



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
DEPARTAMENTO DE APOIO À PESQUISA
PROGRAMA INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA**



Xamanismo grego: sabedoria e filosofia no pensamento de Empédocles e Pitágoras

Bolsista (Voluntária): Mariney Souza Catique

Manaus/AM
2014



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
DEPARTAMENTO DE APOIO À PESQUISA
PROGRAMA INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA**



Relatório Final

Xamanismo grego: sabedoria e filosofia no pensamento de Empédocles e Pitágoras

Bolsista (Voluntária): Mariney Souza Catique
Orientadora: Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto

Manaus/AM
2014

RESUMO

O fator religioso exerceu influência considerável tanto no pensamento como na conduta dos primeiros filósofos gregos, e a prática xamânica chama a atenção para uma linhagem de personalidades que representavam o modelo mais antigo do Sábio (poetas, adivinhos, videntes, magos), que possuíam uma espécie de saber que os colocava acima do conhecimento vulgar demonstrando as diferenças existentes entre a sabedoria e a filosofia. Observamos na vida e na obra dos filósofos pré-socráticos Pitágoras de Samos e Empédocles de Agrigento, aspectos que levaram os estudiosos a aproximarem estes dois filósofos aos modelos de xamãs, e através desses estudiosos do pensamento mítico e místico, investigamos o divino, o sagrado, o inalcançável, o mistério, na filosofia desses dois filósofos e percebemos que a filosofia ao romper com os padrões arcaicos de entendimento do mundo cria uma nova espécie de saber, mas, nesta zona de fronteira, do seu nascimento, ainda conserva traços da tradição numa espécie de complexo religioso-racional.

Palavras chaves: xamanismo, filosofia, sabedoria, Pitágoras, Empédocles.

SUMÁRIO

Introdução	01
Capítulo I	
1. As características da prática xamânica	02
Capítulo II	
2.1. Mundo dos deuses e dos espíritos	09
2.2. O homem divino	18
Capítulo III	
3.1. Pitágoras de Samos e Empédocles de Agrigento, modelos de xamãs grego.	35
Capítulo IV	
4.1. Sabedoria e Filosofia	46
Conclusão	52
Referências bibliográficas	55

INTRODUÇÃO

Uma das funções mais importantes da vivência universitária é a produção do conhecimento, e muitas temáticas propostas nos currículos plenos dos seus cursos, ainda se encontram na dependência de pesquisas e descobertas, tomar ciência deste aspecto da vida acadêmica em sala de aula é uma forma de estímulo à produção do saber.

Este parece ser o caso do problema de pesquisa aqui proposto: no início histórico, de um novo saber que se impunha na Grécia Antiga do século VI a. C., uma série de fatores e elementos convergiu para o acontecimento da filosofia como um fato. Atualmente, a tese ocidentalista, que vai ao encontro deste saber como produto genuinamente grego é aceite pela maioria dos estudiosos, no entanto, aqui não se pode negar a presença, também, de fatores externos que concorreram para a cristalização desta conquista.

Além do surgimento da moeda, da cidade e do comércio solidários ao nascimento da filosofia no século VI a. C., conforme aponta Vernant (1981), o fator religioso exerceu influência considerável tanto no pensamento como na conduta dos primeiros filósofos gregos. Um novo padrão de crenças relativas às concepções antropomórficas começava a refletir-se na literatura grega, tanto na poesia, como nas especulações filosóficas. A ideia de um poder oculto inato ao próprio homem reforçava os traços da *psyquê*, palavra grega que designa a alma humana, como um centro que gozava de certa independência do corpo. O fato é que a alteridade clássica, corpo e alma, que marcou toda a história da filosofia começava a ser pensada em termos racionais na Grécia Antiga e foi cercada por *expressões de uma nova perspectiva sobre a natureza e o destino do homem, que é alheia aos escritores gregos mais antigos* (DODDS: 150, 1988).

Tal oposição entre corpo e alma e a relativa autonomia da segunda sobre o primeiro chamou atenção de alguns estudiosos sobre a origem desta crença

que foi identificada dentro de um padrão cultural asiático do tipo xamânico (ROHDE apud DODDS, 155, 1988). (...) *Um xamã pode ser visto simultaneamente em locais diferentes, pois tem o poder da ubiquidade. Destas experiências narradas numa canção improvisada, retira o poder da adivinhação, poesia religiosa e medicina mágica, o que o torna socialmente importante. Torna-se o repositório de uma sabedoria supranormal (idem, 1988).* O contato com crenças do tipo xamânico ocorreu, segundo hipóteses através da Cítia e ou da Trácia quando os gregos abriram seu comércio e colonização para o Mar Negro no século VII a. C. (MEULI, 1935 apud, DODDS, 1988).

Dessa linhagem de homens, que ficaram famosos pela lenda, uma vez que pouco ou quase nada restou sobre eles, Epimênides, o vidente cretense, Ábaris, Aristeu, Hermótimo e os filósofos Pitágoras e Empédocles. Essas figuras, semilendárias, que pertencem à classe dos videntes extáticos e dos magos purificadores, encarnam o modelo mais antigo do “Sábio”.

Pitágoras de Samos notabilizou-se entre os primeiros filósofos pela confraria religiosa que fundou, na qual praticavam regras de ascese, o vegetarianismo e a expectativa de vidas futuras como consequência da crença na transmigração das almas, todos esses elementos guardam claramente traços do xamanismo. Quanto ao fato destas crenças possuírem, ou não, algum tipo de ligação com o orfismo, tal hipótese deve ser avaliada separadamente.

Empédocles de Agrigento foi ele mesmo protagonista e criador da sua lenda, uma vez que ela foi registrada nos seus poemas *Sobre a Natureza e Purificações*. Os fragmentos de Empédocles são, de acordo com Dodds, a única fonte em primeira mão, na qual se pode formar alguma noção de como era realmente um xamã grego e ele é o último representante desta classe de homens que com sua morte se extinguiu na Grécia.

Empédocles representa um tipo de personalidade que combina as funções ainda indiferenciadas do mágico e do naturalista, do poeta e do filósofo, do pregador, do curandeiro e do conselheiro público. Depois dele, estas funções separaram-se; daí em diante, os filósofos não seriam poetas nem mágicos (DODDS: 165 1998).

A tentativa de responder o problema proposto pela pesquisa se justifica pela existência de certos detalhes curiosos sobre a vida dos primeiros filósofos gregos que não são contemplados normalmente nas disciplinas oferecidas nos

cursos de graduação em filosofia, e que exigiriam uma leitura mais detalhada, o que talvez possa resultar em tema-objeto de monografia para obtenção do grau de conclusão de curso e ou um trabalho pós-graduado.

CAPÍTULO I

1. AS CARACTERÍSTICAS DA PRÁTICA XAMÂNICA

Antes da abertura do comércio para os gregos e antes que estes entrassem em contato com outros povos, existem relatos de indivíduos que uniam profecia-poesia-sabedoria e que tinham a crença implícita de que a sabedoria era privilégio de pessoas que entravam em contato com o mundo dos deuses e dos espíritos, estes indivíduos chamados xamãs influenciavam e dirigiam suas comunidades com sua filosofia mântica, e essa filosofia percorreu o tempo e o pensamento arcaico até chegar e ou entrar em contato com o conhecimento dos gregos.

Os xamãs são indivíduos dotados de prestígio mágico-religioso, é ele também, um mago, psicopompo¹, curandeiro, sacerdote, místico e poeta e a ele se atribui a competência de curar e a de operar milagres. *Não devemos entender por “xamã”, qualquer mago, feiticeiro, medicine-men ou extático encontrado ao longo da história das religiões e da etimologia religiosa.* (Eliade, 1998, p.14). O verdadeiro xamã é o especialista em transe, durante o qual se acredita que sua alma deixa o corpo para realizar ascensões celestes ou descensões infernais. Ele controla seus “espíritos”, comunica-se com mortos “demônios” e com “espíritos da natureza” sem tornar-se instrumentos desses. Quando prepara o transe, o xamã bate o tambor, chama seus espíritos auxiliares, fala uma língua “secreta” ou a “língua dos animais”, imitando sua voz e, sobretudo, o canto dos pássaros. *O xamanismo é uma das técnicas arcaicas do êxtase, ao mesmo tempo mística, a magia e “religião” no sentido amplo do termo.* (Eliade, 1998, p.554).

¹ Condutor de almas.

Esse fenômeno mágico-religioso se manifestou em sua forma mais completa nas diversas regiões da Ásia Central e setentrional e são descritos pelos primeiros viajantes. O xamanismo da Sibéria e Ásia Central apresenta relação especial com os “espíritos”, habilidade extáticas que permitem o vôo mágico, a ascensão aos céus, descida ao inferno, domínio do fogo. *Os povos que se declaram “xamanistas” atribuem importância considerável às experiências extáticas de seus xamãs; tais experiências lhe dizem respeito de modo pessoal e imediato, pois são os xamãs, por meio de seus transes, que os curam, que acompanham seus mortos ao “reino das trevas” e servem de mediadores entre eles e os seus deuses, celestes ou infernais, grandes ou pequenos. (Eliade, 1998, p.20).*

Essa elite mística, de algum modo, cuida da “alma” de sua comunidade, pois ele o xamã é o grande especialista da alma humana, só ele “vê”, pois conhece sua “forma” e seu destino, as coisas que não se referem ao destino imediato da “alma”, o xamã é dispensável, e grande parte da vida religiosa transcorre sem ele. O cargo de curandeiro em consideráveis populações primitivas não é hereditário, se admite a possibilidade de obter poderes mágico-religiosos, tanto de modo espontâneo (doença, sonho, encontro fortuito de uma fonte de “poder”), quanto de modo deliberativo (busca). Quer seja escolhido pelos deuses, quer pelos espíritos para ser sua porta voz, quer esteja predisposto a tal função por taras físicas, quer seja portador de uma hereditariedade que equivale a uma vocação mágico-religiosa, o xamã se distingue do mundo dos profanos porque se encontra em relação mais direta com o sagrado e manipula com mais eficácia as suas manifestações.

As experiências extáticas que decidem a vocação do futuro xamã comportam o esquema tradicional das cerimônias de iniciação: sofrimento, morte e ressurreição. Quanto ao conteúdo dessas experiências extáticas iniciais comporta um ou vários desses temas: despedaçamento do corpo seguido pela renovação dos órgãos internos e das vísceras, ascensão ao céu e diálogo com os deuses ou os espíritos e as almas dos xamãs mortos; revelações diversas de ordem religiosa e xamânica (segredos de ofício). A técnica xamânica por excelência consiste na passagem de uma região cósmica para outra, da terra para o céu ou da terra para o inferno.

O xamã conhece o mistério da ruptura dos níveis, essa comunicação entre as zonas cósmicas é possível graças à própria estrutura do universo, isso porque são concebidos em três níveis – céu, terra e inferno – interligados por um eixo central. O simbolismo pelo qual se expressam o vínculo e a comunicação entre as três zonas cósmicas é bastante complexo e nem sempre isento de contradições: é que esse simbolismo tem uma “história” e foi diversas vezes contaminado e multiplicado, ao longo do tempo, por outros simbolismos cosmológicos mais recentes. Mas, o esquema essencial continua transparente, apesar das diversas influências sofrida: As três grandes regiões cósmicas que podem ser atravessadas sucessivamente porque se encontram ligadas por um eixo central. Esse eixo passa por uma “abertura”, um “buraco”: É por ele que os Deuses descem a Terra e os mortos vão para as regiões subterrâneas; é também por ele que a alma do xamã em êxtase pode subir voando ou descer quando de suas viagens celestes ou infernais.

O simbolismo cosmológico da habitação e a experiência da ascensão xamânica confirmam esse mito arcaico, embora sob outro aspecto, ou seja, após a interrupção das comunicações fáceis que existiam na aurora dos tempos entre o céu e a terra, entre os seres humanos e os Deuses, certos seres privilegiados (Os xamãs em primeiro lugar) continuaram capazes de estabelecer uma ligação pessoal com as regiões superiores; Assim, os xamãs têm o poder de voar e atingir o céu através da “abertura central”, ao passo que para o restante dos seres humanos essa abertura só serve para transmitir oferendas. Em ambos os casos, a situação privilegiada do xamã deve-se à sua capacidade de ter experiências extáticas.

Não foram os xamãs que criaram sozinhos, a cosmologia, a mitologia e a teologia de suas respectivas tribos; eles apenas as interiorizaram, “vivenciaram” e as utilizaram como itinerário de suas viagens extáticas. Um xamã pode ser descrito como uma pessoa psiquicamente instável que recebeu um chamado para a vida religiosa, como resultado disso ele se submete a um período de rigoroso treinamento, que normalmente envolve solidão e jejum, podendo também envolver uma mudança psicológica do sexo. A partir deste “recuo religioso”, ele ressurgue com o poder real ou assumido, de passar de acordo com a sua vontade a um estado de dissociação mental, sob tais condições ele não é mais visto, como a Pítia ou o médium moderno, como alguém possuído por um espírito, é sua própria alma que é

encarada como tendo deixado o corpo e viajado para locais distantes, mais frequentemente para o mundo. De fato, um xamã pode ser visto em diferentes lugares simultaneamente, ele tem o poder da ubiquidade² do espírito.

Ao ser chamado para atender um doente, o xamã tenta em primeiro lugar descobrir a causa da doença, as doenças são classificadas em dois tipos: as resultantes da introdução de um agente patogênico e as decorrentes da “perda da alma”. O tratamento difere essencialmente, dependendo da hipótese: na primeira é preciso expulsar o agente do mal; na segunda, encontrar e reintegrar a alma fugitiva do doente. Neste último caso, a necessidade de intervenção do xamã é incontestável, pois só ele é capaz de ver e capturar almas.

O xamanismo não é importante apenas pela posição que ocupa na história da mística. Os xamãs desempenharam papel essencial na defesa da integridade psíquica da comunidade. De maneira geral, pode-se dizer que o xamã defende a vida, a saúde, a fecundidade, o mundo da “luz”, contra a morte, as doenças, a esterilidade, o azar e o mundo das “trevas”.

O simbolismo da indumentária xamânica constitui em si mesmo uma hierofania³ e uma cosmografia religiosa: revela não apenas uma presença sagrada mais também símbolos cósmicos e itinerários metafísicos. Examinada com atenção, a indumentária revela o sistema do xamanismo com a mesma transparência que os mitos e as técnicas xamânicas. De um lado constitui um sistema simbólico quase completo e, de outro, está impregnado, pela consagração, de forças espirituais múltiplas e, principalmente, de “espíritos”. Pelo simples fato de vesti-la – ou de manipular objetos que as substituem. A indumentária xamânica tende a prover o xamã de um corpo novo, mágico, em forma de animal. Os três principais tipos são em forma de ave, rena (cervo) e urso – mas especialmente ave. A presença de objetos de ferro que imitam ossos e tendem a dar-lhe o aspecto, ainda que parcial, de esqueleto humano ou de pássaro, remetem para a mesma ideia fundamental: tentando imitar o esqueleto, de homem ou pássaro, a indumentária xamânica proclama o status especial daquele que a veste, ou seja, o status de alguém que morreu e ressuscitou. A máscara desempenha o mesmo papel que a indumentária

² Capacidade de estar ao mesmo tempo em toda parte; onnipresença

³ A manifestação do sagrado. (*Eliade*, 2012, p.17).

do xamã e dizer que os dois elementos são intercambiáveis, a máscara proclama manifestamente a encarnação de um personagem mítico (ancestral animal mítico, deus). O tambor desempenha papel de primeira ordem nas cerimônias xamânicas. Seu simbolismo é complexo, suas funções mágicas são múltiplas. É indispensável ao desenrolar da sessão, seja por levar o xamã para o “centro do mundo”, por permitir que ele voe pelos ares, por chamar e “aprisionar” os espíritos, seja, enfim, porque a tamborilada permite que o xamã se concentre e restabeleça o contato com o mundo espiritual que está prestes a percorrer.

É suficiente mostrar que tanto a caixa quanto a pele do tambor constituem instrumentos mágico-religiosos, graças aos qual o xamã é capaz de realizar a viagem extática ao “centro do mundo”. Graças às suas relações místicas com a pele “reanimada” do tambor, o xamã consegue compartilhar da natureza do ancestral teriomórfico⁴. Em outras palavras, consegue abolir o tempo e recuperar a condição original de que falam os mitos.

Para nós, modernos, é difícil imaginar a ressonância de tal espetáculo em uma comunidade “primitiva”, seus “milagres” não só confirmam e reforçam as estruturas da religião tradicional como também estimulam e alimentam a imaginação, dissipam as barreiras entre o sonho e a realidade imediata, abrem janelas para os mundos habitados por deuses, mortos e espíritos.

A partir destas experiências, narradas pelos xamãs através de canções extemporâneas⁵, ele vai extraíndo a habilidade para a adivinhação, para a poesia religiosa e para a medicina mágica que acaba por torná-lo socialmente importante. Ele se torna o repositório da sabedoria sobrenatural, ele desvenda outro mundo, o mundo fabuloso dos deuses e dos magos, o mundo em que tudo parece possível, onde os mortos voltam à vida e os vivos morrem para ressuscitar em seguida, onde se pode desaparecer e reaparecer instantaneamente, onde as “leis da natureza” são abolidas e onde certa “liberdade” supra-humana é ilustrada e presentificada de maneira deslumbrante. *“É muito provável que grande número de “assuntos” ou de motivos épicos, assim como muitos personagens, imagens e estereótipos da*

⁴ O teriomorfismo (do Grego antigo *therion*, θηρίον, que significa animal selvagem e *anthrōpos*, ἄνθρωπος, homem) é um nome genérico que se aplica a qualquer transformação de um ser humano em um animal, seja de maneira completa ou parcial, assim como a transformação inversa em um contexto mitológico ou espiritual.

⁵ Fora do seu tempo.

literatura épica, tenham, em última análise, origem extática, no sentido de provirem dos relatos de viagens e aventuras de xamãs pelos mundos supra-humanos.” (Eliade, 1998, p. 553).

Ainda hoje, a criação poética continua sendo um ato de perfeita liberdade espiritual. A poesia refaz e prolonga a língua; toda linguagem poética começa sendo uma linguagem secreta, ou seja, a criação de um universo pessoal, de um mundo perfeitamente fechado. O ato poético mais puro tenta recriar a língua a partir de uma experiência interior que, assemelhando-se por isso ao êxtase ou à inspiração religiosa dos “primitivos”, revela o fundo das coisas. É a partir de criação linguística dessa ordem, possibilitadas pela “inspiração” pré-extática, que as “línguas secretas” dos místicos e as linguagens alegóricas tradicionais se cristalizaram depois.

CAPÍTULO II

2.1 MUNDO DOS DEUSES E DOS ESPÍRITOS

Conford (1989) afirma que para além do horizonte dos gregos antigos, os trácios marcharam com povos teutônicos no norte e com povos célticos no ocidente. *“É tentador pensar que talvez tenham constituído um elo nos tempos primitivos entre os antigos sistemas mânticos da parte sul da Eurásia, tal como o culto de Odin, e outros aspectos da religião nórdica atestam a existência de uma ligação antiga entre o manticismo teutónico e céltico por um lado e o Xamanismo do norte da Ásia por outro”*.

No ocidente como afirma Eliade (1998), encontraremos os mânticos gauleses ou bardos (poetas), videntes (vates) e druidas, que estavam ligados entre si, pelos seus poderes, que correspondiam aos mesmos tipos de mânticos da sociedade grega e romana, os barbos eram poetas e cantores que celebravam feitos épicos, os videntes faziam augúrios e previam o futuro por meio de sacrifícios e acima de todos estavam os druidas, conhecedores da filosofia natural, teologia e tradição antiga.

Em todas as línguas antigas do norte da Europa as noções de poesia, eloquência, informações de caráter antigo e profecia estão intimamente ligados. Na tradição mântica nórdica o deus Odin é “extremamente sabedor” de um conhecimento sobrenatural, tem o dom de mudar de forma, é o thulr dos deuses, o poeta e vidente inspirado, aquele que inspira a poesia e a sabedoria mântica. Chadwick (1940) faz uma análise dos testemunhos gregos, célticos, teutônicos e nórdicos com a seguinte afirmação:

“É evidente que a função do vidente era praticamente universal na Europa primitiva. Durante séculos antes de Cristo teve importância no sul – na Trácia, na Grécia e, sem dúvida, na Etrúria. Durante o período romano e a alta Idade Média foi tida em muita consideração na Europa central. Muito antes do fim do primeiro milênio, legara já uma enorme riqueza de lendas às populações célticas e teutónicas das orlas exteriores da Europa. Os

elementos fundamentais da função profética parecem ter sido os mesmos em toda a parte. Em toda a parte, o dom da poesia é inseparável da inspiração divina. Em toda a parte esta inspiração traz consigo o conhecimento – quer do passado, sob a forma de história e genealogia, quer do presente oculto, geralmente sob a forma de informações de caráter científico, quer ainda do futuro sob a forma de profecias no sentido mais restrito. Este conhecimento é sempre acompanhado de música quer através de instrumentos, quer sob a forma de canto. A música é, em toda a parte, o meio de comunicação com os espíritos. Descobrimos invariavelmente que o poeta vidente atribui sua inspiração ao contato com forças sobrenaturais, e que seu estado de espírito enquanto profere as profecias é exaltado e diferente do habitual. Regra geral, verificamos que vigora determinado processo para induzir o estado de espírito profético sempre que se queira. As altas pretensões do poeta e vidente são universalmente aceites e ele próprio desfruta de um grande prestígio onde quer que apareça. Além de tudo isto, encontramos um vocabulário que remonta aos tempos mais recuados” (Poetry and Prophecy, p.14).

No leste, estes costumes ainda estão em uso pelo povo da Sibéria, estão entre aqueles que abraçaram a religião islâmica, por exemplo, os Casacas e os Turcomanos, são descritos como “cantores, poetas, músicos, adivinhos, sacerdotes e médicos, aqueles que guardam as tradições religiosas populares e as lendas antigas”. O Xamã é o intermediário entre os seus companheiros de tribo e o mundo do espírito.

Mais para oriente, “através de todo o pacífico, as formas mais ambiciosas e imaginativas de composição poética, bem como toda a matéria de caráter intelectual, são diretamente derivadas, através de videntes inspirados ou de pessoas dotadas de êxtase divino, do espírito do universo” (Poetry and Prophecy, p. 25). O paralelo que se pode traçar, em muitos aspectos essenciais, entre este relato e a maneira como as seitas pitagóricas viam o conhecimento não deve ser menosprezado.

Na Índia, a associação ‘profeta-poeta-sábio’ está claramente ilustrada pela palavra kavi, ‘poeta’, que também significa ‘vidente’, e no plural significa ‘sábios’. Corresponde ao fili irlandês e ao thulr nórdico. Também é possível ver a transição do vidente (brâmane) para o filósofo, a filosofia dos Upanissades é de origem mântica. Os Upanissades contêm afirmações e debates sobre temas

abstratos que interessam os intelectuais da Índia, os príncipes e os brâmanes, entre os séculos VIII e V a.C.

Mais ou menos contemporâneos da filosofia Upanissades, temos os profetas hebraicos, cujas obras foram conservadas a partir de Amós, na primeira metade do século VIII a.C., e a poesia didática grega primitiva. Em todos estes casos trata-se de manifestações de fases paralelas da cultura, nos primeiros tempos pós-heróicos, quando a escrita começa a ser usada para fins literários.

Halliday (Greek Divination. Londres, 1913), notava já a existência, em uma forma arcaica de mântica entusiástica, de uma categoria de adivinhos públicos, os *demiourgói*, que apresentam a um tempo os traços do profeta inspirado, do poeta, do músico, cantor e bailarino, do médico, purificador e curandeiro. Na verdade, todos estes personagens acumulam também as funções de adivinho, de poeta, sábio e têm em comum uma faculdade excepcional de vivência para além das aparências sensíveis; possuem uma espécie de extra sentido que lhes descobre o acesso a um mundo normalmente interdito aos mortais.

Os curandeiros, adivinhos e extáticos que poderíamos comparar aos xamãs não estão relacionados com Dionísio. O êxtase dionisíaco, delírio coletivo, busca da posse por um deus que se apodera do homem, é um estado impessoal sofrido passivamente. Muito diversa se apresenta a noção de uma alma individual, que possui em si mesma e por si mesma o poder inato de se libertar do corpo e de viajar no além. Sua origem é encontrada nas práticas destes que prefiguram o filósofo, e de que a lenda impõe a aproximação com a personagem e o comportamento do Xamã das civilizações da Ásia do Norte.

Na Cítia e, provavelmente, na Trácia também, os gregos haviam entrado em contato com povos que, como mostrou o estudioso suíço Meuli, estiveram sob influência da cultura xamânica. Quanto a esta questão, bastará uma referência ao seu artigo publicado na *Hermes* em 1935. Meuli sugere que os frutos deste contato devem ser vistos através do surgimento, no final da era arcaica, de uma série de (médicos mágicos), videntes, curandeiros, e professores religiosos; alguns deles ligados dentro da tradição grega ao norte, e todos exibindo traços xamanísticos.

Conford (1989), supõe que a Trácia pode ter sido para a Grécia o elo de ligação pelos seus contatos, com os germanos ao norte, com os celtas ao oeste, ao sistema mântico aparentado ao xamanismo da Ásia do Norte. Meuli e Dodds reservam um lugar, fora da Trácia, à Cítia com a qual a civilização do litoral do mar Negro pôs os gregos em contato. Notar-se-ia a origem nórdica dos Magos, Arístecas, Ábaris, Hermótimo, Ferecides, Epimênides e o seu contato com o mundo hiperbóreo.

Do norte veio Abáris, cavalgando, segundo se diz, sobre uma flecha — como ainda ocorre com algumas almas, na Sibéria por exemplo. Abáris havia feito tanto progresso na arte de jejuar que passava muito tempo completamente sem comida, foi capaz de banir pestes, prever terremotos, compor poemas religiosos, e ensinou a louvar o deus do norte, que os gregos chamavam de “Apolo Hiperbóreo”, *“foi mercenário de Apolo, e depois de ter aprendido dele as respostas oraculares segurando uma flecha, símbolo de Apolo, foi pela Grécia afora, predizendo”* (Licurgo, frag. 5a).

Um grego do mar de Mármora, Arístecas de Proconeso, rumou para o norte, a convite do mesmo deus Apolo, retornando para contar suas estranhas experiências num poema, *“Depois de sete anos reapareceu no Proconeso e compôs esse poema que agora os gregos chamam “Versos Arismáspeos⁶”, e depois de tê-lo composto desapareceu pela segunda vez”* (Heródoto, IV, 13-15), possivelmente teve como modelo as excursões psíquicas dos xamãs da região. Se a viagem de Arístecas foi realizada de corpo ou de espírito não está claro, mas de um modo ou de outro, a tradição posterior credita-lhe poderes xamanísticos de transe e de ubiquidade. Sua alma, cuja forma era como a de um pássaro, tinha a capacidade de deixar o corpo por um ato de vontade. *“...E a alma, tendo saído do corpo, vagava no éter como um pássaro... Afirmava que a sua alma, abandonando o corpo e voando diretamente em direção ao éter, atravessava a terra...”* (Rohde, p. 341, com as fontes, Plínio, *Naturalis história*, VII, 174). Enfim, ele acabaria morrendo e caindo em transe em sua própria terra, embora tenha sido visto em Císico. Muitos anos depois ele surgiria novamente no Metaponto, no extremo ocidente. Também está relacionado com Apolo: entra em êxtase e o deus lhe “arrebata” a alma. *“Ele às vezes aparece*

⁶ Os homens de um olho só são os arimaspos, que dá nome ao poema de Arístecas. Fonte: Colli, Giorgio. *A sabedoria Grega*. 2012, p.403.

simultaneamente em locais distantes uns dos outros” (cf. ROHDE, pp.338 ss.), “acompanha Apolo em forma de corvo” (Heródoto, IV, 15), o que nos faz pensar nas transformações xamânicas.

O mesmo dom aparece em outro grego asiático, Hermótimos de Clazômenas, cuja alma viajava muito e para muito longe, observando acontecimentos em lugares distantes, enquanto seu corpo permanecia inanimado era capaz de ficar fora do corpo “durante vários anos”; neste longo êxtase, viajava para muito longe e “*voltava com um conhecimento profético do futuro. Finalmente, inimigos queimaram seu corpo, que jazia inanimado, e sua alma nunca mais retornou.*” (Rohde, p. 341, com as fontes, especialmente Plínio, *Naturalis historia*, VII, 174). Esse êxtase tem todos os aspectos do transe xamânico.

Ferecides que nasceu em Siros de acordo com Alêxandros em sua obra *Sucessão dos Filósofos* e foi discípulo de Pítacos. Contam-se também muitas histórias extraordinárias a seu respeito:

“Certa vez ele passeava pela praia em Samos e viu uma nau avançando a favor do vento, e predisse que dentro de não muito tempo ela afundaria; a nau soçobrou diante de seus olhos. Tirando água de um poço e bebendo-a, o filósofo prognosticou que no terceiro dia a contar daquele haveria um terremoto, e isso realmente aconteceu. Vindo de Olímpia para Messene, ele aconselhou Perílaos, seu anfitrião, a mudar-se com todos os seus parentes; Perílaos, todavia, não se deixou persuadir, e Messene foi capturada pouco tempo depois.” (Laértios, 1988, p.45)

A respeito destes homens não restaram senão lendas, mas a forma que estas lendas assumem pode ser bastante significativa, no segundo livro de sua obra *Horas Dúris*⁷ registra a seguinte inscrição existente em seu túmulo: “*O pináculo de toda a sabedoria está em mim, mas se algo me acontecer dize a meu Pitágoras que ele é o primeiro entre todos na terra helênica. Falando assim não minto.*” (Laértios, 1988, p.45).

A forma aparece repetida em alguns dos contos sobre Epimênides, vidente de Creta, que purificou Atenas da perigosa mácula causada pela violação do santuário.

⁷ Laértios, p. 45 , com as fontes *Antologia Palatina*, VII, 93.

“Em certa época o pai mandou-o ao campo em busca de uma ovelha desgarrada, porém, aproximadamente meio-dia, Epimênides desviou-se do caminho e foi dormir numa caverna, onde teria ficado adormecido durante cinquenta e sete anos”. Despertando depois disso, Epimênides levantou-se e saiu à procura da ovelha, imaginando que estivera dormindo por pouco tempo. Não tendo podido encontrá-la, encaminhou-se para a fazenda, onde achou tudo mudado e de posse de outro dono. Em seguida, Epimênides voltou perplexo para a cidade, e lá, ao entrar em sua própria casa, viu-se cercado por pessoas desejosas de saber quem era ele; finalmente encontrou seu irmão mais novo, agora um homem idoso, e tomou conhecimento de toda a verdade por meio dele. (Laërtios, 1988, p.43).

Ele “dormira” durante muito tempo nas cavernas de Zeus, no monte Ida, onde jejuara e aprendera a ter êxtases prolongados, saíra da caverna dominando a “sabedoria entusiasta”, ou seja, a técnica extática, então, “começou a percorrer o mundo, praticando a arte de curar, prevendo o futuro na qualidade de vidente extático, explicando o sentido oculto do passado e afastando, na qualidade de sacerdote purificador, os males enviados pelos demônios pelos crimes especialmente graves” (Rohde, pp. 342-3). O isolamento na caverna (= descida aos Infernos) é uma prova iniciática clássica, mas não é necessariamente “xamânica”. São os êxtases de Epimênides, suas curas, seus poderes divinatórios e proféticos que os aproximam dos xamãs.

Mas desde a datação efetuada por Diels e as cinco páginas de fragmentos fornecidas por este mesmo pesquisador, Epimênides ganhou o aspecto de uma pessoa de carne e osso - ainda que todos os seus fragmentos tenham sido compostos, segundo Diels, por outras. Epimênides veio de Cnossos, e em razão disto pode ter conquistado um grande prestígio. Um homem que havia crescido à sombra do palácio do rei Minos pode muito bem atingir uma sabedoria mais antiga, sobretudo depois de ter permanecido dormindo por cinquenta e sete anos na caverna do deus misterioso de Creta. Entretanto, a tradição o assimilou ao típico xamã do norte. Afinal, ele também era um especialista em excursões psíquicas; e como Abáris foi um grande jejuador, vivendo principalmente de um preparado de vegetais cujo segredo havia aprendido com as ninfas, Diôgenes Laërtios escreve “Demétrios relata que Epimenides recebeu das ninfas um certo alimento e o guardou no casco de uma vaca; ingeria pequenas porções desse alimento, que era

inteiramente absorvido por seu organismo, e nunca foi visto comendo outra coisa”(1988, p.44). Outra característica singular desta lenda é que, após a morte, seu corpo foi coberto de tatuagens. Trata-se de algo singular, pois os gregos usavam a agulha de tatuar apenas para marcar escravos. Isto pode ter sido o sinal de uma dedicação ao *servus dei*, mas de qualquer modo, para um grego arcaico, poderia também indicar a Trácia onde toda a nata da população era tatuada, particularmente os xamãs.

Disso tudo, parece razoável concluir, que a abertura do Mar Negro para o comércio e a colonização gregas durante o século VII a.C. - responsável pelo primeiro contato do povo grego com o xamanismo - acabou por enriquecer com novos traços a imagem tradicional grega do “homem de deus” . Tais contos a propósito da aparição e desaparecimento dos xamãs eram bastante familiares em Atenas, a ponto de Sófocles⁸ referir-se a eles na “*Electra*” sem precisar sequer citar nomes.

Os sábios são, no grupo social, individualidades à margem que singulariza uma disciplina de vida ascética: retiros no deserto ou em cavernas, vegetarianismo, dieta mais ou menos total, abstinência sexual, regra de silêncio etc. A sua alma tem o extraordinário poder de abandonar o corpo e de reintegrá-lo consoante sua vontade, após uma descida ao mundo infernal, uma peregrinação no éter, ou uma viagem através do espaço que os fez parecer distantes do lugar onde jaziam adormecidos em uma espécie de sono catalético. O domínio da alma que permite ao sábio, no termo de uma dura ascese⁹, viajar no outro mundo, confere-lhe um novo tipo de imortalidade pessoal. Esse aspecto religioso característico do xamanismo das regiões da Ásia do Norte forma o corpo da teoria da metempsicose¹⁰ ligada ao ensino dos primeiros sábios. Mas, neste meio de magos, a velha ideia de uma circulação entre os mortos e os vivos adquire um sentido muito mais preciso. O que faz dele um deus entre os homens, é que ele sabe, graças a uma disciplina de tensão e de concentração espiritual, uma técnica de controle do sopro respiratório, concentrar sobre si mesma a alma ordinariamente dispersa em todos os pontos do

⁸ Dramaturgo grego 495 - 406 a.C., Atenas (Grécia)

⁹ Do grego *áskesis, eos*, exercício físico, moral e intelectual para o aperfeiçoamento do homem.

¹⁰ Doutrina onde a alma pode animar sucessivamente corpos diversos, homens, animais ou vegetais.

corpo, evadir-se dos limites da vida em que ela está momentaneamente encerrada e encontrar de novo a recordação de todo o ciclo das suas encarnações passadas.

Desse modo, compreende-se melhor o papel dos “exercícios de memória” cuja regra Pitágoras havia instituído em sua confraria, quando evoca a frase de Empédocles a seu respeito: “*Este homem que, pela tensão das forças do seu espírito, via facilmente cada uma das coisas que estão em dez, em vinte vidas humanas*” (G.S.Kirk, 1994). Entre o domínio da alma, sua evasão fora do corpo e a ruptura do fluxo temporal pela rememoração das vidas anteriores há uma solidariedade que define o que se pôde designar por xamanismo grego e que aparece ainda plenamente no pitagorismo antigo.

A corrente mística dionisíaca parece ter estrutura completamente diferente: o entusiasmo báquico não se parece nada com o êxtase xamânico. No dito de Heródoto isso é demonstrado claramente, “... *E os citas censuram os gregos quanto ao delírio báquico. Dizem que, na verdade, não é razoável inventar esse deus que induz os homens à loucura... rides de nós por causa de nosso frenesi báquico e porque o deus nos possui*¹¹”. Também Eurípedes em sua obra *Bacantes* descreve o ritual báquico “... *se escondem, uma a uma, nos lugares solitários e consentem nas vontades dos machos, com pretexto trata-se das mônades sacrificantes, enquanto elas antepõem Afrodite a Baco*¹²”.

É, ao contrário, a Apolo que remetem as personagens lendárias gregas passíveis de comparação com os xamãs. E é do norte, do país dos Hiperbóreos, da pátria de origem de que teriam chegado à Grécia. Platão e a tradição grega em geral faz de Apolo seu patrono; e dos três exemplos de profecia que ele nos dá, a inspiração de dois deles (a Pítia e a Sibila), é apolínea (a terceira instância ficando a cargo das sacerdotisas de Zeus em Dodona). Platão cuidadosamente distinguiu - a mediação apolínea que objetiva o conhecimento, seja do futuro ou do passado oculto; e a experiência dionisíaca que é buscada por si mesma ou como um meio de cura da mente - o elemento mediúnico estando no caso ausente ou subordinado a outro elemento.

¹¹ Colli, 2012, p.74; cf. Heródoto 4, 79, ver também Rohde II 6; 46,3; Nilsson I 575; Linforth 53.

¹² Colli, 2012, p.69; cf. Eurípedes, *Bacantes* 222-225, ver também Dodds *Bacch.* 93-94,185.

A mediunidade é um raro dom de alguns indivíduos escolhidos, ao passo que a experiência dionisíaca é essencialmente coletiva ou envolvendo uma congregação - e está tão longe de ser um dom raro, “e as outras sobre as folhas dos carvalhos se deixam cair com cabeça ao chão, onde for, castamente, sem procurar solidão na floresta, como tu dizes, à caça de Cipris bêbadas de vinho e do clamor da flauta.” (Eurípides, Bacantes 685-688), seus métodos são tão diferentes quanto seus objetivos: as duas grandes técnicas dionisíacas (uso do vinho e da dança religiosa) não desempenham nenhum papel na indução do estado apolíneo. As duas coisas são tão distintas que uma dificilmente seria derivada da outra.

Dodds¹³ afirma que, a profecia de caráter extático era praticada desde os primórdios, na parte oeste da Ásia. Mas, de qualquer modo, parece quase certo, a julgar pelas provas da “Ilíada”, que Apolo foi originariamente uma divindade asiática de algum tipo. Na Ásia, não menos do que na Grécia Continental, encontramos profecias extáticas associadas a seu culto, dizem que seus oráculos em Claros, próximo a Cólifon, e em Brânquida, além de Mileto, já existiam antes mesmo da colonização da Jônia, e em ambos parece que a profecia extática era praticada. Em Delfos, e aparentemente em muitos de seus oráculos, Apolo contava não com visões, mas a Pítia tornou-se *entheos*, *plena deo* - isto é, Apolo a penetrou e usou seus órgãos vocais como se lhe pertencessem. Eis por que as manifestações délficas de Apolo são sempre expressas na primeira pessoa e nunca na terceira¹⁴.

Na verdade, houve aqueles que posteriormente sustentaram que estava aquém da dignidade de um ser divino penetrar um corpo mortal, preferindo acreditar - como muitos pesquisadores da *psique* humana de nossos dias - que toda loucura profética se devia a uma faculdade inata da alma, passível de ser exercida em determinadas condições (liberada de interferência corporal e de controle racional durante o sono, transe ou ritual religioso). Esta opinião pode ser encontrada em Aristóteles, Cícero e Plutarco¹⁵, e veremos que ela foi usada no século V a.C. para explicar sonhos proféticos e podemos chamá-la de “xamanística” em contraste com

¹³ Dodds, 1988 p.81.

¹⁴ Cf. Notas de Dodds, 1988, pg. 100.

¹⁵ Cf. notas de Dodds; (Ar. *Apud Sext. Emp. Adv. Dogm.* 3.20 seg. =frag. 10 Rose (cf. Jaeger, *Aristotle*, tr. Ingl., 160 seg.); *Probl.* 30. 954^a 34 segs.; R. Walzer, “Um frammento nuovo di Aristotele”, *Stud. Ital. Di fil. Class.* N. S. 14 (1937) 125 segs.; Cíc. *De divin.* 1. 18, 64, 70, 113; Plut. *Def. orac.* 39 segs., 431E segs., Cf. Rohde, *Psyche*, 312 seg).

a doutrina da possessão. Dodds (1988) diz que é razoável supor que estes novos traços exerceram alguma influência na também nova e revolucionária concepção sobre a relação entre corpo e alma que surgirá ao final do período arcaico.

2.2 O HOMEM “DIVINO”

Além dos deuses, conforme Vernant (1973) há outras forças sobrenaturais às quais se dirige a devoção dos gregos: em primeiro lugar os mortos, no além, os mortos perdem suas feições; funde-se em uma massa indiferenciada que não reflete o que cada um foi durante a vida, mas um modo geral de ser, oposto e ligado à vida, o reservatório de força no qual a vida se alimenta e se perde ciclicamente, na fraca medida em que o culto funerário apoia-se em uma crença na imortalidade. Em segundo lugar os heróis: na época clássica formam uma categoria religiosa bem definida que se opõe tanto aos mortos quanto aos deuses, eles conservam no além seu próprio nome à sua figura singular; a sua individualidade emerge da massa anônima dos defuntos; transcende a condição humana e se junta à força divina.

Entre os séculos VI e V à margem da religião oficial, nos meios de seitas elabora-se uma nova noção concernente à alma, ela aparece no homem como um elemento estranho à vida terrestre, um ser vindo de outra parte e em exílio, aparentado ao divino. Os magos fizeram-se os detentores de um poder sobre a alma demônica que as controla através de práticas de ascese, dos exercícios de concentração espiritual, ligados talvez a técnicas do corpo, interrupção da respiração, a alma é tratada como uma força instalada no interior do homem vivo, sobre o qual ele se prende e que ele tem o dever de desenvolver, de purificar, de liberar.

“A alma apresenta-se consistente, um ser real podendo existir fora, mas ao mesmo tempo, ela faz parte do próprio homem, define nele uma dimensão nova que ele deve administrar e aprofundar incessantemente, impondo-se uma dura disciplina espiritual. Opondo-se ao corpo, excluindo-se do corpo que a alma conquista assim a sua objetividade e a sua forma própria de existência.” (Vernant, 1973, p. 290).

A *Alétheia*¹⁶ racional se desenvolveu com determinadas formas de pensamento religioso onde o filósofo ainda é mais do que sábio, até mesmo que um mago, que nos conduz a um sistema do adivinho, do poeta e do rei da justiça e encontraremos o terreno ideal para levantar, por um lado, o problema das origens religiosas de determinados esquemas conceituais da primeira filosofia e, a partir daí, colocar em evidência um aspecto do tipo de homem que o filósofo inaugura na cidade grega; por outro lado detectar a trama entre o pensamento religioso e o pensamento filosófico.

O adivinho é o homem que vê o invisível, ele sabe todas as coisas passadas, presentes e futuras (*Iliada*, I, 70), assim como o poeta inspirado, embora o poeta tenda a especializar-se nas coisas do passado, pois as *Musas*¹⁷ dizem as coisas que são, que serão, que foram. Por outro lado, a adivinhação, em princípio, não concerne menos ao passado do que ao futuro.

De acordo com Dettiene, na obra *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, (2003), as duas potências religiosas que definem a *Alétheia* poética são: as *Musas* e a *Memória*¹⁸. A memória sacralizada era privilégio de algumas confrarias, e nesse meio, a *Memória* é uma onisciência de caráter adivinatório, um saber mântico que se define pela fórmula: “O que é, o que será, o que foi”, pela memória o poeta tem uma visão pessoal: aos acontecimentos que evoca; o privilégio de acessar outro mundo; sua memória permite-lhe “decifrar o invisível”. O poeta é sempre um “Mestre da Verdade”. Sua “Verdade” é uma “Verdade” assertórica: ninguém a contesta, ninguém a contradiz. “Verdade” fundamental, diferente de nossa concepção tradicional, *Alétheia* não é a concordância da proposição e de seu objeto, nem a concordância de um juízo com outros juízos; ela não se opõe a “mentira”; não há o “verdadeiro” frente ao “falso”.

Se o poeta está verdadeiramente inspirado, se seu verbo se funda sobre um dom de vidência, sua palavra tende a se identificar com a “Verdade”. Hesíodo quando escreve seus relatos inicia a decadência da palavra, pois não se trata mais de um relato oral, sendo ele o único e último testemunho de uma palavra cantada consagrada ao louvor do personagem real em uma sociedade centrada na

¹⁶ Verdade.

¹⁷ As nove filhas de Zeus e Mnemosyne.

¹⁸ Mnemosyne deusa da memória que com Zeus gerou nove filhas, as Musas.

soberania, nos atestando a mais antiga representação de uma *Alétheia* poética e religiosa no qual as Musas com orgulho tem o privilégio de “dizer a verdade”.

“Foram elas que em tempos ensinaram a Hesíodo¹⁹ belos cantos, quando ele apascentava os seus rebanhos no Hélicon divino. E estas foram as primeiras palavras que as divinas Musas do Olimpo, filhas de Zeus, o detentor da égide, me dirigiram: Pastores que estais nos campos, criaturas pecaminosas da vergonha que não passais de estômagos. Nós sabemos contar muitas coisas inventadas que se parecem com a verdade, mas também sabemos, quando queremos, proclamar a verdade. E com estas palavras, as eloquentes filhas do grande Zeus deram-me um bordão, um ramo de louro em flor, para que eu pudesse celebrar o que há de vir e o que já passou. Mandaram-me cantar as raças dos bem-aventurados, que são eternos, e louvá-las a elas sempre, no princípio e no fim.” (Hesíodo, *Teogonia*, 22-34).

E o que as *Musas* desvendam aos olhos do poeta é a origem do mundo e o nascimento dos deuses. Na verdade, atribuem-se às *Musas* os mesmos poderes mânticos do vidente, poderes que transcendem as limitações do tempo. A poesia era a linguagem da profecia.

De uma maneira geral, porém, a tarefa de caráter mais prático do vidente era prever o futuro ou, se não fosse capaz de fazê-lo intuitivamente, deduzir as intenções dos deuses através da interpretação dos seus sinais e augúrios. *“Daqui deriva a lei que eleva o gênero dos profetas a intérpretes das adivinhações inspiradas pelo deus. A esses profetas, alguns os chamavam adivinhos, ignorando totalmente que eles são intérpretes das palavras pronunciadas mediante enigmas e daquelas imagens, mas em nada adivinhos. O mais justo é chamá-los profetas, isto é, intérpretes daquilo que foi adivinhado”*.²⁰ Essa é a pseudociência dos augúrios que Platão e os antigos em geral distinguiam claramente da adivinhação intuitiva ou inspirada. Era considerado um processo racional de dedução ou conjectura, comparável ao decifrar de uma mensagem em código. A filosofia natural tinha fatalmente de entrar em conflito com as pretensões do vidente.

¹⁹ As informações biográficas de que dispomos foram fornecidas pelo próprio Hesíodo em uma de suas obras, *Os Trabalhos e os Dias*. O poeta viveu em Ascra, na Beócia, no final do século VIII ou início do século VII. A *Teogonia* conta a formação do mundo (cosmogonia) e a origem dos deuses (teogonia) e heróis; *Os Trabalhos e os Dias* o poeta relata seus problemas legais com o irmão Perses.

²⁰ Colli. 2012, p.337 cf. Platão, *Timeu* 72 a-b.

Convém considerar em primeiro lugar o problema mais profundo e filosófico do destino, problema que apenas surgiu de maneira clara, numa fase tardia. Se for possível prever os acontecimentos futuros, então é forçoso que ele já esteja determinado, quer pela vontade e intenção providencial dos deuses quer pela inexorável necessidade. E se assim é, se os acontecimentos já estão de antemão determinados, o homem parece ficar sem nenhuma liberdade de escolha em relação aos seus próprios atos no futuro; por muito horrível que seja a desgraça anunciada pela profecia, ele nada pode fazer para evitar. Já em Homero se fazia sentir, ainda que de maneira imprecisa esta contradição. A liberdade dos próprios deuses, embora se diga que eles são todos poderosos, é limitada pelo Destino. Para Dodds, não temos é o direito de esperar encontrar em Homero a solução para um problema que ainda preocupa os filósofos do nosso tempo.

Os Estoicos²¹ tentaram cortar este nó identificando o destino com a vontade de Zeus, o homem apenas pode tentar identificar a sua vontade com a de Zeus e aceitar o seu destino, seja ele qual for. Para Demócrito²² o universo infinito não obedecia a qualquer outro plano; os acontecimentos não tinham uma primeira causa; tudo o que “*foi, é e será*” está predeterminado desde o tempo infinito pela necessidade. Assim ele podia aceitar e tentar explicar o conhecimento prévio do futuro.

Epicuro²³, pelo contrário, para proteger a sua liberdade, negou esse determinismo e com ele a possibilidade da adivinhação, o desejo de excluir qualquer significado divino levou Epicuro a dedicar muita atenção à segunda parte do seu sistema, a meteorologia, e a afirmar, neste campo, o princípio extraordinário de que, já que esta espécie de fenômeno está para além do alcance de uma observação de

²¹ **Zenão de Cítio** (333 – 263 a. C.), Todos seus escritos se perderam, mas certamente é sua ideia de subdividir a filosofia em três partes distintas: lógica, física e ética e provavelmente, foi a partir de suas reflexões que se colocou o tema fundamental do pensamento estoico: a existência de uma ordem universal racional. **Lúcio Aneu Sêneca** (4 a.C. – 65 d. C.), recebeu uma ótima educação, o que lhe permitiu aprofundar as doutrinas pitagóricas e estoica, suicidou-se colocando em prática o princípio estoico da ataraxia (indiferença). **Marco Aurélio** (121 – 180 d. C.), aderiu à doutrina estoica e concebeu a filosofia como íntima reflexão sobre a existência, deu o nome de *Para mim mesmo* à coletânea de máximas filosóficas reunidas em doze livros. NICOLA, Ubaldo. *Antologia Ilustrada de Filosofia*. São Paulo: Globo, 2006.

²² **Demócrito** (cerca de 460 – 360 a. C.), A diferente combinação de átomos explica todos os fenômenos “*Tudo se produz conforme a necessidade, porque a causa da formação de todas as coisas é esse movimento em vórtice que ele denomina exatamente necessidade*”.

²³ **Epicuro**, (341 – 270 a.C.), em a *Carta a Meneceu*, diz que “*Os deuses existem, mas não se ocupam dos homens*”.

perto, temos de aceitar todas as explicações naturais como verdadeiras, senão no nosso mundo então noutra qualquer.

Os filósofos do século VI a. C. não tiveram quaisquer dúvidas quanto à sua “apreensão mental” de verdades evidentes em si mesmas. Lucrecio²⁴ descreve muito bem esta atitude quando compara as afirmações dos filósofos pré-socráticos²⁵ aos oráculos de Apolo. Saúda a poesia de Empédocles como voz do gênio inspirado que apresenta as suas magníficas descobertas de tal maneira que nem parece descender da raça dos mortais.

Alguns dos primeiros filósofos mostram bem claramente a consciência que tinham da posição como herdeiros do tipo xamã. Pitágoras pertencia àquele reduzido número de “homens divinos”, e no sistema de um filósofo “divino”, é desnecessário dizer que as ciências foram buscar doutrinas à religião ou que esta enxertou doutrinas na filosofia, os grandes pensadores pré-socráticos não têm duas visões distintas do universo – religiosa ou científica - cada um tem uma única visão global, abarcando tudo que ele pensa sobre a realidade, tudo aquilo a que ele chamaria sabedoria.

Heráclito²⁶ apesar de ser um homem muito diferente de Pitágoras, tinha a pretensão de ser à sua maneira, um profeta “*dizia que de novo nada sabia, mas que quando chegou à idade adulta sabia tudo*”. Não fora aluno de ninguém, antes afirmava ter-se “estudado a si mesmo” e ter aprendido tudo de si (DL. IX, 1 e 5). Heráclito expõe como as coisas são no seu *logos*; mas os homens não podem entender o significado dos símbolos místicos e da linguagem ritual. As suas almas são “bárbaras”; não conseguem sequer entender a linguagem dos seus próprios olhos e ouvidos (frag.107). O mal reside não nos sentidos, mas na falta de inteligência para interpretar os seus dados, “*o rei cujo oráculo está em Delfos, o qual nem indica claramente o que quer dizer nem o esconde, mas antes o insinua*”

²⁴ Filósofo epicurista (96 - 53 a. C.), biólogo e poeta latino, nascido na Campânia, famoso por sua única obra, *De Rerum Natura* (Sobre a natureza das coisas), um longo poema filosófico que tentava explicar o universo em termos científicos com ênfase para a superstição e o medo do desconhecido das pessoas, uma exposição das doutrinas de Epicuro.

²⁵ Os Pré-Socráticos foram os primeiros Filósofos gregos que viveram entre os séculos VII a V a.C. Habitaram a cidade de Atenas e nomeadamente antes de Sócrates.

²⁶ Para Heráclito (cerca de 540-480 a. C.) a filosofia não se dirige diretamente ao mundo, mas chega a ele por meio da indagação da alma. “*Eu indaguei a mim mesmo. Os confins da alma nunca poderás encontrar, por mais que percorras os seus caminhos, tão profundo é o seu logos*”.

(frag.11) e o que no dizer de Sófocles, “aos sábios sugere oráculos de profundo significado, mas aos tolos apenas ensina coisa triviais”.

Heráclito afirmava ter se servido dos seus sentidos e da sua inteligência, em vez de seguir as teogonias e cosmogonias poéticas, ou de prestar ouvidos àqueles que tomavam os “muitos conhecimentos” de outros por sabedoria. A sabedoria dele viera de si mesmo. A noção pitagórica de que os contrários são um bom e o outro mau, e de que a harmonia põe fim à luta na paz, é negada vezes sem conta por Heráclito, que diz não ser possível ter um contrário sem o outro e a harmonia é uma luta entre tensões opostas.

Se Heráclito foi profeta de um *lógos* que apenas podia ser expresso em contradições aparentes, Parmênides²⁷ foi o profeta de uma lógica que não tolerava qualquer vestígio de contradição. A inteligência na qual punha toda a sua fé, era a faculdade de raciocinar, construindo o raciocínio ponto a ponto e deduzindo conclusões seguras de axiomas incontestáveis. O seu pensamento é metafísico e ocupa-se dos conceitos abstratos do ser e da unidade. Mas o que nos interessa é sua confissão declarada de que todo o conteúdo de seu poema lhe foi revelado por uma deusa. Como quer que a tradição tenha chegado até ele, a sua viagem rumo aos céus, ou em torno deles, relembra a viagem celeste do drama ritual do xamã. Parmênides permanece, no entanto, um profeta, já que todo o seu discurso lhe é revelado pela inspiração, ele escreveu em verso. Seguiu assim, a tradição de que é a poesia, a linguagem própria da revelação profética.

Empédocles não compartilhava também do não menos arrogante desprezo de Heráclito pela “aprendizagem de muitas coisas”. A sua natureza era tão rica e tão vital e multifacetada como a de Goethe²⁸, sempre pronta para receber toda a espécie de experiências e decidida a “apreender tudo tal qual se manifesta” quer através dos sentidos, quer do pensamento. A primeira condição para compreender Empédocles é banir a noção de que havia qualquer fosso entre as suas crenças religiosas e as suas concepções científicas.

²⁷ Parmênides, (cerca de 515-450 a.C), filósofo pré-socrático.

²⁸ Goethe (1749-1832) foi escritor alemão. Autor de "Fausto", poema trágico, obra prima da literatura alemã. Foi filósofo e cientista. Fez parte, junto com Schiller, Wieland e Herder, do "Classicismo de Weimar"(1786-1805), período do apogeu literário na Alemanha.

Pereira (2006) fazendo referência a Conford (1984) em seus escritos sobre as obras de Empédocles *Sobre a Natureza e Purificações* escreve que o “gênio exuberante” de Empédocles combinou harmonicamente o temperamento de místico com o científico, tendo empreendido um esforço “heróico e engenhoso” para conciliar suas concepções acerca da natureza e o destino da alma com a ciência física dos jônios ou, para “brilhantemente combinar a cosmovisão mística com a ciência jônia”, e não só inexistem quaisquer incoerências entre os pensamentos do filósofo denominados religioso e científico, como, ao contrário: “seu sistema físico está baseado em suas crenças religiosas e ditado por elas”.

A obra de Empédocles nos diz Conford (1984), constitui um todo, no qual estão indissolavelmente ligadas a religião, a poesia e a filosofia. A sua imaginação é construtiva, recolhe elementos das mais variadas origens – a cosmogonia hesiódica e iônica, o racionalismo de Parmênides, o misticismo órfico, as lendas poéticas, a sua experiência de médico, a sua reação sensual de poeta aos espetáculos e sons da natureza, os receios e esperanças de um espírito exilado do céu por “*um breve espaço de vida que não é vida*” – mas juntando todos estes elementos cria uma visão unitária da vida, do universo e do destino da alma humana, presa, como o macrocosmo, à roda do nascimento e da morte.

É também Parmênides, médico da alma, pregando o caminho da purificação. Também ele é um desses espíritos caídos, exilado do céu por um decreto da necessidade e condenado a “*nascer em toda a casta de formas mortais e a passar de um para outro dos penosos caminhos da vida*”. “*Pois eu fui já, noutra tempo, rapaz e rapariga, arbusto e ave e peixe que aos saltos se desloca*”²⁹, afirmando de que reencarnou em cada um dos quatro elementos.

Platão, tendo aceitado a intuição de Heráclito de que nada no mundo sensível está isento de mudança, mas que todas as formas da matéria estão perpetuamente a morrer e a renascer sob uma forma adversa, só podia afirmar que a realidade permanente era imaterial e acessível apenas ao pensamento puro. Nos objetos da matemática e nos conceitos morais reconhecia realidades dotadas destes atributos necessários. Portanto, o conhecimento estava limitado à nossa apreensão desses objetos e conceitos.

²⁹Fr. 117, Diógenes Laércio, VIII, 77

Epicuro é exaltado como o único profeta verdadeiro entre muitos outros, que não obstante eram muitas vezes dotados de uma sabedoria superior à dos outros mortais, pelo que toca àquelas questões em que a verdade não pode penetrar no espírito pelo caminho habitual da crença através dos sentidos. A intuição poética de Lucrecio distingue, por detrás da doutrina aparentemente prosaica e materialista da “apreensão mental” de Epicuro, uma analogia com as intuições dos videntes ou profetas inspirados.

Para Demócrito o gênio poético, a adivinhação intuitiva, a previsão de acontecimentos futuros que se realiza em sonhos, a comunicação do místico com o divino e certas afecções nervosas e mentais se devem a um temperamento anormal, particularmente ardente e emotivo, no qual os átomos psíquicos estão constantemente animados de um movimento muito vivo, e que os animais irracionais, os sábios e os deuses têm um sentido extra, além dos cinco sentidos. Nos animais irracionais o sexto sentido seria o instinto, nos sábios essa faculdade entra em ação quando os cinco sentidos falha, e é ela que revela o grande princípio da constituição do mundo, os átomos e o vácuo. Demócrito ansiava por encontrar espectros favoráveis dos deuses, os quais podiam afetar os homens para o bem ou para o mal e revelar o futuro em sonhos. Daí o fato de os seus discípulos o poderem comparar a um profeta, chamando-lhe a Voz de Zeus; e de a tradição o representar como um asceta contemplativo, fugindo à sociedade e dado a ataques de loucura.

Também Cícero³⁰ afirma o fato de que ninguém pode ser grande poeta sem ser inspirada pela loucura divina, ideia que se encontra nos escritos de Demócrito e de Platão, as palavras de Demócrito foram preservadas por Clemente³¹: “a poesia verdadeiramente nobre é aquela que é escrita com o sopro da inspiração divina” e as palavras de Platão encontram-se no *Fedro*: “àquele que bate às portas da poesia sem estar tocado pela loucura das Musas, pensando que a arte bastará para fazer dele um poeta acabado, não será facultado o acesso ao mistério, e as suas composições sóbrias serão eclipsados pelas criações da loucura inspirada” (Platão, *Fedro* 245a).

³⁰ Estadista, orador e filósofo romano, Marco Túlio Cícero (106 – 43 a.C.), nasceu em Arpino, Itália.

³¹ Clemente (150 - 215), Escritor grego, teólogo e mitógrafo cristão nascido em Atenas.

Para o Sócrates de Platão há quatro espécies de loucura divina: A primeira é o estado de transe das sacerdotisas e de todos os outros profetas que têm o dom de adivinhar quando possuídos pelos deuses. A adivinhação ou profecia deste tipo inspirado diz respeito tanto ao passado e ao presente oculto como ao futuro.

A segunda forma de loucura profética é dádiva de Dionísio, adivinhação que diz respeito ao passado e ao presente, serve para descobrir “iras antigas” de espíritos ofendidos, cuja vingança provocou doenças e males hereditários, revelando os meios para a “libertação” e “absolvição dos males presentes” através de oração e à veneração dos deuses em ritos de purificação e iniciação.

A terceira é a “loucura de possessão pelas Musas”, que se apodera de uma alma virgem e delicada e a inflama até o êxtase no canto e na poesia. A visão das Musas se volta para o passado, para celebrar os exemplos da virtude heroica. “*Foram elas que em tempos ensinaram a Hesíodo belos cantos, quando ele apascentava os seus rebanhos no Hélicon divino*”. E o que as Musas desvendam aos olhos do poeta é a origem do mundo e o nascimento dos deuses.

A quarta é aquela que se apodera do apaixonado arrebatado pelo espetáculo da beleza e dá asas à alma para o voo rumo à região da verdade eterna. Também no *Fedro*, Platão define a alma como única coisa capaz de mover a si mesma, e, portanto, a origem e fonte de todo o movimento do universo, e que a força motriz da alma é o desejo, Eros; pois se movimenta sempre para frente, em direção a seu objeto. A percepção da beleza que nos vem através dos olhos do corpo e que causa a perturbação do amor é também a primeira oportunidade para o despertar da *Anamnesis* – essa misteriosa recordação da verdade que todas as almas humanas contemplaram antes de encarnarem. E o despertar da *Anamnesis* é o principiar da filosofia.

O espírito do platonismo foi sempre a filosofia no próprio sentido da palavra, uma busca constante pela sabedoria, e essa busca está presente nos diálogos de Platão: *Ménon*, *Fédon*, *Simpósio*, *República* e *Fedro*. No *Ménon* é tratada a maneira como é adquirido o conhecimento, que agora é ligado à natureza

imortal da alma, no *Fédon*, onde o corpo morre, mas a alma não, a alma já existia antes de encarnar, ainda que as Formas ou Ideias sejam independentes das coisas concretas.

Para Conford (1989), a Teoria das Ideias de Platão tem origem na filosofia matemática e religiosa dos Pitagóricos. Platão veio a reconhecer que os objetos matemáticos não são as coisas concretas que nos rodeiam, mas objetos do pensamento, cujo conhecimento é atingido pela inteligência quando esta, como se diz no *Fédon*, se isola dos sentidos para pensar por “si mesma”, a Aritmética e a Geometria constituem um sistema de verdades que nem sequer são válidas para as coisas visíveis e tangíveis dos sentidos e que não podem ser demonstradas em função de tais coisas. Pertencem a um mundo suprassensível, acessível à nossa inteligência, mas não aos órgãos da vista, do tato ou do ouvido, Platão defendia que esse conhecimento tinha que vir do próprio intelecto; era trazido de novo à consciência por um processo análogo ao que nos permite recordar um objeto que já conhecemos e que esquecemos.

Esta é a doutrina de que a aprendizagem, o processo pelo qual se adquire o conhecimento no seu pleno sentido, é Reminiscência (*Anamnesis*). No *Ménon* a teoria da *Anamnesis* foi apresentada para fugir do dilema sofístico: ou conhecemos uma coisa, e então não há necessidade de procurá-la; ou não a conhecemos, e então não podemos saber o que procuramos. O dilema pressupunha uma única alternativa, ou conhecimento completo ou a ignorância total. A *Anamnesis* fornece graus de conhecimento entre estes dois extremos.

“Já que, portanto, a alma é imortal e já nasceu muitas vezes, já que viu todas as coisas neste mundo e no outro, não há nada que não tenha aprendido. Não admira, portanto, que seja capaz de recordar a virtude e outras coisas, pois que já as conheceu antes. Pois, já que toda a realidade é afim e que a alma aprendeu todas as coisas, não há nada que impeça uma pessoa que recordou – ou, como dizem as pessoas, “aprendeu” – apenas uma coisa de descobrir as restantes por si próprias, se perseverar resoluta e incansavelmente na busca. Pois, como daqui se conclui toda a investigação ou aprendizagem nada mais é do que reminiscência”.
(Píndaro, Dirges, Frag. 133).

Reconhece-se, há muito, que a ligação íntima entre a *Anamnesis*, a doutrina da reencarnação e as ciências matemáticas sugere uma origem pitagórica. A afinidade entre todas as formas de vida, divina, humana e animal, estabelece uma escala do ser, ao longo do qual a alma migratória pode subir ou descer conforme os seus méritos. Na crença da reencarnação acredita-se que a alma antes de reencarnar, como no mito de Er, bebem no rio do Esquecimento, sendo que umas bebem mais que outras e as que bebem menos conseguem lembrar-se da sua vida passada. A crença sob esta forma aparece na lenda de Pitágoras. Empédocles descreve-o como “*um homem dotado de um conhecimento extraordinário, que tinha conquistado as maiores riquezas e sabedoria e que era exímio em toda espécie de coisas; pois sempre que seu espírito se concentrava com facilidade via tudo quanto existe nas vidas de dez ou mesmo vinte homens*”. (Conford, 1989, p.91).

Conford acredita que é possível que essas afirmações se refiram à tradição de que Pitágoras era capaz de recordar de suas encarnações anteriores e que ele considerasse as descobertas matemáticas que lhe vinham em momentos de intensa concentração mental como revelações “vistas” quando como o xamã o espírito, liberto do estorvo do corpo, visitava o mundo invisível.

Onde Platão concorda com os pitagóricos é na crença de que a alma humana é uma substância independente, que já existia antes de habitar o corpo atual e continuará a existir, depois da morte do corpo, continuará indestrutível, consciente e inteligente, possuidora de um conhecimento que não foi adquirido através dos sentidos. *Fédon* defende a tese de uma inteligência separada e de que os objetos conhecidos por esta inteligência são Formas que estão separadas das coisas materiais, a morte é definida como “*a liberdade da alma do corpo*”: “*estar morto*” quer dizer que “*o corpo fica sozinho, separado da alma, e esta sozinha, separada do corpo*” (Platão, *Fédon*, 64c).

Vejamos também a experiência extática de Er, o Panfílio, filho de Armênio, registrada por Platão (República, 614B); “morto” no campo de batalha, Er ressuscitou no décimo segundo dia, quando seu corpo já estava na pira, contando o que lhe fora mostrado no outro mundo. O transe cataléptico de Er se parece com os dos xamãs, e sua viagem extática ao além lembra várias experiências “xamânicas”. Er viu, entre outras coisas, as cores do céu e o eixo central, além do destino dos

homens fixado pelas estrelas (*República*, 617D-618C); essa visão extática do destino astrológico poderia ser comparada aos mitos, de origem oriental, da Árvore da Vida ou do “Livro Celeste”, em cujas páginas estaria escrita o destino dos homens. O simbolismo do “Livro Celeste”, que contém o destino e é comunicado por Deus aos soberanos e aos profetas por ocasião de sua ascensão ao Céu, é muito antigo e bastante difundido no oriente. Percebe-se até que ponto um mito ou símbolo arcaico podem ser reinterpretados: na visão de Er, o Eixo Cósmico torna-se o Fuso da Necessidade, e o Destino astrológico substitui o “Livro Celeste”. Note-se, entretanto, que a “situação do homem” permanece constante: é graças a uma viagem extática, exatamente como ocorre com os xamãs e os místicos das civilizações rudimentares, que Er, o Panfílio, recebe revelação das leis que regem o Cosmos e a Vida; é através de uma visão extática que ele chega a compreender o mistério do Destino e da existência após a morte.

A enorme distância que separa o êxtase de um xamã da contemplação de Platão, toda a diferença criada pela história e pela cultura, em nada modifica a estrutura dessa tomada de consciência da realidade última: é através do êxtase que o homem compreende plenamente sua situação no mundo e seu destino final. Poderíamos até falar de um arquétipo de “conscientização existencial”, presente tanto no êxtase de um xamã ou místico primitivo quanto na experiência de Er, o Panfílio, e de todos os outros visionários do mundo antigo que, ainda em vida, tiveram conhecimento do destino do homem após a morte.

“Cada corpo humano”, afirma Píndaro³², “segue o chamado da dominadora morte; mas ainda permanece acesa uma imagem de vida, e é apenas isto que nos vem dos deuses. Esta imagem adormece quando nossos membros estão ativos, mas quando é o homem que dorme, ela lhe indica em sonho que algo alegre ou adverso está a caminho³³”. Xenofonte apresenta esta mesma doutrina em prosa simples, “É durante o sono que a alma exhibe melhor sua natureza divina. É durante o sono que ela atinge certa intuição do futuro, e isto porque é no sonho que ela se encontra aparentemente mais livre³⁴”. Então prossegue argumentando que na

³² Píndaro, também conhecido como Píndaro de Cinoscefale ou Píndaro de Beozia (518 a.C.– 438 a.C.), foi um poeta grego, autor de “Epinícios” ou “Odes Triunfais”,

³³ Dodds. 1988, p. 149 *cf.* Píndaro, frag. 116 B (131S.)

³⁴ Dodds. 1988, p.149 *cf.* Xen. *Cirop.* 8. 7. 21.

morte podemos esperar uma alma ainda mais livre, pois o sono é o que há de mais próximo da morte durante a vida.

A alma não era nenhuma prisioneira relutante do corpo, mas sim a vida ou o espírito do corpo, sentindo-se perfeitamente à vontade ali. Foi nesse momento que o novo padrão religioso fez sua fatídica contribuição — ao creditar ao homem um “eu” oculto, de origem divina, e por conseguinte, colocar em desacordo corpo e alma, este padrão introduziu em meio à cultura europeia uma nova interpretação da existência humana. Trata-se da interpretação que chamamos de puritana. De onde veio tal noção? A maior parte deles tem olhado na direção leste, para a Ásia menor ou mais longe ainda.

As passagens de Píndaro e de Xenofonte, segundo Dodds, sugerem que uma fonte da antítese puritana pode ser a observação de que a atividade “psíquica” e corporal varia de forma inversa: a alma é mais ativa quando o corpo está adormecido ou quando ele se encontra prestes a morrer. Uma crença deste tipo constitui um elemento essencial da cultura xamânica que ainda existe na Sibéria.

Há, entretanto, outro xamã mais conhecido que sem dúvida soube retirar consequências teóricas de suas experiências pessoais, acreditando inclusive na possibilidade de voltar à vida. Refiro-me a Pitágoras. Mas não há por que questionar as afirmações dos especialistas de que Pitágoras é o mesmo homem a quem Empédocles atribuiu a sabedoria de dez ou vinte vidas humanas, e de quem Xenófanes zombava por acreditar que a alma humana pode habitar o corpo de um cão. Como Pitágoras chegou a formar estas opiniões? A resposta mais comum é: “ele a extraiu dos ensinamentos órficos”.

De acordo com Jaeger o orfismo é uma das primeiras teorias sobre a alma imortal entre os gregos e faz-se notar em Pitágoras, Empédocles, Platão e Aristóteles, e sem esse conceito órfico “*seria impensável a concepção platônica e aristotélica da divindade do espírito e a distinção entre o homem meramente sensível e o seu próprio eu, que constitui sua vocação mais plena*”³⁵.

Dodds (1988) ao contrário de Jaeger (1998) é da opinião que é possível que Pitágoras não estivesse diretamente ligado a nenhuma fonte “órfica”, e

³⁵ Nota de Pereira, 2006, p. 153.

que tanto ele quanto Epimênides antes dele, tivessem ouvido falar da crença setentrional de que a “alma” ou o “espírito” de um xamã morto podem penetrar um xamã vivo para reforçar seu poder e conhecimento. Nada disso envolve qualquer doutrina geral a respeito da transmigração das almas.

Lembremos que o diálogo intitulado *Sobre o sono*, de autoria de Clearco³⁶, é capaz de convencer Aristóteles de que “a alma é separável do corpo”, foi precisamente o resultado de uma experiência de excursão psíquica, tratava-se, no entanto, de uma obra de ficção, e relativamente tardia neste gênero de considerações. Aristóteles via razões para crer que Hermótimo havia antecipado a doutrina do *nous* de seu famoso conterrâneo Anaxágoras. Isto, porém, pode apenas significar como sugeriu Diels, que Anaxágoras se baseou nas experiências de um velho xamã local para erigir sua teoria a respeito da separabilidade do *nous*. Conta-se ainda, a propósito de Epimênides, que ele afirmava ser a reencarnação de Eacus, tendo vivido muitas vezes aqui, sobre a terra - o que explicaria a declaração de Aristóteles de que as adivinhações deste diziam respeito a um passado desconhecido e não ao futuro.

Até o tempo de Aristóteles o conflito principal entre o filósofo e o vidente surgiu a propósito da explicação física das “coisas do céu e sob a terra”. A antiga crença de que se tratava de indicações da vontade ou da ira divina, indicações que os augúrios tinham a capacidade de interpretar são rejeitadas tanto pelos filósofos naturais da jônia como pelos socráticos. No entanto, os videntes não perderam o seu ganha-pão, pois a credulidade popular não se deixou abalar por especulações que podiam facilmente ser apresentadas como ímpias ou ateias. Além disso, os Estóicos, com a sua fé em uma Providência benevolente, procuravam justificar ambas as espécies de adivinhação, incluindo toda a casta de augúrios. Daí a necessidade de Epicuro dedicar tanta atenção ao capítulo da “meteorologia”, para excluir deste campo o sobrenatural. Um excesso de zelo levou-o a enunciar o princípio absurdo de que neste campo todas as explicações naturais deviam ser aceites. Com a sua negação da imortalidade desaparece, evidentemente, o caráter divino da razão humana.

³⁶ Clearco foi discípulo direto de Aristóteles, natural de Soli na ilha de Chipre (Os seus fragmentos foram recolhidos e comentados por F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft III, *Klearchos*, Basel 1948), (Fonte: História da filosofia antiga III - *Os sistemas da era helenística*. Giovanni Reale).

No misticismo grego o sacrifício cruento e o culto público não ocupam todo o campo de piedade grega. Ao lado deles existem correntes e grupos, menos ou mais desviantes e marginais, menos ou mais fechados e secretos que traduzem aspirações religiosas diferentes. O xamanismo grego em um nível mais intelectual como o pitagorismo, inseriu-se ao lado de outros na corrente que, modificando os contextos religiosos, mudou a orientação da vida espiritual dos gregos, os chamados “homens divinos”, uma linhagem de personagens fora de série, excepcionais por seu prestígio e seus poderes cuja competência foi utilizada, desde o século VII a.C., para purificar as cidades.

Em pleno século V a.C., Empédocles comprova a vitalidade desse modelo de homem divino, capaz de comandar os ventos, de trazer do Hades um defunto, e que se apresenta ele mesmo não mais como um mortal, mas como um deus.

“Amigos, que habitais na grande cidade da fulva Agrigento, nas alturas da sua acrópole, preocupados com boas obras, eu vos saúdo. Como um deus imortal, não já como um mortal, eu circulo honrado por entre todos, como convém coroado de fitas e virentes grinaldas; e por todos aqueles de que me acerco, ao entrar nas suas prósperas cidades, sejam homens ou mulheres, eu sou venerado. Aos milhares me seguem a indagar onde fica o caminho da prosperidade, uns, porque anseiam por profecias, outros, porque pedem para ouvir a palavra que sara toda a espécie de doenças, seres há muito traspassados por dores insuportáveis.” (Fr. 112, Diógenes Laércio VIII, 62 (versos 1-10)).

Um traço marcante dessas figuras singulares, que, ao lado de Epimênides e Empédocles, incluem missionários inspirados, mais ou menos míticos, como Ábaris, Aristéia e Hermótimo, é que eles se colocam, com sua disciplina, seus exercícios espirituais de controle e de concentração do sopro respiratório, suas técnicas de ascese e de rememoração de suas vidas anteriores, sob o patrocínio não de Dionísio, mas de Apolo, um Apolo Hiperbóreo, mestre da inspiração extática e das purificações.

O “homem divino”, é o indivíduo humano que toma a iniciativa, conduz o jogo e passa para o outro lado. Graças aos poderes excepcionais que soube adquirir, ele pode deixar seu corpo abandonado como que em estado de sono cataléptico, viajar livremente pelo outro mundo e retornar a esta

terra conservando a lembrança de tudo o que viu no além. (Vernant, 87, 2006).

Esse homem, o modo de vida que escolhia, sua técnica de êxtase implicavam a presença, nele, de um elemento sobrenatural, estranho à vida terrestre, de um ser vindo de alhures e em auxílio, de uma alma que já não seria como em Homero, uma sombra sem força, um reflexo inconsistente, mas um *daímon*, uma potência aparentada com o divino e impaciente por reencontrá-lo. Possuir o controle e o domínio dessa alma isolá-la do corpo, concentrá-la em si mesma, purificá-la, libertá-la, alcançar através dela o lugar celeste do qual se conserva a nostalgia, tais poderiam ter sido, nessa linha, o objeto e o fim da experiência religiosa. Contudo, por todo o tempo em que a cidade permaneceu viva, nenhuma seita, nenhuma prática cultural, nenhum grupo organizado expressou com pleno vigor e com todas as consequências essa exigência de saída do corpo, de fuga para fora do mundo, de união íntima e pessoal com a divindade. A religião grega não conheceu o personagem do “renunciante”. Foi a filosofia que, ao transpor para seu próprio registro os temas da ascese, da purificação da alma, da imortalidade desta, assumiu essa tarefa.

“Para o oráculo de Delfos, “Conhece-te a ti mesmo” significa: fica ciente de que não és deus e não cometas o erro de pretender tornar-te um. Para Sócrates de Platão, que retoma a frase a seu modo, ela quer dizer: conhece o deus que, em ti, és tu mesmo. Esforça-te por te tornares, tanto quanto possível, semelhante ao deus.” (Vernant, 88, 2006)

CAPÍTULO III

3.1 PITÁGORAS DE SAMOS E EMPEDÓCLES DE AGRIGENTO MODELOS DE XAMÃS GREGO.

Na história intelectual da Grécia, entrevê-se toda uma linhagem de personalidades estranhas que pertencem à classe dos videntes extáticos e dos magos purificadores que encarnam o modelo mais antigo do “sábio”. Pitágoras e Empédocles são assim considerados como homens “divinos” com acesso ao mundo dos deuses e dos espíritos, homens com uma única visão do universo que abarca tudo que eles pensam sobre a realidade, tudo aquilo que eles chamariam de sabedoria, com uma filosofia de natureza materialista sem nunca negar a existência de uma alma imortal.

Pitágoras e Parmênides foram os dois primeiros filósofos emigrantes da Jônia que se tem conhecimento que ensinaram nas cidades gregas do sul da Itália. O ensinamento dos Pitagóricos foi desde o início de natureza religiosa diferente da dos Milésios³⁷ que foram impelidos pela curiosidade intelectual e descontentamento com as velhas narrativas mitológicas para uma tentativa de explicação física dos fenômenos físicos. Empédocles também emigrante da Jônia foi o único pensador a continuar com a tradição da investigação da natureza influenciada pelo pitagorismo e pelo pensamento de Parmênides e seu sistema de investigação está marcado por preocupações metafísicas e religiosas, bem como sua individual imaginação.

“Segundo Heracleides de Pontos³⁸, Pitágoras dizia que se considerava filho de Hermes, e que Hermes lhe concedera a graça de escolher o que quisesse à exceção da imortalidade. Ele pediu poder, seja enquanto vivo, seja depois de morto, guardar a recordação de tudo que acontecesse. Por isso conseguia recordar-se de tudo enquanto vivo, e depois de morto conservou a mesma memória.” (Diôgenes Laértios, 1988, p. 149).

³⁷ Tales e os seus discípulos de Mileto, Anaximandro e Anaxímenes, foram os primeiros filósofos, porque enfrentaram racionalmente – e, portanto, sem recorrer a uma explicação mítica – o problema do princípio primordial (*Arché*, em grego), do qual tudo deriva.

³⁸ Estava no Apogeu em 360 a. C. Seus escritos são excelentes pela beleza estilística e elevação dos assuntos (Diôgenes Laértios, 149,1988)

Para Pitágoras o caminho para o conhecimento passa pelo estudo da matemática pura que conduz à visão do Bem, ao conhecimento que é virtude. Mas nas gerações seguintes os dois aspectos de sua filosofia começaram a separar-se. As comunidades mais rigorosas seguiram as normas que consistia nas normas de conduta, em certos gêneros de abstinência, etc. Outras veneravam o fundador das ciências matemáticas, as quais deviam ser estudadas por seu próprio valor. Mais um passo foi dado quando a matemática se separou da física. Os “números”, que constituem a realidade, deixaram de se confundir com conjuntos de objetos tangíveis, e as figuras da geometria com as superfícies coloridas de corpos materiais.

Os números e as figuras passaram a ser aquilo que nós chamamos “abstratos” e na época de Platão reconheceu-se que as ciências matemáticas puras eram sistemas de verdades eternas, sem qualquer referência a corpos físicos. No sistema materialista de Leucipo e Demócrito³⁹, são substituídos por partículas de matéria sólida e impenetrável e perdem, conseqüentemente, toda e qualquer ligação com ideias religiosas e morais. E assim estas correntes divergentes de pensamento vieram gradualmente a afastar-se; mas não é impossível remontá-las à sua origem comum no sistema inicial de Pitágoras.

A Escola Pitagórica não era apenas uma sucessão de mestres e alunos como encontramos na tradição iônica, mas constituía uma irmandade que tinha qualquer coisa de caráter de ordem monástica. Seguiu, além disso, o modelo da sociedade de culto místico, à qual se era admitido, não por ter nascido numa certa família, clã ou estado, mas pela iniciação, privilégio que era procurado por livre escolha, por corresponder a uma necessidade pessoalmente sentida.

No processo de iniciação havia duas fases: uma purificação preliminar, que podia ser apenas um cerimonial, preparava o candidato para a segunda fase, a revelação dos objetos de culto simbólico e dos dramas rituais. Assistir a estes últimos era garantir uma “sorte melhor” no outro mundo. A revelação era

³⁹ Chamados os Atomistas Leucipo e Demócrito. Para resolver os paradoxos derivados da hipótese de uma divisibilidade infinita do espaço, lançado por Parmênides e Zenão, Demócrito chegou à elaboração da noção de átomo: a partícula mínima, o material indivisível e invisível do qual é formada a realidade. (Fonte: NICOLA, Ubaldo. *Antologia Ilustrada de Filosofia*. São Paulo: Globo, 2006).

acompanhada de algumas explicações quanto ao significado das coisas sagradas vistas e representadas. “*Abençoados os que puderam contemplar estas coisas; os não iniciados jamais terão sorte igual depois da morte*” (Hino a Deméter, 480).

Todo o processo assenta na crença num outro mundo, um mundo invisível de deuses e espíritos, onde a alma individual terá o seu lugar depois da morte.

“Na Sucessão dos filósofos Alêxandros diz que encontrou também nas Memórias pitagóricas os seguintes dogmas pitagóricos. Quando a alma é lançada sobre a terra, vaga no ar à semelhança de um corpo. Hermes é o guardião das almas, e por isso se chama acompanhante, Porteiro e Hermes do mundo subterrâneo, pois conduz as almas de seus corpos tanto para a terra como para o mar; e as almas puras são conduzidas a um lugar altíssimo, as impuras nem se aproximam das puras nem se unem entre si, sendo atadas pelas Fúrias mediante vínculos indestrutíveis”. Diôgenes Laértios, 1988, p. 235).

A revelação é a única via de acesso ao conhecimento desse mundo; os iniciados pretendiam ser “aqueles que sabem” ou “os sábios”. Na organização pitagórica havia um noviciado e um período de prova antes da admissão propriamente dita. A vida comunitária da ordem era regida por normas que incluíam a abstinência de certos gêneros de comida e vestuário. “*Aristóteles em seu livro Sobre os pitagóricos diz que Pitágoras preconiza a abstinência das favas porque esta se assemelham aos órgãos genitais ou às portas do Hades, ou ainda por serem nocivas, ou por serem semelhantes à natureza do universo, ou por terem conexão com a aristocracia, pois são usadas para eleições mediante sorteio*⁴⁰”. E, tal como nos cultos dos Mistérios, o sigilo era obrigatório e a tradição mandava que todas as descobertas fossem atribuídas ao Fundador, provavelmente por se considerar que eram alargamentos da revelação inicial da verdade.

Na primeira parte do *Fédon*, e em muitos outros lugares, Platão desenvolveu o significado profundo que os pitagóricos atribuíam à ideia de purificação seguida de revelação. Tratava-se da liberdade da alma, de origem e natureza divinas, da prisão de seu corpo mortal, uma libertação parcial nesta vida,

⁴⁰ Diôgenes Laértios, VIII, 34 cf Fragmento 195 Rose.

que será completada depois da morte – verdade intelectual que se manifesta na ordem divina dos céus ou cosmos.

“Pitágoras é o arquétipo do filósofo considerado como o sábio que ensina os homens o significado da vida e da morte, e Parmênides, o fundador da filosofia entendida, não como uma investigação de primeira ordem sobre a natureza das coisas, mas como estudo de segunda ordem do que quer dizer que algo existe ou está em movimento ou é uma pluralidade. É significativo que desde o princípio essas duas preocupações tenham estado associadas a dois tipos de mentalidade totalmente diferentes, tendo, contudo, permanecido como características de uma e mesma denominação, a filosofia”. (G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, 1994, p.222).

O Pitagorismo era, assim ao mesmo tempo, uma filosofia e uma religião. Sob o ponto de vista filosófico, a verdade contemplada é a natureza última das coisas; sob o religioso, é o conhecimento que permite ao homem avançar no caminho da perfeição espiritual, assimilando a sua própria natureza à ordem invisível do universo.

Referências antigas a Pitágoras dão-nos um quadro composto de três elementos principais: dúbia reputação de sábio; doutrina da reencarnação; associação com cultos e escritos órficos. *“Pitágoras, filho de Mnesarco, praticou a investigação mais do que todos os outros homens e, tendo feito uma seleção destas qualidades, adotou-as como suas – sabedoria, aprendizagem de muitas coisas, astuciosa velhacaria.” (Heráclito fr. 129, Diôgenes Laêrtios IX, 1).*

Sobre o tema da reencarnação, dá testemunho Xenófanés numa elegia que começa: *“Agora vou passar a outra história e mostrar o caminho.”* O que diz de Pitágoras reza assim: *“Diz-se que certa vez, ao passar por um cachorro que estava a ser espancado, cheio de pena disse: “Pára, não lhe batas mais, porque é a alma de um amigo que eu reconheci, ao ouvir a sua voz”.” (Xenófanés fr. 7, Diôgenes Laêrtios VIII, 36).*

Sobre a associação com cultos e escritos órficos, havia sem dúvida, diferenças entre órficos e pitagóricos, era em livros que os órficos apoiavam a autoridade das suas doutrinas, ao passo que os pitagóricos renunciavam à palavra escrita: *“Contudo, artigos de lã nunca são levados para o interior dos templos, nem*

com eles são sepultados, por ser um sacrilégio. Estas práticas concordam com as chamadas órficas e báquicas, mas, na realidade, são egípcias e pitagóricas. Pois é um sacrilégio para quem participa nestes ritos ser sepultado com roupas de lã. Há uma história sagrada que se conta sobre este assunto.” (Heródoto II, 81 (DK 14, 1)).

“O que ele dizia aos seus companheiros, ninguém o pode referir com segurança; é que entre eles reinava um invulgar silêncio. Mesmo assim, tornou-se universalmente conhecido o seguinte: em primeiro lugar, que ele afirma que a alma é imortal; depois, que ela se muda para outras espécies de seres animados; além disso, que os acontecimentos ocorrem em determinados ciclos, e que nunca nada é absolutamente novo; e por fim, que todos os seres vivos devem ser considerados como aparentados. Segundo parece, Pitágoras foi o primeiro a introduzir estas crenças na Grécia.” (Porfírio). Vida de Pitágoras 19 (DK 14, 8a).

Pitágoras ensinou uma escatologia⁴¹ segundo a qual: a alma, após a morte, está sujeita a um julgamento divino; a seguir vem o castigo no mundo subterrâneo para os perversos; há um melhor destino para os bons, que – se se mantiverem isentos de maldade no próximo mundo e numa posterior reencarnação neste – podem finalmente alcançar as Ilhas dos Bem-Aventurados (cf. Platão, *Górgias*, 523 A-B).

Conforme G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *“Do mesmo modo que estas fontes, este passo dá pouco caso a que se reconheça algo de determinantemente filosófico ou científico no conteúdo do seu pensamento. Pitágoras era um filósofo apenas na medida em que era um sábio. Contudo, a sua contribuição para o pensamento grego, considerado num sentido mais lato, foi original, atraente e duradoura”*.

Temos, ainda, Empédocles, suas ideias eram místicas, assim como Pitágoras, Empédocles defendia a transmigração das almas através de um longo ciclo de reencarnações, condicionado pelas consequências de alguma grave ofensa cometida. Em outros trechos de suas obras, Empédocles apresentava-se como curandeiro, capaz de ressuscitar os mortos, como mago capaz de influenciar os ventos e a chuva e até mesmo como uma divindade, afirmando que ele pode ensinar

⁴¹ Crença ou doutrina que diz respeito aos fins últimos do homem e da humanidade, mas sob uma forma religiosa.

seus pupilos a deter os ventos e fazer reviver os mortos, e ainda que ele seja um deus encarnado.

Empédocles é assim, em certo sentido, criador de sua própria lenda; e se podemos confiar na descrição que ele faz das massas em busca de conhecimento do oculto e de cura mágica, os começos desta devem datar da época em que ainda era vivo. Seus fragmentos são uma das fontes diretas de que ainda dispomos para termos uma noção de como realmente era o xamã grego. O seu gênero de vida, a sua investigação, a sua superioridade espiritual, colocam-nos à margem da humanidade vulgar. Em sentido estrito são “homens divinos”; por vezes, eles próprios se proclamam deuses.

Empédocles reproduz na sua pessoa, e com extraordinária plenitude, todas as formas da loucura divina de Platão, todos os aspectos correspondentes do seu deus Apolo e do seu protótipo Orfeu, e resume na sua própria pessoa todas as características que segundo ele tipificam a encarnação final e mais alta, antes do regresso a bem-aventurança divina: vidente, rapsodo, médico e condutor de homens. Tudo isso nos leva a crer que sua doutrina é baseada no xamanismo, e que Empédocles foi um verdadeiro xamã.

Os fragmentos de Empédocles são uma das fontes diretas de que ainda dispomos para termos uma noção de como realmente era o xamã grego. Trata-se de um exemplo tardio e derradeiro de uma espécie que se extinguiria do mundo grego com a sua morte, embora ainda continue a florescer em outros lugares. Os estudiosos têm se admirado de que um homem capaz de agudo senso de observação e de pensamento elaborado, como o Empédocles do poema *Sobre a natureza*, tenha escrito também um texto como *Purificações*, representando a si mesmo como um mago divino.

Alguns estudiosos como Diels, Wilamowitz, Burnet tentaram explicá-lo dizendo que os dois poemas, uma mistura de filósofo e místico, o primeiro se refere ao poema *sobre a natureza* e o segundo com teor declaradamente iniciático pertencem a diferentes períodos da vida de Empédocles: ou ele começou como um mago perdeu seu ímpeto e tomou o caminho da ciência natural; ou como sustentam outros como Kirk, Raven e Schofield, Jaeger, Conford, Dodds, começou como

cientista e se converteu posteriormente ao “Orfismo” ou ao “Pitagorismo”, e no seu solitário exílio dos anos de decadência, confortou-se com ilusões de grandeza - ele seria finalmente um deus e retornaria um dia, não a Agrigento, mas ao paraíso.

Empédocles representa não um novo, mas um tipo de personalidade mais velho - o xamã que combina as funções ainda indistintas do mago e do naturalista, do poeta e do filósofo, pregador, curador e conselheiro. Depois dele estas funções sofreram uma desintegração; dali em diante os filósofos não mais seriam nem poetas nem magos. Na verdade, um homem como Empédocles já era um anacronismo mesmo no século V a.C.

A existência de uma linha de descendência espiritual que vai da Cítia até a Grécia asiática, atravessando o Helesponto, tal linha se encontra articulada com alguns resíduos de tradição minóica sobrevivendo em Creta. Ela emigra com Pitágoras e tem seu último representante no siciliano Empédocles. Estes homens difundiram a crença de uma alma ou “eu” passível de ser separada do corpo ainda em vida, através de técnicas adequadas. Este “eu” seria mais velho do que o corpo e sobreviveria a ele. Platão vê esta interpretação moral do renascer como um mito ou doutrina ensinada por “antigos sacerdotes”. Esta é certamente uma velha interpretação, mas não a mais antiga. Para o xamã siberiano, a experiência de vidas passadas não é uma fonte de culpa, mas uma intensificação do poder. Foi um aumento do poder que Empédocles percebeu em Pitágoras, e que Epimênides teria reivindicado antes. Somente quando o renascimento foi admitido para todas as almas que ele se tornou um peso em vez de um privilégio, sendo utilizado para explicar as desigualdades da vida terrena e mostrar que, nas palavras de um poeta pitagórico, o sofrimento humano é auto infligido.

Estas crenças promoveram, nos que a elas aderiram, um horror do corpo e uma repulsa contra a vida dos sentidos que eram bastante novas para a Grécia. Dodds (1988) supõe que, qualquer cultura da culpa é capaz de fornecer um solo favorável para o crescimento do puritanismo, pois ela cria uma necessidade inconsciente de autopunição que o puritanismo vem gratificar. Mas na Grécia, foi aparentemente o impacto das crenças xamanísticas que pôs tudo em funcionamento. Tais crenças foram interpretadas pelas mentes gregas em sentido moral; e quando isto ocorreu o mundo da experiência corporal surgiu

inevitavelmente como um lugar obscuro de penitência, a carne sendo vista como uma “túnica estranha à alma”. “O prazer”, diz o velho catecismo pitagórico, “*é sob toda a circunstância ruim, pois viemos aqui para sermos punidos e devemos ser punidos*”. Sob esta forma, que Platão atribui à escola órfica, o corpo era apresentado como a prisão dentro da qual os deuses guardavam trancada a alma até que ela fosse purgada de sua culpa. Sob outra forma, também mencionada por Platão, o puritanismo encontrou uma expressão ainda mais violenta: o corpo era concebido como uma tumba na qual a alma jazia morta, aguardando a ressurreição para a verdadeira vida, que seria a vida sem o corpo. Esta última forma pode ser retraçada até o tempo de Heráclito, que talvez a tenha utilizado para ilustrar a eterna alternância dos opostos, “*o caminho que sobe e o que desce são os mesmos*” (Heráclito, fr. 62 e 88).

Para as pessoas que igualavam a alma à personalidade empírica, como ocorria no século V a.C., tal asserção não faz qualquer sentido. Nem faz muito sentido igualar “alma” à razão. Para as pessoas que tomavam tudo isso a sério, o que jazia morto no corpo não era nem a razão nem o homem com suas experiências de vida, mas um “eu” oculto, a “imagem da vida” de Píndaro, indestrutível, mas capaz de funcionar apenas nas condições excepcionais de sono ou de transe. É significativo que Empédocles, de quem depende nosso conhecimento do puritanismo grego dos primórdios, evite o uso do termo alma para falar do “eu indestrutível”. Parece que Empédocles via a alma como sendo um calor vital que no momento da morte é reabsorvido pelo elemento ígneo de onde ela se originou. O “eu” oculto que persista através de sucessivas encarnações foi chamado por ele, não de “alma”, mas de “*daemon*”. Este *daemon* aparentemente nada tem a ver com a percepção ou com o pensamento, que Empédocles acreditava serem determinados mecanicamente. A função do *daemon* seria a de carregar a porção divina que existiria potencialmente no homem, e também sua culpa atualmente existente. O *daemon* estaria mais próximo, em certo sentido, do espírito interno que o xamã herda de outros xamãs, do que da “alma” racional na qual Sócrates acreditava, mas ele acabaria finalmente moralizado, transformando-se no carregador da culpa. O mundo dos sentidos tornou-se o Hades no qual esta alma racional sofre seus tormentos - tormentos descritos por Empédocles em algumas das passagens mais estranhas e comoventes de poesia religiosa que nos chegaram da antiguidade.

“Chorei e gemi ao avistar o lugar desconhecido, onde o Homicídio e a Cólera e as tribos de outros Mortos... eles (os dáimons) vagueiam na escuridão pelo prado da Fatalidade. Ai, pobre e infeliz raça dos mortais, de que discórdias e lamentos vós nascestes! De que elevada condição e de que altura da felicidade... Penetrámos nesta gruta por um teto abrigada... Ali se encontravam a Terra e o longevidente Sol, a sangrenta Discórdia e a serena Harmonia, a Formosura e a Fealdade, a Pressa e a Lentidão, a amável Verdade e a cega Obscuridade revestindo (o dáimon) com uma alheia túnica de carne.” (G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, 1983, p.332).

Estes fragmentos desconexos constituem a maior parte do que resta de um passo em que Empédocles, segundo parece, contava, em primeiro lugar, a sua descida a um lugar de suplícios, no qual se encontrava reunidos outros dáimones, que para lá haviam sido lançados, e, em seguida, como fora conduzido a uma gruta, onde os dáimones eram revestidos de carne alheia e submetidos às forças contrárias que regem a existência mortal. Como em um ritual do xamã, onde o espírito se desprende do corpo para sofrer a catarse. Assim Empédocles procura dar o maior realce possível à ideia de que a vida se enquadra em mais do que as simples dimensões humanas de espaço e tempo.

O aspecto complementar da doutrina era o ensinamento a respeito da catarse - os meios pelos quais o “eu” oculto poderia evoluir no caminho do ser e apressar sua liberação. A noção de catarse era uma das principais preocupações das mentes religiosas ao longo da era arcaica. Mas dentro do novo padrão de crenças, ela adquiriu um novo conteúdo e uma nova urgência: o homem deve ser purificado não apenas de tipos específicos de conspiração, mas tanto quanto possível de todo traço de carnalidade. Pureza, mais do que justiça, tornou o ponto capital da salvação, e como é um “eu” mágico e não racional que deve ser purificado, as técnicas de catarse também não podem ser racionais, mas devem ser mágicas. Elas deviam consistir unicamente de rituais, como nos livros órficos que Platão denunciou por seus efeitos desmoralizantes. Mas elas também podiam se valer do poder encantatório da música, como na catarse atribuída aos pitagóricos, que parece ter sido desenvolvida a partir de cantos primitivos. Enfim, elas também podiam envolver uma prática especial de vida (*askesis*).

Vimos que a necessidade de *askesis* estava implícita, desde o início, na tradição xamanística. Mas a cultura da culpa do período arcaico dotou-lhe de um sentido peculiar. O vegetarianismo, que é um traço central da *askesis* órfica e, em parte, também da pitagórica, é normalmente tratado como um simples corolário para a questão da transmigração; o animal que você mata para comer pode ser a morada de um “eu” ou de uma alma humana. Isto é como Empédocles explicava a questão.

“O pai na sua louca cegueira, ergue o próprio filho, mudado na forma, e com uma prece o mata, por entre os seus lastimosos gritos de súplica àquele que o sacrifica. Este, porém, surdo aos seus clamores, imola-o e prepara na sua ampla morada um macabro festim. De igual modo, o filho se apodera do pai, e as crianças da mãe, e, depois de lhe tirarem a vida, comem a carne dos que amaram.” (Fr. 137, Sexto adv, math, IX, 129).

Por detrás desta racionalização imperfeita está algo mais antigo - o horror de sangue derramado. Para mentes escrupulosas, o medo de uma conspiração pode ter se estendido para outros domínios, até incluir o derramamento de sangue, tanto animal quanto humano. Diz-se que Pitágoras evitava contato com açougueiros e caçadores - presumivelmente porque eles seriam não apenas perversos, mas também perigosamente maculados, portadores de uma conspiração infecciosa. Além de tabus sobre comida, a sociedade pitagórica parecia ter imposto outras fórmulas austeras aos seus membros, como por exemplo, a regra de silêncio para os noviços, e certas restrições sexuais. Mas foi talvez apenas Empédocles quem tenha dado o passo da lógica final em direção ao maniqueísmo. Se a tradição está correta quanto a este ponto, o puritanismo não apenas se originou na Grécia, como também foi levado pela mentalidade grega até o seu extremo limite teórico.

Como o contato com crenças e práticas xamanísticas podiam sugerir a um povo sensato como o grego, alguns rudimentos de psicologia puritana; como a noção de excursão psíquica durante o sono, ou transe, podia aguçar ainda mais a antítese corpo-alma; como o “recuo” xamanístico podia fornecer um modelo para uma deliberada *askesis* – o treinamento consciente dos poderes psíquicos através de abstinências e exercícios espirituais; como contos sobre a aparição e desaparecimento dos xamãs podiam encorajar a crença no “eu” indestrutível, mágico ou demoníaco; e enfim, como a migração do poder mágico do espírito de xamãs mortos

para xamãs vivos podia ser generalizada como uma doutrina sobre a reencarnação. Se considerarmos a situação ao final da era arcaica, veremos que elas realmente corresponderam a certas necessidades lógicas, morais e psicológicas.

Em termos morais, a reencarnação ofereceu uma solução mais satisfatória ao problema da justiça divina, surgido no final do período arcaico, do que a ideia de culpa herdada ou de punição *post-mortem* em outro mundo. Com a crescente emancipação do indivíduo face à velha solidariedade familiar, e direitos jurídicos cada vez maiores, a noção de pagamento dos pecados em lugar de outrem começou a se tornar inaceitável. Uma vez que a lei humana havia reconhecido o homem como responsável por seus próprios atos, era hora da lei divina agir em conformidade com isso. No que concerne à ideia de punição *post-mortem*, ela vinha explicar porque os deuses pareciam tolerar o sucesso terreno dos perversos. Os novos ensinamentos de fato exploravam-na plenamente, utilizando o recurso da “viagem ao submundo” a fim de tornarem os horrores do inferno mais vividos e reais para nossa imaginação. “Mas a punição *post-mortem* não explicava porque os deuses toleravam tanto sofrimento humano, especialmente o sofrimento imerecido do inocente.” A reencarnação, porém, explicava. Segundo ela, nenhuma alma humana era inocente - todas pagavam, em graus variados, por crimes atrozes cometidos em vidas passadas. Toda a massa esqualida de sofrimento ocorrida neste mundo ou em outro não seria, enfim, senão um capítulo da longa educação das almas - educação que culminaria na redenção do ciclo de nascimento e no retorno a sua origem divina. Somente deste modo, e dentro desta escala cósmica, poderia cada alma obter justiça, no sentido arcaico profundo do termo - dentro da lei segundo a qual o “*autor dos atos sofrerá*. Platão vê esta interpretação moral do renascer como um mito ou doutrina” ensinada por “*antigos sacerdotes*”. (Platão, Leis, 872d-e. Cf. a visão pitagórica de justiça, Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, 1132h 21 sg).

CAPÍTULO IV

4.1 SABEDORIA E FILOSOFIA

O Iluminismo grego segundo Dodds (1988), começou na Jônia do século VI a.C. Ele aparece nas obras de Hecateu, Xenófanés e Heráclito, prosseguindo na geração posterior com cientistas especulativos como Anaxágoras e Demócrito. Hecateu é o primeiro grego a admitir que achava a mitologia grega “engraçada”⁴², e a trabalhar para torná-la menos engraçada, por meio de explicações racionalistas; enquanto seu contemporâneo Xenófanés atacava os mitos de Homero e Hesíodo de uma perspectiva moral⁴³.

Mais importante para nossos objetivos é a afirmação de que Xenófanés negava a validade da adivinhação (Dodds, 1988, p.196). Dodds ainda diz que, caso isto seja verdade, significa que ele é praticamente o único pensador grego a varrer de seu horizonte, não apenas a pseudociência da leitura de oráculos proféticos, mas todo um complexo de ideias sobre a noção de “inspiração” de que tratam os anteriormente. Mas a contribuição decisiva de Xenófanés foi a descoberta da relatividade das ideias religiosas: “*Se o boi pudesse pintar um quadro, seu deus pareceria um boi*” (Xenófanés, frag.15). Dito isso, seria apenas uma questão de tempo para que todo o quadro de crença tradicional começasse a se afrouxar.

Heráclito fazia piadas sobre a catarse ritual, comparando a purgação de sangue com sangue, ao homem que tenta se lavar da sujeira banhando-se na lama (frag. 5). Isto era um golpe direto nas consolações de natureza religiosa. Assim também as suas queixas de que os “mistérios ritualizados” eram conduzidos de modo profano (frag. 14). Há ainda o provérbio “*os mortos são mais infectos do que o estrume*”, (frag. 119), que pode ter sido visto com bons olhos por Sócrates, mas que significava um insulto para o sentimento do homem grego comum.

“Mas a prova mais surpreendente da reação contra o Iluminismo encontra-se nos processos bem-sucedidos movidos contra intelectuais, a propósito de questões de natureza religiosa, ocorridos em Atenas no último terço do

⁴² Dodds, 1988, p.195 cf. Hecateu, fr.1 Jacoby.

⁴³ Dodds, 1988, p.196 cf. Xenófanés, frags.11 e 12 Diels.

século V a.C. Em torno de 432 a.C., senão um ou dois anos depois, a descrença no elemento sobrenatural e o ensino da astronomia tornaram-se ofensas passíveis de punição. Os trinta e tantos anos que se seguiram testemunharam uma série de processos de heresia; algo único na história de Atenas. As vítimas incluíam a maior parte dos líderes do pensamento progressista: Anaxágoras, Diágoras, Sócrates, quase com certeza Protágoras e talvez Eurípides. Em todos os casos, com exceção do último, a ação judicial teve sucesso - Anaxágoras pode ter sido multado e banido; Diágoras escapou a tempo; Protágoras ao que parece também; Sócrates, que poderia ter feito o mesmo ou pedido uma sentença de expulsão da cidade, escolheu ficar e beber a cicuta. Todos eles eram pessoas famosas. Quantos cidadãos obscuros podem ter sofrido por suas opiniões é algo que não sabemos. Mas o que possuímos basta para provar que a grande idade do Iluminismo grego foi também , como nossos próprios tem pois, uma idade de perseguição - com estudiosos sendo banidos, obscurecimento do pensamento e até mesmo (se acreditarmos na tradição a respeito de Protágoras) queima de livros.” (Dodds, 1988, p.205).

Esta exacerbação tinha, com certeza, uma causa. Nilsson (*Greek Popular Religion*, 133 sg) sugeriu que as massas foram fustigadas por adivinhos profissionais que viam no avanço do racionalismo uma ameaça a seu prestígio, e até mesmo a seu meio de subsistência. Anaxágoras havia exposto a verdadeira natureza dos “presságios” (Plutarco, *Péricles*, 6.), enquanto Sócrates possuía seu “oráculo” próprio (Platão, *Apologia de Sócrates*, 40a) que também pode ter provocado ciúmes.

O mundo antigo tinha, na verdade, uma razão consciente para insistir na conformação à religião vigente nos períodos de guerra, durante os quais há apenas razões inconscientes. É que ofender os deuses por meio de uma dúvida em torno de sua existência, ou por considerar o sol uma pedra, já é arriscada em tempos de paz, tomando-se durante a guerra praticamente uma traição - equivale a ajudar o inimigo, porque a religião era de responsabilidade coletiva. Isto constitui parte da explicação - um temor supersticioso baseado na solidariedade da cidade-estado.

Dodds supõe que para homens de rígidos princípios morais - como Protágoras ou Demócrito - isto não importava: a consciência deles era bastante adulta para se erguer sem necessidade de amparo. O novo racionalismo não

capacitava os homens a se comportarem como animais - os homens sempre foram capazes de agir violentamente. Mas ele os tornou capazes de justificar sua brutalidade para si próprio, e isto numa época em que as tentações externas a uma conduta brutal eram particularmente fortes. Há algo desta última verdade nas mentes daqueles que condenaram Sócrates por corromper os jovens. Seus temores não eram infundados; mas como procedem as pessoas quando sente medo, eles acabaram atacando com armas erradas os homens errados.

Foram estes acontecimentos que impeliram Platão, a não abandonar o racionalismo, mas a transformar seu significado, dando-lhe uma extensão metafísica. Isto lhe tomou tempo, talvez uma década para que ele pudesse digerir os novos problemas surgidos. Durante esses anos ele, sem dúvida, revirou em sua mente alguns dos mais significativos ditos de Sócrates, como, por exemplo, o que afirma que “*a alma humana possui algo de divino*” e que “*nosso primeiro interesse é cuidar da saúde desta parte divina*”⁴⁴. A opinião da maioria dos estudiosos, segundo a qual o que pôs Platão no caminho para expandir estas intuições e estabelecer uma nova psicologia transcendental foi seu contato pessoal com os pitagóricos da Grécia ocidental, ao lhes fazer uma visita por volta de 390 a.C.

Platão efetivamente fecundou a tradição racionalista grega com ideias mágico-religiosas, cujas origens remotas pertencem à cultura xamanística do norte. Mas no formato em que as encontramos em Platão, estas ideias já passaram por um processo de interpretação e transposição. O passo crucial reside na identificação do “eu” oculto e separável do corpo que carrega nossos sentimentos de culpa e é potencialmente divino como a alma racional de Sócrates, cuja virtude consiste no conhecimento. Este passo envolveu uma completa reinterpretação do velho padrão de cultura xamanístico. O padrão, porém, mantinha sua vitalidade, e seus traços principais ainda podem ser reconhecidos em Platão. A reencarnação sobrevive sem alterações. O transe xamanístico, com a correspondente separação do “eu” oculto, torna-se uma prática mental de reclusão e meditação que purifica a alma racional - uma prática para a qual Platão reivindica a autoridade do *logos* tradicional (*Fédon*, 67c). O conhecimento oculto que o xamã adquire durante o transe torna-se uma visão da verdade metafísica; a “recordação” de vidas passadas torna-se

⁴⁴ Platão, *Apologia de Sócrates*, 30ab.

“reminiscência” de Formas incorpóreas, constituindo a base de uma nova epistemologia. No nível mítico, o “longo sono” e a “viagem ao submundo” fornecem um modelo direto para as experiências como no mito de Er. Finalmente, entenderemos melhor os tão criticados “guardiães” platônicos se os encararmos como um novo tipo de xamãs racionalizados que, como seus predecessores primitivos, são preparados para o alto ofício por meio de uma disciplina cujo intuito é modificar sua estrutura psíquica global.

Como seus predecessores, eles devem submeter-se a uma devoção que os afasta das satisfações comuns da humanidade; devem ainda renovar seus contatos com fontes profundas de sabedoria, por meio de “retiros” e serão recompensados após a morte, conquistando um status peculiar no mundo espiritual. Para Dodds, é provável que uma aproximação deste tipo humano altamente especializado já existisse nas sociedades pitagóricas; mas Platão sonhava em levar o experimento muito mais longe, colocando-o sobre uma base científica séria, e utilizando-o como instrumento para promover sua contrarreforma. O quadro projetado por Platão, de uma espécie nova de classe dominante, é frequentemente citado como prova de uma visão da natureza humana grosseiramente irrealista.

Mas as instituições xamanísticas não são erguidas com base na natureza humana mais comum. Sua preocupação global é explorar as possibilidades de um tipo excepcional de personalidade, e a *República* é dominada por uma preocupação similar. Platão admitia de maneira franca que apenas uma minúscula fração da população possuía os dons naturais que permitiriam transformá-los em “guardiães” (Platão, *República*, 428e-429a).

Quando Platão tomou para si a visão mágico-religiosa da alma, ele primeiro incorporou o dualismo puritano que atribuía todos os pecados e sofrimentos da alma a uma conspiração surgindo do contato com o corpo mortal. No *Fédon* ele transpôs esta doutrina para uma linguagem filosófica, dando-lhe uma formulação que se tornaria clássica: somente quando o “eu” racional é purgado pela morte ou por autodisciplina “*dos delírios do corpo*” (*Fédon*, 67a) ele pode retornar à sua verdadeira natureza, divina e sem pecado. A vida do bem é uma prática de purgação.

Mas Platão era um pensador arguto e realista demais para se satisfazer por muito tempo com a teoria exposta no *Fédon*. Assim que se voltou do “eu” oculto para o homem empírico, ele se viu forçado a reconhecer um fator irracional no próprio interior da mente humana, passando a pensar o mal moral em termos de conflito psicológico. Já é assim na *República* - a mesma passagem de Homero, que no *Fédon* havia servido para ilustrar o diálogo da alma com “as paixões do corpo”, transforma-se em um diálogo interno entre duas “partes” da alma (*Fédon*, 94de; *República*, 441bc). As paixões já não são vistas como uma imperfeição de origem externa, mas como uma parte necessária da vida mental.

Isto difere bastante, tanto da visão racionalista dos primeiros diálogos, quanto do puritanismo do *Fédon*, indo um tanto mais longe do que ambas as interpretações. Contudo, isto não significa que Platão havia abandonado o “eu” racional transcendente cuja perfeita unidade seria a garantia da imortalidade. Mas a rachadura que Platão promove no homem empírico, entre uma parte demoníaca e outra animal, reflete uma rachadura semelhante na visão platônica da natureza humana - o abismo que separa a alma imortal da alma mortal corresponde ao abismo entre o que o homem poderia ser e o que ele efetivamente é. Há, de um lado, a fé e o orgulho diante da razão humana, herdado do século V a.C., e para a qual ele encontraria uma sanção religiosa ao igualá-la ao “eu” oculto da tradição xamanística.

Para as intuições do vidente e do poeta, Platão consistentemente recusava o rótulo de conhecimento, não por achá-las necessariamente desprovidas de fundamento, mas porque não era possível apresentar suas bases. (*Apologia de Sócrates*, 22c). Portanto, para ele, o costume grego de conceder a última palavra de assuntos militares ao comandante-em-chefe e não aos videntes que o acompanhavam em campanha estava correto. Em geral, era uma tarefa de “juízo racional” distinguir entre o verdadeiro vidente e o charlatão. Do mesmo modo, os produtos da intuição poética deviam estar sujeitos à censura moral e racional de um legislador treinado. Tudo isso estava de acordo com o racionalismo socrático.

Vêm-se então alargar, popularizar, e por vezes integrar-se inteiramente no Estado, prerrogativas religiosas sobre as quais gene real e nobiliário

assegurava o seu domínio. Os antigos clãs sacerdotais punham o seu saber sagrado, o seu domínio das coisas divinas, ao serviço de toda a Cidade. Os santos ídolos, talismãs conservados secretos no palácio real ou na casa do sacerdote, emigram para o templo, que é residência pública, e transformam-se, aos olhos da cidade, em imagens que se destinam a ser vistas. As decisões de justiça, privilégios dos Eupátridas, são redigidas e publicadas. Ao mesmo tempo em que se opera esta confiscação dos cultos privados em benefício de uma religião pública, fundam-se à margem do culto oficial da Cidade, em torno de individualidades poderosas, formas novas de agrupamentos religiosos. Tíasos, confrarias e mistérios abrem, sem restrição de categoria ou de origem, o acesso a verdades sagradas que eram outrora apanágio de linhagens hereditárias. A criação de uma seita religiosa com as quais se denominam órficas, a fundação de um mistério, e a instituição de uma confraria de “sábios”, como a de Pitágoras, manifestam, em condições e meios diferentes, o mesmo grande movimento social de alargamento e de divulgação de uma tradição sagrada aristocrática.

A filosofia constitui-se neste movimento, no termo deste movimento, o qual, só ela, impele até o extremo. Apesar do seu alargamento, seitas e mistérios subsistem, todavia, como grupos fechados e secretos. É isso mesmo, aliás, o que o define. Apesar de certos elementos de doutrina que coincidem com os temas de filosofia nascente, a revelação misteriosa conserva necessariamente o caráter de um privilégio que escapa à discussão. Pelo contrário, a filosofia no seu progresso, rompe o quadro da confraria em que teve origem. A sua mensagem já não se limita a um grupo, a uma seita. Por intermédio da palavra e da escrita, o filósofo dirige-se a toda a cidade, a todas as cidades. Oferece as suas revelações a uma publicidade completa. Ao trazer o “mistério” para a praça pública, em plena ágora, converte-o em um objeto de debate público e contraditório, no qual a argumentação dialética acaba por superar a iluminação sobrenatural.

CONCLUSÃO

Quando se elaborou a proposta deste trabalho, o objetivo desejado era chamar atenção para uma linhagem de personalidades que representavam o modelo mais antigo do Sábio, pois além de, por vezes, acumularem funções as mais variadas (poetas, adivinhos, videntes, magos) possuíam uma espécie de saber que os colocava acima do conhecimento vulgar, os xamãs. A partir daí verificar na medida do possível qual a influência do xamanismo na filosofia de Pitágoras de Samos e Empédocles de Agrigento e o que levou a serem comparados como modelos de verdadeiros xamãs; que características os diferenciavam no tecido social; o que os aproximava da figura do xamã das civilizações da Ásia do Norte. (ROHDE, 1952; MEULI, 1935; GERNET, 1942; CONFORD, 1942 apud DODDS, 1998).

A pesquisa começa definindo o que e quem era o xamã no contexto arcaico, qual sua influência nas comunidades onde exercia suas atividades. Como a abordagem aos textos citados nas referências será de natureza exclusivamente bibliográfica, tanto no que diz respeito às fontes primárias (os textos filosóficos propriamente ditos) quanto às fontes secundárias (os comentários aos textos), foi utilizado para responder esse problema o autor Mircea Eliade, grande pesquisador e autoridade em história das religiões. *“Não devemos entender por “xamã”, qualquer mago, feiticeiro, medicine-men ou extático encontrado ao longo da história das religiões e da etnologia religiosa. O verdadeiro xamã é o especialista em transe, durante o qual se acredita que sua alma deixa o corpo para realizar ascensões celestes ou descensões infernais”*.

A seguir adentramos no mundo dos deuses e dos espíritos onde demonstramos que as formas mais ambiciosas e imaginativas de composição poética, bem como toda a matéria de caráter intelectual, são diretamente derivadas, através de videntes inspirados ou de pessoas dotadas de êxtase divino, do espírito do universo. Vimos os chamados “homens divinos”, uma linhagem de personagens fora de série, excepcionais por seu prestígio e seus poderes cuja competência foi utilizada, desde o século VII a.C., para purificar as cidades. O “homem divino”

inserindo-se ao lado de outros na corrente que, modificando os contextos religiosos, mudou a orientação da vida espiritual dos gregos.

Vimos através de Pitágoras de Samos um dos primeiros filósofos, fundador de uma confraria religiosa com traço claramente xamanístico, que em um nível mais intelectual, modificou os contextos da experiência religiosa, influenciando a orientação da vida espiritual dos gregos. Adentramos também na vida e na obra de Empédocles de Agrigento, *Sobre a Natureza e Purificações*, poemas que levaram Dodds a declará-lo como modelo de um xamã, sendo ele Empédocles, o último representante desta classe de homens que com sua morte se extinguiu na Grécia.

O primeiro filósofo nasce e já não é um xamã. O seu papel consiste em ensinar, fazer Escola. A tarefa do filósofo é divulgar o segredo dos ensinamentos do xamã a um corpo de discípulos que desejam entrar na sua confraria e o que era o privilégio de uma personalidade excepcional, ele estende-o a todos. Divulgada, alargada, a prática secreta torna-se objeto de ensino e de discussão: organiza-se em doutrina. A experiência individual do xamã, que crê reencarnar um homem de deus, generaliza-se à espécie humana sob a forma de uma teoria da reencarnação.

Divulgação de um segredo religioso, extensão a um grupo aberto de um privilégio reservado, publicidade de um saber outrora interdito, tais são pois as características da viragem que permite à figura do filósofo destacar-se da pessoa do mago. Esta viragem da história, constatamo-la em toda uma série de planos no período de perturbação social e de efervescência religiosa que prepara, entre os séculos VIII e VII a.C., o aparecimento da Cidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COLEÇÃO OS PENSADORES. *OS PRÉ-SOCRÁTICOS: Fragmentos, Doxografia e Comentários*. Seleção de textos e supervisão do prof. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

COLLI, Giorgio. *A sabedoria grega – Dioniso, Apolo, Elêusis, Museu, Hiperbóreos, Enigma*. Tradução. Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

CONFORD, F.M. *Principium Sapientiae – as origens do pensamento filosófico grego*. Tradução Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Tradução Andrea Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Tradução Leonor Santos B. de Carvalho. Lisboa: Godiva, 1988.

ELIADE, Mircea. *O xamanismo – e as técnicas arcaicas do êxtase*. Tradução Beatriz Perrone e Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *O sagrado e o Profano: A essência das religiões*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

JAEGER, Werner. *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*. Traducción José Gaos. México: Fondo de cultura económica, 1998.

KIRK, G.; RAVEN, J.; SHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução Carlos Alberto Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução, introdução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: EDUNB, 1988.

LEGRAND, Gérard. *Os pré-socráticos*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, s/d.

PEREIRA, Ivanete. *Aspectos sagrados do mito e do logos – poesia hesiódica e filosofia de Empédocles*. São Paulo: Educ, 2006.

PETERS F. E. *Termos Filosóficos Gregos: Um léxico histórico*. Tradução Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os Gregos: estudos de psicologia histórica*. Tradução Haiganuch Sarian. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, Ed. Universidade de São Paulo, 1973.

_____. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.