

IMORTALIDADE DA ALMA: A INFLUÊNCIA DO ORFISMO NO FÉDON DE PLATÃO

Flávio Santana Barbosa de Moraes ¹

Resumo: Por volta do século VI a.C., surge na Grécia uma religião de mistérios chamada Orfismo. A partir de uma antropogonia específica, ela desenvolve sua doutrina da imortalidade da alma. Essa ideia encontra receptividade em Platão e esse, por meio do seu diálogo *Fédon*, desenvolve-a de forma argumentativa e racional. O objetivo principal desse estudo consistirá em evidenciar a influência da doutrina órfica sobre Platão, inferindo que por mais original que seja, nenhum filósofo parte do zero e com Platão não seria diferente. Sob o olhar da sociologia da religião, tentaremos explicar como se deu a influência da religião órfica sobre Platão.

Palavras-chave: Orfismo. Imortalidade. Platão.

***Abstract:** By the sixth century BC, a religion of mysteries called Orphism appeared in Greece. This from a specific anthropogony develops its doctrine of the immortality of the soul. This idea finds receptivity in Plato and this through his dialog Fédon develops it in an argumentative and rational way. The main objective of this study will be to show the influence of the Orphic doctrine on Plato, inferring that as original as any philosopher is from scratch and with Plato would not be different. Under the gaze of the sociology of religion we shall try to explain how the influence of the Orphic religion on Plato took place.*

***Key words:** Orphism. Immortality. Plato.*

INTRODUÇÃO

Este artigo é uma tentativa de apresentar a religião de Orfeu como influenciadora da filosofia de Platão, na elaboração de sua teoria sobre a imortalidade da alma, especificamente em sua obra intitulada “*Fédon*”. Platão, como homem de seu tempo, dialogará com o conhecimento religioso e filosófico de sua época, refutando ou reelaborando um conhecimento já objetivado. Porém, vale destacar, não agiu como um mero copista ou reproduzidor, antes, criou um texto com características próprias e teoria muito bem elaborada para dar respostas às pessoas de seu tempo. Por conseguinte, demonstrar-se-á que qualquer filósofo, por mais original que

¹ Esse artigo foi apresentado como atividade de avaliação em Unidade de Aprendizagem no curso de Filosofia da Unisul na modalidade a distância. O autor desse artigo formou-se no segundo semestre de 2017 no referido curso. Endereço de e-mail do autor <flaviocacua@hotmail.com>.

seja, não parte do zero e com Platão não seria diferente, pois a teoria filosófica de Platão sobre a imortalidade da alma não nasceu com ele.

Alguns estudiosos tentam não associar os mitos e os mistérios à filosofia de Platão, porque entendem que poderia contaminar a impoluta imagem do filósofo. Todavia, não é a proposta desse artigo científico. Quais seriam os antecedentes culturais, filosóficos e/ou religiosos, que influenciaram o pensamento sobre a imortalidade da alma em Platão? Quais foram os pressupostos que se utilizou para desenvolver sua filosofia da imortalidade da alma? Esse artigo caminhará para demonstrar que o Orfismo foi um deles.

Para bem esclarecer as teses, a primeira parte do artigo apresentará a religião órfica e suas doutrinas, mostrando que o tema da imortalidade da alma é anterior a Platão. No segundo capítulo realizar-se-á uma análise dos escritos de Platão, especialmente o *Fédon*, para notar que este conhecia a religião órfica e que teve contato com seus ensinamentos, mesmo que não tenha aderido o Orfismo como sua religião, realizando algumas intertextualidades entre os escritos órficos e os textos de Platão. Na última parte, tentaremos explicar pormenorizadamente como se dá o influxo da religião órfica em Platão, por meio do olhar da sociologia da religião. Para atingir esse objetivo, utilizaremos como fundamentação teórica “O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião” de Peter L. Berger, demonstrando que nenhum ser humano, ao nascer, produz um mundo do zero, mas que todos se localizam dentro da história e nascem com o mundo pronto, desenvolvendo-se e interagindo dentro de uma sociedade com seus conhecimentos objetivados. Por último, chegaremos a uma conclusão apresentando os resultados da pesquisa. Demonstrando que Platão teve influência do Orfismo, mesmo que reelaborando a doutrina órfica sobre a imortalidade da alma.

1. A RELIGIÃO ÓRFICA E A IMORTALIDADE DA ALMA

A religião órfica na sociedade grega é uma das expressões, junto com os mistérios de Elêusis e os cultos dionisíacos, que se encontram dentro dos fenômenos religiosos gregos conhecidos como religião dos mistérios. Segundo Abbagnano (2007), o Orfismo floresce e é bastante difundido a partir do século VI a.C., como fenômeno filosófico-religioso que existia concomitante com a religião pública. Tendo como seu precursor e mestre o personagem chamado Orfeu. Essa religião possui uma diversidade de crenças, Gazzinelli (2007, p. 16) nos expõe algumas “[...] como a imortalidade da alma, divisão entre corpo e alma, metempsicose e um juízo após a morte [...]”. E Paulo (1996) complementa nos informando que é uma religião

que tem por característica ser sem culto nem templo e possui conexão só a Dionísio. Sua intenção é explicar a dupla natureza do homem, composta de bem e de mal; elaborar ideias sobre uma vida no além, entre outras. Como esboçamos na introdução é uma tradição que gira em torno de livros sagrados, que comportam teogonias, cosmogonias e antropogonias. Contudo, por uma questão de espaço e delimitação nos ocuparemos apenas com a crença da imortalidade da alma, apresentando sua antropogonia, pois aquela deriva desta.

A origem do homem, antropogonia, para os órficos tem um lugar destacado. Sobre essa importância, Bernabé (2011, p. 125) diz que “[...] os órficos se ocuparam da temática antropogônica e antropológica, isto é, da origem dos seres humanos e do lugar que ocupam nessa organização do mundo, com especial insistência na questão da natureza e destino das almas [...]”. Todavia, “O mito do nascimento do homem, a *antropogonia*, é muito mais importante no orfismo do que a cosmogonia.” (BRANDÃO, 1987, p. 158). Bernabé (2011, p. 173) ratifica a importância da antropogonia para os órficos, dizendo que “[...] 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 Orfismo tem a pretensão de explicar a dupla natureza do homem. Segundo Brandão (1987), a antropogonia órfica é resultante do crime dos Titãs contra Zagreu, o primeiro Dionísio. Conforme o sincretismo órfico-dionísio, do amor de Zeus e Perséfone nasceu o primeiro Dionísio, chamado usualmente de Zagreu. Para proteger o filho dos ciúmes de sua esposa Hera, Zeus confiou-o aos cuidados de Apolo, que o escondeu nas florestas. Mas Hera descobriu o paradeiro do jovem deus e encarregou os Titãs de raptá-lo e matá-lo. Os Titãs pulverizaram o rosto com gesso para não serem reconhecidos, esses o atraíram com brinquedos místicos: ossinhos, pião, espelhos e outros. De posse do filho de Zeus, fizeram-no em pedaços; cozinham-lhes as carnes num caldeirão e as devoraram. Zeus fulminou os Titãs com um raio e de suas cinzas nasceram os homens. Zeus salva o coração de Dionísio e o come, essa foi a única parte do banquete dos Titãs que sobrou, antes de fecundar Sêmele uma princesa tebana.

Outra variante do mito diz que Sêmele engoliu o coração e tornou-se grávida do segundo Dionísio. Ao saber da relação amorosa de Zeus com Sêmele, Hera resolve eliminá-la. Hera disfarçada como uma ama da princesa aconselha Sêmele para que seu amante se apresentasse como todo seu esplendor. Ao fazer o pedido ao deus, esse lhe avisa que um ser mortal não pode suportar a epifania de um deus imortal. Zeus havia jurado nunca recusar um desejo de Sêmele. Apresentando-se com seus raios e trovões, incendeia o palácio e ela morre carbonizada. Recolhendo apressadamente do ventre de Sêmele o feto do futuro Dionísio, Zeus costura-o em

sua coxa até que se completasse a gestação. Após a gestação, Zeus entrega-o a Hermes e esse o entrega à irmã de Sêmele, Ino. Hera, ao saber, fica irritada, enlouquece Ino e mata seus filhos, logo em seguida, atira-se ao mar junto com os corpos de seus dois filhos. Zeus, temendo nova investida de Hera, transforma o filho em um bode, entregando aos cuidados das Ninfas e dos Sátiros, que lá habitavam em uma gruta profunda.

A partir da antropogonia exposta, pode-se entender a crença da imortalidade da alma na religião órfica. Paulo (1996, p. 26) nos diz que da fulminação dos Titãs por Zeus pode-se explicar o dualismo entre bem e mal que existe no ser humano. O mal é nossa parte titânica, o bem é o que provém do deus, pois Zeus salvou o coração de Dionísio. Explica também a ambiguidade entre corpo (*sôma*) e alma (*psychê*). O *sôma* é procedente dos Titãs e é perecível, mortal, pois essa é oriunda das cinzas dos Titãs fulminados. A *psychê*, no entanto, por proceder de deus é imperecível, imortal, sua origem é dionisíaca e a verdadeira vida da *psychê* é no mais-além. “A dupla natureza ctônica/celeste representaria a divisão corpo/alma.” (GAZZINELLI 2007, p. 16). Sobre essa nova contribuição do Orfismo, sobre divisão corpo/alma e imortalidade da alma, Santos (1999, p. 29-30) nos fala que:

O Orfismo fala da presença no homem de algo divino e não mortal, que é o verdadeiro eu profundo, proveniente dos deuses e de natureza antitética ao corpo. É justamente a nossa “alma” que, na medida em que tem origem divina e é de natureza divina, preexiste e sobrevive ao corpo. Deste modo nasce a contraposição entre alma e corpo e surge, portanto, uma interpretação completamente nova acerca do homem e do significado de sua vida. Nesta concepção dualista, onde se contrapõe a alma imortal ao corpo mortal, o novo esquema de crenças considera a primeira (isto é, a alma) como o verdadeiro homem; o que no homem conta e vale verdadeiramente é este *princípio divino*, o *daimon*, que habita no próprio corpo. O Orfismo se preocupa com a alma individual, com sua origem celeste e sua natureza imutável e com sua sobrevivência enquanto indivíduo, pelo mundo das reencarnações.

Mas o que acontece quando a *psychê* se liberta do *sôma*, segundo o Orfismo? Gazzinelli (2007, p. 19) nos diz que:

A crença na metempsicose (transmigração das almas) é também intimamente associada ao orfismo. Uma vez que os seres humanos nascem manchados por uma impureza (*miasma*), precisariam reencarnar várias vezes (inclusive como animais e plantas) para se expiarem do crime cometido pelos Titãs.

A doutrina da imortalidade da alma liga-se estreitamente a doutrina da metempsicose ou transmigração das almas. É por meio dela que o Orfismo responde o destino da *psychê* (alma) após se libertar do *sôma* (corpo) e como o homem pode se purificar, pois, “Oriunda das

cinzas dos Titãs fulminados, a raça dos homens carrega como herança a culpa de ter desmembrado o corpo do deus.” (VERNANT, 2006. p. 83). Segundo Brandão (1987), por meio da metempsicose o elemento divino obrigatoriamente se reunirá a seu antagonista titânico, isto é, a *psychê* volta a habitar sempre um novo *sôma*, recomeçando uma nova existência. Logo, o *sôma* é a prisão da *psychê*. Para a *psychê* se libertar desse ciclo, o homem tem um árduo e longo caminho. Esse rompimento da *psychê* com o *sôma* é por um breve tempo, pois aquela tem que deixar-se aprisionar por essa. Esse ciclo de reencarnações só terá fim quando a *psychê* quitar suas culpas até à purificação plena. Essa purificação é por meio do ascetismo e vegetarianismo, todavia, não eram suficientes para libertar a *psychê* do *sôma*.

Os órficos aceitaram o processo dionisiaco e dele não só arrancaram uma conclusão óbvia, a *imortalidade*, donde a *divindade* da alma, mas ainda o enriqueceram com a *κάθαρσις* (Kátharsis), a *catarse*, que, embora de origem apolínea, foi empregada em outro sentido pelos seguidores de Orfeu. (BRANDÃO, 1987, p. 161).

Constatou-se, por meio da apresentação da religião órfica, fenômeno filosófico-religioso, que o tema da imortalidade da alma e outras doutrinas são anteriores a Platão. Esse não foi o criador da visão dicotômica do homem. Tais crenças estavam profundamente arraigadas na mentalidade grega. Pois, o florescimento e a difusão do Orfismo se dá partir do século VI a.C. e de acordo com Reale e Antiseri (2007, p. 132), “Platão nasceu em Atenas, em 428/427 a.C.” Contudo, pode-se assegurar que dentro da construção do conhecimento filosófico de Platão, especificamente da imortalidade da alma no *Fédon*, houve influência do Orfismo? Platão se utilizou dessa crença como pressuposto para seu dualismo antropológico? Por meio de uma leitura mais apurada do *Fédon*, tentaremos verificar se houve o influxo órfico sobre Platão.

1.1 O *FÉDON* DE PLATÃO E OS ESCRITOS ÓRFICOS

Este capítulo será uma tentativa de apresentar elementos da religião de Orfeu como influenciadora da filosofia de Platão, na elaboração de sua teoria sobre a imortalidade da alma, especificamente em sua obra intitulada *Fédon*.

Embora Platão, que viveu no século IV a.C., não tenha sido o criador da visão dicotômica do ser humano, pois são com as religiões de mistérios que essa visão é desenvolvida, foi ele quem construiu uma formulação teórica consistente para a defesa do dualismo e, consequentemente, da imortalidade da alma. *Fédon* é sua principal obra que apresenta a argumentação necessária para sua defesa. Paulo (1996, p. 39) nos apresenta o *Fédon* dizendo que “Sócrates

expõe a seus amigos o motivo de seu destemor diante da morte, abordando, assim, a questão da imortalidade da *psychê*.” Reale e Antiseri (2007, p. 154) nos falam que Platão também aborda sobre a imortalidade da alma e sobre a noção de *psychê* em outros diálogos, segue-se: “Inicialmente, de forma breve, no *Mênon*; posteriormente, com três argumentos sólidos e trabalhados, no *Fédon*; por fim, com provas complementares de apoio, na *República* e no *Fedro*.”

No *Fédon*, Platão não faz uma referência explícita ao Orfismo, mas de forma indireta cita-os. Bernabé (2011, p. 76-77) nos fala que:

[...] as citações literais e atribuídas a Orfeu são momentos de *connaissanceur*, mera ilustrações literárias descontextualizadas. Ao invés disso, quando se trata de conteúdos importantes, especialmente sobre a doutrina da alma, tomados da literatura órfica, Platão não cita como de Orfeu, mas de forma vaga, como procedentes de um “antigo relato” ou “um relato sacro”, como se tratasse de despersonalizá-las, de obscurecer ou eliminar a relação entre caminhos valiosos e Orfeu, limitando-se a associar o *λογος* no qual aparecem como a esfera religiosa (*ἱερός*) e/ou com uma alta antiguidade (*παλαιός*), elementos que para ele desfrutavam de prestígio e revestem suas doutrinas de autoridade.

Algumas passagens como a que temos a seguir pode-se detectar indiretamente essa referência, vejamos: “A esse respeito há, mesmo, uma fórmula que usam os adeptos dos Mistérios: ‘É uma espécie de prisão o lugar onde nós, homens, vivemos, e é dever não libertar-se a si mesmo nem evadir-se.’” (PLATÃO, 1972, p. 69-70). Nesta passagem do *Fédon*, Platão cita “[...] a expressão dos órficos-pitagóricos: *sôma-sêma* (corpo-sepulcro).” (PAULO, 1996, p. 57). O corpo é a prisão da alma. Bernabé (2011, p. 226) diz que “[...] já que os seguidores desta doutrina conheciam o binômio *σῶμα-σῆμα*, como se vê porque Filolau o atribui aos antigos teólogos e adivinhos, isto é, aos órficos.” É este mesmo Filolau, filósofo pitagórico, que Platão (1972, p. 68) cita no *Fédon*: “– Quê? Então, Cebes, não fostes instruídos a respeito deste gênero de questões, tu e Símiás, que vivestes tanto tempo em companhia de Filolau?” Dessa forma, “Platão introduz, além da participação da perspectiva metafísico-ontológica, a participação do elemento religioso derivado do Orfismo, que transforma a *distinção* entre alma e corpo em *oposição*.” (REALE; ANTISERI, 2007, p. 152).

Um texto órfico que se encontra registrado nas Placas de Ólbia nos mostra essa oposição entre corpo e alma: “Dionísio | mentira verdade | corpo alma” (BERNABÉ, 2011, p. 196). O próprio Bernabé nos explica esse texto, fala o seguinte:

De novo, Dionísio aparece para estes fiéis como padrão de uma verdade, associada agora à alma como o verdadeiro, o estável, frente à mentira do corpo, o que acreditamos que é vida, uma falsa vida. Uma doutrina compatível com a do ‘corpo-sepultura’ (*σῶμα-σῆμα*). (BERNABÉ, 2011, p. 196).

Essa distinção entre corpo e alma resultará na seguinte conclusão de Sócrates:

A alma se assemelha ao que é divino, imortal, dotado de capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo identidade: o corpo, pelo contrário, equipara-se ao que é humano, mortal, multiforme, desprovido de inteligência, ao que está sujeito a decompor-se, ao que jamais permanece idêntico. (PLATÃO, 1972, p. 90).

Platão, em outros trechos do *Fédon*, faz referência a uma “antiga tradição”. Segue-se:

– Mas a purificação não é, de fato, justamente o que diz uma antiga tradição? Não é apartar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a evitá-lo, a concentrar-se sobre si mesma por um refluxo vindo de todos os pontos do corpo, a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que lhe seguirão, isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo e como se houvesse desatado os laços que a ele a prendiam? (PLATÃO, 1972, p. 75).

No trecho acima nota-se que, provavelmente, Platão realiza uma interpretação e “transposição” do pensamento de uma “antiga tradição” para o seu pensamento filosófico. Utiliza-se a palavra “transposição”, no sentido apresentado por Bernabé (2011, p. 186), quando fala que:

Platão assume uma parte de culpa por sua escassa delicadeza na hora de citar suas fontes, por sua particular posição com respeito à doutrina órfica, que lhe faz citar a literatura atribuída a Orfeu de modo sibilino, e pelo que vimos chamando “transposição”, isto é, seu hábito de incorporar contribuições alheias dentro de seu próprio sistema, às custas de alterar profundamente seu sentido.

Mais adiante no texto do *Fédon*, ele, Platão, por meio do personagem Sócrates, está convicto que após a morte iria se encontrar com os deuses e homens sábios e bons. E que todas suas energias seriam direcionadas para tal encontro. Conclui dizendo que: “Mas, ao contrário, tenho a firme convicção de que depois da morte há qualquer coisa – qualquer, de resto, que uma antiga tradição diz ser muito melhor para os bons do que para os maus.” (PLATÃO, 1972, p. 70). Paulo (1996, p. 101) nos fala que “Platão nem sempre cita as fontes, quando se refere à antiga tradição; mas sabemos tratar-se do Orfismo e do pitagorismo.”

Em outro ponto do *Fédon* faz referência novamente a uma antiga tradição, porém, de forma indireta, segue-se:

– Em verdade, Sócrates – tornou então Cebes – é precisamente este também o sentido daquele famoso argumento que (suposto seja verdadeiro) tens o hábito de citar amiúde. Aprender, diz ele, não é outra coisa senão recordar. Se esse argumento é de fato verdadeiro, não há dúvida que, numa época anterior, tenhamos aprendido aquilo de que no presente nos recordamos. Ora, tal não poderia acontecer se nossa alma não existisse em algum lugar antes de assumir, pela geração, a forma humana. Por conseguinte, ainda por esta razão é verossímil que a alma seja imortal. (PLATÃO, 1972, p. 82).

Nesse trecho, Cebes, amigo de Sócrates, fala sobre um famoso argumento que esse tem o hábito de citar e que no final infere que a alma seja imortal. Mas qual seria este argumento? Em outro diálogo de sua autoria chamado *Mênon*, Platão cita o argumento.

Perséfone a expiação por uma antiga falta tiver recebido, ao sol lá em cima, no nono ano, as almas desses ela de novo envia, e dessas <almas>, reis ilustres e homens impetuosos pela força ou imensos pela sabedoria se elevam. E pelo resto dos tempos, como heróis ímpolutos são invocados pelos homens. (PLATÃO, 2001, p. 51).

No próprio *Mênon*, antes do argumento, Platão cita as fontes e a conclusão que alguns chegam sobre a concepção da imortalidade da alma. Segue-se:

Os que falam são todos aqueles entre sacerdotes e sacerdotizas a quem foi importante poder dar conta das coisas a que se consagram. E também fala Píndaro e muitos outros, todos os que são divinos entre os poetas. E as coisas de que falam são estas aqui. Examina se te parece que falam a verdade. Dizem eles pois que a alma do homem é imortal, e que ora chega ao fim e eis aí o que se chama morrer, e ora nasce de novo, mas que ela não é jamais aniquilada. É preciso pois, por causa disso, viver da maneira mais pia possível. (PLATÃO, 2001, p. 51).

Sobre o parecer que a alma se constitui como um ser imortal e imperecível, Platão, primeiro, argumenta que corpo e alma são substâncias distintas, pois essa, por meio da morte, liberta-se daquela. Alguns trechos corroboram com essa assertiva, como: “Nada mais do que a separação da alma e do corpo, não é? Estar morto consiste nisso: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma, por sua vez, apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma. A morte é apenas isso?” (PLATÃO, 1972, p. 71). Em outro trecho do diálogo entre Sócrates e Cebes, Sócrates diz:

Logo, quando a morte sobrevém ao homem, a sua parte mortal naturalmente morre – mas a parte imortal foge, rápida, subsistindo sem se destruir, escapando à morte. – Evidentemente! – Portanto, meu caro Cebes, a alma é antes de tudo uma coisa imortal e indestrutível, e nossas almas de fato hão de persistir no Hades! (PLATÃO, 1972, p. 120).

Depreende-se que para Platão a alma continua a existir depois da morte. Contudo, ela existia antes do nascimento? O personagem Sócrates, por meio da argumentação, convence seu amigo Símiias que a alma existia antes do nascimento, Símiias diz: “Entretanto, julgo-o plenamente convencido de que a alma existe antes do nascimento.” (PLATÃO, 1972, p. 87). A alma existe antes do nascimento e continua a existir depois da morte, e ela após a morte necessita existir novamente em um novo corpo. Com isso, o personagem Sócrates prova para seus amigos que a alma é imortal. Por meio dessa inferência desdobra-se a crença na transmigração das almas (metempsicose).

Apresentou-se, no capítulo sobre a religião órfica, que a transmigração das almas é uma crença anterior a Platão e estava intimamente associada ao Orfismo. Gazzinelli (2007, p. 85) nos apresenta um texto órfico que se encontra nas Placas de Ólbia que diz: “vida morte vida – verdade – Dio<niso> órfic<os>”. Sobre esse texto a própria Gazzinelli (2007, p. 83) diz que “[...] provavelmente se refere à doutrina da transmigração das almas.” Porém, de acordo com Reale e Antiseri (2007, p. 154), “Platão retoma essa doutrina do Orfismo, mas a amplia de várias maneiras, apresentando-a fundamentalmente de duas formas complementares.”

Em todas as passagens citadas do *Fédon* e de algumas das placas de Ólbia se percebe uma interpretação e transposição de antecedentes históricos do movimento religioso órfico. As doutrinas religiosas dos órficos deixaram, no filósofo, traços na sua construção argumentativa sobre a imortalidade da alma. Platão, ao examinar as fantasias míticas sobre o destino da alma, viu nelas novos significados alegóricos. Mas creio que foi o próprio Platão que, por meio de um ato verdadeiramente criativo, transpôs definitivamente essas ideias do plano da revelação para o argumento racional. Não obstante, com se dá esse influxo órfico sobre Platão? É sob o olhar da sociologia da Religião, que se tentará explicar pormenorizadamente esse influxo.

2. A RELIGIÃO COMO ELEMENTO CULTURAL DA SOCIEDADE

Tendo como sugestão o subtítulo, partiremos do pressuposto de que “toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento.” (BERGER, 1985, p. 15).

Na Grécia antiga, inclusive no seu período clássico, a religião teve um papel muito importante na construção social da realidade grega. Ao lado da religião cívica grega, de bases míticas e que tem seu melhor modelo em Homero, existiam as religiões de mistérios. Segundo

Vernant (2006), no período clássico, havia três tipos de fenômenos religiosos conhecidos como mistérios. Os de Elêusis, que era reconhecido oficialmente pela cidade, todavia, ficavam à margem do Estado por seu caráter iniciático e secreto, mas seu modo de recrutamento era aberto a todos os gregos; os cultos dionisíacos constituem-se como parte integrante da religião cívica, possuindo características de uma experiência do sobrenatural estranha e até antagônica ao espírito do culto oficial; e a religião de Orfeu, conhecida também como Orfismo, esse não se tratando de cultos específicos, nem de uma comunidade organizada à maneira dos pitagóricos, contudo, possuem uma tradição que gira em torno de livros sagrados que comportam teogonias, cosmogonias e antropogonias. “Entre os mistérios, porém, os que mais influíram na filosofia grega formam os mistérios órficos [...]” (REALE; ANTISERI, 2007, p. 8).

Nota-se que a religião permeava a sociedade grega antiga e clássica. Deve-se entender e interpretar qualquer filosofia e sua construção dentro do contexto histórico-social no qual foi formado. Para corroborar com essa assertiva:

Ela (a sociologia) rejeita a ideia de que o pensamento ocorra isolado do contexto social dentro do qual determinados homens pensam sobre determinadas coisas. Mesmo no caso de ideias muito abstratas que aparentemente têm pouquíssima conexão social. (BERGER, 2012, p. 125).

Logo, não podemos ler, estudar, entender e explicar Platão e suas obras fora de seu contexto sociocultural. A religião faz parte de seu mundo. “O que queremos dizer é que todas as ideias são examinadas cuidadosamente para se determinar sua localização na existência social das pessoas que as cogitaram” (BERGER, 2012, p. 128). “Não é preciso dizer, portanto, que o organismo e, ainda mais, o eu não podem ser devidamente compreendidos fora do particular contexto social em que foram formados.” (BERGER; LUCKMANN, 2013, p. 72). Pois estamos localizados na sociedade não só no espaço, como também no tempo.

Entre o religioso e o social, o doméstico e o cívico, portanto, não há oposição nem corte nítido, assim como entre sobrenatural e natural, divino e mundano. A religião grega não constitui um setor à parte, fechado em seus limites e superpondo-se à vida familiar, profissional, política ou de lazer, sem confundir-se com ela. Se é cabível falar, quanto à Grécia arcaica e clássica, de “religião cívica”, é porque ali o religioso está incluído no social e, reciprocamente, o social, em todos os seus níveis e na diversidade dos seus aspectos, é penetrado de ponta a ponta pelo religioso. (VERNANT, 2006, p. 7-8).

Percebe-se até aqui que a religião é parte constitutiva do mundo grego. Não havendo diferenciação entre vida cívica e vida religiosa. “Também se poderia dizer, claro, que a religião é a alma da sociedade, numa simbiose vital: se não existe religião sem sociedade, tampouco R. eletr. Fil., Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 196-210, jul./dez. 2017.

existe sociedade sem religião.” (COSTA, 2009, p. 50). Depreende-se que a religião, independentemente de posição geográfica ou localização no tempo de uma sociedade é influenciadora na construção do conhecimento de mundo e pode-se até dizer na construção do pensamento filosófico. Reforçando esta ideia, Reale e Antiseri (2007) fala que para se compreender a gênese da filosofia grega a religião é um componente necessário. Complementando, Costa (2009, p. 23) afirma que “[...] não há ‘pensamento puro’, gerado em condições de assepsia, porque o pensamento existe no homem e o homem existe no mundo, quer dizer, em estados históricos.” Existe uma dialética entre o pensamento filosófico e religioso na história da humanidade, mesmo que seja para refutar ou outorgar parte ou não deste pensamento. Com Platão ou qualquer outro filósofo da história não seria diferente.

Existe uma dialética entre a construção das atividades humanas e a religião. Costa (2009, p. 59) nos diz que: “[...] não se deve explicar o religioso pelo religioso, mas, antes, compreender como a conduta religiosa condiciona as outras atividades humanas e é por elas condicionada.” Podemos sintetizar trocando a palavra “religiosa” por “filosofia” e “conduta” por “pensamento” da citação acima, ficando: [...] não se deve explicar a “filosofia” pela “filosofia”, mas, antes, compreender como o “pensamento filosófico” condiciona as outras atividades humanas e é por elas condicionada. Mas, como se dá de forma mais específica a dialética entre a construção do pensamento filosófico e a religião; entre o subjetivo e o conhecimento objetivado; entre o eu e a sociedade; entre Platão e o Orfismo?

Para responder essa pergunta é necessário entender como acontece a dinâmica de exteriorização, objetivação e interiorização, explorando mais pormenorizadamente. De acordo com Berger (1985, p. 16), esse é o fundamento do processo dialético da sociedade. A exteriorização como o contínuo derramamento do ser humano sobre o mundo, seja pela atividade física ou mental. A objetivação é a conquista dos produtos (física e mental) de uma realidade que enfrenta seus produtores como facticidade exterior e distinta deles. A interiorização é a apreensão dessa realidade por parte dos homens, como realidade social dotada de sentido. É importante ressaltar que esse processo/dinâmica não ocorre em sequência temporal.

A interiorização, segundo Berger (1985), implica que o ser humano se apropria da facticidade objetiva do mundo social. Como se dá essa apropriação? Schutz (2012, p. 84) nos esclarece que:

O “mundo da vida cotidiana” deve ser considerado como o mundo intersubjetivo que já existia muito antes de nosso nascimento, que já foi experimentado e interpretado por outros, nossos antecessores, como um mundo organizado. Toda interpretação sobre esse mundo é baseada sobre um estoque de experiências prévias a ser respeitado,

nossas próprias experiências e aquelas transmitidas a nós por nossos pais e professores que, sob a forma de um “conhecimento à mão”, opera como um esquema de referência.

Todavia, o indivíduo não pode ser considerado como uma coisa inerte, passiva. No primeiro momento, ele interioriza um mundo que ele não ajudou a criar. Ele é formado no curso de uma prolongada conversação (dialética) em que ele é participante. Nas palavras de Santos (1999, p. 21), observa-se de forma exemplar a interiorização da doutrina da religião órfica por Platão. Vejamos:

Qualquer filósofo, por mais original que seja, não parte do zero, e isso se aplica particularmente à doutrina da imortalidade da alma em Platão que não reivindicou para a sua filosofia imunidades de influências alheias. De um lado, mesmo que não cite diretamente as suas fontes, Platão faz referência no *Fédon* a uma antiga tradição religiosa que, juntamente com a perspectiva especulativa dada neste diálogo, lhe permitiu fixar uma visão da alma e de seu destino que condicionará alguns conceitos essenciais do pensamento ocidental.

Verifica-se que Platão, em suas obras e especificamente no *Fédon*, não faz nenhuma referência direta ao Orfismo. Contudo, a doutrina órfica da imortalidade da alma é anterior a Platão, corroborando que não há ponto de partida totalmente sem pressupostos e que na dialética com o conhecimento objetivado do mundo acontece a interiorização.

Já a exteriorização, segundo Berger (1985), é uma necessidade antropológica. O ser humano não vive isolado em si mesmo. Ele é um ser exteriorizante por essência. Diferentemente dos outros animais, ele é inacabado ao nascer. Não possui uma relação preestabelecida com o mundo, mas precisa estabelecer continuamente. E nesse processo de exteriorização que o homem produz um mundo. Não obstante, suas estruturas são intrinsecamente precárias e predeterminadas a mudar. A cultura como totalidade dos produtos do homem consiste de elementos materiais, outros não.

Após a interiorização de elementos não materiais da cultura grega, especialmente do Orfismo, não uma interiorização de todas as doutrinas órficas, Platão dialoga e se exterioriza por meio de suas obras uma filosofia sobre a imortalidade da alma. Sobre uma não interiorização total das doutrinas órficas, mas um desinteresse por algumas. Bernabé (2011, p. 126) nos diz:

Muito escasso pelas teogonias e cosmologias, muito maior pelas referências à origem e ao destino da alma, notável pelas remissões à imagem de Zeus e nulo pela literatura prática destinada a lograr a salvação, à qual se refere de modo muito depreciativo. Há, além disso, outros temas próprios dos órficos pelos quais Platão não parece ter-se

interessado em absoluto; é principalmente o caso de uma ampla série de poemas dedicados a Deméter e Perséfone (*OF* 379-402) ou as obras mágicas atribuídas ao bardo trácio (*OF* 812-834).

E sobre a exteriorização de Platão após uma interiorização, podemos exemplificar este movimento também nas palavras de Bernabé (2011, p. 367-368):

Trata-se da maneira pela qual o filósofo cita ou alude a passagens de outros autores, geralmente prestigiosos, como apoio para as suas próprias teses, e opera sobre tais citações modificações mais ou menos sutis, seja o propósito das palavras que usa, seja pelo contexto no qual as insere, de modo que transforma também o seu significado ou a sua intenção, especialmente para fazer com que se acomodem às suas próprias ideias, pondo em relevo o que têm em comum e ocultando ou transformando o que as diferencia. De alguma forma, Platão apresenta as ideias dos autores que cita como quase platônicas, a fim de apoiar o valor das que ele mesmo está expondo com o prestígio e/ou a antiguidade das suas fontes. Outras vezes, pelo contrário, a deformação ocorre em sentido inverso, para mostrar uma ideia com a que não está de acordo sob a luz mais desfavorável possível.

Por último, temos a objetivação. Berger (1985) nos apresenta dizendo que compreende os objetos, tanto materiais como não materiais, capazes de resistir aos desejos de seu produtor. Uma vez o objeto produzido, ele permanece independente do(s) seu(s) produtor(es). Pois, uma vez produzido, tem um ser próprio que não pode ser modificado de imediato pelos que se utilizam dele, atingindo um caráter de realidade objetiva. Subsiste fora da subjetividade do indivíduo. A religião e a filosofia, como parte estruturante de uma sociedade, é atividade humana objetivada, que atingiu o status de realidade objetiva.

Por meio da religião órfica, há a objetivação de vários objetos não materiais, principalmente da dualidade entre corpo e alma, resultando na imortalidade da alma.

O Orfismo é particularmente importante porque, como os estudiosos modernos reconheceram, introduz na civilização grega *novo esquema de crenças e nova interpretação da existência humana*. Efetivamente, enquanto a concepção grega tradicional, a partir de Homero, considerava o homem com mortal, pondo na morte o fim total de sua existência, o Orfismo proclama a imortalidade da alma e concebe o homem conforme o esquema dualista que contrapõe o corpo à alma. (REALE; ANTISERI, 2007, p. 8-9).

A partir do conceito de objetivação apresentado e da citação acima, pode-se afirmar que é meio do Orfismo que há a objetivação do conceito de imortalidade da alma na sociedade grega. Posteriormente houve a interiorização do conceito de imortalidade da alma por Platão. Esse, dialogando com a doutrina da religião órfica modifica, altera ou deforma a mensagem originária, para incorporar alguns dos seus traços em sua própria doutrina, em seguida, exteriorizando-se. Iniciando novamente um processo de objetivação por parte de Platão, pois por R. eletr. Fil., Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 196-210, jul./dez. 2017.

meio do *Fédon* ele objetiva com uma nova argumentação o conceito de imortalidade da alma, influenciando seus contemporâneos e a posterioridade séculos depois.

3. CONCLUSÃO

A partir do que exposto, constatou-se que a religião órfica desenvolveu diversas doutrinas, especialmente a da imortalidade da alma, alicerçado na antropogonia. por meio dela tem a pretensão de explicar a dicotomia existente no homem, corpo-alma, que é resultante do crime dos Titãs contra Zagreu, o primeiro Dionísio. Como consequência, inferiu-se que o tema da imortalidade da *psychê* (alma) é anterior a Platão. Por meio de uma leitura atenta do diálogo *Fédon* e da análise de alguns trechos notou-se diversas referências, mesmo que de forma indireta ao Orfismo e suas crenças. A religião órfica deixou marcas no filósofo e esse modificou, alterou ou deformou a mensagem originária para incorporar alguns dos seus traços na sua própria doutrina. Platão se utilizou dessa crença como pressuposto para seu dualismo antropológico. Ao aceitar o princípio da transmigração, teoria defendida por órficos e pitagóricos, Platão se mostra outra vez influenciado por fontes órficas, seguindo uma linha de pensamento que não era majoritária na Grécia do seu tempo.

Por meio do olhar da sociologia da religião, demonstrou-se que Platão influenciou e foi influenciado pela doutrina da imortalidade da alma da religião órfica. Verificou-se que nenhum filósofo nasce fora de nenhum contexto sociocultural, mas qualquer ser humano interioriza num primeiro momento a realidade objetivada, pois, estar na cultura significa compartilhar com outros de um mundo particular de objetividades, e dialoga com essa mesma realidade, exteriorizando-se.

Logo, Platão, ao produzir seu diálogo *Fédon*, foi influenciado pela doutrina da imortalidade da alma da religião órfica.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

R. eletr. Fil., Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 196-210, jul./dez. 2017.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. **Perspectivas sociológicas**: uma visão humanística. 32. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BERGER, Peter Ludwig; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

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

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Petrópolis: Vozes, 1987. v. 2.

COSTA, Joaquim. **Sociologia da Religião**: uma breve introdução. Aparecida: Santuário, 2009.

GAZZINELLI, Gabriela Guimarães. **Fragmentos Órficos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

PAULO, Margarida Nichele. **Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

PLATÃO. Diálogos: o Banquete, Fédon, Sofista, Político. São Paulo: Abril Cultural, Os Pensadores 3, 1972.

_____. Mênon. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: filosofia pagã antiga. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007. v.1.

SANTOS, Bento Silva (O.S.B.). **A imortalidade da alma no Fédon de Platão**: Coerência e legitimidade do argumento final. (102a-107b). Disponível em: <https://books.google.com.br/books/about/A_imortalidade_de_alma_no_Fédon_de_Plat.html?id=4tXhuUZzI-cIC&redir_esc=y>. Acesso em: 15 abr. 2017.

SCHUTZ, Alfred. **Sobre fenomenologia e relações sociais**. Petrópolis: Vozes, 2012.

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