baden: Academia Verlag, 2011.
- SULLIVAN, Shirley. The Function of $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ in Hesiod and the Greek Lyric Poets. **Glotta**, v. 59, n. 3-4, p. 147-155, 1981.
- _____. Phrenes in Hesiod. **Revue belge de philologie et d'histoire**, v. 67, n. 1, p. 5-17, 1989.

- TAYLOR, Charles. **As Fontes do Self**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- TAYLOR, C.C.W. **The Atomists: Leucippus and Democritus fragments. A Text and Translation with a Commentary**. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1999.
- TAYLOR, C.C.W. Democritus and Lucretius on death and dying. *In*: BRANCUCCI, A.; MOREL, P-M (ed.). **Democritus, Science, the Arts and the Care of the Soul**. Leiden: Brill, 2007, p. 77-86.
- TRABATTONI, F. **Platão**. São Paulo: Annablume, 2010.
- TRÉPANIÉ, S. The Spirit in the Flesh: Empedocles on Embodied Soul. *In*: BARTOS, H.; KING, C.G. (ed.). **Heat, Pneuma and Soul in Ancient Philosophy and Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- TSANTSANOGLU, K. Sappho Illustrated. *In*: TSANTSANOGLU, K. **Studies in Sappho and Alcaeus**. Berlin: de Gruyter, 2019, p. 1-27.
- VAN WEES, H. The Homeric Way of War: The ‘Iliad’ and the Hoplite Phalanx (II). **Greece & Rome** (Second Series), v. 41, n. 2, p. 131-155, 1994.
- VERDE, F. “The Partition of the Soul: Epicurus, Demetrius Lacon, and Diogenes of Oinoanda”. *In*: INWOOD, B.; WARREN, J. (ed.). **Body and Soul in Hellenistic Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, p. 89-112.
- VERNANT, J-P. **Mito e Pensamento entre os Gregos**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- VIEIRA, C.O. Heraclitus’ bow composition. **Classical Quarterly**, v. 63, n. 2, p. 473-490, 2013.
- VIEIRA, C.O. **Razão, alma e sensação na antropologia de Heráclito**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.
- VLASTOS, Gregory. Reasons and Causes in the Phaedo. **The Philosophical Review**, v. 78, n. 3, p. 291-325, 1969.
- VLASTOS, Gregory. Ethics and Physics in Democritus. *In*: ALLEN, R.E.; FURLEY, David (ed.). **Studies in Presocratic Philosophy**, Vol. 2. London: Routledge & Kegan, 1975.
- VON STADEN, H. Body, Soul and Nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, The Stoics and Galen. *In*: WRIGHT, J. P.; POTTER, P. (ed.). **Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment**. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 79-118.
- WACHSMUTH, K.; HENSE, O. (ed.). **Joannis Stobaei Anthologium**. Vol. 3. Berlin: Weidmann, 1884.
- WACKERNAGEL, J.; LANGSLOW, D. **Lectures on Syntax: With special reference to Greek, Latin and German**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

WARREN, James. Democritus, the Epicureans, death and dying. **Classical Quarterly**, v. 52, p. 193-206, 2002.

WEISS, Helene. Democritus' theory of cognition. **The Classical Quarterly**, v. 32, n. 1, p. 47-56, 1998.

WEST, M. L. Three presocratic cosmologies. **Classical Quarterly**, v. 13 n. 2, p. 154-176, p. 154-176, 1963.

_____. **Studies in Greek Elegy and Iambus**. Berlin: Walter de Gruyter, 1974.

_____. **Hesiod, Works and Days**: Edited with prolegomena and. Oxford: Oxford University Press, 1978.

_____. The Orphics of Olbia. **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, v. 45, p. 17-29, 1982.

_____. The Rise of Greek Epic. **Journal of Hellenic Studies**, v. 108, p. 151-172, 1988.

_____. **Crítica Textual e Técnica Editorial**. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. **The Making of the *Iliad***. Oxford: Oxford University Press, 2010.

_____. Towards a chronology of Greek epic. *In*: ANDERSEN, O.; HAUG, D.T.T. (ed.). **Relative Chronology in Early Greek Epic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 224-241.

WILAMOWITZ, Ulrich von. **Der Glaube der Hellenen**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959.

WISSE, Jakob. Greeks, Romans, and the Rise of Atticism. *In*: NAGY, G. (ed). **Greek Literature in the Roman Period and in Late Antiquity**. London: Routledge, 2000.

ZHMUD, L. 'All Is Number'? 'Basic Doctrine' of Pythagoreanism Reconsidered. **Phronesis**, v. 34, n. 3, p. 270-292, 1989.