

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE GRADUAÇÃO
CURSO DE FILOSOFIA

JOSÉ ISRAEL BRAGA DA SILVA

A MÍSTICA ÓRFICO-PITAGÓRICA

São Leopoldo

2019

JOSÉ ISRAEL BRAGA DA SILVA

A MÍSTICA ÓRFICO-PITAGÓRICA

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado como requisito parcial para
obtenção do título de Licenciado em
Filosofia, pelo Curso de Filosofia da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos -
UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden

São Leopoldo

2019

À Profa. Rosvita Elisa Braga da Silva, minha mãe, por me alfabetizar e me ensinar o gosto pelos estudos. Ao Sr. José Fábio Braga da Silva, meu pai, pelo exemplo de coragem e honestidade. À Sra. Gladys Knack Lindenmeyer Haubert, minha avó, pelo exemplo de caráter e força. Ao Sr. Serillo Haubert, meu avô, por me ensinar às recompensas do trabalho duro e a humildade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao Prof. Dr. Luiz Rohden, coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, por me proporcionar desenvolver o meu potencial neste trabalho, bem como por me apresentar o Orfismo e despertar em mim o interesse pela filosofia antiga.

Agradeço aos meus professores por me permitirem chegar até aqui, bem como por construírem algo de sólido e duradouro em minha formação enquanto acadêmico e como ser humano.

“E não digamos que a alma transmigra e não pereceu, como crêm os órficos e,
não menos, Pitágoras, loucos que são.”
(Diógenes de Enoanda, fr. 40 Smith).

RESUMO

Optamos por este título/tema: “A mística órfico-pitagórica”, que contempla o aspecto místico do *bíos orphikós* e do *bíos pythagorikós*, pois é necessário entender um fenômeno do presente (a experiência mística) tendo em vista sua ocorrência no passado, bem como seu início em nossa tradição ocidental: se trata de compreender o início a fim de compreender o desenvolvimento da experiência mística na tradição ocidental. O orfismo enquanto um movimento religioso e o pitagorismo enquanto um movimento filosófico, convergem para a busca da catarse por meio da ascese da alma - o que nos leva a falar de uma mística órfico-pitagórica, conforme a nomenclatura adotada pela história da filosofia. À primeira vista, o nosso tema pode causar estranhamento: falar em mística órfica parece evidente - pois o orfismo é um movimento religioso com influência especial do dionisismo, entretanto é correto falar em uma mística pitagórica? Em resposta a esta questão, consideramos a experiência catártica como uma experiência mística, logo tanto os órficos como os pitagóricos são místicos, além disso, é correto falar não apenas de uma mística órfica ou pitagórica, e sim de uma mística órfico-pitagórica: duas tradições conjugadas juntas quando se trata do início da preocupação pela ascese da alma com o objetivo catártico em nossa tradição ocidental.

Palavras-chave: Mística. Orfismo. Pitagorismo.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
2 ORFEU E OS ÓRFICOS, PITÁGORAS E OS PITAGÓRICOS	13
3 DA RELIGIÃO AGRÁRIA À RELIGIÃO DE MISTÉRIOS.....	19
4 TEORIAS DA ALMA.....	27
5 OS RITUAIS ÓRFICOS E OS ESTUDOS PITAGÓRICOS.....	38
6 CONSIDERAÇÕES ACERCA DA MÍSTICA ÓRFICO-PITAGÓRICA	46
7 CONCLUSÃO	53
REFERÊNCIAS.....	64

1 INTRODUÇÃO

A filosofia nasce na Grécia por volta do século VI a.C.¹, mesma época em que podemos localizar o nascimento de Pitágoras e algumas poesias contendo crenças órficas. Aparentemente o pitagorismo e o orfismo se tratam de duas tradições distintas: o orfismo, segue o caminho do *mythos* e o pitagorismo segue o caminho do *logos*². Na verdade, podemos localizar um pensamento puramente mítico-poético no orfismo somente anterior ao século VI a.C., uma vez que, com Pitágoras, o orfismo ganha uma dimensão filosófica profunda: a crença na imortalidade da alma vinda do dionisismo, seguida por Tales, é reinterpretada por Pitágoras – inaugurando assim a teoria da transmigração da alma, reformulando o orfismo.

Devemos considerar que a ideia de um *logos* filosófico totalmente distinto de um apelo ao sobrenatural, ao mistério, ao sagrado, até mesmo à magia, é uma ideia falsa, pelo menos para os gregos antigos. Mas é claro que como um discurso racional e argumentativo o *logos* se distancia do *mythos*; devemos considerar que para a época a própria vida do homem na cidade implicava um relacionamento com o mistério, com os deuses. Isso explica porque os filósofos naturalistas se preocupavam com a *psyché*; explica também porque vemos ainda em Platão a crença em uma vida após a morte no Hades.

Um dos elementos centrais do pensamento mítico e de sua forma de explicar a realidade é o apelo ao sobrenatural, ao mistério, ao sagrado, à magia. As causas dos fenômenos naturais, aquilo que acontece aos homens, tudo é governado por uma realidade exterior ao mundo humano e natural, superior, misteriosa, divina, a qual só os sacerdotes, os magos, os iniciados, são capazes de interpretar, ainda que apenas parcialmente. São os deuses, os espíritos, o destino que governam a natureza, o homem, a própria sociedade. Os sacerdotes, os rituais religiosos, os oráculos servem como intermediários, pontes entre o mundo humano e o mundo divino. Os cultos e sacrifícios religiosos encontrados nessas sociedades são, assim, formas de se tentar alcançar os favores divinos, de se agradecer esses favores ou de se aplacar a ira dos deuses. Na Grécia pode-se dar como exemplo a religião do orfismo e os mistérios de Elêusis, cujas influências se

¹ Aqui temos um aparente paradoxo: o contexto mítico-poético-religioso oferece um exemplo de especulação para a nascente filosofia, ao passo que o declínio daquele, devido a uma nova preocupação com a atividade política e com as trocas comerciais, proporciona o surgimento desta. A respeito da inconsistência da tese de uma presumível derivação da filosofia do oriente, ver REALE, Giovanni. Pré-socráticos e orfismo: história da filosofia grega e romana, vol. I. São Paulo: Edições Loyola, 2012, 12-16.

² “λόγος” (translit. *logos*) pode significar muitas coisas dependendo do contexto em que é utilizada, seus significados vão desde “inteligência” como é o caso de Heráclito, dos neoplatônicos e neopitagóricos, até um “discurso racional” como uma oposição direta ao “discuso mítico” (“μυθος”, translit. *mythos*). Obviamente, neste momento, nos referimos a esse segundo significado.

estendem à escola de Pitágoras e ao pitagorismo. (Marcondes, 2007, p. 20-21)

Falar sobre mística é falar sobre a alma - um desafio na contemporaneidade exatamente porque o conceito moderno de mente se separou do conceito antigo de alma (*psyché*), e trouxe várias consequências. A primeira delas é que a alma agora é vista como um assunto pertencente apenas ao domínio da religião, sendo que na antiguidade a alma era também objeto de estudo filosófico-científico. Outra consequência é que a experiência mística da alma se distingue de uma experiência psicológica da mente, sendo que na origem da nossa tradição ocidental essa distinção não existia. Entretanto, concordamos com a posição de que não podemos mais considerar a experiência mística como apenas mais uma experiência psicológica.

A mística mistérica, na qual o orfismo se situa, se distingue da mística especulativa pois o espaço intencional onde se desenrola a experiência de Deus não é o espaço interior do sujeito ordenado segundo a estrutura vertical do espírito, mas o espaço sagrado de um rito de iniciação ou de um culto. A mística mistérica é vivida no campo interior da consciência, orientado para o conteúdo objetivo do mistério. (VAZ, 2015, p. 57)

Trataremos, em termos filosóficos, do período pré-socrático. Esse período inicia, na primeira fase, com o interesse jônico pela *physis* e se estende até o “ser” eleata; e é justamente nessa primeira fase que localizamos a escola italiana, na qual Pitágoras e o pitagorismo devem ser contextualizados. De fato, a escola italiana se caracteriza por uma visão de mundo mais abstrata, entretanto, as categorias que permitem a concepção de um Deus imaterial e espiritual ainda não estavam postas dentro da nascente filosofia. Dessa forma, nenhum pré-socrático tentou defender filosoficamente a imaterialidade de Deus, ficando presos a uma explicação mais naturalista. Os pitagóricos, entretanto, justificaram filosoficamente sua crença em Deus, influenciados pela concepção órfica de mistério e desenvolvendo uma filosofia matemática.

Colocando em primeiro lugar a questão propriamente filosófica da “essência” das coisas, abriram o caminho à metafísica ulterior, sem instaurar ainda a separação platônica entre a região do inteligível e a do sensível. Porque o número não existe separadamente, fora das coisas sensíveis dadas na experiência. (Mattéi, 2007, p. 99)

O orfismo foi um movimento religioso e o pitagorismo um movimento filosófico. Ambos movimentos são documentados como possuidores de uma relação com o mistério, portanto de uma mística. De fato, Lima Vaz só fala de uma mística mistérica no caso do orfismo, mas se a mística pitagórica não se encaixa nessa definição, muito menos naquela da mística especulativa inaugurada por Platão. Dessa forma, qual é a natureza da mística pitagórica? Como já dissemos, no contexto filosófico do pitagorismo ainda não existiam as categorias necessárias para conceber uma filosofia do imaterial. Isso não significa que os pitagóricos não pudessem conceber um “mistério” além da sua filosofia ao mesmo tempo que intimamente ligada a ela: influenciados pelo orfismo e preparando o terreno filosófico para a especulação platônica. A mística pitagórica por si mesma permanece, portanto, sem classificação, entretanto, dado a grande influência do orfismo sobre ela falamos de uma mística órfico-pitagórica que, em sua composição, não pode ser classificada como puramente mistérica, como aparentemente seria o caso se estivéssemos falando apenas do orfismo.

Estamos, pois, confrontados com um duplo sistema, místico e racional, o que não deixa de perturbar nosso moderno hábito de pensar, que distingue cuidadosamente o que é da ordem da demonstração científica e o que é da ordem da fé religiosa, e que, frequentemente, não reconhece a esta o lugar que concede àquela. (Mattéi, 2007, p. 77)

Quer o lamentemos, quer o felicitemos, e pelo que se pode julgar, pelos documentos existentes, o pitagorismo foi, indissoluvelmente, místico e racional, científico e religioso, teórico e experimental e não experimentou nenhum remorso em aproximar, numa mesma intuição, o vôo da alma em direção às alturas do mundo e o de uma pomba na superfície da terra. (Mattéi, 2007, p. 79)

Observamos ainda que, entendida separadamente, a mística pitagórica se distancia da mística oriental:

O misticismo pitagórico diferencia-se radicalmente das formas de misticismo oriental, uma vez que, em lugar de apelar para forças alógicas e a-rationais, para a anulação da consciência, apela para o *lógos*, para a razão, a ciência, a consciência. O exemplo dos pitagóricos é o primeiro da união de misticismo e racionalismo que, ulteriormente, outras vezes se repetirá no mundo ocidental. (Reale, 2012, p. 90)

Justificamos a escolha do nosso título/tema: “A mística órfico-pitagórica”, que contempla o aspecto místico do *bíos orphikós* e *pythagorikós*³, com a necessidade de entender um fenômeno do presente (a experiência mística) tendo em vista sua ocorrência no passado, bem como seu início em nossa tradição ocidental: se trata de compreender o início a fim de compreender o desenvolvimento da experiência mística na tradição ocidental. O orfismo enquanto um movimento religioso e o pitagorismo enquanto um movimento filosófico, convergem para a busca da catarse por meio da ascese da alma - o que nos leva a falar de uma mística órfico-pitagórica, conforme a nomenclatura adotada pela história da filosofia.

Esta ascese pretendida pelos órficos e pitagóricos se relaciona com uma existência bem-aventurada no pós-morte, onde, uma vez purificados, poderiam viver com os deuses no Hades. A experiência mística órfico-pitagórica, seja nos rituais – no caso do orfismo, seja no estudo – no caso do pitagorismo, é conduzida por uma preocupação pelo fim da vida na Terra e início da vida no Além, em outras palavras, uma preocupação em relação ao destino no pós-morte. A catarse é o objetivo da ascese, ou seja, as práticas, ritualísticas ou não, conduzem à purificação.

Segundo Pereira (2003, p. 101): “De acordo com F. M. Cornford, o movimento pitagórico consistiu, em parte, na reforma da religião órfica mais antiga, realizada por Pitágoras e seus seguidores, razão pela qual convencionou-se nomear o movimento de órfico-pitagórico”.

Ainda em Pereira:

Segundo estudou F. M. Cornford, a escola pitagórica acrescentou elementos novos aos mistérios órficos, tendo empreendido uma espécie de intelectualização do conteúdo do orfismo, convertendo-o de apenas culto ou ritual que era, em um modo de vida no qual buscava-se a purificação da alma através de preceitos que deveriam ser seguidos pelo corpo, tais como o de abster-se de carne e o de buscar a sabedoria (*sophía*).

A *theoría* órfica, que consistia numa espécie de estado ritual orgiástico, durante o qual o iniciado identifica-se com o Orfeu dilacerado, “morre a sua morte e renasce em seu renascer”, teria sido, portanto, reformada por Pitágoras, passando a ser um estado de contemplação da verdade imutável, através da busca da sabedoria (*sophía*). (Pereira, 2003, p. 101-102)

Pereira esclarece a posição de Cornford:

³ A “vida órfica” e a “vida pitagórica” contemplam amplos aspectos: bioética, política (principalmente no caso do pitagorismo), superstição e magia.

Na reforma pitagórica do orfismo, segundo F. M. Cornford, “o modo de viver continua sendo morrer”, mas esse morrer refere-se também ao aniquilamento das emoções e apetites de um corpo transitório, e uma libertação do intelecto para ocupar-se da “serena experiência” da *theoría*, na qual o antigo ritual orgiástico dá lugar à contemplação das verdades. No pitagorismo, permaneceu o caráter iniciático das religiões de mistérios e conservou-se “certas prescrições ascéticas da *áskesis* órfica” para expulsar os instintos inferiores. (Pereira, 2003, p. 102)

Entretanto, se é verdade que Pitágoras operou uma reforma no orfismo, aproximando as duas tradições, também é verdade que essa reforma foi mais sutil em relação a qual aponta Cornford. Como veremos, os órficos continuarão com seus rituais orgiásticos mesmo após a reforma pitagórica, talvez esse seja o sentido da posição de Cornford: não a extinção completa dos rituais, apenas um acréscimo intelectual a eles. Ou então Cornford se refere a apenas uma parte específica do orfismo que foi reformada, perdendo suas características rituais e assumindo algo que era próprio da mística pitagórica: a tendência científica. Se a posição de Cornford se refere a essa segunda concepção, os motivos da nossa escolha por este tema não são os mesmo que aponta Cornford a respeito da criação do termo “órfico-pitagórico”. Caso se trate da primeira concepção, poderíamos considerar, uma vez que, como veremos, o orfismo e o pitagorismo realizam uma troca mútua. Entretanto nossos motivos são mais modestos, consistem no aspecto teórico do orfismo e do pitagorismo que convergem em determinado ponto. “A mística órfico-pitagórica” sugere uma diferenciação da “mística do movimento órfico-pitagórico”: não falaremos sobre esse movimento, apenas sobre as ideias semelhantes no movimento órfico e no movimento pitagórico, que constituem uma mística órfico-pitagórica.

A fim de poder contextualizar a mística órfico-pitagórica, esta pesquisa se inicia com uma breve exposição a respeito de Orfeu e os órficos, Pitágoras e os pitagóricos (cap. 2), adiante segue com um quadro geral do desenvolvimento da religião grega: desde a religião agrária do período neolítico até a religião de mistérios do período pós-arcaico (cap. 3). Logo após, se tratará das teorias da alma, fundamental para o entendimento da visão órfica e pitagórica sobre o início e destino da alma. Analisaremos a teoria da transmigração órfico-pitagórica, bem como aquilo que convencionamos chamar “teorias da natureza da alma” – isto é, as duas visões (órfica e pitagórica) sobre aquilo que a alma é composta, sua natureza - iniciando necessariamente pela antropogonia (cap. 4). De fato, coroamos esta pesquisa com

um tema que conecta os demais temas dos capítulos anteriores: os rituais órficos e os estudos pitagóricos. Tanto os rituais órficos como os estudos pitagóricos se baseiam nas teorias da alma, por isso a catarse é necessária - catarse por meio da ascese (cap. 5). As teorias da alma surgem em um contexto específico, por isso a importância de iniciarmos essa pesquisa com considerações histórico-filosóficas. Logo após, tratamos de esclarecer alguns pontos em um capítulo a parte: considerações acerca da mística órfico-pitagórica (cap. 6). Segue a conclusão.

2 ORFEU E OS ÓRFICOS, PITÁGORAS E OS PITAGÓRICOS

Podemos afirmar que o personagem mítico Orfeu é anterior ao personagem histórico Pitágoras, entretanto, podemos considerar o orfismo e o pitagorismo como movimentos contemporâneos tendo em vista que o orfismo, tal como conhecemos, deve sua teoria da transmigração aos pitagóricos. De fato, o maior desenvolvimento de ambos se dá mediante uma troca mútua entre eles: tanto o orfismo bebe da fonte das especulações filosóficas pitagóricas, quanto o pitagorismo aceita uma dimensão moral órfica, sendo assim, conjugar uma tradição “órfico-pitagórica” se mostra mais que necessário. Falar sobre a mística dessa tradição constitui o esforço por entender o aspecto mais profundo de onde as características gerais do orfismo e do pitagorismo se originaram. Falar sobre mística órfico-pitagórica é fundamental para a compreensão desses movimentos.

Esclarece Kahn (2007, p.38): “Antigamente, era prática acadêmica comum considerar o orfismo a tradição mística mais amplamente difundida, da qual os pitagóricos emergem como o desenvolvimento mais organizado e mais esclarecido”.

O aspecto místico da *bíos orphikós* é amplamente divulgado, é verdade que quando se fala em mística grega logo se pensa no orfismo. De fato, sendo um movimento religioso a associação com o tema é evidente na atualidade. Ao contrário do que se percebe no orfismo, o aspecto místico da *bíos pythagorikós* não é objeto de muito estudo.

No livro magistral de Charles H. Kahn: “Pitágoras e os Pitagóricos – uma breve história” (2007), em 233 páginas, se fala muito pouco sobre a ascética, dando preferência para os dados do desenvolvimento histórico-filosófico do pitagorismo, principalmente a partir de Platão. Kahn percorre uma linha do tempo, falando mais sobre o pitagorismo do que sobre o próprio Pitágoras. Um estudo como o nosso deve necessariamente conter dados históricos, mas não ao estilo de Kahn – que parece se deter quase exclusivamente a eles.

Seria interessante ao estudo de Kahn expor de forma mais clara a doutrina ascética da alma no pitagorismo, como elemento constitutivo dos dados do desenvolvimento histórico-filosófico que seu estudo se propõe a dar. Além do erro comum de identificar a parte negativa do ser humano, que deve ser purificada, como o corpo – que encontramos também em Reale em relação aos órficos (consideramos um erro pois nos baseamos na concepção de Bernabé); Kahn afirma

na página 18 de sua obra, que, no pensamento pitagórico, a imortalidade é concebida em função da transmigração⁴. Ora, considerando que a teoria da imortalidade da alma foi pela primeira vez concebida pelo dionisismo (ou pelo menos o culto a Dioniso lançou o primeiro germe da crença na imortalidade da alma, segundo a interpretação de Casoretti) que influenciou o orfismo, e o orfismo o pitagorismo, e a transmigração é uma consequência lógica para a eternidade da alma, logo percebemos o equívoco de Kahn. Estes pontos ficarão claros no decorrer desta pesquisa.

Temos uma melhor caracterização de Orfeu na época de Platão. O próprio fato de Platão se referir as ideias órficas como procedentes de um “antigo relato” ou “relato sagrado”, indica o quanto antiga é a mitologia órfica, dessa forma o próprio mito de Orfeu - que foi um personagem mítico antigo, filho da musa Calíope e de Eagro, excepcional na música e autor de um grande número de obras. Contava-se a história da sua descida ao Hades, em busca da sua esposa morta, que acabava em fracasso.

Não podemos afirmar com certeza os motivos que possuíam aqueles primeiros órficos, motivos estes que justificavam a escolha de Orfeu como patrono do nascente movimento religioso. Suspeitamos que estão relacionados ao mito de sua descida ao Hades: Orfeu, com sua arte/técnica, persuadiu até mesmo o deus infernal Hades. O fato representa o ser humano que, por meio do aperfeiçoamento, pode superar os deuses, ou pelo menos se igualar a eles. Os órficos entenderam bem o significado desse mito e desenvolveram uma mística onde a alma deseja a deificação por meio do seu aperfeiçoamento – ao modelo de Orfeu. Com a mística nasce o orfismo. Essa interpretação é nossa, coisa recorrente ao longo desta pesquisa, mas é bem provável que o fascínio por Orfeu seja por conta dos motivos que apontamos: na religião oficial o ser humano ocupa uma importância mínima, pois sendo mortal não pode ser comparado, ou colocado acima, dos deuses imortais. O mito da descida de Orfeu ao Hades mostra um ser humano que sendo mortal possui em si, a arte, algo de divino, e que por meio dela pode se deificar completamente. A arte/técnica nesse mito corresponde a parte dionisiaca da alma, e o aperfeiçoamento que antecede a arte corresponde aos rituais de purificação. Orfeu

⁴ KAHN, Charles H. Pitágoras e os Pitagóricos – uma breve história. São Paulo: Edições Loyola, 2007, 18.

representa a engenhosidade/arte/técnica da mente humana que por meio do aperfeiçoamento transcende a condição humana como um todo.

Propomos com essa nova interpretação um deslocamento da origem do movimento órfico que, para nós, parece se dar a partir do mito da descida de Orfeu ao Hades. O leitor entenderá melhor essa nossa posição ao decorrer do presente trabalho, em especial a partir do capítulo 4.

Os órficos eram os seguidores de Orfeu. Havia os poetas, os seguidores da “vida órfica” (vegetarianismo, uso de sacrifícios não sangrentos, evitar seres possuidores de alma), os “orfeutelestas” ou “magos” (profissionais da celebração dos ritos, adivinhos e iniciadores), ainda havia uma série de pessoas.

A tradição pitagórica tem início no séc. VI a.C. Walter Burkert considera Pitágoras como essencialmente um líder religioso e cultural, antes um guru que um cientista ou filósofo; uma figura xamanística, um líder espiritual e organizador carismático. Eduard Zeller, reconheceu que a comunidade pitagórica era antes de tudo uma seita ou culto. Erick Frank afirmou que os pitagóricos genuínos são atestados desde o séc. VI como uma seita religiosa similar àquela dos órficos. (KAHN, 2007, p. 9-17)

O personagem histórico Pitágoras de Samos (580 a.C.-497 a.C.) foi quase um personagem mítico, segundo as lendas maravilhosas sobre a sua vida: nessa sua encarnação era filho de Mnesarco e Partenis; segundo Heráclides do Ponto, Pitágoras se lembrava de todas as suas encarnações anteriores pois em sua primeira encarnação, como Etalides filho de Hermes, o deus tinha concedido a ele esse dom. Podemos supor que a inteligência e a erudição de Pitágoras, segundo Heráclides, eram devidas ao dom mnemônico que ele teria recebido do próprio deus Hermes. Mas é claro que esse é um relato fantástico, para sermos mais realistas podemos dizer que Pitágoras teria aprendido os princípios das ciências matemáticas com os egípcios, caldeus e fenícios. Os egípcios eram estudiosos de geometria, os caldeus eram conhecidos pelas observações celestes, e os fenícios eram estudiosos de números e cálculos. Ele aprendeu o culto aos deuses e outras doutrinas sobre à vida e o pós-morte na sua iniciação nos mistérios dos santuários de Mênfis e Heliópolis, no Egito; bem como através do ensinamento de mestres na Babilônia.

Uma biografia de Pitágoras só é possível recorrendo às biografias escritas por Diôgenes Laércio (200-250d.C), Porfírio de Tiro (232-304d.C.) e Jâmblico de Calsis (250-328d.C). Essas biografias tem como fonte, principalmente Aristôxeno de

Tarento (375-?a.C.), Dicearco de Messina (350-290a.C.) e Timeu de Taormina (320-230a.C).

Aristôxeno foi o primeiro a escrever uma biografia sobre Pitágoras. Em Dicearco temos um Pitágoras moderado e reformador em relação a postura política. Timeu nos apresenta a informação que Pitágoras foi o primeiro a trabalhar a ideia de vida em comunidade: os bens eram comuns. Timeu também nos informa sobre o período de cinco anos de silêncio que os novos pitagóricos eram submetidos.

Segundo as biografias antigas Tales de Mileto (623-546a.C.), Anaximandro de Mileto (610-547a.C.) e Ferécides de Siro (605-560a.C.) foram professores de Pitágoras. Em Tales todo o universo era animado e as partes da matéria estavam “cheias de deuses”. A astronomia de Tales teria ajudado a construção do conceito de universo em Pitágoras e a cosmologia pitagórica. A geometria celestial de Anaximandro apresenta uma base matemática na estrutura do mundo. A cosmologia de Pitágoras também deve a Ferécides: o surgimento da noite, do céu, do caos e do oceano estão na gênese do universo de Ferécides.

Em Tales de Mileto a *archê* é a água. A *psyché* movimenta a *archê*, e a *archê* movimenta todas as coisas existentes. Dessa forma, a *psyché* está presente tanto na *archê* como em todas as coisas existentes. O hilozoísmo, cabe aqui. O Hilozoísmo é a teoria que classifica toda matéria como sendo animada, ou seja, possuidora de alma. A matéria não pode existir nem atuar sem a alma, nem a alma sem a matéria.

Enfim, aquilo que nos é dito por fontes tardias, que Tales pensava serem as almas imortais, se efetivamente foi dito pelo nosso filósofo (e na nossa opinião pode sem dúvida tê-lo sido), só se entende em conexão com o pensamento geral do filósofo: não se pode tratar senão das almas consideradas como princípio ou momento daquele princípio presente em todas as coisas (água) e pelo qual as coisas subsistem. Passam as coisas singulares, mas resta imortal o princípio: uma imortalidade, portanto, que nada tem a ver com a *imortalidade pessoal* que os posteriores filósofos da natureza extraíram dos órficos, mas que veremos contrastar com o fundamento da sua doutrina. (Reale, 2012, p. 51)

O tema da imortalidade da alma estava presente em Tales, entretanto, as ideias da identidade e individualidade da *psyché* ocorreram com o movimento da crença de que a *psyché* humana era divina e tinha um destino metafísico, ou seja, com os “mistérios”.

A relação entre Pitágoras e Tales a respeito do movimento da alma que, por semelhança ao universo, a torna imortal, conforme Pereira (2010, p. 60): “O movimento da alma em relação ao universo em atitude conexa possivelmente foi estudado por Pitágoras com fundamentação nas aulas que o sâmio teve com Tales de Mileto [...]”.

A *arché* de Anaximandro de Mileto é o *apeiron*: infinito, ilimitado, invisível, imortal, divino, indefinido e indeterminado.

O infinito anaximandriano devia ter, pelo menos implicitamente, essas duas valências: de fato, enquanto gera e abraça infinitos universos, deve ser *especialmente infinito*, e, enquanto não é determinável como a água, o ar, etc., é *qualitativamente indeterminado*. (Reale, 2012, p. 53)

E é claro que a água de Tales e o infinito de Anaximandro devem ter sido considerados como Deus, ou, mais exatamente, como “o divino” [...]: de fato, assumem em si, como princípio, como *arché* ou *physis* de tudo, as características que Homero e a tradição consideravam exatamente prerrogativas essenciais dos deuses: a imortalidade, o domínio e governo de tudo. (Reale, 2012, p. 54)

Entre os pitagóricos antigos temos Alcmeón de Crotona (560-500a.C.), Filolau de Crotona (480-405a.C.) e Arquitas de Tarento (428-365a.C.).

Da filosofia de Alcmeón destacam-se sua elaboração de uma tabela de pares de opostos e uma compreensão da imortalidade da alma: ela está em eterno movimento assim como os astros e entes divinos imortais.

Dado que o movimento permanente dos seres da natureza era associado por ele à vida, Alcmeón afirmava o movimento eterno da alma: “Ela é imortal por causa da sua semelhança com os seres imortais, e esta semelhança decorre de a alma não cessar de se mover”. [...] Se os homens morrem, para Alcmeón, “é porque não lhes é possível juntar o começo com o fim”, isto é, cumprir, como os astros, esse movimento circular eterno em que consiste o conhecimento. A tese não deixa de ter relação com a doutrina órfico-pitagórica da palingênese. (Mattéi, 2007, p. 56)

Filolau acreditava que todo acontece por força da necessidade e da harmonia. Em Filolau temos a construção de parte da doutrina dos números como elementos constitutivos das coisas e como arquétipos.

Falar sobre o pitagorismo é sempre problemático, já que Pitágoras e seus primeiros discípulos não deixaram nenhum registro escrito de seus ensinamentos. Sendo assim, consideramos o pitagórico Filolau, o escritor do primeiro livro pitagórico conhecido, como um daqueles que mais se aproxima dos ensinamentos originais do mestre – apresentando nesta pesquisa a filosofia filolaica como

representante de um pitagorismo mais antigo, dando preferência a ela quando falarmos sobre a cosmogonia e a teoria da natureza da alma pitagórica, no capítulo 4, bem como à uma noção neopitagórica que parece explicar de forma lógica a existência dos números pares e ímpares.

Platão também constitui fonte preciosa no estudo do pitagorismo, a seu respeito, Platão, assim como os órficos e pitagóricos, também defende a reencarnação, entretanto não crê na culpa anterior, assim como os pitagóricos, logo o sujeito reencarna para expiar os pecados da vida passada, após ser julgado pelos juízes infernais. Caso o julgamento for favorável, o sujeito não vai para o Hades e sim para um espaço celeste. Em Platão o sujeito também cumpre a progressão na hierarquia de reencarnações, até desencarnar definitivamente.

Ambas as visões, órfica e platônica, consideram que imediatamente anterior a “libertação final” da alma, o sujeito reencarna uma última vez em uma existência terrena superior.

[...] a de que era preexistente, que entra em um corpo e, quando este morre, se livra, torna ao Hades e ali penetra em outro corpo [...], até um determinado momento no qual Perséfone aceita a compensação. Quando isso ocorre, após uma última reencarnação em uma existência terrena de função social superior, a alma, após a morte do corpo, passa a um estado divino, ou semidivino, no Hades. (Bernabé, 2011, p. 158).

Platão se utiliza da teoria da transmigração para sustentar sua teoria da reminiscência, pois durante as reencarnações e os períodos no Hades, a alma aprende tudo o que há para aprender. Sobre a relação de Platão dentro dos limites desse contexto, veremos quando tratarmos das teorias da alma no capítulo 4.

Cabe agora, após esta breve exposição, entendermos como a religião grega se desenvolveu, juntamente com o conceito de *psyché*, motivados para contextualizar o orfismo.

3 DA RELIGIÃO AGRÁRIA À RELIGIÃO DE MISTÉRIOS

Falaremos mais adiante sobre o movimento filosófico, cabe agora explicitar como surge o movimento religioso órfico no contexto da religião grega. Diante de um panorama de autores como Martin P. Nilsson, Maria Helena Rocha Pereira, Pierre Lévêque, André Festugière, Jean-Pierre Vernant e Louis Gernet, a autora Anna Casoretti introduz sua pesquisa com considerações sobre a história das manifestações religiosas, a partir do período neolítico até o arcaico. Por enquanto, teremos como base essa pesquisa realizada em sua dissertação de mestrado, tendo como título “A Ascética da Alma na Antiguidade grega. Orfismo e Pitagorismo” (2014).

Durante o período neolítico e parte do minóico, entre 4500 e 2600 a.C., surge a religião agrária – caracterizada pelo temor supersticioso perante os grandes fenômenos da natureza. Entre 2600 e 1950 a.C. continuam a crença nas “Grandes Mães”, ainda no período minóico, que teria início em Creta por volta de 3000 a.C.; a religião cretense é detentora das tradições deixadas pelos migrantes anatólios, nos seus ritos algumas cerimônias eram secretas – reservadas apenas aos iniciados, e serviam para a preparação da vida além-túmulo. (CASORETTI, 2014, p. 14-15)

No período micênico, 1580-1100 a.C., os indo-europeus conquistam a Grécia, e aos poucos, passa a predominar uma religião que venera os deuses urânicos em detrimento dos antigos deuses ctônicos. Observa-se um conjunto religioso que une elementos gregos e cretenses, ctônicos e urânicos. (CASORETTI, 2014, p. 16-17)

Houve uma passagem do mundo micênico para o mundo homérico, no qual os rituais de mistérios cretenses que eram cultuados no período micênico arrefecem. Uma das razões para o afastamento dos mistérios seria o processo de humanização que ocorreria com os deuses. A humanização dos deuses impede ao homem uma experiência religiosa de elevação. No período seguinte, o arcaico, a ruptura com os mistérios cretenses não se mostra definitiva. (CASORETTI, 2014, p. 17-20)

Os deuses gregos não são pessoas mas Potências. O culto os honra em razão da extrema superioridade do estatuto deles. Embora pertençam ao mesmo mundo que os humanos e, de certa forma, tenham a mesma origem, eles constituem uma raça que, ignorando todas as deficiências que marcam as criaturas mortais com o selo da negatividade - fraqueza, fadiga, sofrimento, doença, morte -, encarna não o absoluto ou o infinito mas a plenitude dos valores que importam na existência nesta terra: beleza, força, juventude constante, permanente irrupção da vida. (Vernant, 2006, p. 9)

Contamos ainda com a definição de Reale:

Mas quem são esses deuses? São – como há muito tempo se reconheceu acertadamente – forças naturais diluídas em formas humanas idealizadas, são aspectos do homem sublimados, hipostasiados; são forças do homem cristalizadas em belíssimas figuras. Em suma: os deuses da religião natural grega são *homens amplificados e idealizados*; são, portanto, *quantitativamente* superiores a nós, mas não *qualitativamente* diferentes. (Reale, 2012, p. 21)

A antropomorfização homérica e Hesiódica será, pela primeira vez, superada no âmbito filosófico com Xenófanes de Colofon (580-480a.C). A Crítica xenofaneia em relação à concepção dos deuses provoca a destruição do pressuposto da religião tradicional; para ele deus é o cosmo. Entretanto, não vemos essa crítica nos pitagóricos, de fato, eles continuaram a falar de deuses no sentido tradicional dos termos, só que com um viés matemático.

Na tradição ocidental, temos em Homero a primeira noção escrita de *psyché* humana: a *psyché* é uma sombra (*skiá*), uma imagem (*eidôlon*), uma fumaça (*kapnós*) ou um sonho (*óneiros*), além disso ela é a respiração de vida. No Hades a *psyché* é apenas sombra, imagem do homem que vivia. O *sôma* é o corpo moribundo, o cadáver. Entretanto, é no *sôma* que se encontra todas as funções vitais (*thymós*), sem ele a *psyché* não tem força. Pode-se pensar que o atributo de imortal era um predicado da *psyché*, pelo contrário a imortalidade era atribuída somente aos deuses.

[...] é pela voz dos poetas que o mundo dos deuses, em sua distância e sua estranheza, é apresentado aos humanos, em narrativas que põem em cena as potências do além revestindo-as de uma forma familiar, acessível à inteligência. Ouve-se o canto dos poetas, apoiado pela música de um instrumento, já não em particular, num quadro íntimo, mas em público, durante os banquetes, as festas oficiais, os grandes concursos e os jogos. (Vernant, 2006, p.15)

A fase homérica da religião grega não possuía condições de produzir a ideia de imortalidade da *psyché* humana: Homero não considerava a *psyché* provida de origem divina. De fato, foi no Egito Antigo, por volta de 3100 a.C., onde se encontrou a primeira ideia sobre essa questão.

Ora, os antigos egípcios realmente acreditavam em um pós-vida significativo para os mortos, mas eles não possuíam, na verdade, uma doutrina da reencarnação [...] A única tradição religiosa em que a doutrina

da transmigração está em casa desde um período bem inicial é a da Índia de tempos pré-budistas. (Kahn, 2007, p. 36-37).

Segundo Pereira (2010, p.69): “Citando Hierônimos, Diôgenes Laércio nos atesta que Pitágoras, tendo descido ao Hades, teria visto as almas de Hesíodo e de Homero em pleno sofrimento, e estes eram castigados pelo que disseram dos deuses”.

Reale recorda o fato de que no período homérico, e nos períodos anteriores a ele, não se falava em prêmios ou castigos para todas as pessoas, sendo isto, portanto, uma inovação do orfismo:

A literatura grega anterior ao século VI a.C. fala de castigos e prêmios no além, mas só em sentido muito restrito: trata-se, com efeito, de castigos por algumas culpas excepcionalmente graves e prêmios por méritos igualmente excepcionais; e, sobretudo, num e noutro caso, trata-se de destinos que tocam *exclusivamente a alguns indivíduos*, a pouquíssimos e, ademais, a indivíduos de épocas passadas. Em Homero, aos homens do presente, como já foi observado, não cabe nem prêmio nem castigo. (Reale, 2012, p. 185)

O sacrifício ritual deste período é claramente distinto, como veremos adiante, da ritualística órfica, pois não pretende a união com o divino no sentido de se tornar semelhante aos deuses.

Não é possível sacrificar conforme o modelo que Prometeu estabeleceu e ao mesmo tempo pretender, seja de que maneira for, igualar-se aos deuses. No próprio rito que visa a reunir os deuses e os homens, o sacrifício consagra a distância intransponível que doravante os separa. (Vernant, 2006, p. 66)

Em relação ao orfismo, que será tratado mais adiante, adiantamos que:

Ao longo do tempo foram criando uma forma de religiosidade individual, cujo interesse básico era a salvação pessoal em outra vida que julgavam melhor que esta. A iniciação e os rituais, assim como a leitura dos seus textos, lhes ofereciam uma bagagem de conhecimentos dos mistérios que lhes permitia saber como obter um destino especial no outro mundo, a fim de liberá-los da culpa originária que acreditavam carregar. Uma série de proibições rituais os conduzia a tal objetivo. (Bernabé, 2011, p. 23).

A questão da salvação individual é uma das principais modificações trazidas pelos mistérios em relação a religião dos olímpios. Mas o que são os mistérios? Casoretti cita Burkert (1987, p. 19-20) em sua obra “Antigos Cultos de Mistério”: “Os mistérios são cerimônias de iniciação, cultos onde a admissão e a participação

dependem de algum ritual pessoal a ser executado sobre o *iniciante*. Esse caráter de exclusividade é, via de regra, acompanhado pelo segredo”.

Casoretti expõe os mistérios de Elêusis como uma religião de culto à deusa Deméter, mãe de Perséfone. Faz referência a Giorgio Colli em sua obra “A Sabedoria Grega”, no que diz respeito a natureza da celebração de Elêusis: uma festa de conhecimento onde, por meio das cerimônias, o adepto poderia ter uma visão reveladora. Afirma que em Elêusis não havia regras rígidas de comportamento na forma verificada em outras ordens.

Os de Elêusis, exemplares por seu prestígio e seu brilho, constituem na Ática um conjunto cultural bem delimitado. Oficialmente reconhecidos pela cidade, são organizados sob o controle e a tutela desta. Contudo, ficam à margem do Estado por seu caráter iniciático e secreto, assim como por seu modo de recrutamento aberto a todos os gregos e baseado não no estatuto social mas na opção pessoal dos indivíduos. (Vernant, 2006, p. 70)

Os cultos a Dioniso vieram do exterior da Grécia. Na embriaguez do vinho seus bebedores procuravam o “entusiasmo” ou “total posse pelo deus”. Vidal-Naquet (1988) narra que o culto de Dioniso, “deus da natureza selvagem”, culmina no ato de comer carne crua. Colli (2012) explica o êxtase que promovia uma saída de si.

Quando as Mênades de seu tiaso se entregam, enlouquecidas, ao frenesi do transe, o deus se apossa delas, instala -se nelas para submetê-las e conduzi-las a seu gosto. No delírio e no entusiasmo, a criatura humana desempenha o papel de deus e este, dentro do fiel, o de homem. De um a outro, as fronteiras embaralham-se bruscamente ou desaparecem, numa proximidade em que o homem se vê como que desterrado de sua existência cotidiana, de sua vida corriqueira, desprendido de si mesmo, transportado para um longínquo alhures. (Vernant, 2006, p. 78)

Cabe aqui uma explicação sobre o papel da mulher dentro do dionisismo e da cidade. De fato, as mulheres sempre ocuparam uma posição de destaque na história da religião grega. Durante o período neolítico e parte do minóico, entre 4500 e 2600 a.C, temos a crença nas “Grandes Mães”, posteriormente, as deusas olímpicas personificam a importância da mulher dentro da religião. Entretanto se trata de seres imortais, totalmente distintas das mulheres humanas, dessa forma, quando a mulher comum irá ganhar protagonismo?

As “religiões de mistérios” surgiram em resposta a uma necessidade religiosa do homem grego, que não a encontrava na religião oficial. Falar do dionisismo consiste em traçar uma linha do tempo em sentido regressivo aos primórdios da

nossa tradição ocidental. De fato, é nos cultos a Dioniso que encontramos a origem da performance teatral e do papel atuante da mulher no contexto da cidade.

Observamos, portanto, que a mulher irá ser protagonista dentro do contexto teatral dos rituais dionisíacos. Expande-se esse contexto para fora do ritual, e o protagonismo feminino permanece na cidade.

O culto de Dioniso estimulava uma “loucura sagrada” para se alcançar a união com o deus. Se trata de uma das “religiões de mistérios”, que como tal aproximava o crente do deus de forma mais íntima, identificando-o com ele, coisa que para a religião oficial era estranho até então. Esse estado de mania, ou loucura, foi visto por alguns gregos como algo animalesco abominável, mas isso não impediu o crescimento do movimento e sua posterior influência nos “mistérios órficos”.

Na Grécia antiga só eram considerados cidadãos os homens com mais de 21 anos, que fossem atenienses e filhos de pais atenienses. De qualquer forma, na religião oficial a mulher ainda não tinha um espaço onde pudesse exercer sua autonomia de forma desconexa ao universo masculino.

Mediante as funções mágicas e religiosas do rito Dionisíaco, as mulheres (mênades) liberavam o sagrado da sua natureza selvagem, ou seja, aquilo que escapava ao controle instituído pelo Cosmos Masculino. Desta forma, as mulheres encontravam ressonância nos rituais de Dioniso e se entregavam ao êxtase embriagador da sua unidade primeva. (Bonetti, 2016, p. 142)

Parece, portanto, que o dionisismo facilitou para que o papel da mulher fosse assimilado como essencial dentro do contexto religioso grego, tanto que as “mênades” (seguidoras de Dioniso), acabaram por desempenhar um papel de representantes oficiais da cidade.

Elas não formam um grupo segregado de iniciados, uma confraria marginal de eleitos, uma seita de desviantes. São um colégio feminino oficial, ao qual a cidade confia o encargo de representar Atenas entre os délficos no âmbito do culto prestado a Dioniso no santuário de Apolo. (Vernant, 2006, p. 76)

As mênades, dentro do rito dionisíaco, se entregam enlouquecidas ao frenesi do transe, momento no qual o deus se apossa delas. Isso significa que entram em um estado alterado de consciência onde sua programação mental assume o controle. É evidente que essa programação está relacionada a sua mentalidade toda direcionada ao deus Dioniso.

A literatura especializada deixa bem claro que as mulheres tinham um papel essencial dentro do dionisismo, e como a religião dionisíaca passou a influenciar diretamente a cidade, podemos considerar que com o movimento religioso dionisíaco as mulheres passaram a ter mais autonomia.

Dioniso e seu culto já estavam presentes na Grécia desde o século XIV a.C., entretanto, o culto dionisíaco é melhor observado em uma fase seguinte à homérica. Ele tem fundamental importância para a construção da doutrina grega da imortalidade da *psyché*. Esse culto consistia em uma celebração sagrada do vinho, o *ékstasis* proporcionava aos adeptos uma experiência extraordinária com o deus, além de provocar-lhes uma sensação de vida fora do corpo físico. O *ékstasis* dionisíaco é uma alienação mental temporal, uma *maníá*, uma loucura sagrada.

Ao emitir ruídos vocais ritmados que se transformavam em palavras, poesias e músicas, as seguidoras de Dioniso repetiam os movimentos e gestos que se associavam aos fenômenos acústicos emitidos pelo grupo. Estes, por força da repetição, ganhavam compasso e ritmo corporal. Neste sentido, os ritos dionisíacos se materializaram em gestos da ação consagrada e ao dar forma (parfournir) ao ato como dança ritualística / performatizada os participantes do ritual entravam em sintonia e ressonância com a divindade. Por sua vez, os gestos são pedidos de invocação para que o deus se revele. (Bonetti, 2016, p.141)

Segundo Pereira (2010, p. 42): “O ‘sair de si’ significa necessariamente que a *psyché*, em estado de *ékstasis*, retira-se do sôma e interage em plenitude com o deus Dioniso”.

A *psyché* em *ékstasis* é livre, isso significa que após a morte ela também será. Logo, participa da condição dos deuses e da própria divindade. Temos aí a certeza da divindade e imortalidade da *psyché*.

Plenitude do êxtase, do entusiasmo, da possessão, é certo, mas também felicidade do vinho, da festa, do teatro, prazeres de amor, exaltação da vida no que ela comporta de impetuoso e de imprevisto, alegria das máscaras e do travestismo, felicidade do cotidiano: Dioniso pode trazer tudo isso, se homens e cidade aceitarem reconhecê-lo. Mas em nenhum caso vem anunciar uma sorte melhor no além. Ele não preconiza a fuga para fora do mundo, não prega a renúncia nem pretende proporcionar às almas, por um tipo de vida ascético, o acesso à imortalidade. (Vernant, 2006, p. 80)

O orfismo possui elementos culturais vindos do Oriente, do Dionisismo e dos mistérios de Elêusis. No século VI a.C. surgia um conjunto definido de literatura sacra, no século V a.C. esse fenômeno histórico-cultural se espalha por toda Grécia continental e propagam-se as comunidades voltadas para os textos e ritos órficos.

Para os gregos da época, o mito de Orfeu data da geração anterior a guerra de Tróia.

Os órficos concluíram a imortalidade e a divindade da *psyché* do processo dionisíaco, além disso acrescentaram uma reconceituação do processo de catarse. Para os órficos a verdadeira vida da *psyché* está após a morte do *sôma*, junto do deus do qual ela se originou.

Conforme Bernabé (2011, p. 25): “[...] religião pessoal, baseada em alguns textos, com um marco comum de referência: o dualismo entre alma imortal e corpo mortal, o pecado anterior, o ciclo de transmigrações a liberação da alma e sua salvação final”.

Quanto as fontes do Orfismo temos Onomácritos no século VI a.C., Aristófanes no século V a.C., a Teogonia Eudemia no século IV a.C., a Teogonia de Jerônimo e Helânico no século II a.C., e a Teogonia das Rapsódias do século I a.C.. Além dessas fontes temos o Papiro de Derveni de 340-320 a.C., algumas lâminas de ouro e plaquetas de osso.

Acreditava-se que Orfeu recebeu uma revelação divina que deu origem aos escritos órficos. Os fiéis, segundo informa Marcel Detienne (1988), praticavam, individualmente, a abdicção aos prazeres que o corpo poderia usufruir enquanto, em conjunto, recusavam os valores da cidade e de seu sistema religioso baseado em divindades distintas.

O surgimento das religiões de mistérios representa mais do que a busca por uma relação pessoal com os deuses, mas também a insatisfação do homem grego para com os pressupostos da religião oficial, a ponto de se filiar a uma nascente seita em detrimento da tradicional religião instituída.

Percebemos nesta linha de tempo que poderíamos falar em uma mística mistérica anterior as religiões de mistérios (no período minoico, por exemplo). Entretanto Lima Vaz parece situar a experiência mística mistérica no período pós-homérico exatamente porque é neste período que a tradição a respeito da *psyché* esta melhor consolidada, sendo que nos períodos anteriores a Homero até poderíamos considerar um misticismo mas não poderíamos considerar uma noção clara de alma. Se trata, portanto de uma experiência mística incompleta, pois essa experiência pressupõe necessariamente a consciência da própria “alma” que interage com o “mistério”.

Queremos com este capítulo, que parece mais ou menos desconexo do nosso tema, esclarecer que o conceito de *psyché* se desenvolveu: nos primeiros períodos da religião grega não se falava em alma, foi com Homero que esse conceito tomou sua primeira forma. A alma homérica é apenas uma “sombra” - imagem do corpo que vivia; foi com os mistérios, em especial o orfismo, que a alma ganhou uma personalidade. De fato, nos mistérios temos a ideia de uma salvação individual: de uma alma que pode salvar-se e unir-se a Deus. Com Tales, o conceito de alma se expande: tudo tem alma, e com Pitágoras voltamos ao conceito órfico de uma alma pessoal, mais um motivo para falar de uma mística órfico-pitagórica.

Contextualizado o orfismo, que poderíamos dizer ser a religião de pelo menos alguns pitagóricos, podemos iniciar o debate sobre as teorias da alma. Esse debate se desenrola, em síntese, na teoria da transmigração e na teoria da natureza da alma, segue o capítulo com uma classificação mais detalhada.

4 TEORIAS DA ALMA

O culto a Dioniso introduziu a teoria da imortalidade da alma, a partir dela surgem as demais teorias. Cabe aqui destacar a teoria órfica e a teoria pitagórica da natureza da alma, bem como a teoria órfico-pitagórica da transmigração da alma.

Ao longo da tradição, a expressão “metempsicose” – um corpo recebe várias almas durante sua existência, passou a designar aquilo que, etimologicamente, seria “metensomatose” – uma mesma alma transmigra por vários corpos. A expressão “palingênese” significa os renascimentos sucessivos da alma ao corpo.

[...] o testemunho de Aristóteles nos esclarece que, para Pitágoras (ou para os pitagóricos), no ciclo de nascimento, morte e renascimento, no movimento da alma na metempsicose, essa alma pode entrar em qualquer corpo que esteja para receber, tanto homens, como animais ou plantas. (Pereira, 2010, p. 74)

Segundo Alberto Bernabé, a noção da transmigração da alma é criação pitagórica:

[...] nos círculos pitagóricos criou-se a noção da transmigração da alma como consequência lógica da crença de que a alma é imortal [...] Em princípio, não se teria considerado a metempsicose como um castigo, nem existiria alguma derivação de tipo moral que relacionasse a pureza da alma com a sua salvação. Ao invés disso, a ideia de que a alma está sepultada em um corpo porque deve cumprir um castigo era de procedência órfica e estava associada com a crença no mito de origem dos homens a partir dos Titãs. O pitagorismo aceitou do orfismo que o corpo é a tumba da alma como castigo de um delito para reforçar o seu próprio sistema doutrinal, dotando-o de uma dimensão moral que, a princípio, não tinha [...]. (Bernabé, 2011, p. 173)

A partir da crença na imortalidade da alma, criou-se nos círculos pitagóricos a noção de transmigração da alma, o orfismo, por sua vez, moralizou essa noção e o pitagorismo aceitou. O que o orfismo fez foi relacionar a noção de transmigração com um castigo por uma culpa anterior, que fazia parte de seu próprio sistema de crenças.

Para explicar esse sistema nos remetemos, a princípio, à teogonia hesiódica: Urano e Gaia concebiam os Titãs, mas Urano não permitia que eles nascessem, por isso foi castrado por Cronos, um dos Titãs. Cronos e Rea concebiam os deuses, mas Cronos também não permitia que eles nascessem, entretanto Rea ocultou um deles: Zeus.

A teogonia de Hesíodo se torna uma cosmogonia, pois alguns deuses coincidem com partes do universo e com fenômenos do cosmo, nela temos:

Em primeiro lugar, diz ele, gerou-se o Caos, em seguida gerou-se Gea (a Terra), em cujo seio amplo estão todas as coisas, e nas profundidades da Terra gerou-se o Tártaro escuro, e, por fim, Eros (o Amor) que, depois deu origem a todas as coisas. Do Caos nasceram Érebo e Noite, dos quais se geraram o Éter (o Céu superior) e Êmera (o Dia). E da Terra sozinha se geraram Urano (o Céu estrelado), assim como o mar e os montes; depois, juntando-se com o Céu, a Terra gerou Oceano e os rios. (Reale, 2012, p. 41)

Além de possuir uma teogonia um pouco diferente da hesiódica, colocando a Noite como princípio dos deuses, a versão órfica falava que Zeus castrou Cronos, cometeu incesto com sua mãe, Rea, e teve como filha Perséfone. Zeus também cometeu incesto com sua filha, Perséfone, e teve como filho Dioniso. Hera, a atual esposa de Zeus, instigou os Titãs contra Dioniso. Eles o desmembraram, cozinham e o devoraram. Zeus, como castigo, os fulminou com o raio e da mistura do fogo do raio, das cinzas e do sangue dos Titãs com a terra, surgiram os seres humanos.

Em Hesíodo, o universo divino organiza -se segundo um progresso linear que conduz da desordem à ordem, de um estado original de confusão indistinta a um mundo diferenciado e hierarquizado sob a autoridade imutável de Zeus. Entre os órficos, dá -se o inverso: na origem, o Princípio, Ovo primordial ou Noite, exprime a unidade perfeita, a plenitude de uma totalidade fechada. Mas o Ser degrada-se à medida que a unidade se divide e se desmancha para fazer aparecerem formas distintas, indivíduos separados. A esse ciclo de dispersão deve suceder um ciclo de reintegração das partes na unidade do Todo. Será, na sexta geração, o advento do Dioniso órfico, cujo reinado representa o retomo ao Um, a reconquista da Plenitude perdida. (Vernant, 2006, p. 82-83)

Dessa forma os seres humanos possuem a alma imortal e divina e o corpo mortal e corruptível. A alma tem um componente positivo, procedente de Dioniso, e um negativo, resto da natureza titânica. A “culpa titânica anterior” se refere a culpa herdada dos Titãs.

A grande maioria dos autores, entre eles Reale, identifica a parte titânica do ser humano no próprio corpo, sendo a alma a parte dionisiaca. Segundo Bernabé, isso é um erro. Pensemos da forma como concebe Reale: se é certo que no orfismo a alma deve se purificar da parte titânica – o corpo, sendo ele o elemento negativo, e os rituais de purificação se restringem ao domínio anímico, produzindo efeitos na alma que já é inteiramente positiva, há um problema. Ora, se a alma é superior ao

corpo por ser divina e é inteiramente positiva, ela não precisa de um ritual que lhe de forças para vencer o corpo – mortal e inteiramente negativo. Ela mesma possui a preparação necessária para superar o corpo. Consideremos agora a concepção de Bernabé: no orfismo a alma é dual – composta do elemento positivo, que é como a “verdadeira natureza”, e do elemento negativo, que é como um “acidente”. O corpo é apenas uma carcaça, uma sepultura onde a alma paga parte de sua pena, é também meio para atingir a alma. Os rituais de purificação servem como “fortalecimento” para que a verdadeira natureza supere o acidente. Visto isso, consideramos que conceber este elemento negativo como o corpo não faz sentido.

Segundo Bernabé (2011, p. 242): “[...] o ser humano possui uma natureza que é em parte titânica, e que é como uma pulsão interna que tende à violência, à desobediência e à desordem.”

Tal natureza consume os homens em um conjunto de males dos quais devem se livrar, em especial, a transmigração das almas. Isso implica que há em sua natureza outra parte que lhes permite lutar contra a primeira e que lhes capacita a livrar-se dos males. (Bernabé, 2011, p. 243)

Os órficos encaravam a reencarnação como um castigo para expiar principalmente a culpa titânica anterior. Viver a vida terrena era uma morte para a alma, estar presa em um corpo significava estar sepultada. Depois de um período não muito claro, a alma poderia elevar-se e viver a verdadeira vida no Hades. Para os órficos o ser humano é castigado pelo simples fato de ser humano, o castigo desenrola-se em três momentos: a) no Hades; b) na reencarnação; e c) nas dificuldades da vida.

Na filosofia órfica, se por um lado a reencarnação é um castigo, por outro ela é necessária para a purificação:

Os seres humanos nascem impuros (*miasma*), com isso, precisam de diversos nascimentos e renascimentos, em um ciclo de movimento da alma, inclusive em animais e plantas, para que sua natureza do bem (*agathón*) supere sua natureza do mal (*kakón*), livrando-se do crime cometido pelos titãs contra Dioniso. As práticas ascéticas podem provocar precocemente a libertação desse ciclo de renascimentos”. (Pereira, 2010, p. 84)

De fato, o orfismo aceita uma série de componentes pitagóricos, entretanto o pitagorismo não absorveu as causas míticas nem os seus rituais iniciáticos.

Conforme Pereira (2010, p.59): “O entendimento dos primeiros pitagóricos sobre a doutrina da *psyché* nutria a ideia de que a *psyché*, estando separada do *sôma*, entre várias transmigrações, pairava no ar como pó.”

Pitágoras ensinava que havia um prêmio, para aqueles que tivessem uma vida de retidão, no além-túmulo.

O ‘iniciado’ do pitagorismo tem a esperança e a confiança de alcançar bem-aventuranças, após a morte de seu corpo, a saída de sua alma de sua parte material, essa confiança e esperança nas bem-aventuranças são resultado de sua virtude e da boa conduta desempenhada na vida terrena, considerando inclusive suas regras de abstinência e o conjunto significativo de preceitos aceitos e rigorosamente seguidos pelos pitagóricos. Essa confiança e esperança é também resultado da superior compreensão que Pitágoras e os pitagóricos possuíam sobre a natureza das coisas. (Pereira, 2010, p. 94)

Quanto aos pitagóricos, eles também acreditavam na natureza dual da alma, porém com outra explicação. Casoretti esclarece que aos pitagóricos do século V a.C. creditou-se algumas ideias cosmogônicas que envolviam ordenadamente: 1) a geração dos números; 2) a geração das figuras geométricas; c) a geração dos corpos físicos.

Filolau nomeava como princípio das coisas existentes o “Limitante” e o “Ilimitado”. Há quem defenda que, para ele, o princípio primeiro é o “Uno”⁵.

Pode-se concluir que o “número” é, ao mesmo tempo, um princípio *ontológico* e um princípio *gnosiológico*, o princípio da essência e o do conhecimento sendo um. Esse dualismo oculta, na realidade, um monismo, posto que os dois princípios matemáticos contrários são as formas inteligíveis, sob as quais nos aparece “o Uno, princípio de todas as coisas”. (Mattéi, 2007, p. 66)

Ora, então para Filolau existiam três princípios? É claro que não. Em Filolau temos apenas o Limitante e o Ilimitado como princípios; o Uno como princípio aparece na tradição pitagórica apenas com Eudoro de Alexandria, um filósofo helenístico que viveu na segunda metade do séc. I a.C., que expôs uma versão da filosofia platônica atribuindo-a aos pitagóricos: na Antiga academia surge uma

⁵ Na verdade a derivação apartir do Uno é um acréscimo neopitagórico à cosmogonia filolaica. Uma objeção à nossa pesquisa consiste na aparente tentativa de impor uma doutrina bem posterior, localizada entre os neoplatônicos, sobre um pitagorismo original. Ora, o próprio pitagorismo de filolau pode estar modificado. Dessa forma, impor uma noção neopitagórica sobre o sistema filolaico é normal tendo em vista o fluxo da tradição, e o neopitagorismo como uma fase mais esclarecida da tradição pitagórica.

releitura da filosofia filolaica, o Limitante surge na forma da “Mônada” e o Ilimitado na forma da “Díade Indefinida”. Por um desejo de resgatar a filosofia original dos pitagóricos, Eudoro afirma que a Mônada e a Díade são apenas “elementos” derivados do “Um primordial”. O acréscimo do Uno no sistema original dos pitagóricos, é, portanto, obra de Eudoro.

O que podemos dizer é que Eudoro é o primeiro proponente conhecido do tipo de monismo transcendental que leva ao sistema de Plotino, no qual um Um divino ocupa a mais elevada posição em um esquema estratificado de níveis de realidade cujos estratos são todos, em certo sentido, gerados a partir do Um. (Kahn, 2007, p. 130)

No pitagorismo o Limitante corresponde aos números ímpares e o Ilimitado aos pares. O Limitante são elementos estruturais e ordenadores (forma) e o Ilimitado consiste naquilo que é estruturado e ordenado pelo Limitante (elementos materiais).

Quanto à alma humana, que é uma harmonia, como toda realidade, é análoga à natureza do Todo, que pode apreender pelo logos. Quando o espírito contempla esta natureza, “aparenta-se a ela, posto que, por natureza, o semelhante é percebido pelo semelhante”, declara Sexto a propósito de Filolau [...] A própria alma é necessariamente imortal, sem dúvida porque é semelhante ao mundo que pode contemplar e compreender. (Mattéi, 2007, p. 69)

Ambos, Limitante e Ilimitado estão unidos segundo uma harmonia que pode ser expressa matematicamente; o entendimento dessas relações numéricas constitui o verdadeiro conhecimento da realidade.

O Um é anterior aos números propriamente ditos, que se dividem em pares (ilimitados) e ímpares (limitantes); o Um em si, porém, é ambos, ímpar-par (fr. 5). A cosmogonia começa quando os números são gerados, quando o Ilimitado é sorvido (ou ‘aspirado’) pelo princípio limitante. Assim, o cosmos surge do Um pela respiração, como um animal recém-nascido. O céu assume forma quando o sopro (*pneuma*) e o vazio são sorvidos do Ilimitado, como separação e diferenciação das coisas dentro da esfera. (Kahn, 2007, p. 48)

Cabe entender o sistema Filolaico dentro do contexto pré-socrático:

O ilimitado (*apeiron*) é, naturalmente, o ponto inicial a partir do qual o mundo se desenvolve na cosmologia milésia. A noção contrastante do limite (*peras*) é enfatizada por Parmênides (fr. 8.30, 42) como marca da perfeição do Ser. Portanto, os dois princípios de Filolau combinam a filosofia natural jônica e a ontologia eleática, e eles são unidos aqui por meio do conceito de *harmonia*, ou consonância. A *harmonia* é conhecida como um princípio de união cósmica no sistema ligeiramente anterior de Empédocles (frs. 27 e 96) e, mais anteriormente ainda, nos fragmentos de Heráclito (51 e 54), mas

no trabalho de Filolau este princípio receberá um desenvolvimento sem precedentes, especificamente pitagórico, em termos de razões numéricas e escalas musicais. (Kahn, 2007, p. 42)

Rohde (2006) sugere a existência de várias partes distintas da alma, como faziam os primeiros pitagóricos. Filolau teria inscrito o *noûs* no cérebro, a *psyché* e a *aésthesis* no coração. Existiria, portanto, como que duas almas: uma física e uma que aspira a eternidade.

Quanto a divisão pitagórica da alma, podemos ser mais específicos:

Pitágoras nos ensina que a alma se divide em inteligência, ânimo (esses existem em todos os seres vivos) e razão, e esta última existe apenas no homem. A alma domina o homem do coração ao cérebro, sendo o ânimo no coração, e a razão e a inteligência no cérebro. A razão é a única parte da alma que é imortal, pois tudo mais é mortal. (Pereira, 2010, p. 69)

Casoretti explica que é no *nôus* que se encontra o *logos* humano que é análogo ao *logos* numérico cósmico, permitindo que a realidade seja compreendida pelo ser:

Por outro lado, é necessário que haja, no ser, um *logos* análogo ao *logos* numérico para que a interação possa ocorrer. Este encontrar-se-ia na “alma pensante”, *noûs* (Fil., fr.13), a parte da alma que não sofre a mediação dos sentidos. Assim, o número não somente permite que as coisas sejam conhecidas como também permite à alma pensar e conhecê-las (Fil., fr.4), visto que é o responsável por harmonizar todas as coisas no interior da alma, tornando-as cognoscíveis (Fil., fr.11). (Casoretti, 2014, p. 106)

Aristóteles testemunha a relação entre a alma e a respiração para os pitagóricos:

Considerando ainda o que se tem de Aristóteles, a respiração parece sugerir o jogo de movimento de entrada e saída do corpo (*sôma*): a alma (*psyché*) é o primeiro motor e assim, entra no corpo do novo ser humano, logo na primeira inspiração. A alma (*psyché*) sairia do corpo (*sôma*) somente com o último alento do agonizante. (Pereira, 2010, p. 71)

Apresentamos a concepção pitagórica de harmonia, bem como considerações finais sobre a alma na visão pitagórica, temos:

A harmonia do universo, que existe desde a sua criação, é o resultado do constante movimento dos opostos, que possui na alma o elemento responsável por esse movimento. A alma, na concepção pitagórica, é o elemento que torna o universo um ser vivo coberto de inteligência, pois o constante movimento, que se contrapõe ao inanimado, possui uma ligação

direta com a racionalidade, que se contrapõe ao irracional. (Pereira, 2010, p. 102)

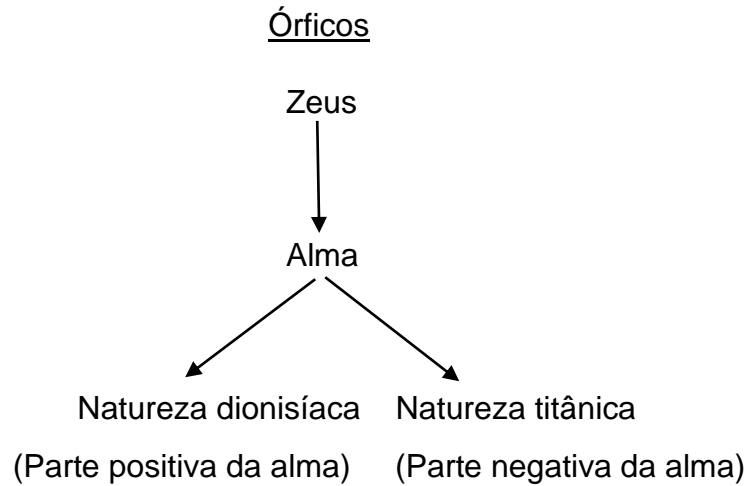
A alma, origem do movimento no universo, é o princípio motor que, sendo individualizado, é a origem do movimento no ser humano, ou seja, é a alma a origem da vida. O movimento da vida no ser humano caracteriza-se pela respiração, que é o exemplo de movimento daquilo que está vivo [...] Devemos entender e esclarecer que a alma é detentora da vida, sendo que a alma humana é também detentora do conhecimento. Os animais e plantas possuem alma e, portanto possui vida, o ser humano possui alma, só que a alma do ser humano possui vida e conhecimento. (Pereira, 2010, p. 102)

Para os pitagóricos tanto o Limitante como o Ilimitado estão presentes na alma humana – constituindo uma composição dual em harmonia. Entretanto, somente uma parte dessa alma é desejada, de forma que a “natureza titânica” órfica corresponde a “natureza ilimitada” pitagórica; e a parte positiva da alma que para os órficos era a “natureza dionisíaca”, para os pitagóricos era a “natureza limitada” – a harmonia da alma. A maioria dos autores que falam da necessidade pitagórica de purificar a alma de um elemento negativo, o identificam com o corpo-sepultura órfico. Mesmo no caso do orfismo essa identificação está errada, segundo Bernabé, como já explicamos. Esses mesmos autores destacam que a alma consiste, como todo o universo, em uma harmonia entre o Limitante e o Ilimitado, mas cabe lembrar que a harmonia é em si mesma positiva, semelhante ao Uno. Agora, se é certo que para os pitagóricos a alma é uma harmonia e necessita de purificação, a modelo dos órficos, então é certo que a eliminação do elemento menos perfeito consiste nessa purificação. Ora, o elemento menos perfeito só pode vir do Ilimitado, enquanto ainda não dominado pelo Limite. Para ser mais específico, o objetivo era purificar a harmonia de um elemento do Ilimitado que ainda não foi subjugado pelo Limite.

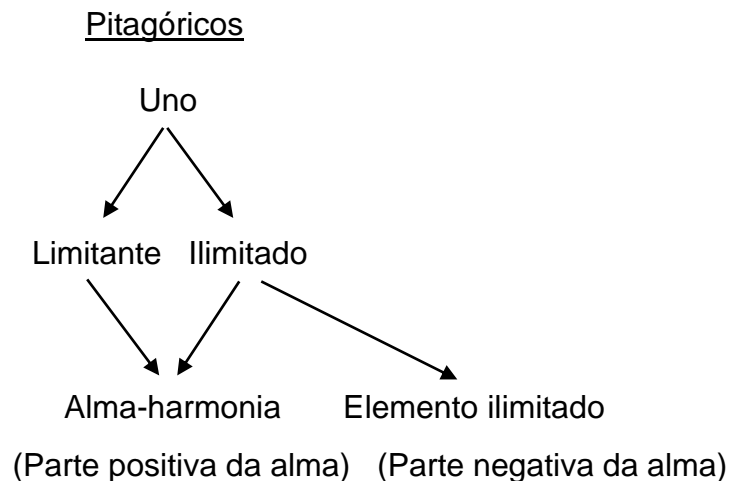
A mônada, vimos, é a unidade do ponto aritmético, identificada ao fogo, ao tetraedro e ao pensamento; mas ela é também, em termos teológicos, “o Receptáculo universal que contém tudo”, “Deus”, “o Eixo de todos os seres”, “a Torre de Zeus”, “o Sol” e “Apolo” [...] Todas essas analogias, aparentemente fantasiosas, convergem contudo em direção à intuição ontológica da unidade primordial e insondável, na origem de todas as coisas [...]. (Mattéi, 2007, p. 136)

Para os pitagóricos o “Uno” era Deus, e está presente na alma humana sob a forma dual em harmonia, mas ainda não é uma presença perfeita. O grande objetivo pitagórico era fazer a alma retornar ao Uno em si mesma, eliminando a parte negativa e deixando apenas a harmonia que corresponde ao Uno. Observamos o mesmo sistema nos órficos: o objetivo era fazer a alma retornar a Zeus em si

mesma, eliminando a natureza titânica e deixando apenas a dionisíaca que corresponde a Zeus. Esses pontos ficarão mais claros a partir do capítulo seguinte. Por enquanto basta este esquema:



Percebemos que foi a ação de Zeus em destruir os Titãs que deu origem à alma humana – composta de uma parte positiva e uma negativa.



Percebemos que o Elemento ilimitado também faz parte da alma, porém está desarmonizado.

Um ponto importante: Dionísio representa mais um elo entre os órficos e Zeus do que qualquer outra coisa, da mesma maneira Apolo, para os pitagóricos, é apenas um intermediário. Podemos então conceber a harmonia da alma como uma “natureza apolínea”. Chegamos a esta conclusão pois: a) Aquilo que se admira em Dioniso ou Apolo é exatamente aquilo que está presente plenamente no soberano Zeus ou Uno; b) Zeus é o verdadeiro autor da gênese humana na mitologia órfica, sendo portanto responsável pela natureza dual da alma, à semelhança do Uno que é responsável pela harmonia e pelo elemento Ilimitado, presentes na alma pitagórica. No orfismo e no pitagorismo, de uma forma simbólica, o princípio supremo cria a alma, isso significa que o retorno à Deus em si mesmo é um retorno à natureza desse princípio criador. Dioniso e Apolo são portanto intermediários entre o sujeito e sua alma divina.

Tanto os órficos como os pitagóricos acreditavam em uma natureza dual da alma, em síntese, uma se relaciona ao “bem” e outra ao “mal”, uma se relaciona ao divino e outra se relaciona ao mortal. Temos que essa relação é tão estreita a ponto de se identificar a parte má da alma como a mortalidade, que seria apenas imposta ao corpo. Parece, então, que na doutrina órfico-pitagórica apenas uma parte da alma é imortal (a parte boa), a parte má, por estar em estreita relação com o corpo se identifica com ele, sendo mortal. A ascese consiste, como veremos no próximo capítulo, em um exercício da parte boa da alma para superar a parte má. A alma em seu estado original é dual, ou seja, boa e má, e necessita da ascese para atingir a catarse – purificação.

Uma vez compreendida a visão órfica e a visão pitagórica sobre a alma, cabe agora esclarecermos nossa pesquisa: o orfismo surge como um movimento religioso em um contexto de mistérios, o pitagorismo, por sua vez, surge como um movimento filosófico em um contexto mítico-poético, por um lado, e naturalista, por outro. Ambos tinham uma visão sobre a natureza da alma, entretanto, concordavam entre si a respeito da transmigração e sobre uma parte da alma que deve ser purificada. No capítulo que segue, estudaremos de forma mais detalhada como ocorre essa purificação para os órficos e para os pitagóricos.

Dada a relevância do tema deste capítulo na obra de Platão, cabe agora falarmos brevemente sobre o filósofo, no que se refere a sua relação com os conceitos órficos e pitagóricos de “purificação” e “alma”.

A ascese se dará em uma progressiva separação (*chorismós*) da alma com o corpo, gerando com isso um paulatino desligamento do poder deste último durante o labor filosófico. A este processo ascético Platão dará o nome de *kátharsis*, que seria um conceito de purificação da alma transposto do orfismo e pitagorismo, e que o filósofo se apropria para definir todo o processo filosófico. (Decotelli, 2017, p. 113)

Nas últimas linhas do capítulo 2 acenamos para o fato de Platão se utilizar da teoria da metempsicose para fundamentar a sua teoria da reminiscência. Isso só é possível se Platão entendia a alma como dotada de uma capacidade da memória: o armazenamento de informações que permitia à sua teoria do conhecimento ser formulada nos termos de um “lembrar-se” daquilo que já se sabe.

Platão, assim como Pitágoras, concebeu a alma feito um “armazém” mnemônico caracterizador da vida e do viver, na medida em que nela encerrou todo o conjunto de informações ou estruturas (*stoicheia*) relativas ao movimento da geração dos seres quer nos termos de procriação quer de edificação (em termos de *virtudes* atinentes a uma qualificação humana). (Spinelli, 2013, p. 745)

Percebemos, dessa forma, a importância que a tradição órfico-pitagórica exercerá no pensamento de Platão que, por sua vez, irá revolucionar a filosofia ocidental. Mas é claro que Platão não se resume a uma simples transposição: ele inova ao propor que a alma deve se purificar para lembrar/intuir.

Segundo seu ensinamento, já que a alma viu e aprendeu tudo em sua existência anterior, nosso aprendizado nesta vida é realmente recordação. Esta é uma concepção radicalmente nova apresentada em roupagem arcaica. Para os pitagóricos, a recordação significa, antes de qualquer coisa, lembrar-se das encarnações prévias (como dizem que o próprio Pitágoras fez) e, segundo, relembrar as senhas secretas e os sinais de caminhos comunicados aos iniciados para uma passagem segura pelo reino dos mortos. Platão transformou esta noção mágica e ritualista da recordação em uma epistemologia de idéias inatas e conhecimento *a priore*. (Kahn, 2007, p. 74-75)

Platão fala do “olho da alma”, uma capacidade do espírito humano, esse “olhar” prolonga sua contemplação para além da multiplicidade sensível e imaginativa e da multiplicidade conceptual, e é intuição simples da Ideia ou do Absoluto ideal. (VAZ, 2015, p. 23).

Nos rituais órficos, veremos no próximo capítulo, os iniciados aprendiam uma “senha” que deveria ser repetida diante de guardiões no Hades. Esses guardiões percebendo que o sujeito sabe a “senha”, que só poderia ser aprendida dentro dos rituais, identificam-no como um iniciado. O sujeito então se liberta do ciclo

reencarnatório e pode viver no Hades junto com os deuses. O aprendizado dessa “senha” coroa a loucura teléstica dos rituais de purificação, isso significa que o uso da memória dentro do ritual constitui uma prática ascética, e no pós-morte garante a identificação de “purificado”. A memória é fundamental para o orfismo, assim como para os pitagóricos e para Platão.

5 OS RITUAIS ÓRFICOS E OS ESTUDOS PITAGÓRICOS

Em geral, o rito do sacrifício na religião grega aos deuses celestes e olímpianos é bem explicado por Vernant:

Normalmente, trata-se de um sacrifício cruento de tipo alimentar: um animal doméstico, enfeitado, coroado, ornado de fitas, é levado em cortejo ao som das flautas até o altar, aspergido com água lustral e com um punhado de grãos de cevada que também são lançados sobre o solo, o altar e os participantes, também eles portadores de coroas. A cabeça da vítima é então levantada; cortam-lhe a garganta com um golpe de *máchaira*, uma espada curta dissimulada sob os grãos no *kaneoyrn*, o cesto ritual. O sangue que jorra sobre o altar é recolhido num recipiente. O animal é aberto; extraem -se suas vísceras, especialmente o fígado, que são examinadas para que se saiba se os deuses aprovam o sacrifício. Nesse caso, a vítima é logo retalhada. Os ossos longos, inteiramente descarnados, são postos sobre o altar. Envolto em gordura, são consumidos pelas chamas com aromatizantes e, sob a forma de fumaça perfumada, elevam -se para o céu, em direção aos deuses. (Vernant, 2006, p. 54)

Lembramos que o rito do sacrifício na religião grega aos deuses ctonianos e infernais tem outra configuração:

O sacrifício ctoniano não comporta altar, a não ser um altar baixo, *eschára*, com um orifício para que o sangue escoe para dentro da terra. É celebrado normalmente à noite, sobre uma cova (*bóthros*) que abre o caminho para o mundo infernal. O animal é imolado, já não com a cabeça puxada para o alto, mas abaixada em direção à terra que o sangue vai inundar. Uma vez degolada, a vítima já não é alvo de nenhuma manipulação ritual: oferecida em holocausto, é inteiramente queimada sem que os celebrantes sejam autorizados a tocá-la e sobretudo a comer dela. (Vernant, 2006, p.56)

Entretanto, cabe agora falarmos sobre a forma de contato com o “mistério” desenvolvida pelos órficos e pitagóricos na forma de purificação da alma.

Parece provável, porém, que os traços comuns ao ensinamento órfico e pitagórico são mais antigos do que qualquer das tradições: isto é, a crença na imortalidade por meio da transmigração e, portanto, a prática de restrições dietéticas, ritos funerários e cerimônias de purificação e iniciação rituais destinados a garantir melhor fortuna para a alma depois da morte [...]. (Kahn, 2007, p. 39)

Tanto os rituais órficos como os estudos pitagóricos são formas de ascese que visam a catarse. Formas diferentes de atingir o mesmo objetivo, veremos a seguir alguns rituais órficos e em que sentido ocorre este estudo pitagórico.

Quanto ao orfismo temos:

Mas, purificando-se da falta ancestral pelos ritos e pelo tipo de vida órficos, abstando-se de toda carne para evitar a impureza desse sacrifício cruento que a cidade santifica mas que lembra, para os órficos, o monstruoso festim dos Titãs, cada homem, tendo guardado em si uma parcela de Dioniso, pode, também, retomar à unidade perdida, reencontrar o deus e recuperar no além uma vida de época áurea. (Vernant, 2006, p. 83-84)

A iniciação é o momento em que o candidato é aceito dentro da religião mistérica como um membro. Consiste em um ritual fundamental, dado a sua natureza informativa. Quanto à iniciação órfica, escreve Bernabé (2011, p. 338): “A iniciação [...] Supõe-se que proporciona a quem a recebe, uma determinada informação religiosa sobre o lugar do homem no mundo, sobre sua origem e seu destino.”

A iniciação, para o órfico dedicado, não é o suficiente. Existem graus onde, dado a natureza da iniciação, supõe-se que também se oferece informações novas a cada estágio. Sobre os graus de iniciação, observa Bernabé (2011, p. 352): “[...] dentro dos iniciados havia certa gradação e que só uns poucos deles alcançavam uma categoria especial, a de ‘Baco’ [...]” Bernabé (2011, p. 359) esclarece: “Os bacos, os iniciados órficos que alcançaram um estado de maior perfeição através da ascese, não são, para Platão, senão os que filosofaram corretamente.”

Bernabé (2011, p.349) fala ainda de um tipo especial de ritual órfico: “[...] danças frenéticas ao som de flautas em derredor do iniciado sentado em um trono.”

Distintos significados são atribuídos às danças performatizadas e ritualísticas e estas são lidas de acordo com a presença de elementos e percepções estéticas que se relacionam com a linguagem, guardando, pois, suas propriedades nas formas simbólicas que revelam seus arquétipos expressos na metáfora mítica dançada. (Bonetti, 2016, p.141)

O principal ritual órfico eram as *teletai*: rituais para expiar os crimes cometidos nesta ou nas vidas passadas, como para expiar a culpa titânica anterior, asseguravam uma vida melhor neste mundo e no Além, onde os celebrantes esperavam encontrar um destino privilegiado. Nesse rito, eram oferecidos sacrifícios, suplicavam aos deuses e também recorriam a ensalmos e práticas mágicas – para afastar alguns seres infernais que aterrorizavam os crentes. A música e a dança estavam presentes nos ritos.

Segundo Bernabé (2011, p. 40) : “Também se atribuía a Orfeu uma função religiosa, como profeta [...] e fundador de rituais religiosos e oráculos, de acordo com os testemunhos de múltiplas fontes antigas, especialmente as chamadas *teletai*.”

As *teletai* possuem uma característica, em especial, derivada do dionisismo: a “loucura sagrada” proporcionada especialmente pela música e dança (e provavelmente pelo consumo de vinho).

Conforme Bernabé (2011, p. 337): “[...] o filósofo [Platão] reconhece na loucura teléstica certo valor benéfico como elemento tranquilizador e libertador [...].” Ainda Bernabé (2011, p. 343): “Componentes dos ritos eram também a música e a dança, que contribuiriam a produzir a experiência estática”.

No orfismo, percebe-se que a catarse se dá pelo êxtase/transe proporcionado pelo ritual – que conduz a uma condição durável, isso significa que a indução a estados alterados de consciência é elemento fundamental para a libertação da alma do ciclo reencarnatório. Se o corpo é a sepultura da alma, ele também é salvação – como bem propõe Platão.

[...] esses profissionais, pobres e desastrados, que prometem uma vida melhor aos que se iniciam em seus rituais, cuja clientela é gente supersticiosa, que interpreta sonhos e que utilizam estrepitosos instrumentos musicais apropriados para suscitar estados de êxtase em seus seguidores. (Bernabé, 2011, p.88)

Sobre o orfismo, podemos esclarecer ainda mais essa questão do ritual e do motivo pelo qual ele é realizado.

De acordo com os órficos, cada homem deve, em primeiro lugar, ser iniciado nos mistérios dionisíacos, e então, manter uma vida de estrita pureza, não contaminada com nenhum ser morto, e celebrar diversos rituais, para acelerar o momento em que sua alma, definitivamente liberada do ciclo de transmigrações, possa levar uma vida afortunada no outro mundo. Tais ritos são entendidos como uma compensação ou desagravo; de um lado, a Perséfone pelos crimes cometidos contra ela por seus antepassados titânicos e a dor causada, e, por outro, ao próprio Dioniso, vítima do ataque. (Bernabé, 2011, p. 234)

Neste passo, cabe agora falar sobre o pitagorismo, iniciando nossa discussão com a questão do silêncio:

A rigidez do silêncio para a formação do neófito levará ao debate de que o pitagorismo deva ser apontado como uma ‘iniciação de mistérios’, provocado pela sua característica de doutrinação secreto e silencioso, bem como a rigidez dos pitagóricos em manter o seu conhecimento num círculo exclusivamente restrito [...] No entanto, o caráter intelectual de Pitágoras que caracteriza o pitagorismo deve ser entendido como algo passível de estudo, somente assim uma escola filosófica tão fechada e tão restrita pode espalhar sua doutrina de forma tão significativa. (Pereira, 2010, p.100)

Os membros eram chamados *homakooi*, “aqueles que se juntam para ouvir”, e seu salão de assembleia era um *homakoeion*, um lugar “para ouvir juntos”. O que eles ouviam era um *akousma*, uma “audição”, ou um *symbolon*, uma “senha”. O conteúdo do que ouviam era protegido por um voto de silêncio: os ensinamentos de Pitágoras não deviam ser revelados a não-membros. (Kahn, 2007, p. 25)

O historiador Timeu nos apresenta um relato do processo pelo qual os membros eram admitidos na sociedade pitagórica:

Contam-nos sobre um período de julgamento durante o qual os iniciados, que haviam tornado comum a sua propriedade, deviam escutar em silêncio a voz de Pitágoras [...] Durante essas “audições”, o falante era protegido de sua visão por uma cortina de linho. Apenas depois do término bem-sucedido desse período os iniciados tinham permissão para entrar: tornavam-se, então, “esotéricos”, membros do estabelecimento doméstico ou círculo interior de Pitágoras, e tinham permissão para ver o mestre em pessoa. Se fracassavam no teste, recebiam de volta a sua propriedade em dobro, mas eram tratados como mortos pelos seus “co-ouvintes”. (Kahn, 2007, p.25)

No pitagorismo temos uma outra forma de se alcançar a catarse, que apesar das diferenças não difere da órfica a ponto de separarmos a mística órfica da pitagórica: a catarse se atinge por meio da ascese, ritualística ou não. Ascese é entendida aqui como um “exercício” da alma, entendemos que esse exercício pode ser tanto ritual - no caso dos órficos, como intelectual – no caso dos pitagóricos.

Segundo Casoretti (2014, p. 109): “Os exercícios do *bíos phitagorikós*, utilizados para estimular o dom mnemônico, propiciavam, em última instância, despertar, na alma retentora de conhecimento, a memória adormecida de sua origem.” Casoretti (2014, p. 109) esclarece: “O ascetismo pitagórico não consiste, pois, de simples contemplação estática e alógica, mas alicerça-se sobre o esforço catártico de busca e ascensão progressiva ao conhecimento.” Ainda em Casoretti (2014, p. 115): “[...] é possível inferir que o que ocorria nas ordens estudadas era uma conversão paulatina, decorrente de um esforço catártico – no caso do Orfismo – e de uma progressiva elevação em direção ao conhecimento – no caso do Pitagorismo [...].”

Os pitagóricos acreditavam que se entendessem as relações entre os números, entenderiam os segredos espirituais do Universo, estando assim, mais próximos dos deuses. Eles acreditavam firmemente que a essência de tudo, quer na geometria, quer nas questões práticas e teóricas da vida do homem, podia ser explicada através das propriedades dos números inteiros e/ou das suas razões (números racionais). (Gomes, 2010, p.3)

Neste ponto é necessário um esclarecimento: quando falamos que a catarse órfica é ritualística e a pitagórica é intelectual, não significa necessariamente que não estejam presentes outros “elementos auxiliares” que contribuem para essa purificação, além disso, constituem igualmente a *bíos orphikós* e *pythagorikós*. É nesse campo que se situa a restrição alimentar órfico-pitagórica.

O sacrifício distingue os homens dos deuses por meio da dieta. A teologia está presente no nível dos procedimentos alimentares do homem grego, com uma dieta extravagante os órficos e pitagóricos refletem uma orientação religiosa distorcida, que pretende se assimilar aos deuses – ideia estranha aos gregos. Trata-se de instaurar pela ascese individual um tipo de relação com o divino que a religião oficial, através dos procedimentos do sacrifício, exclui e proíbe. Segundo Vernant (2006, p. 84): “O vegetarianismo contradiz justamente aquilo que o sacrifício implicava: a existência entre homens e deuses, até no ritual que os faz comunicar-se, de um fosso intransponível.”

No pitagorismo, segundo Pereira (2010, p. 61): “A purificação se faz presente no homem por dois elementos: o *sôma*, seguindo rigorosamente a dieta vegetariana, a vida ascética e austera; a *psyché*, por meio da filosofia [...]”

Quanto a alimentação pitagórica, temos um problema:

Os pitagóricos, em sua alimentação, não se nutriam de carne, pois o animal possuía uma alma humana (ou anteriormente humana ou posteriormente humana), o que necessariamente os levava a um vegetarianismo radical, pois, sendo carne vermelha ou carne branca, as duas possuíam uma alma humana [...] se, aos pitagóricos, era proibida a alimentação de carne por motivo desta possuir uma alma humana, também se torna proibida a alimentação de vegetais pelo mesmo motivo. (Pereira, 2010, p.106)

Conforme Pereira (2010, p. 107): “No entanto, é importante considerar que se pode comer o animal morto porque esse já não possui alma estando morto, mas não se pode matar o animal, pois estando vivo possui alma e é portanto merecedor da vida [...]”

Quanto a atitude do neófito postulante pitagórico, temos Pereira (2010, p. 81): “O neófito postulante buscava assemelhar-se ao mestre no comportamento, na virtude e na sabedoria, e, de início, procurava essa semelhança por meio do silêncio obrigatório e pela rígida disciplina [...]”

Em relação aos pitagóricos:

O esforço da memória, por si só, é purificação, disciplina de ascese, constituindo um verdadeiro exercício espiritual [...] Além do mais, a tarefa de reflexão ou raciocínio exercida pelos pensadores pitagóricos na tentativa de alcançar a estrutura lógica da verdade, é um exercício ascético. (Casoretti, 2014, p.116)

Propomos ainda a visão de Casoretti (2014, p. 117): “A característica nuclear do Orfismo, equivalente no Pitagorismo, é a busca gradativa da dissolução das afeições ao elemento terreno, através de exercícios de ascese constantemente renovados.”

[...] no orfismo, a purificação vinha com ritos, cerimônias e obediência a regras e práticas de vida em abstinência; em Pitágoras, a purificação abrange o conhecimento e a filosofia como um dos mecanismos de purificação mais eficazes. (Pereira, 2010, p.57)

Nos rituais órficos era sempre presente a música, e aqui temos mais um ponto de contato entre o orfismo e o pitagorismo que constitui parte daquilo que chamamos “mística órfico-pitagórica”:

A purificação do homem ocorre também com a música, essa é uma forma de entrar em contato com a *psyché*. A música tinha, no pitagorismo, uma função catártica fundamental para provocar uma quietude nas paixões e elevar a *psyché* a perceber a harmonia das coisas. (Pereira, 2010, p.61)

Entretanto, podemos destacar (para finalizar este capítulo que trata sobre as semelhanças e diferenças entre o orfismo e o pitagorismo – a fim de compreender o sentido do nosso tema: “A mística órfico-pitagórica”), as considerações de Charles H. Kahn e Jean-François Mattéi:

Os primeiros pitagóricos valiam-se do ensinamento oral e não registram nada por escrito; o culto órfico é, quase que por definição, baseado em textos escritos, os poemas de Orfeu. A prática órfica é associada ao culto extático de Dioniso; a tradição pitagórica prefere o Apolo pítio ou hiperbóreo e prega uma vida austera. A cosmogonia dos poemas órficos está cheia de mitos estranhos e divindades extraordinárias; não há lugar para tais ‘teologias’ para os matemáticos pitagóricos ou filósofos jônicos. Acima de tudo, não há nenhum indício de uma comunidade órfica duradoura do tipo fundado por Pitágoras. (Kahn, 2007, p.39)

Segundo Mattéi (2007, p.32): “Contudo, as diferenças são notáveis. No que concerne à prática religiosa, mais aristocrática que popular, o deus tutelar dos pitagóricos era Apolo, de quem o Mestre era a encarnação, e não Dioniso, como para os órficos [...]”

Temos um resumo deste capítulo nas palavras de Reale:

Mas se orfismo e pitagorismo coincidem em remeter o sentido da vida a um ultraterreno fim escatológico e em atribuir às “purificações” o meio para libertar a alma do ciclo de reencarnações e levá-la a unir-se com o divino ao qual pertence, diferenciam-se em seguida nitidamente na escolha dos instrumentos e dos modos com os quais acreditam obter a purificação da alma. Os órficos sustentavam que os meios de purificação eram as celebrações e as práticas religiosas dos sagrados mistérios (que deviam elevar a alma gradativamente até sentir Deus em si e fazer-se extaticamente uma com ele), e, portanto, permaneciam ligados à mentalidade mágica, confiando-se quase inteiramente ao taumatúrgico poder dos ritos. Os pitagóricos, ao invés, *atribuíam sobretudo à ciência a via de purificação*. Nas prescrições pitagóricas que regulavam a vida cotidiana, permaneceram (e isso é natural) numerosas regras empíricas, ditadas por superstições ou, em todo caso, totalmente estranhas à ciência, mas a vida pitagórica diferenciou-se nitidamente da vida órfica, justamente pelo culto à ciência, que se tornou o mais elevado dos “mistérios” e, portanto, o mais eficaz instrumento de purificação. (Reale, 2012, p.88)

Reale deixa bem claro que os meios órficos de purificação (a ascese) elevavam a alma gradativamente até sentir Deus em si. O mesmo vale para os pitagóricos: a ascese conduz a catarse, e a catarse nada mais é do que sentir Deus em si. Esse ponto é central na nossa pesquisa: Deus em si, pois graças a esse fato é que podemos falar no “mistério” que é a purificação da alma. Podemos colocar, a princípio, assim: o sujeito ascético se relaciona com o mistério (Deus em si mesmo, que ocorre simultaneamente à purificação da alma). Esses pontos ficarão mais claros no próximo capítulo.

Cabe ainda explicitar as condições ideais para a realização das práticas ascéticas. No orfismo a música e, provavelmente, o vinho, eram fundamentais na teletai, esses elementos complementavam a prática ascética. No pitagorismo, tudo leva a crer, que o silêncio e a sobriedade eram esses elementos complementares que constituíam a condição ideal para o estudo ser realizado.

Este capítulo coroa nossa pesquisa, pois é nele que encontramos a explicação da ascética órfico-pitagórica, que está relacionada a relação do iniciado com o mistério. Entretanto, parece que há alguns pontos que precisam ser esclarecidos, desenvolvidos e problematizados, antes de concluirmos essa pesquisa. No capítulo que segue tratamos exatamente disso. O porquê da necessidade de um capítulo a parte só com explicações, justificativas e conjecturas consiste, igualmente, em outra necessidade: a de entender completamente o que queremos dizer quando falamos em uma mística órfico-pitagórica, bem como

observar grande parte das consequências teóricas inferidas a partir de premissas asseguradas pelos autores que estudamos. Aqui, temos algo de muito interessante na nossa pesquisa, consistindo em uma contribuição nossa ao estudo do tema, com novos pontos de vista em uma releitura de pontos já dados como incontestáveis.

6 CONSIDERAÇÕES ACERCA DA MÍSTICA ÓRFICO-PITAGÓRICA

A separação entre o ignorante e o iniciado traduz, com efeito, no plano cotidiano, a separação entre duas formas de linguagem, a que se esgota num sentido imanente apenas à sua formulação e a que remete indefinidamente a uma significação mais alta e, para dizer tudo, transcendente. Por sua vez, esta separação no coração da linguagem orienta-nos em direção a uma separação fundamental, que afeta a própria realidade, entre o campo das coisas apreensíveis pelos sentidos e o campo das coisas referentes apenas à razão. (Mattéi, 2007, p. 44-45)

A definição de mística é clara: uma relação do sujeito com o mistério. Afirmamos até então, de uma forma ou de outra, que a concepção de alma e a ascese que deseja a catarse constituem uma relação do sujeito com o mistério, mas em que sentido?

Quanto a concepção de alma, ela “constitui” no sentido de “fazer parte” da relação do sujeito com o mistério. Observamos que o sujeito que concebe em sua linguagem uma “alma dual” como símbolo de uma realidade mais profunda ou elevada no ser humano, deve estar se relacionando com essa transcendência para poder simbolizá-la. Aqui observamos que essa realidade profunda do ser humano, a qual ele se relaciona e cria símbolos, está no mesmo âmbito da união com os deuses – considerada aqui uma metáfora para a purificação, diferente da união pós-morte, por isso a consideramos uma forma de mística. Na relação consigo mesmo o sujeito cria conceitos como o de “alma dual”, na relação com os deuses – que é a purificação de si mesmo, ou seja, outra forma de relação consigo mesmo, o sujeito cria toda uma simbologia que é protegida pelo segredo, disponível apenas aos iniciados.

Quanto a ascese que deseja a catarse, ela “constitui” no sentido de “ser” a própria relação do sujeito com o mistério. É evidente que se trata de uma mística: a ascese se encontra no âmbito do sujeito, a catarse no âmbito do mistério. Aqui cabe lembrar que purificação, deificação ou união com os deuses, são termos que se referem a mesma realidade mística – mas é claro que a união definitiva com os deuses só se dá no pós-morte e a mística só pode ocorrer em vida, sendo assim, a união com os deuses de que falamos é uma metáfora, como já dissemos. Dessa forma, essa relação com o mistério consiste no sujeito ascético que auxilia a sua alma para que ela possa purificar-se, deificar-se, unir-se aos deuses, em outras palavras: superar-se.

Esclarecemos que a união com os deuses no pós-morte é apenas uma consequência da união/purificação realizada nesta vida. Por ocorrer além da vida não pode constituir uma mística, por isso é necessário localizarmos uma união/purificação já nesta vida.

Portanto, a mística órfico-pitagórica consiste: a) racionalmente, na relação do sujeito com a sua própria natureza misteriosa, o que permite conceber a alma como dual – respondendo, dessa forma, a pergunta a respeito da relação da mística com esta teoria da alma; b) no sujeito ascético que auxilia o movimento interno misterioso onde a parte positiva da sua alma supera a parte negativa, se deificando. Em ambos os casos se trata de uma mística pessoal, com o sujeito voltado para o mistério divino em si mesmo, lembrando que essa “condição divina” se trata sempre de algo que pertencia, no princípio, apenas aos deuses, dessa forma, voltar-se para ela é voltar-se para os deuses - somente nesse sentido podemos conceber a mística órfico-pitagórica como voltada para o externo. De fato, os órficos e os pitagóricos desejavam voltar-se para os deuses externos, mas com base nas inferências lógicas que dispomos, essa volta ao externo se dava por meio interno: nesta vida, a união com os deuses ocorria do mais íntimo da alma ao mais elevado dos mistérios. Importante lembrar que o que caracteriza a união com os deuses nesta vida é este primeiro momento de voltar-se a si mesmo, sendo o segundo momento, de união com o deus externo, apenas consequência do primeiro, e o terceiro momento, de união no pós-morte, consequência desses dois.

Dentro da mística órfico-pitagórica, temos dois pontos que ainda não estão claros: a) a ascese deve ser contínua ou um único ritual/estudo já confere a catarse?; b) a catarse é atingida nesta vida ou no pós-morte? Em resposta ao primeiro ponto, consideramos que todo exercício deve ser contínuo, caso contrário, o objetivo não pode ser alcançado. Para o iniciado órfico só a regularidade nos rituais de purificação poderia conferir a catarse, da mesma forma para o iniciado pitagórico – só a constância nos estudos concedia de forma gradual a purificação. Em resposta ao segundo ponto, se os meios de purificação só estão disponíveis nesta vida, ou seja, se os rituais e os estudos são realizados apenas enquanto o iniciado vive, isso significa que a catarse só pode ser atingida nesta vida, no pós-morte o iniciado é apenas reconhecido como já purificado.

Importante destacarmos que não é exigido dos iniciados um comportamento totalmente moral como pré-requisito da purificação, ou durante a purificação, ou

depois da purificação. Isso é um acréscimo platônico, pois para Platão há uma hierarquia de reencarnações e a posição ocupada nela depende da conduta na vida passada. A última encarnação, segundo Platão, é a do filósofo. Na mística órfico-pitagórica a alma simplesmente reencarna sem hierarquia, e para a purificação só interessam as práticas ascéticas – os rituais ou os estudos, não podemos falar em uma moral órfico-pitagórica, a não ser em relação à vida. O vegetarianismo representa essa bioética, entretanto ele é mais uma consequência doutrinária do que uma regra de vida – tanto é verdade que, caso não contrarie a doutrina, era permitido aos iniciados comerem carne. Entretanto, no vegetarianismo órfico-pitagórico temos representado o ímpeto mais sincero, até então, de respeito a vida. Localizamos nos órficos e nos pitagóricos a primeira formulação de uma bioética associada a uma doutrina sobre a alma: cuidar da vida porque a reencarnação é um fato.

Na mística órfico-pitagórica a alma necessita da catarse para se assemelhar aos deuses, purificando-se e libertando-se do ciclo de reencarnações. Se a catarse só é atingida por meio de práticas ascéticas pré-estabelecidas por essa mística: os rituais para os órficos e o estudo para os pitagóricos, consiste em uma afronta a religião oficial – cuja “mística”, se é que podemos considerar uma mística anterior ao orfismo ou ao pitagorismo, é completamente diferente: sendo que não há porque exercitar uma alma que não pode se purificar – uma vez que na religião oficial a distância entre os deuses e homens é intransponível. A mística órfico-pitagórica aproxima os homens dos deuses por meio do exercício da alma que, uma vez purificada, se assemelha a eles. Mas é claro que o objetivo da purificação é, antes de tudo, escatológico, significa que os órficos e os pitagóricos queriam viver uma vida bem-aventurada no Hades depois da morte. Em sua concepção, se não houvesse essa semelhança entre eles e os deuses, uma vida bem-aventurada no Hades seria impossível, por isso durante esta vida é necessário o máximo de esforço para atingir a catarse.

No mais íntimo da mente o Absoluto está presente na sua radical transcendência e imanência. (VAZ, 2015, p. 20)

A humanidade, no orfismo e no pitagorismo, tem algo tão imperfeito como incômodo - a ponto de se desejar a completa dissolução de partes do “humano” por meio de exaustivas práticas ascéticas. Por humano entende-se o composto corpo e alma (constituída, por sua vez, por dois elementos: um positivo e outro negativo),

mas o que realmente incomodava no humano não era tanto o corpo, pois o corpo é apenas uma sepultura, e sim a parte negativa da alma. A parte positiva da alma, sangue de Dioniso, contem a centelha divina; uma vez constituindo também aquilo que chamamos “humano”, ela permite que o homem se deifique a partir de si mesmo: e aqui temos um ponto interessante.

A teoria da experiência mística está baseada em um fundamento antropológico aberto à transcendência: a) a transcendência da “inteligência espiritual”, seja sobre o entendimento discursivo e o livre-arbítrio, seja sobre as atividades do psiquismo; b) a transcendência ontológica do Absoluto sobre o sujeito finito que a ele se une na experiência mística. (VAZ, 2015, p. 22)

Ao falarmos de experiência mística, nos dias de hoje, logo identificamos a definição com um dom divino que é entregue como uma “recompensa” – não é exatamente o caso da experiência mística órfico-pitagórica, que consiste em “tornar-se deus” através apenas do esforço ascético pessoal da alma, não é algo dado, é algo conquistado, e caso a ascese não for o suficiente a deificação não ocorre. Parece um sistema injusto, pois a regra para a purificação é bem clara: teletai, no orfismo, e estudo, no pitagorismo, mas se considerarmos que “tornar-se deus” não está reservado para todas as pessoas, apenas para os iniciados, percebemos que, na verdade, o que parecia injustiça é apenas o “destino”.

A teoria mística apoia-se num substrato antropológico que é a natureza do espírito, enquanto este é capaz de elevar-se à experiência frutiva do Absoluto em si mesmo ou em alguma de suas manifestações, seja por suas próprias forças – mística natural, ou pela graça divina – mística sobrenatural. (VAZ, 2015, p. 24-25)

Superar o humano por meio de práticas humanas seria um absurdo, dessa forma, as práticas ascéticas só poderiam ser oriundas de uma revelação divina: e está claro que os intermediários dessa revelação foram Orfeu e Pitágoras. Está fora de questão nossa opinião pessoal a este respeito, mas considerando o impacto que tanto o orfismo como o pitagorismo tiveram na *polis* grega, inaugurando práticas que influenciarão toda a tradição ocidental e que despertam até hoje olhares curiosos, não parece tão absurdo que já Orfeu e Pitágoras fossem também divinos.

Aprendemos neste percurso, da Grécia antiga até os dias atuais, que o “poder” constitui uma das necessidades mais básicas do homem: seja na sua relação com o outro - através das relações pessoais ou da política, seja na sua relação consigo mesmo. De fato, vemos bem destacado na mística órfico-pitagórica

o “poder” sobre si mesmo: a alma sobre ela mesma, no sentido de superar o elemento negativo. Hoje em dia não falamos mais de alma e sim de mente, de qualquer forma, é prática comum da psicoterapia orientar a mente a exercer poder sobre si mesma, superando traumas e elementos mentais indesejáveis. Podemos nos aventurar a considerar uma forma de “terapia” na Grécia antiga, muito mais eficaz que qualquer outra coisa da época.

Como já dissemos, de uma ou de outra forma, na religião oficial homérica essa deificação do homem consistia em um absurdo. O ser humano deveria se contentar em ser apenas humano e nunca superar sua frágil condição; e é exatamente essa frágil condição, expressa primeiramente no corpo mortal, que levará os gregos aos mistérios – em especial ao orfismo, que acrescentará o “elemento negativo” da alma ao corpo mortal destacando a miséria que se encontra aqueles que não foram iniciados.

Sobre a iniciação, ela é o ponto de partida, o primeiro passo, para a alma que quer atingir a catarse: caso não for iniciado não terá acesso as práticas ascéticas e, dessa forma, a purificação não pode ocorrer. Ela é um ritual que confere ao aspirante um novo “status”: a condição de membro, assim como confere a possibilidade de poder se deificar.

Os cultos de mistérios são uma das formas de vivência e expressão dos mitos transmitidos através da história religiosa e cultural da Grécia antiga. Há duas dimensões – subjetiva e objetiva. A dimensão subjetiva orienta-se no sentido de comunhão com as realidades divinas em vista da libertação dos males da vida presente. Essa busca da libertação se exprimirá no discurso filosófico e no discurso religioso, em ambos, o conhecimento é caminho de salvação – *sôteria*, e assim assume um caráter iniciático, para o filósofo o termo do caminho é a visão da Verdade, para o iniciado nos mistérios – *mystes*, a visão – *epoptía*, do deus. Nessa sua vertente subjetiva, a mística mística apresenta dois frutos: a) o conhecimento de uma verdade superior, divina; b) a transformação do iniciado em novo ser pelo dom divino – *theîa moîra*, e pela presença interior do deus – *enthousiasmós*. A dimensão objetiva da mística mística grega diz respeito ao que é *mystérion*. Compreende as realidades intuídas na visão final do *mýstes*, vem a ser, na *epoptía*, na qual se descobre o que é contemplado – *tà epoptiká*, mas este é inefável – *árrheton*, e resguardado pela disciplina do segredo. O conteúdo do *mystérion* é o *mýthos*. (VAZ, 2015, p. 58-60)

Quanto a mística pitagórica Vaz não a classifica, mas, como já dissemos, estamos conjugando juntas a tradição órfica e a pitagórica, isso não significa, necessariamente, que o que vale para o orfismo vale para o pitagorismo, mas sim que ambas possuem pontos essenciais em comum: uma comum noção e preocupação com a alma e um comum objetivo na relação com o “mistério”, e esse fato dispensa qualquer classificação didática.

Está claro para nós que a mística pitagórica está além da filosofia pitagórica, porém a sua noção de alma e de purificação só pode estar baseada em uma filosofia naturalista. Isso significa que o “mistério” pitagórico é “material”. No contexto filosófico à metafísica só surge com Platão, entretanto, no contexto religioso a metafísica sempre esteve presente - de forma mais evidente após Homero com as religiões de mistérios – não como sistema, mas como teoria com um fim prático. Talvez por isso Vaz não classifica a mística pitagórica: está preso a essa noção de “mistério metafísico”, presente no Orfismo como teoria e em Platão como sistema - ambos são classificados.

Tendo em vista os esclarecimentos acima, podemos pensar que a mística órfico-pitagórica, por consistir, em primeiro lugar, em uma experiência interna se trata mais de uma mística especulativa do que uma mística mistérica. De fato, em algum momento da presente pesquisa falamos que a experiência mística mistérica pressupõe uma de natureza especulativa, talvez por isso Vaz localiza, em sua classificação, a mística especulativa anterior à mistérica, sendo que esta última é bem mais antiga do que aquela. Se assim for, parece que temos uma contradição: Vaz diz claramente que foi Platão que inaugurou a mística especulativa, mas nosso estudo localiza esse tipo de mística já nos mistérios. A solução é considerar que Vaz se refere a mística inaugurada por Platão, como uma mística de natureza especulativa pura, totalmente dissociada do contexto dos mistérios. O orfismo é, portanto, especulativo e mistérico, interno e externo. O pitagorismo está fora da classificação de Vaz; já que não podemos classificá-lo, cabe apenas reconhecer a sua dimensão interna e externa a semelhança do orfismo.

Bem, estamos chegando ao fim desta pesquisa, mas aqui cabe ainda explicitar alguns pontos que vimos: a) o conceito de alma é fundamental quando falamos em mística. A alma homérica, e só podemos falar de alma a partir de Homero, não podia constituir uma mística, da mesma forma, os deuses homéricos, por sua própria natureza, não poderiam participar dela. Foi com o dionisismo que a

alma ganha uma dimensão profunda e que os deuses podem se relacionar com ela. O orfismo deve grande parte de seu sistema ao dionisismo; b) Os pitagóricos concebem a alma a semelhança da concepção órfica: uma alma de natureza dual – positiva e negativa. Os exercícios da alma em ambos os movimentos visam a purificação da sua parte positiva: não apenas a concepção de alma em ambos os movimentos nos permite falar em uma mística, mas a ascese que deseja a catarse constitui uma verdadeira relação do “sujeito” com o “mistério” – dada as semelhanças entre ambos os movimentos, falamos de uma mística órfico-pitagórica; c) a mística órfico-pitagórica consiste, simplificando, na união do sujeito com o “Deus interno”. Esse “Deus” é a parte positiva da alma já purificada - natureza dionisíaca/apolínea - que corresponde à Dioniso/Zeus, para os órficos, e à Apolo/Uno, para os pitagóricos.

O capítulo presente visava esclarecer possíveis dúvidas suscitadas ao longo desta pesquisa. Como dispomos de limitado material confiável no estudo dos órficos e dos pitagóricos, não foi possível escapar das conjecturas – em especial neste capítulo. Entretanto, asseguramos que seguimos um rigoroso método lógico, pode mesmo ser percebido, que nos permitiu chegar longe o bastante para caracterizar esta pesquisa como um acréscimo no estudo destes movimentos. Segue a conclusão.

7 CONCLUSÃO

Se conjugamos juntos o orfismo e o pitagorismo, e a loucura teléstica órfica consiste em um “estado alterado de consciência” para atingir o divino, nos estudos pitagóricos se torna explícito esse estado alterado como uma “expansão da consciência”, em termos modernos, percebemos uma correspondência entre a “loucura órfica” e a “iluminação pitagórica”. Já Diógenes de Enoanda denominava “loucos” os órficos e Pitágoras. O louco é o contrastante, aquele que questiona as coisas mais fundamentais: a tradição com toda a sua cultura, a realidade empírica, etc. O testemunho de Diógenes atesta o fato da singularidade órfico-pitagórica, não se trata apenas de crentes e filósofos, são “loucos”, pessoas totalmente anormais, e por anormalidade podemos entender duas dimensões, uma negativa e outra positiva. A dimensão negativa da “anormalidade” diz respeito ao fato de não poder ser tratada da forma habitual: para os anormais as normas são diferentes. A dimensão positiva se refere a, necessariamente, tratar a “anormalidade” de uma forma nova. Unindo essas duas dimensões do “anormal” temos a explicação do espanto/admiração/repulsa que o orfismo e o pitagorismo causou na *polis* grega. Ainda hoje, quando surgem pessoas que requerem da sociedade uma mudança radical na forma de tratamento, elas causam espanto, pois, o simples fato de sua existência interpela – e como a sociedade não costuma dar explicações, seguindo praticamente de forma cega a tradição, ela se sente incomodada.

A religião, enquanto produção humana, consiste na expressão de uma subjetividade coletiva. Neste caso, se trata de particularidades de uma cultura que ganham visibilidade através do apelo àquilo que é mais sagrado que a própria vida: Deus – exatamente pelo predicado “imortal” que lhe é atribuído, e que marca a ruptura com a vida “mortal” transcendendo-a. Essa expressão é coroada pelas formas de culto, e passa pela instituição de dogmas. No caso do orfismo, tanto a cosmogonia como a teogonia ou a antropogonia, assim como a escatologia no seu discurso, representam dogmas religiosos cuja adesão também marca o pertencimento à religião, ou seja, o status de “iniciado”. Para os pitagóricos, graças ao caráter iniciático da sua fraternidade, parece que a adesão a certos dogmas garante igualmente o status de “iniciado”. Mas é claro, sendo um movimento especulativo está sujeito a constantes acréscimos e correções de suas doutrinas,

entretanto, é bem provável que existia algo de fundamental nas suas doutrinas que nenhum pitagórico poderia contestar se quisesse continuar na fraternidade.

Mas quando Pitágoras falar de transmigração das almas, Heráclito, de um destino ultraterreno das almas e Empédocles explicar a via da purificação, então o naturalismo será profundamente lesionado, e *tal lesão não será compreensível senão remetendo-se à religião dos mistérios, particularmente ao orfismo.* (Reale, 2012, p. 22)

Não é possível entender as razões da ascética órfico-pitagórica se não considerarmos a união com os deuses um bem maior que a própria vida terrena. Os órficos e pitagóricos assim consideravam, e por isso não mediam esforços para se purificarem. A purificação tem um duplo valor: a) libertar-se do ciclo de renascimentos, para viver a verdadeira vida no Hades junto com os deuses; b) se assemelhar aos deuses, para viver com eles no Hades. Por isso afirmamos que se trata de uma “ascética escatológica”, ou seja, um exercício da alma para se purificar tendo em vista o seu fim último: viver no Hades com os deuses.

Mesmo que não se queira considerar o orfismo como uma religião ou uma filosofia primitiva, não se pode refutar que tenha sido, antes de tudo, um gênero de vida, uma ética. A esperança num Além melhor pôs os órficos em oposição aos heróis de Homero e comandou uma ascese cujo fim era a deificação. É isso o que se sobressai nos textos de Platão e nas lâminas de ouro de Petília (Magna Grécia). O pensamento religioso mais próximo é o pitagorismo, que se deve ter desenvolvido a partir de um orfismo pré-existente. Nos documentos e textos supérstites é praticamente impossível discernir o que é órfico do que é pitagórico. (Santos, 2014, p. 339)

A experiência mística órfico-pitagórica é uma experiência de “retorno a si mesmo”, retorno às origens: a ascese visa o status de “deus” ou “semelhante a deus”, por meio da catarse. Não garante apenas a fuga deste mundo, ou seja, a libertação do ciclo reencarnatório, mas a permanência em um mesmo “estado de espírito” dos deuses, no Hades.

O núcleo fundamental das crenças ensinadas pelo orfismo, [...], consiste nas seguintes proposições: a) No homem vive um princípio divino, um demônio, caído num corpo por causa de uma culpa originária. b) Esse demônio, preexistente ao corpo, é imortal e, portanto, não morre com o corpo, mas é destinado a reencarnar-se sempre de novo em corpos sucessivos através de uma série de renascimentos para expiar a sua culpa. c) A vida órfica, com as suas práticas de purificação, é a única que pode pôr fim ao ciclo das reencarnações. d) Por consequência, quem vive a vida órfica (os iniciados) goza, depois da morte, do merecido prêmio no além (a libertação); para os não iniciados há uma punição. (Reale, 2012, p. 24)

Está claro que durante o decorrer da tradição ocidental se adaptou essas noções órfico-pitagóricas, ainda mais com a tradição judaico-cristã: o ascetismo ainda é visto como meio de purificação, e ainda se deseja a semelhança com deus para viver com ele no além. Entretanto, não é uma parte da alma que deve ser purificada e sim o pecado original que “manchou” a natureza humana. Não se acredita na reencarnação e o Hades é substituído, por influência platônica, por um céu e um inferno.

Para a historiografia, a evidencia que comprova a existência de uma mística-órfico pitagórica na Grécia antiga consiste na instituição de uma nova religião na Primeira Idade Média: o cristianismo. É justamente evidente que o nascente cristianismo assimilou, para compor a sua ritualística e seu sistema de crenças, resquícios órficos e pitagóricos da época clássica – em especial por meio de Platão. A dualidade corpo-alma e o processo ascético-catártico são as duas características mais evidentes. Propomos agora uma visão mais específica com algumas possíveis equivalências entre a mística órfico-pitagórica e a mística cristã: a) A culpa titânica da alma órfica, que impedia a elevação, se assemelha ao pecado original da alma cristã; b) Em alguns rituais órficos se representava a morte de Dioniso, exatamente o que se representa na missa cristã com a figura de Jesus Cristo; c) Para os pitagóricos, o número três é o primeiro entre os “Limitantes”, isso significa que é um número mais perfeito, e são justamente três as pessoas do Deus cristão: a Santíssima Trindade; d) A iniciação órfico-pitagórica - que marca o início do pertencimento à religião, e as práticas ascéticas – que purificam a alma do elemento negativo, no cristianismo correspondem ao batismo – que confere o status de membro da comunidade cristã bem como purifica a alma do pecado original. Mas é claro que a mística cristã deve à diversas contribuições, constituindo uma soma de várias tradições, o que propomos é justamente isso. Nada impede, muito pelo contrário, que uma dessas tradições foi aquela seguida pelos seguidores de Orfeu e pelos discípulos de Pitágoras.

No que se refere ao destino supremo das almas dos bons, também percebemos a aproximação e o afastamento da crença órfica para com a tradição judaico-cristã:

Na lâmina encontrada em Hipônio, diz-se que a alma purificada no além fará um longo caminho pelas vias que percorrem também os outros iniciados e possuídos por Dionísio. Na lâmina encontrada em Petélia, diz-se

que a alma reinará junto com outros heróis. Em uma das lâminas de Turi, diz-se que a alma purificada, assim como originariamente pertencia à estirpe dos deuses, será Deus e não mortal. Enfim, em outra lâmina de Turi, diz-se que de homem ela se tornará Deus. (Reale, 2012, p. 186)

A respeito da validade da mitologia politeísta na atualidade, como reflexão da cultura grega antiga, Vernat explicita o quadro:

A rejeição da mitologia repousa sobre um preconceito antiintelectualista em matéria religiosa. Por trás da diversidade das religiões, assim como para além da pluralidade dos deuses do politeísmo, postula-se um elemento comum que formaria o núcleo primitivo e universal de toda experiência religiosa. Ele não pode ser encontrado, é claro, nas construções sempre múltiplas e variáveis que o espírito elaborou para tentar imaginar o divino; então, é situado fora da inteligência, no sentimento de terror sagrado que o homem experimenta cada vez que lhe é imposta, em sua irrecusável estranheza, a evidência do sobrenatural. Os gregos têm uma palavra para designar essa reação afetiva, imediata e irracional, ante a presença do sagrado: *thámbos*, o temor reverencial. Essa seria a base sobre a qual se apoiariam os cultos mais antigos, as diversas formas assumidas pelo rito para corresponder, a partir da mesma origem, à pluralidade das circunstâncias e das necessidades humanas. (Vernant, 2006, p.22)

Na verdade existe um elemento comum no mito, diz respeito a exclusividade de um deus no momento do ato cultural, mas esse elemento aproximaria o politeísmo grego do monoteísmo cristão, por isso se desloca esse elemento comum para o *thámbos*.

De fato, o orfismo e o pitagorismo se situam dentro desta tradição politeísta; a respeito do orfismo, esclarecemos:

Postularam a existência de uma culpa antecedente, herdada dos Titãs, e também a possibilidade de que ações contra a Justiça fossem suscetíveis de serem castigadas no Além, castigos que podiam consistir em reencarnar-se ou que, ademais, podiam traduzir-se em padecimentos como fazer no lodo ou ver-se obrigados a portar água em uma peneira a uma tina furada [...] No entanto, na visão órfica o ritual podia livrar das culpas, tanto das herdadas como das contraídas na vida da alma sobre a terra. Por isso, à chegada da alma o Hades não se produz um julgamento [...] mas que tanto os guardiões da fonte de Mnemosyne como a própria Perséfone só requerem do que chega ao Além umas senhas que o identifiquem como um iniciado [...], porque isso supõe que foi livrado ritualmente de suas próprias culpas e das herdadas [...] Supomos que se associava com a iniciação uma espécie de compromisso de observar a justiça na vida. (Bernabé, 2011, p.323)

Percebemos que, dada a forma como o orfismo e o pitagorismo desenvolveram suas teorias da alma e, a partir delas, formaram uma prática seja

moral, ritualística ou intelectual - como forma de purificação, podemos falar em uma mística órfico-pitagórica.

Para um pitagórico, assim como para qualquer místico antigo, a mais elevada recompensa era a alma juntar-se à vida dos deuses, escapando, parcial ou permanentemente, ao ciclo do renascimento [...] A maneira pitagórica de “seguir deus”, portanto, torna-se a vida da filosofia, compreendida em termos socrático-platônicos como a busca da unidade da virtude na sabedoria. (Kahn, 2007, p. 76)

A alma por ser imortal já se assemelha ao divino mas - para que essa semelhança seja o mais perfeita possível a fim de garantir uma futura união com os deuses no Hades, livrando-se do ciclo de transmigrações - deve se purificar por meio do “exercício”. No orfismo esse exercício é ritualístico, no pitagorismo ele é intelectual. Esse fato da mística órfico-pitagórica corrobora a ideia de que o objetivo principal da alma é a renúncia. É claro que esta ideia está presente no esforço em se purificar. Renúncia de uma parte da alma que impede uma semelhança mais perfeita com o divino e que causa o ciclo de transmigrações.

Em tempos primevos, o entusiasmo criador da humanidade fundamentou-se num significado mitológico e simbólico, algo além de simples limitações temporais da nossa existência terrestre, buscando a sua transcendência ao coexistir com a vida, com a morte e com o mistério da criação, aceitando realidades sobrenaturais que permitem a imortalidade dos deuses e a suspensão da passagem do tempo na sua infinitude. (Bonetti, 2016, p.158)

Em Bernabé (2011, p. 261-262) temos que: “[...] Sócrates acredita que sua pureza lhe garante um privilégio semelhante ao que se promete aos crentes órficos, ainda que o estado de pureza para ele se consegue de outra maneira, não mediante um ritual, mas praticando a filosofia.”

Assim, pois, para os órficos, a justiça é um dos componentes da pureza. Mas não esqueçamos que esta pureza está sempre nos órficos ligada à prática cultural. Platão assume sem dificuldade o princípio de que a justiça seja um componente da pureza e da relação entre justiça e remuneração no Além, mas não está disposto a aceitar que nessa relação intervenha para nada o rito. (Bernabé, 2011, p.309)

Cabe destacar, para fins conclusivos, uma distinção escatológica entre Platão e os órficos:

Enquanto que no texto platônico há uma estadia superior que valoriza o comportamento moral da alma em sua estadia terrena, nas lâminas parece bastar uma declaração ritual por parte do defunto que manifeste sua

condição de iniciado e seu estado de pureza. Além disso, Platão concebe um espaço celeste para os premiados, por oposição o dos castigados, que é o mundo subterrâneo, enquanto que a escatologia órfica situa prêmios e castigos no Hades. (Bernabé, 2011, p.283-284)

Mas é claro que uma mística de natureza mistérica pressupõe uma de natureza especulativa. A mística especulativa é um prolongamento da experiência metafísica em termos de intensidade experiencial. Ela é voltada para o mistério do Ser. Ela é o esforço mais audaz – na mística natural – e o apelo mais radical – na mística sobrenatural – para que o espírito humano, seguindo o roteiro do *logos*, penetre no domínio do translógico. Se trata de uma mística do conhecimento. (VAZ, 2015, p. 34-35).

Percebe-se um esvaziamento semântico no termo “mística”, entretanto seu sentido original diz respeito a uma forma superior de experiência que se desenrola em um plano transracional e que mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo. Essas energias elevam o ser humano às maiores formas de conhecimento e de amor, nesta vida. (VAZ, 2015, p. 9-10).

“Mística” vem do adjetivo grego *mystikos*, derivados dos verbos *myo* – fechar os olhos e boca para gerar um mistério internamente, e *myeo* – penetrar no mistério. Para os gregos “mística” significava a iniciação nos mistérios, aonde a pessoa passava a participar do poder divino. Platão descreve como a ascensão da alma à contemplação espiritual de Deus. Para os neoplatônicos a “mística” é o conhecimento de uma verdade oculta no mistério, um conhecimento que só aquele que se desliga do mundo pode obter. (GRÜN, 2012, p. 9).

Lima Vaz cita E. von Ivanka, segundo o qual a estrutura platônica da mística especulativa é sintetizada em três princípios: a) real e ideal integrados na unidade de um Todo ordenado; b) a totalidade do ser fluindo de uma fonte única, que é também a unidade originária; c) a existência do Uno originário é objeto, ao mesmo tempo, de certeza racional e de experiência mística, sendo o fim último da tendência essencial do homem. (VAZ, 2015, p. 35).

[...] como Platão deu ao misticismo de seu tempo mais do que tomou dele, substituindo a iniciação consistente no passo de provas cultuais pela perfeição da vida filosófica, a divinização banal das lâminas órficas pelo esforço de semelhança moral com a divindade e a deificação pela contemplação cara a cara da Realidade inteligível. (Bernabé, 2011, p. 361-362)

A mística associa-se à meditação, ao êxtase, a um caminho rumo ao nosso centro – ao espaço interno de silêncio aonde Deus reside. No segundo capítulo de sua obra “Mística: descobrir o espaço interior” (2012, p. 25), Anselm Grün fala sobre o anseio pela “deificação”: quanto mais sabemos ao nosso respeito, mais ansiamos por ultrapassar a simples condição humana. Explica que tal anseio não pode ser entendido apenas por meio dos processos ou reações das células cerebrais, pois trata-se de algo que temos em nós, mas que nos transcende e nos imerge com toda a nossa condição humana no mistério da inconcebível e infinita divindade.

No quinto capítulo do seu livro, Grün fala sobre psicologia, muito oportuno pois a experiência mística ocorre, primeiramente, no psiquismo do ser humano. A psicologia volta-se unicamente para a experiência humana e observa os efeitos psíquicos que os caminhos místicos exercem sobre as pessoas.

Roberto Assagioli, amigo de C. G. Jung, não falou apenas do subconsciente, mas também do superconsciente (consciência espiritual), quem entra em contato com ele experimenta uma grande expansão de sua consciência – emerge um sentimento de pertencer a uma consciência abrangente. A experiência mística é um despertar da alma, pela consciência espiritual o homem se ilumina – o ser é totalmente renovado e transformado. A iluminação é a descoberta do significado completo da própria existência. (GRÜN, 2012, p. 108).

A psicologia Transpessoal começa com Abrahan Maslow, que escreveu sobre as “metanecessidades” do homem: a verdade, a beleza, o bem, a expansão da consciência, a experiência mística, a unidade consigo mesmo e com Deus. Maslow fala de “experiências de pico”: estão sempre associadas ao estado de êxtase – somos arrebatados para além dos limites das nossas percepções e unificados com o mistério de todo Ser. A psicologia Transpessoal trabalha com estados de consciência além da vivência pessoal, seu objetivo é levar o homem a um estado que, na linguagem de cada tradição, é conhecido como segurança, libertação, iluminação ou Gnose. A “morte do ego” consiste na libertação de todas as autoavaliações falsas e ilusões que tenhamos formado a respeito de nós mesmos. (GRÜN, 2012, p. 117-121).

Chegamos ao fim desta pesquisa, que é também começo de uma longa jornada que contempla história da filosofia, história da religião, e, obviamente, filosofia. Devemos, na conclusão de um trabalho de filosofia, resgatar aquilo que é propriamente filosófico, mas, como vimos, esta história não começa propriamente

com Pitágoras. Na verdade, algumas noções adotadas pelo sistema pitagórico já estavam presentes no contexto religioso da Grécia antiga: a imortalidade da alma e o seu caráter dual. Quanto a imortalidade, localizamos no dionisismo a primeira formulação; o caráter dual é um acréscimo órfico.

O dionisismo é a religião da “loucura sagrada”, que quando atingida abria a percepção para algo além do corpo: a alma concebida como aquilo que permanece. Interessante considerar o orfismo inicial como sendo formulado sem uma teoria da transmigração, mas com uma noção de alma dual; ou talvez o movimento órfico e o nascente movimento pitagórico se mesclam a tal ponto para falarmos de uma “reencarnação órfico-pitagórica”, consequência lógica para uma noção de “alma dual” e imortal. De fato, a teoria da metempsicose será inaugurada pelo sistema pitagórico.

O sistema pitagórico estende sua influência por toda à antiguidade. Era tão excepcional a sabedoria de Pitágoras a ponto de se estabelecer uma tradição que influenciará Platão e Aristóteles. Os platônicos e neoplatônicos chegaram a identificar Pitágoras como precursor de Platão, outros a acusar Platão de plágio – tamanho era o prestígio do sábio entre os gregos. Mas o que fazia de Pitágoras um ser tão especial, identificado como um “homem divino”?

Podemos responder essa pergunta em duas etapas: a) devemos considerar que Pitágoras aprendeu a imortalidade da alma com Tales de Mileto e introduziu a teoria da transmigração; b) Pitágoras aprendeu com o Orfismo à purificação da alma, e pela primeira vez em um contexto filosófico falou-se em ascese. Logo, Pitágoras foi admirado como profeta da reencarnação e como filósofo místico.

No contexto filosófico pré-socrático não era possível conceber uma filosofia do imaterial. Entretanto, nos fragmentos e nas doxografias que dispomos é atestado que a noção de *psyché* (alma) ocupa um lugar privilegiado dentro da especulação jônica e itálica.

Um exemplo dessa noção de “alma material” é dado pelo pitagorismo, onde a alma é concebida em função de uma harmonia numérica. O número, neste caso, representa mais um ponto geométrico do que uma entidade abstrata. Em outras palavras, a metafísica é instituída por Platão e só podemos falar em um pitagorismo ocupado com uma numerologia transcendental, talvez no período helenístico, mas sem dúvidas com os neopitagóricos romanos.

Mas por que evocar justamente Pitágoras nesta conclusão? Ora, o consenso da comunidade científica a respeito da existência de uma “mística pitagórica” justifica nossa escolha. Pensamos que o principal motivo para esse consenso é, justamente, o fato de Pitágoras ter sido o primeiro filósofo da nossa tradição a se preocupar com a catarse da alma, ou seja, o pitagorismo considerado como um precursor filosófico.

A ideia central da mística pitagórica é purificar a alma-harmonia do elemento negativo por meio do estudo. Essa purificação é uma união com o Uno primordial. Percebe-se uma tendência racional matematizante infiltrada em uma noção fantástica de mundo: temos pela primeira vez em nossa tradição ocidental essa união do místico e do racional. Foi Pitágoras quem introduziu essa religiosidade associada à cientificidade, a qual confere um status atemporal ao pitagorismo em relação às demais fraternidades iniciáticas posteriores.

É claro que a influência do pitagorismo não se limita à filosofia ou religião antiga. A cosmologia, astrologia, matemática, música, desenvolvidas pelos pitagóricos, oferecem uma base sólida para toda a ciência posterior. Com base na extensão da influência pitagórica podemos afirmar que tal movimento consistiu em uma força transformadora que deixou sua marca na história como a mais importante novidade da tradição ocidental.

Falar sobre Pitágoras é rememorar uma época onde a necessidade espiritual exigia uma transformação profunda e a necessidade racional reivindicava uma ciência definitiva – tal como uma cosmologia matemática. Concluimos, portanto, com a certeza de que essas necessidades perduraram ao longo da história, e que o pitagorismo permanece, ainda hoje, vivo e forte em cada número ou forma geométrica.

Nos dias de hoje podemos pensar que não existem argumentos convincentes que corroboram a existência real desta mística pitagórica, pois ela se baseia em uma noção de alma – que a muito foi superada. Entretanto, se identificarmos a “alma” como a “mente”, a experiência mística pitagórica se torna uma experiência mental, sendo a mente o mistério – objeto da experiência. É claro que se trata de uma experiência em si mesmo, interna, portanto; e essa é a característica central da mística órfica e pitagórica.

O ser humano possui a necessidade de sentido, mas qual é a justificativa para procurar o sentido da vida fora da vida? Os órficos e os pitagóricos perceberam

que o sentido da vida deve ser procurado dentro da própria vida, desprendendo-se das realidades e acontecimentos efêmeros que formam uma trama superficial e dirigindo-se, instintivamente, à única realidade duradoura nesta terra – à profundidade da alma. Na alma eles encontram a verdadeira vida, juntamente com o sentido de suas existências. Por isso a mística ocupa um lugar fundamental dentro desses movimentos, mais do que uma relação ela é a única explicação para a realidade e para os acontecimentos. A mística órfico-pitagórica não é apenas mais um tópico dentro da pesquisa do tema, ela é o começo, meio e fim, do movimento órfico e do movimento pitagórico; não é apenas mais uma forma de espiritualidade, mas sim a única forma genuína de vivenciar a Deus. Essa afirmação vale tanto para o contexto em que ela surgiu como para o contexto dos dias atuais.

De fato, se faz necessário, mais do que nunca, resgatar a mística órfico-pitagórica como modelo do “ser religioso” independente do contexto religioso do ser. Essa mística, mais desvinculada da institucionalização religiosa moderna, parece responder às inquietações mais profundas do ser humano com certa lógica, respondendo, dessa forma, a necessidade de sentido da qual falávamos acima. Entretanto, não há mais porquê absorver com essa mística os antigos deuses gregos, muito menos a explicação mítica que a envolve. Consideramos essa matéria como superada, ainda mais depois da sofisticada mística profética cristã.

Também não estamos aqui afirmando ou negando a existência de um “Deus” no sentido concebido pelo cristianismo, entretanto confessamos que é muito mais lógico conceber “Deus” no âmbito monoteísta do que no politeísta: mesmo no politeísmo grego, Zeus ocupava a soberania. Por ter salvado seus irmãos deuses do ventre de seu pai Cronos, à semelhança do próprio Cronos que salvou seus irmãos titãs do ventre de sua mãe Gaia – encerrados lá pelo seu pai Urano, Zeus foi reconhecido entre os deuses, e mesmo entre os titãs, como o senhor do universo. Dessa forma, no próprio politeísmo grego já encontramos uma ideia de “soberania” característica do Deus cristão.

Tendo em vista o nosso estudo, podemos correr o risco de considerar uma certa resignificação operada pelo movimento “judaico-cristão” naquilo que denominamos “órfico-pitagórico”, de fato, um erro. É evidente que houve uma releitura da tradição órfico-pitagórica, mas ela foi originalmente feita por Platão, um filósofo, e continuada pelos neoplatônicos e neopitagóricos, até chegar em Plotino. Sabemos que Agostinho de Hipona, quando, na Patrística, formula as bases

filosóficas do cristianismo, tem em mente o neoplatonismo de Plotino. Dessa forma, o cristianismo é mais neoplatônico do que propriamente órfico-pitagórico. Entretanto, por outro lado, uma religião só pode se estabelecer com tamanha força se estiver atrelada na linha de uma tradição mais antiga.

O leitor, que nos acompanhou até aqui, pode se perguntar a respeito da necessidade de concluirmos nossa pesquisa, localizada no contexto da Grécia antiga, com o nascimento do cristianismo na Primeira Idade Média. Ora, nos propomos a entender um fenômeno do presente (a experiência mística, representada, nos dias de hoje, pelo cristianismo) tendo em vista sua ocorrência no passado, dessa forma, concordamos com Vaz quando afirma que a mística profética (cristã) é também uma união da mística mística (órfica) e da mística especulativa (platônica).

REFERÊNCIAS

BERNABÉ, Alberto. Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

BONETTI, Maria Cristina de Freitas. O Drama Mítico de Dioniso: Entre o Êxtase Embriagador e o Lirismo Sagrado. *Arte da Cena (Art on Stage)*, v. 2, n. 2, p. 140-160, 11 out. 2016.

CASORETTI, Anna Maria. A Ascética da Alma na Antiguidade grega. Orfismo e Pitagorismo. 2014.123 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

COLLI, Giorgio. *A Sabedoria Grega – I*. São Paulo: Ed. Paulus, 2012.

DECOTELLI, André Miranda. Ascese e mística em Platão. *Ítaca*, n. 31, p. 109-123, 2017.

FESTUGIÈRE, André J. *Personal Religion among the Greeks*. Westport: Greenwood Press, 1984.

GERNET, Louis. *Le Génie grec dans la Religion*. Paris: Albin Michel Editeur, 1932.

GOMES, Carla Regina. Pitágoras de Samos: de místico a precursor da teoria dos números. V Bienal da SBM, Sociedade Brasileira de Matemática, UFPB – Universidade Federal da Paraíba, 18-22 out. 2010.

GRÜN, Anselm. *Mística: descobrir o espaço interior*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

KAHN, Charles H. *Pitágoras e os Pitagóricos – uma breve história*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

LÉVÊQUE, Pierre. "A Religião Grega" in Grécia e Mito. Lisboa: Ed. Gradiva, 1988.

MARCONDES, Danilo. Iniciação a História da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MATTÉI, Jean-François. Pitágoras e os pitagóricos. São Paulo: Paulus, 2007.

NILSSON, Martin P. A History of Greek Religion. New York: Norton Library, 1964.

OS PENSADORES. Pré-Socráticos. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

PEREIRA, Angelo Balbino Soares. A Teoria da Metempsicose Pitagórica. 2010.120 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

PEREIRA, Ivanete. Considerações sobre Empédocles e a ordem órfico-pitagórica. Hypnos, ANO 8 / Nº 11 – 2º sem. 2003 – São Paulo / p. 98-111.

REALE, Giovanni. Pré-socráticos e orfismo: história da filosofia grega e romana, vol. I. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

ROCHA PEREIRA, Maria Helena. Estudos de História da Cultura Clássica, vol. I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1964.

ROHDE, Erwin. Psique. Roma-Bari: Editori Laterza, 2006.

SANTOS, Rita de Cássia Codá dos. Os mistérios órficos e eleusinos: seus significados e representações no mundo grego. Coletânea, v. 13, n. 26, p. 335-350, Jul./Dez. 2014.

SPINELLI, Miguel. A tese pitagórico-platônica da "metempsicose" enquanto "teoria genética" da antiguidade. Educação e Filosofia, v. 27, n. 54, p. 731-754, 16 jul. 2013.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

VIDAL-NAQUET, Pierre. "A Grécia Antiga: Civilização" in *Grécia e Mito*. Lisboa: Ed. Gradiva, 1988.