

A HERANÇA SOCRÁTICA NO CONCEITO CRISTÃO DE ALMA

SOCRATIC HERITAGE IN THE CHRISTIAN CONCEPT OF THE SOUL

MARCELO PERINE*

Resumo: O artigo pretende mostrar como a reflexão filosófica grega sobre a *psyché* foi fundamental para a elaboração do conceito cristão de alma. A pregação de Sócrates operou uma revolução no conceito grego de *psyché*, que foi decisiva para a fusão da herança grega com a tradição bíblico-semítica na antropologia cristã.

Palavras-chave: *Psyché*; Antropologia; Teologia; Sócrates.

Abstract: This paper aims to demonstrate how Greek philosophical reflection on *psyché* was fundamental to the elaboration of the Christian concept of soul. Socrates' ideas started a revolution that changed the Greek concept of *psyché*, and this in turn was a decisive step in the fusion of Greek and Semitic-Biblical traditions in Christian anthropology.

Key-words: *Psyché*; Anthropology; Theology; Socrates.

PRELIMINARES

Duas advertências preliminares se impõem no início desta reflexão sobre a herança grega no conceito cristão de alma, para evitar expectativas não cumpridas, que, eventualmente, tenham sido provocadas pela amplitude do título da presente exposição.

A primeira diz respeito à segunda parte do título: não pretendo expor exaustivamente a gênese do conceito cristão de alma, tal como se verificou na reflexão das primeiras comunidades cristãs da geração apostólica, consignada nos escritos neotestamentários, e na elaboração teológica dos primeiros séculos de cristianismo que constituiu a imensa obra dos assim chamados Padres da Igreja. Quero apenas destacar alguns traços do que veio a ser uma antropologia teológica cristã, cuja matriz fundamental é a revelação contida no cânon das Sagra-

* Professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil. E-mail: m.perine@superig.com.br

das Escrituras – Antigo e Novo Testamento –, no interior do qual se desenhou um conceito de alma que incorporou elementos importantes da tradição filosófica grega.

A segunda advertência refere-se à primeira parte do título desta exposição. Seria, literalmente, uma *hybris* de minha parte pretender falar da herança grega que confluíu na formação do conceito de *psyché*, levando em conta a sua complexidade e a magnitude da literatura especializada em torno dele¹. Pretendo concentrar minha atenção na figura de Sócrates e na sua mensagem fundamental de cuidado da alma – *psychés epimeleisthai* – que, segundo as penetrantes análises de Jan Patocka², teriam lançado as bases sobre as quais se construiu a civilização européia. Como veremos, é a aplicação do critério do antes e depois de Sócrates que permite atribuir à sua atuação uma revolucionária transformação na compreensão do conceito de *psyché*, que se mostrará decisiva para o sentido que ainda hoje ele conserva – se é que ainda conserva algum – na nossa tradição de pensamento.

A reserva que acabo de sugerir em torno do sentido do conceito de alma não pretende ser apenas retórica. Isso porque, depois de Kant, é preciso perguntar seriamente se o conceito de alma ainda tem algum sentido, se ter um sentido é referir-se a uma realidade que lhe corresponda. Com efeito, se o objetivo da presente exposição fosse tomar em consideração a alma como problema de natureza ontológica, seria preciso enfrentar a crítica de Kant, que subordina o tratamento de conceitos como alma, mundo e Deus à interrogação sobre a condição de possibilidade da experiência em geral. Foi o que fez, por exemplo, Michel Henry, em duas famosas conferências proferidas na École des Sciences philosophiques et religieuses de Bruxelas, em 1965, posteriormente publicadas na *Revue Philosophique de Louvain*³.

Não é caso de retomar aqui o itinerário da reflexão de Michel Henry, posto que minha referência a ela quer apenas sinalizar que mesmo uma abordagem fenomenológica com a finalidade de permitir uma afirmação renovada do con-

¹ Uma amostra relativamente atualizada da bibliografia a respeito do tema são as 27 páginas de literatura crítica no final da obra de SARRI, F. *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*. Introduzione di G. Reale. Seconda edizione completamente rifatta. Milão: Vita e Pensiero, 1997, p. 291-317.

² Cf. PATOCKA, J. *Platone e l'Europa*. Prefazione e introduzione di G. Reale. Traduzione di M. Cajthaml e G. Girgenti. Seconda edizione. Milão: Vita e Pensiero, 1998. Ver também, a respeito: REALE, G. *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una nascita dell'uomo europeo*. Milão: Raffaello Cortina Editore, 2003, especialmente o cap. 4: La scoperta dell'uomo e la "cura dell'anima", p. 65-78.

³ Cf. HENRY, M. Le concept d'âme a-t-il un sens? *Revue Philosophique de Louvain*, n. 64, 1966, p. 5-33.

ceito de alma, cujo sentido estaria referido não só a uma realidade, “mas à estrutura fundamental de toda realidade possível”⁴, isto é, à vida entendida como imediatez primitiva⁵, mesmo nesse caso, é ainda com a herança socrática que a reflexão filosófica tem de fazer as contas. De fato, enquanto uma tradição arraigada a partir de Homero convidava, como na *Odisséia* (XXIV, 13-14), a não ver senão “o prado coberto de asfódelos, onde se achavam reunidas as almas, imagens dos mortos”, Sócrates veio inaugurar “a transformação pela qual a alma constitui o mais vivo do vivente sem, contudo, se confundir com a vida”⁶.

O CONCEITO CRISTÃO DE ALMA

A bem da verdade, o conceito cristão de alma formou-se em primeiro lugar a partir da herança espiritual do judaísmo, profundamente assimilada e transformada na reflexão dos autores do Novo Testamento, particularmente na elaboração teológica paulina. Portanto, nosso primeiro olhar deve dirigir-se para a herança do Antigo Testamento, sobre cuja base formou-se o conceito cristão de alma.

Enfrentamos aqui uma primeira dificuldade, apontada logo no início da clássica obra de Hans Walter Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*:

Ao serem traduzidos, por via de regra, os substantivos hebraicos mais comuns pelas palavras “coração”, “carne” e “espírito”, produziram-se equívocos de graves consequências. Eles remontam já à antiga tradução grega dos *Septuaginta* e conduziram a uma antropologia dicotômica ou tricotômica, na qual o corpo, a alma e o espírito se encontram em oposição mútua.⁷

O caso do substantivo grego *psyché*, utilizado na tradução grega dos Setenta, e o do substantivo latino *anima*, usado na Bíblia latina, ilustram perfeitamente o problema mencionado. O nosso conceito de alma espiritual praticamente não se encontra na Bíblia, e o substantivo hebraico *nêfesh*, que ele pretende traduzir, possui valências bem diferentes. De fato, das 775 ocorrências de *nêfesh* no Antigo Testamento, 600 delas são traduzidas por *psyché* na Bíblia grega, o que indica que “a significação diversa da palavra já chamou a atenção dos antigos em não poucos lugares”⁸.

⁴ Idem, p. 33.

⁵ Cf. HENRY, M. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 1963.

⁶ Cf. HUISMAN, D. *Socrate*. Paris: Pygmalion, 2003, p. 146.

⁷ Cf. WOLFF, H. W. *Antropologia do Antigo Testamento*. Trad. A. Steffen. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1983, p. 17.

⁸ Cf. Idem, p. 21.

No Antigo Testamento, *nēfesh* indica tanto a garganta e o pescoço, sede das operações vitais, lugar de absorção dos alimentos, sede das necessidades e do apetite, do desejo e dos sentimentos de avidez ou de cobiça ou, ainda, do desejo de Deus. Ligados ao desejo como movente do homem estão os sentimentos de ódio, tristeza, amargura, perturbação, angústia, aflição, mas também amor, esperança, alegria, tranqüilidade, delícias, consolação e louvor. Mais amplamente, *nēfesh* indica a vida do indivíduo confrontada com a fragilidade, com os limites e com a morte, e, nos textos mais tardios do Antigo Testamento, chega a designar uma pessoa, um indivíduo, às vezes é usada para uma pessoa morta e até mesmo para todos os seres vivos além dos humanos. Ligado ao sentido de pessoa ou indivíduo, cerca de um quarto das ocorrências de *nēfesh* com o sufixo possessivo é traduzido pelo pronome pessoal, sinal de que se refere à identidade de um indivíduo⁹.

A maioria dos empregos de *psyché* no Novo Testamento reflete o sentido de *nēfesh* do Antigo Testamento. Com efeito, o termo traduz a vida física individual dos homens e dos animais, vida que se pode dar, matar ou salvar. A palavra designa também a pessoa, tem o sentido de pronome pessoal e é também a sede dos sentimentos humanos. Às vezes descreve a vida autêntica na presença de Deus, evoca a restauração da vida depois da morte e não exclui um certo estado corporal depois da morte. O apóstolo Paulo quase só utiliza *psyché* no sentido de “vida natural”, de “pessoa”, e com o adjetivo *psychikós* indica o ser humano entregue unicamente a suas forças vitais sem a assistência do Espírito de Deus¹⁰.

Como se vê, a primeira teologia cristã está praticamente isenta de influências gregas na compreensão dos elementos definidores do ser humano nas suas operações vitais e na sua interioridade-identidade pessoal. A doutrina sobre o homem, inserida na doutrina da criação do Antigo Testamento, ganha sua especificidade própria no Novo Testamento porque a condição de imagem de Deus precisava ser compreendida à luz do fato de o Filho de Deus ter assumido a condição humana.

O primeiro capítulo da antropologia cristã, escrito pelos Padres Apostólicos e pelos Apologistas dos dois primeiros séculos, pouco acrescenta à afirmação da criação do homem na perspectiva do Gênesis. Em Clemente de Roma (séc. I-II) encontramos os fundamentos de uma doutrina que considera o homem como imagem de Deus em sua alma e em seu corpo. Para Inácio de

⁹ Sobre isso e para as ocorrências bíblicas, cf. WÉNIN, A. “Alma-coração-corpo. A. Alma (teologia bíblica)”. In: LACOSTE, J.-Y. (org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. Trad. P. Meneses, M. S. Gonçalves, M. Bagno, N. N. Campanário e M. Perine. São Paulo: Loyola, 2004, p. 94-96. Cf. também o capítulo 2: “Nēfesh – O homem necessitado”, in WOLFF, H. W. *Op. cit.*, p. 21-41.

¹⁰ Cf. WÉNIN, A. *Op. cit.*, p. 95.

Antioquia (séc. II) o fato de ser composto de corpo e alma tem pouca importância, sendo mais significativo o binômio carne-espírito, de inspiração paulina. Justino (100-165) certamente conhece, e não rejeita, a concepção do homem composto de alma e corpo, mas a fé na ressurreição final o leva a modificá-la profundamente, pois Deus chamou à vida e à ressurreição não a parte, mas o todo¹¹.

Irineu de Lião (130-208) e Tertuliano (c. 160-240) elaboram sobretudo uma antropologia do corpo, de corte profundamente unitário e com forte sentido cristológico. Os debates relativos à alma e ao corpo não podem ser separados de outras questões teológicas, e é isso que torna compreensível a insistência de Tertuliano sobre a unidade do composto humano, assim como a sua quase escandalosa fórmula “*caro salutis cardo*”, “a carne é o coração da salvação”¹², que “esclarece ao mesmo tempo sua cristologia (o tratado *Sobre a carne de Cristo*) e sua antropologia (todo o tratado *Sobre a ressurreição dos mortos* constitui uma apologia da carne...)”¹³. Em resumo, tem-se aqui uma antropologia claramente distinta do pensamento filosófico comum, que sublinha a unidade do homem e o valor do corpo. A fé cristã na encarnação do Filho e na ressurreição de Jesus e de todos os homens leva a insistir na salvaguarda da integridade da mensagem revelada da salvação que Jesus nos trouxe. Entretanto,

Temos de reconhecer que esta linha de pensamento perderá terreno em face da que aceitará mais abertamente, mesmo com as modificações oportunas, a concepção grega do homem, como composto de uma alma e de um corpo e que verá sobretudo na primeira a imagem de Deus.¹⁴

Com os alexandrinos Clemente (150-215) e Orígenes (185-254) a teologia cristã se abre ao diálogo com a filosofia grega, particularmente às influências do platonismo e do estoicismo, mesmo que sua inspiração tenha permanecido essencialmente cristã. A primazia progressivamente passa para a alma, na qual reside, propriamente, a imagem de Deus, ainda que se insista na unidade do homem¹⁵. Para os assim chamados Padres Capadócijs, Gregório de Nazianzo (330-

¹¹ Cf. LADARIA, L. F. “O homem criado à imagem de Deus”. In SESBOÜÉ, B. (dir.). *História dos dogmas. Tomo 2: O homem e sua salvação (séculos V-XVII)*. Trad. O. S. Moreira. São Paulo: Loyola, 2003, p. 87-91. Ver também: GROSSI, V. *Lineamenti di antropologia patristica*. Roma: Borla, 1983, e HAMMAN, A.-H. *L’homme image de Dieu. Essai d’une anthropologie chrétienne dans l’Église des cinq premiers siècles*. Paris: Desclée, 1987.

¹² TERTULIANO, *De ressur. mort.*, VIII, 2.

¹³ Cf. DESEILLE, P. “Alma-coração-corpo. D. Teologia história”. In: LACOSTE, J.-Y. (org.). *Dicionário Crítico de Teologia. Op. cit.*, p. 100.

¹⁴ Cf. LADARIA, L. F. *Op. cit.*, p. 95.

¹⁵ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Strom.*, 4,26: “Certamente a melhor parte do homem é a alma, e o corpo é inferior. Mas a alma não é uma coisa boa por natureza, nem o corpo uma

395), Basílio de Cesaréia (329-379) e seu irmão Gregório de Nissa (335-395), o homem é o seu ser interior, isto é, a sua alma. O fundamento dessa distinção é a imortalidade da alma feita à imagem de Deus, em face da mortalidade do corpo, que se abandona no momento da morte. A mesma preeminência da alma sobre o corpo se encontra nitidamente em Ambrósio de Milão (340-397), em quem as influências do platonismo são bem visíveis¹⁶.

Na antropologia de Agostinho (354-430), forjada principalmente no embate com o maniqueísmo, a tradição platônica ganha cidadania em terra cristã. De fato, três fontes confluíram na formação da antropologia agostiniana. Em primeiro lugar o neoplatonismo, base da sua formação filosófica, que lhe servirá sobretudo na elaboração da estrutura do “homem interior”; em seguida a antropologia paulina, que dará a Agostinho uma visão eminentemente soteriológica do homem a partir da qual ele elabora a doutrina do pecado original, da graça e do livre-arbítrio, e, finalmente, a antropologia bíblica da criação, em cujo contexto se encontra o tema fundamental do homem imagem de Deus¹⁷. O privilégio da alma sobre o corpo se torna definitivo, pois é entrando em si mesma que a alma descobre a Deus: “É no homem interior que habita a verdade”¹⁸. Para Agostinho, a relação da alma com Deus é o mais importante: “a alma é mais próxima de Deus que de seu próprio corpo”¹⁹. Ademais, “sua concepção pessimista da condição corporal toma lugar em uma reflexão sobre o pecado original, e se explica também, sem dúvida, pelo caráter polêmico de numerosos escritos seus sobre a graça e a liberdade”²⁰. O tema tradicional da imagem de Deus recebe desenvolvimentos surpreendentes nos livros IX e X do seu tratado sobre *A Trindade*, com a famosa doutrina psicológica segundo a qual as faculdades da alma são teofanias da Trindade²¹.

As especulações medievais sobre o ser do homem verão oporem-se duas grandes correntes de pensamento. A primeira, capitaneada por Anselmo de Laon (1050-1117) e Guilherme de Champeaux (1070-1121), seguidos por Gilberto de

coisa má por natureza. O homem foi criado no mundo sensível, é constituído pela síntese de coisas diferentes, mas não contrárias: a alma e o corpo. Todas as coisas provêm de um mesmo Deus.”

¹⁶ Cf. LADARIA, L. F. *Op. cit.*, p. 102.

¹⁷ Sobre isso ver LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia Filosófica I*. 3ª ed. corrigida. São Paulo: Loyola, 1993, p. 64-65.

¹⁸ Cf. AGOSTINHO, *De vera religione*, XXIX, 72.

¹⁹ Cf. VIEILLARD-BARON, J.-L. “Âme” [*philo. géné., rel.*]. In JACOB, A. (dir.). *Encyclopédie Philosophique Universelle. II. Les notions philosophiques. Dictionnaire*. Volume dirigé par Sylvain Auroux, Paris: PUF, 2002.

²⁰ Cf. DESEILLE, P. *Op. cit.*, p. 103.

²¹ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, IX e X (Trad. e introd. de A. Belmonte, revisão e notas complementares de N. de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994).

la Porrée († 1154) e Alain de Lille († 1202), defenderá uma visão integral do homem, que não coincide nem com o corpo nem com a alma, mas com a união dos dois. Na outra corrente, representada por Hugo de São Vítor (1096-1141), o pensamento platônico impor-se-á gradativamente²². É preciso, contudo, notar que

a partir da segunda metade do século XII, a corrente de Hugo de São Vítor perderá sua importância. A corrente mais aristotélica, que considera a unidade do ser humano, composto de um corpo e de uma alma, amplia-se cada vez mais. A afirmação de que a alma não é uma pessoa e a insistência sobre a constituição do homem formado de uma alma e de um corpo repetem-se nos autores do final do século XII e no início do século XIII, sem que se possa constatar neles uma originalidade particular.²³

É na Grande Escolástica que se vai firmar, definitivamente, a idéia da alma como forma do corpo, principalmente pelas monumentais obras de Boaventura (1217-1274) e de Tomás de Aquino (1225-1274). Na obra de Tomás de Aquino confluem duas poderosas correntes de pensamento: o agostinismo, com sua herança neoplatônica, e o aristotelismo, que chegara ao ocidente latino a partir do século XII, também carregado de influências neoplatônicas. Contudo, a assimilação do aristotelismo por Tomás de Aquino não deu lugar a uma divisão do homem, mas a uma antropologia profundamente unitária. Com efeito, o grande problema com o qual se defronta Tomás de Aquino é o da unidade do homem, isto é, o da relação da alma racional com o corpo. Ele rejeita a tese da pluralidade das formas substanciais hierarquizadas no mesmo sujeito e afirma, com Aristóteles, a rigorosa unidade hilemórfica do homem²⁴. Alma e corpo não constituem um composto de duas substâncias que poderiam subsistir por elas mesmas, mas, segundo uma fórmula aristotélica, alma é a forma do corpo. Contudo, essa fórmula exige uma interpretação original: “a alma é a forma do corpo (e permanece um só com ele), mas essa forma é também o espírito de um homem, um espírito individual (que não vem de um espírito impessoal de fora, como o *noús* aristotélico que vem ‘pela porta’)”²⁵. Afirma, portanto, ao mesmo tempo, a unidade do homem e a estrita espiritualidade da alma, isto é, sua essencial transcendência sobre a matéria e sua criação imediata por Deus²⁶.

²² Sobre as escolas do século XII, cf. DE LIBERA, A. *A filosofia medieval*. Trad. N. N. Campanário e Y. M. de C. Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998, p. 313-319.

²³ Cf. LADARIA, L. F. *Op. cit.*, p. 114.

²⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Ia, q. 75-76 (Edição bilíngüe, vol. 2, São Paulo: Loyola, 2002).

²⁵ Cf. DESEILLE, P. *Op. cit.*, p. 103. Segundo Ladaria, “a fórmula ‘a alma é a forma do corpo’, ... será a síntese e a quintessência de toda a antropologia de santo Tomás” (*op. cit.*, p. 117).

²⁶ Sobre a antropologia de Santo Tomás cf. LIMA VAZ, H. C. de. *Op. cit.*, p. 68-71.

Do final da Idade Média aos nossos dias não há mudança substancial na concepção da alma no interior da teologia cristã. Entretanto, a antropologia do Concílio Vaticano II merece alguma atenção, para concluir esta brevíssima sinopse da antropologia cristã. As afirmações mais importantes do concílio encontram-se na constituição pastoral sobre *A Igreja no mundo de hoje* (*Gaudium et Spes*). O documento reafirma como característica da concepção cristã do ser humano a sua condição de imagem de Deus, que se reflete em três traços fundamentais: a capacidade de conhecer e amar a Deus, o domínio sobre as outras criaturas e a sua condição social. O documento conciliar retoma a doutrina tradicional sobre a constituição do homem na unidade do corpo e da alma (GS 14), destaca a dignidade do corpo, sua bondade e seu destino último na ressurreição final:

Pelo corpo o homem faz parte do universo material, que, por sua vez, atinge no homem seu ápice. De outra parte, em virtude de sua alma imortal, o homem é superior a esse universo. A unidade na distinção da alma e do corpo e a preeminência sobre o universo são as duas características do ser humano particularmente valorizadas.²⁷

A HERANÇA GREGA

A herança grega sobre o conceito de alma deve ser buscada em primeiro lugar naquela que Mario Vegetti chamou de “a mais antiga enciclopédia do saber coletivo dos gregos”, isto é, os poemas homéricos. Entretanto, ali é somente a morte que produz as formas passíveis de serem descritas com os termos “corpo” e “alma”, e só ela permite pensar uma existência relativamente unitária e autônoma. De fato, *soma* em Homero é o cadáver exangue, abandonado por seu princípio vital, e *psyché* não tem nenhuma função específica no corpo vivo, mas é simples força vital que “só se revela quando o abandona, no momento da morte, fugindo pela boca junto com o ‘último suspiro’, ou, com o sangue da ferida fatal”²⁸. Portanto, rigorosamente falando, o homem homérico não tem nem uma

²⁷ Cf. LADARIA, L. F. *Op. cit.*, p. 130. Ver também: LADARIA, L. F. “L’homme à la lumière du Christ selon Vatican II”. In LATOURELLE, R. (ed.). *Vatican II. Bilan et perspectives*. Montreal-Paris: Bellarmin-Cerf, 1988, vol. II, p. 409-422.

²⁸ Cf. VEGETTI M. “Anima e corpo”, In VEGETTI, M. (org.). *Introduzione alle culture antiche II. Il sapere degli antichi*. Turim: Bollati Boringhieri, 1992, p. 201-228, aqui p. 201. Sobre a concepção grega da *psyché* ver também: VERNANT, J.-P. *Mito e pensamento entre os gregos. Estudos de psicologia histórica*. Trad. H. Sarian, revisão E. Pereira Nunes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, espec. “Aspectos míticos da memória” (p. 135-185) e “Figuração do invisível e categoria psicológica do ‘duplo’: o *kolossós*” (p. 383-398).

alma nem um corpo e, para ele, não se põe o problema das suas relações. Isso não significa que não exista uma “concepção do homem em Homero”. Este, aliás, é o título do belíssimo capítulo inicial da famosa obra de Bruno Snell, *A descoberta do espírito*²⁹.

A partir do final do século XIX, como observa Giovanni Reale³⁰, a interpretação predominante da concepção homérica de *psyché* foi determinada pelas teses de Erwin Rohde no seu monumental estudo intitulado *Psyche: Culto das almas e fé na imortalidade entre os gregos*³¹, segundo o qual, a concepção homérica da *psyché* seria apenas uma variante da concepção animista dos povos primitivos. A tese, porém, não resistiu aos desenvolvimentos ocorridos ao longo do século XX. Os estudos de Joachim Böhme³², Werner Jaeger³³, Bruno Snell e Walter Otto³⁴, entre outros³⁵, levaram a uma nova compreensão da questão, traduzida pouco acima nas palavras de Mario Vegetti, ou, ainda, no acima citado livro de Reale. Essa compreensão pode ser resumida nos seguintes termos: a *psyché* em Homero indica “a vida que se vai” e a imagem do “não-estar-mais-vivo”³⁶.

Outra fonte que contribuiu de maneira singular para a formação da herança grega em torno ao conceito de alma foi o Orfismo, surgido no século VI a.C., cujo esquema de crenças e de práticas atribuiu um novo sentido à vida e à morte do ser humano, com o conceito de um gênio (*dáimon*) que habitava o corpo humano por consequência de uma culpa originária, que sobreviveria à morte do corpo e, por um processo de sucessivas transmigrações, voltaria purificado à sua origem divina³⁷. A contribuição inovadora do Orfismo com sua doutrina da alma-gênio pode ser resumida na seguinte afirmação de Eric Dodds, extraída do seu interessante e, sob certos aspectos, questionável livro sobre *Os gregos e o irracional*:

²⁹ Cf. SNELL, B. *A descoberta do espírito*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 19-46 (o original alemão é de 1975).

³⁰ Cf. REALE, G. *Corpo, alma e saúde. O conceito de homem de Homero a Platão*. Trad. M. Perine. São Paulo: Paulus, 2002, p. 74ss.

³¹ Cf. ROHDE, E. *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Friburgo na Brisgóia, 1890-1894, trad. espanhola *Psyche. La Idea del alma y la inmortalidade entre los griegos*. Trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.

³² Cf. BÖHME, J. *Die Seele und das Ich im bomerischen Epos*. Berlim e Leipzig, 1929.

³³ Cf. JAEGER, W. *Paidéia. A formação do homem grego*. Trad. de A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995 (o original alemão é de 1936).

³⁴ Cf. OTTO, W. *Theopbania. Lo spirito della religione greca antica*. Org. por A. Caracciolo. Gênova: Il Melangolo, 1983 (o original alemão é de 1975).

³⁵ Ver, por exemplo, mais recentemente: BREMMER, J. N. *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

³⁶ Cf. REALE, G. *Op. cit.*, p. 70-81.

³⁷ Sobre o Orfismo, cf. REALE, G. *História da filosofia antiga. I. Das origens a Sócrates*. Trad. M. Perine. 2ª ed. revista e corrigida. São Paulo: Loyola, 1993, p. 369-386.

A “alma” não era uma prisioneira relutante do corpo; era a vida ou espírito do corpo e aí estava perfeitamente em casa. Foi aqui que o seu novo padrão religioso deu a contribuição decisiva: atribuindo ao homem um eu oculto, de origem divina, e opondo, assim, a alma ao corpo, introduziu na cultura européia uma nova interpretação da existência humana, a interpretação a que chamamos puritana.³⁸

Com a relativa generalização do Orfismo o ambiente cultural-religioso no final do século VI a.C. se encontra nos antípodas da herança homérica. Uma citação de Mario Vegetti resume a questão e permite passar adiante:

A uma alma “débil”, não mais que princípio de vida do corpo estreitamente conexo com os seus fluidos orgânicos, e no máximo destinada a constituir dele, depois da morte, uma imagem fantasmática, se contrapõe [...] uma radical inversão de valores: a alma se torna aqui um princípio divino e imortal, a vida “verdadeira”, relativamente à qual o corpo constitui uma polaridade degenerada e sepulcral, um simulacro de vida que sinaliza (*sema*) apenas a atribulação de uma alma culpável. Que a alma constitua nesse horizonte o “verdadeiro eu”, já fora sustentado no princípio do quinto século sobre posições diferentes mas afins, por Heráclito: “Não é possível descobrir os limites da alma [*psyché*], mesmo percorrendo todos os caminhos: tão profunda medida [*lógos*] ela tem” (22 B 45 DK).³⁹

Com isso passamos adiante pois, para completar esta brevíssima notícia sobre a herança grega em torno ao conceito de alma, impor-se-ia aqui uma alusão, ainda que igualmente breve, ao nascimento da idéia filosófica de *psyché*. Impossível percorrer aqui os caminhos da alma nas elaborações dos primeiros filósofos da natureza, na mistura de reflexão científica e sentimento religioso dos pitagóricos e de Empédocles, na reflexão ética de Demócrito⁴⁰, ou mesmo nos desenvolvimentos do seu significado na poesia lírica e trágica até a época de Sócrates⁴¹. Entretanto, uma rápida passagem pela nova concepção da alma em Heráclito torna-se obrigatória.

O fragmento 45, acima citado, junto com o fragmento 115, que diz que “a *psyché* tem um *lógos* que se aumenta a si mesmo”, traduzem uma poderosa e inovadora intuição. Quando se confronta a atribuição de um *lógos* à *psyché* com o

³⁸ Cf. DODDS, E. *Os gregos e o irracional*. Trad. L. S. B. Carvalho; revisão J. Trindade dos Santos. Lisboa: Gradiva, 1988, p. 154.

³⁹ Cf. VEGETTI, M. *Op. cit.*, p. 208-209. Do mesmo autor ver também o cap. 4: “Verso l’interiorizzazione della morale: ventura e sventura dell’anima”, in *L’etica degli antichi*. Roma-Bari: Laterza, 2002⁷, p. 73-108.

⁴⁰ Sobre isso ver a sintética e clara exposição de Reale no cap. 9: A “psyché” nos primeiros filósofos, no já citado *Corpo, alma e saúde, op. cit.*, p. 122-133. Sobre o surgimento da reflexão sobre a responsabilidade moral, ver o belo e erudito artigo de PEIXOTO, M.C. D. “A emergência da reflexão sobre a responsabilidade moral na Grécia antiga: Homero e Demócrito.” In *Síntese. Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 29, n. 95, set.-dez. 2002, p. 301-322.

⁴¹ Sobre isso ver: SARRI, F. *Op. cit.*, p. 143-152.

sentido de *lógos* nos fragmentos 1, 2 e 50⁴², por exemplo, percebe-se claramente que Heráclito relaciona a *psyché* com uma forma de racionalidade ou de inteligência universal que tudo domina por ser comum a todos. O comentário de Fränkel capta perfeitamente a novidade em questão:

A alma é, no mundo do homem, a realidade que pode confundir-se com o *lógos* infinito, a lei das leis que envolve todas as coisas. Por meio de sua inteligência e clara consciência, a alma pode participar do supremo poder do *lógos* e pode, de maneira inteligente e ativa, viver a regra que governa o universo, em vez de ser dominada por ela de modo inconsciente e passivo.⁴³

Vê-se, portanto, que mesmo tendo permanecido num horizonte naturalístico, Heráclito identifica pela primeira vez a *psyché* com a inteligência e a consciência, afirmando-a como momento da *physis* universal⁴⁴.

Resta-me agora, para concluir, indicar em que consistiu a revolução operada pela atuação de Sócrates.

A REVOLUÇÃO SOCRÁTICA

A tese de que Sócrates foi o criador do conceito ocidental de alma foi defendida vigorosamente no início do século XX por dois dos maiores representantes da escola escocesa de Saint Andrews: John Burnet e Alfred Edward Taylor. Este, com uma série de estudos sobre diferentes aspectos da doutrina e da biografia de Sócrates, publicados em 1911⁴⁵, e Burnet, com a famosa conferência de 1916, na Academia Britânica, sobre “A doutrina socrática da alma”⁴⁶, demons-

⁴² “Os homens dão sempre mostras de não compreenderem que o *Lógos* é como eu o descrevo, tanto antes de o terem ouvido como depois. É que, embora todas as coisas aconteçam segundo esse *Lógos*, os homens são como as pessoas sem experiência, mesmo quando experimentam palavras e ações tal como eu exponho, ao distinguir cada coisa segundo sua constituição e ao explicar como ela é; mas os demais homens são incapazes de se aperceberem do que fazem, quando estão acordados, precisamente como esquecem o que fazem quando a dormir” (DK 22 B 1).

“Por isso é necessário seguir o comum; mas, se bem que o *Lógos* seja comum, a maioria vive como se tivesse uma compreensão particular” (DK 22 B 2).

“Dando ouvidos, não a mim, mas ao *Lógos*, é avisado concordar em que todas as coisas são uma” (DK 22 B 50).

⁴³ Cf. FRÄNKEL, H. “Wege und Formen frühgriechischen Denkens.” *Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*. Munique, 1960, p. 271 s., apud SARRI, F. *Op. cit.*, p. 112.

⁴⁴ Cf. SARRI, F. *Op. cit.*, p. 115.

⁴⁵ Cf. TAYLOR, J. *Varia Socratica*. Oxford: Oxford University Press, 1911. Cf. também: “Plato’s Biography of Socrates”, *Proceedings of the British Academy*, 8 (1917-1918), p. 93-132; ver também o art. “Socrates”, *The Encyclopaedia Britannica*, vol. XX, p. 915-920.

⁴⁶ Cf. BURNET, J. “The Socratic Doctrine of the Soul”, *Proceedings of the British Academy*, 7 (1915-1916), p. 235-259.

traram que a atuação de Sócrates tinha operado uma verdadeira revolução na imagem grega do homem com a sua nova concepção da *psyché* como centro pensante e volitivo do homem.

Werner Jaeger, em aberta polémica contra Erwin Rohde, que no seu famoso ensaio sobre a *Psyché* não reconhece nenhum significado a Sócrates⁴⁷, acolheu as teses dos estudiosos escoceses e, partindo da análise da “forma” característica do modo socrático de se exprimir, chega à mesma conclusão dos pesquisadores escoceses de que a grande novidade que surge na Grécia do século V com a pregação de Sócrates é a do mundo interior. Diz Jaeger:

Antes dele, nenhum sábio grego pronunciou assim esta palavra [*psyché*]. Temos a sensação de que, pela primeira vez no mundo ocidental, surge aqui algo que ainda hoje designamos com certa ligação à mesma palavra, ainda que os psicólogos modernos não lhe associem a idéia de uma “substância real”. A palavra “alma”, pelas suas origens na história do espírito, tem sempre para nós uma conotação de valor ético ou religioso. Tem um tom cristão, como as expressões “serviço de Deus” e “cuidado da alma”. Ora, é nas prédicas protrépticas de Sócrates que a palavra “alma” adquire pela primeira vez este alto significado.⁴⁸

De passagem, e cercado-se de muitas cautelas, Werner Jaeger discute a tese de que a consciência socrática representaria, na evolução do helenismo, a irrupção de um espírito estranho a ele, de origem oriental, e também a tese de que ela seria uma antecipação do cristianismo. As duas teses são refutadas. A primeira, pela constatação de que o conceito socrático de alma está desprovido de todos os traços escatológicos ou demonológicos característicos do movimento órfico; a segunda, pelo reconhecimento de que, por força de um hábito multissecular do pensamento e dos dotes mais íntimos do espírito helênico, a concepção socrática da alma só pode ser compreendida se for concebida em conjunto com o corpo, considerados como dois aspectos distintos da mesma natureza humana. Ainda segundo Jaeger:

Em Sócrates, o conceito de *physis* da antiga filosofia da natureza engloba o espiritual, e com isso se transforma essencialmente. Sócrates não pode crer que só o Homem tenha espírito, que, por assim dizer, ele o haja arrebatado como monopólio seu. [...]

⁴⁷ Na única vez que refere-se a Sócrates em sua obra, Rohde apóia-se em algumas passagens da *Apologia* para apresentar um Sócrates titubeante quanto ao destino da alma depois da morte, pois ou ela desaparece na completa inconsciência com a morte do corpo, ou passa para o reino das almas semelhante ao Hades de Homero: “Sócrates admite tranqüilamente ambas possibilidades, encomenda-se à justiça dos poderosos deuses (*Apol.*, 41 CD) e não se preocupa em ir mais a fundo. Como saberá ele com certeza o que todo mundo ignora? (*Apol.* 29 AB; 37 B).” Cf. ROHDE, E. *Op. cit.*, p. 240.

⁴⁸ Cf. JAEGER, W. *Op. cit.*, p. 529.

Mas, assim como pela existência do corpo e da alma como partes distintas de uma só natureza humana se espiritualiza esta natureza física, ao mesmo tempo reflui sobre a alma algo da própria existência física.⁴⁹

Aqui está o que distingue a filosofia socrática da concepção cristã da alma.

É interessante notar que a tese da relação de Sócrates com movimentos espirituais de origem oriental voltou a ser defendida recentemente no instigante livro de Jean-Joël Duhot, *Sócrates ou o despertar da consciência*, que dedica todo um capítulo a desenhar o retrato de Sócrates como xamã, que teria na relação com o sobrenatural o motor mesmo do seu pensamento⁵⁰. Refiro-me aqui ao recente livro de Duhot, não por concordar com todas as suas teses, mas para sinalizar que a assim chamada “questão socrática” está longe de ser dada por encerrada: Sócrates, ele mesmo, continua dando o que pensar.

Ainda em meados do século XX, Eric Havelock, estudando as conseqüências da mudança radical provocada na cultura grega pela passagem da oralidade à escritura, processo que chegou a seu ápice na virada do V para o IV século a.C., chamou a atenção para a transformação operada no uso de determinados conceitos como, por exemplo, o de *psyché*. Escreve Havelock:

Por volta do fim do século V a.C., tornou-se possível para alguns gregos falar sobre sua “alma” como se possuíssem eus e personalidades que eram autônomos e não fragmentos da atmosfera ou de uma força de vida cósmica, mas o que poderíamos chamar de entidades ou substâncias reais. No início, essa concepção estava ao alcance apenas dos mais sofisticados. Existem indícios de que, ainda no último quarto do século V, para a maioria dos homens, a idéia não era compreensível e de que aos seus ouvidos os termos pelos quais ela era expressa soavam como uma extravagância. Antes do fim do século IV, o conceito tornava-se parte da língua grega e admitido comumente na cultura grega. Os estudiosos inclinaram-se a ligar essa descoberta à vida e ao ensinamento de Sócrates e a identificá-la com uma transformação radical que ele introduziu no significado da palavra grega *psyché*. Em suma, em vez de significar o espírito ou o espectro, ou a respiração ou o sangue humanos, uma coisa desprovida de sentido e de autoconsciência, acabou por significar “o espírito que pensa”, isto é, capaz tanto de decisão moral quanto de conhecimento científico, e a sede da responsabilidade moral, algo infinitamente precioso, uma essência única em todo o reino da natureza.⁵¹

⁴⁹ Id., p. 534. A discussão das duas teses nas p. 531-534.

⁵⁰ Cf. DUHOT, J.-J. *Sócrates ou o despertar da consciência*. Trad. P. Meneses. São Paulo: Loyola, 2004. Ver espec. p. 145-203. Sobre a questão socrática e o problema das fontes, cf. REALE, G. *História da filosofia antiga I. Op. cit.*, p. 247-253.

⁵¹ Cf. HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão*. Trad. E. A. Dobránszky. Campinas: Papirus, 1996, p. 213 s. Sobre as transformações operadas pela passagem da oralidade à escritura ver, do mesmo autor, *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. Trad. O. J. Serra. São Paulo/Rio de Janeiro: Unesp/Paz e Terra, 1996.

Para completar o balanço de estudos que, na primeira metade do século XX, contribuíram para mudar radicalmente o juízo de Erwin Rohde sobre o lugar de Sócrates na formação do conceito grego de *psyché*, seria preciso ainda lembrar os nomes de Francis Mcdonnald Cornford⁵², William David Ross⁵³, Helmut Kuhn⁵⁴ e o já citado Jan Patocka⁵⁵. Todos esses estudos mostram que a partir de diferentes perspectivas de análise, assim como de diferentes metodologias e de interesses culturais os mais variados, progressivamente se firmou a idéia de que a atuação de Sócrates no século V ateniense foi responsável por uma transformação radical na visão do humano, cujo sentido e explicação passam a ser referidos a um princípio interior ou a uma dimensão de interioridade presente em cada ser humano⁵⁶.

A idéia socrática do homem pode ser resumida, segundo Lima Vaz, em três traços distintivos: em primeiro lugar, “a teleologia do bem e do melhor como via de acesso para a compreensão do mundo e do homem e sobre a qual se funda a natureza ética da *psyché*”; em segundo lugar, “a valorização ética do indivíduo que encontrou sua expressão mais conhecida na interpretação socrática do preceito délfico do ‘conhece-te a ti mesmo’ (*gnóthi sautón*) do qual resulta a necessidade da cura e do cuidado com a ‘vida interior’, noção que faz sua primeira aparição na história da antropologia e da espiritualidade”, e, finalmente, “a primazia da faculdade intelectual no homem donde procede o chamado intelectualismo socrático inspirando a doutrina da virtude-ciência”⁵⁷.

De fato, o tema central da reflexão socrática é o tema do “cuidado de si”⁵⁸ como tarefa prioritária do indivíduo, que, segundo Sócrates, não é senão o cuidado do que em nós é o mais importante, isto é, a alma⁵⁹. Como diz Mario Vegetti, confirmando com isso a tese da originalidade de Sócrates no processo de descoberta do mundo interior:

Diferentemente da tradição do *daímon* órfico-pitagórico, e da politização platônica do pensamento da alma, a *psyché* parece aqui ligada à interioridade individual do eu, e

⁵² Cf. CORNFORD, F. M. *Before and after Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

⁵³ Cf. ROSS, W. D. “The Problem of Socrates”, *Classical Association Proceedings*, 30 (1930), p. 7-24.

⁵⁴ Cf. KUHN, H. *Socrate. Indagini sull'origine della metafisica*. Trad. A. Rigobello. Milão: Fabbri Editori, 1969 (o original alemão é de 1959).

⁵⁵ Cf. PATOCKA, J. *Socrate. A cura di G. Girgenti e M. Cajthaml*. Milão: Rusconi Libri, 1999 (o original checo é de 1947).

⁵⁶ Uma bela síntese em português do desenvolvimento dos estudos em torno dessa questão ao longo do século XX pode ser vista em REALE, G. *Corpo, alma e saúde*. *Op. cit.*, p. 134-148. Pode-se ver também, do mesmo autor, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*. Milão: Rizzoli, 2000, espec. cap. VII, p. 187-197.

⁵⁷ Cf. LIMA VAZ, H. D. de. *Op. cit.*, p. 34-35.

⁵⁸ Cf. PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 129 A.

⁵⁹ Id., 130 D.

constitui o seu centro, o fundamento unívoco; reciprocamente, a unidade do eu parece poder-se formar em relação a essa idéia da alma, que representa o gonzo seja com o divino, seja com os outros, já que a alma [...] não pode se reconhecer senão mediante outra alma assim como o olho não pode se ver senão olhando outro olho.⁶⁰

Na literatura recente, a obra de referência que demonstrou de maneira cabal a centralidade da figura de Sócrates na transformação do conceito de *psyché* na cultura grega do século V a.C. foi a de Francesco Sarri, *Sócrates e o nascimento do conceito ocidental de alma*, citada logo no início desta exposição⁶¹. Além de fazer um excelente balanço do estado presente da questão socrática na primeira parte do seu livro, apresenta, na segunda parte, um exaustivo levantamento da complexidade da concepção grega da *psyché* antes de Sócrates, desde os poemas homéricos até a comédia de Aristófanes, passando pelo Orfismo, pelos pré-socráticos, explorando os novos usos do termo *psyché* na literatura filosófica contemporânea de Sócrates e na poesia lírica e trágica até a época de Sócrates. Na terceira parte do seu estudo, Sarri expõe a concepção grega da alma depois de Sócrates. Num primeiro momento analisa pormenorizadamente a doutrina platônica da alma na fase pré-metafísica, ou seja, nos diálogos que precedem o *Fédon*; em seguida expõe a concepção da alma na obra de Xenofonte, com especial atenção para o problema da credibilidade do seu testemunho para a questão em pauta; analisa, depois, a contribuição que os testemunhos dos socráticos menores dão à elucidação da concepção socrática da *psyché*, e, finalmente, apresenta a nova idéia da *psyché* na oratória ática contemporânea e posterior à atuação de Sócrates.

A aplicação rigorosa do critério do “antes” e do “depois” de Sócrates leva à seguinte conclusão, segundo as palavras de Sarri:

Sem Sócrates nos encontraríamos diante de um fato muito singular que não conseguiríamos absolutamente explicar. Não conseguiríamos compreender por que a idéia de alma no sentido de consciência, que está praticamente ausente do horizonte da cultura grega até os últimos trinta anos do quinto século a.C., torne-se depois comum a todos os discípulos de Sócrates e a todos que, como Isócrates, tiveram relações pessoais com Sócrates, mesmo que pouco profundas. E não conseguiríamos sequer explicar porque essa concepção se revela como um patrimônio comum de toda a greccidade a partir dos primeiros anos do século que se abre com a morte de Sócrates.⁶²

A chave do enigma da virada socrática é uma determinada concepção da natureza ou da essência do homem como interioridade. Essa concepção da natureza ou da essência do homem entrou na filosofia grega e, por ela, na tradição de pensamento ocidental pela pregação socrática.

⁶⁰ Cf. VEGETTI, M. “L’io, l’anima, il soggetto”, In: SETTIS, S. (a cura di). *I Greci. Storia Cultura Arte Società I. Noi e i Greci*. Turim: Giulio Einaudi editore, 1996, p. 431-467, aqui p. 443.

⁶¹ Cf. nota 2.

⁶² Cf. SARRI, F. *Op. cit.*, p. 262.

No início desta reflexão afirmei que, segundo as penetrantes análises de Jan Patocka, a figura de Sócrates com sua mensagem fundamental de cuidado da alma – *psychés epimeleisthai* – teria lançado as bases sobre as quais se construiu a civilização europeia. De fato, segundo Patocka, um dos maiores prodígios de Sócrates foi ter legado a seus herdeiros

o projeto de uma comunidade na qual o filósofo poderá viver, ou poderá viver o homem que é capaz de pôr em prática o cuidado da alma, de pôr em ação a idéia filosófica, segundo a qual é preciso viver e pensar unicamente a partir do olhar para o que é. A obra dos herdeiros de Sócrates será criar essa comunidade, uma comunidade na qual Sócrates e seus semelhantes não serão forçados a morrer. Em vista disso, será necessário percorrer o mundo inteiro, será necessário um projeto sobre a verdade, um projeto sobre a totalidade do ser. Será preciso, depois, um projeto sobre a comunidade, será preciso examinar a alma humana, ver o que ela pode ser e o que pode se fundar sobre ela. Eis o sentido da figura de Sócrates.⁶³

Afirmação profundamente verdadeira, posto que o cuidado de si é, indissolavelmente, cuidado da cidade e cuidado dos outros, como lembra Pierre Hadot ao esboçar o retrato de Sócrates⁶⁴.

Entretanto, o aspecto do ensinamento socrático que pretendi sublinhar na presente reflexão foi o da descoberta do homem interior, da interioridade consciente e reflexiva, da *psyché* como centro volitivo e pensante do homem. Essa descoberta verdadeiramente revolucionária está na origem de uma nova concepção do ser humano, que será imediatamente elaborada por Platão e por Aristóteles e, posteriormente, pelo estoicismo, criando ao mesmo tempo o aparato conceptual do qual se utilizará a teologia cristã, a partir do segundo século da nossa era, para expressar a concepção bíblica do homem como imagem de Deus, operando na sua antropologia uma extraordinária fusão de horizontes. Se é verdade, como pretendi mostrar aqui, que essa descoberta está ligada à figura e à pregação de Sócrates, então nosso débito para com ele é impagável, a ponto de podermos assumir, sem medo de exagerar, a afirmação conclusiva de Francesco Sarri: “Se Sócrates não existisse, seria preciso, de algum modo, inventá-lo”⁶⁵.

[recebido em maio de 2004]

⁶³ Cf. PATOCKA, J. *Platone e l'Europa. Op. cit.*, p. 117.

⁶⁴ Cf. HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Trad. D. D. Macedo. São Paulo: Loyola, 1999, p. 47-68.

⁶⁵ Cf. SARRI, F. *Op. cit.*, p. 266.