

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

**Ética e Política entre Orfeu e Platão**

Elaborado por: Roger Ribeiro da Silva  
Orientador: Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro

Niterói, 2015.

Roger Ribeiro da Silva

## **Ética e Política entre Orfeu e Platão**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Aprovada pela comissão examinadora abaixo assinada.

Orientador:  
Marcus Reis Pinheiro

Niterói, 2015.

ROGER RIBEIRO DA SILVA

## **Ética e Política entre Orfeu e Platão**

COMIÇÃO JULGADORA

Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro  
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Fernando José de Santoro Moreira  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Inês Senra Anachoreta  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Aprovada em: 17 de agosto de 2015

## Ética e Política entre Orfeu e Platão

### RESUMO

O propósito da pesquisa que aqui se apresenta é um estudo aprofundado sobre os influxos órficos na obra de Platão. Obviamente fora impossível, nesta investigação, esgotar exhaustivamente as múltiplas facetas da relação entre Platão e o orfismo, que vai bem além da problemática da imortalidade da alma. Foi o caso de limitar a discussão nas relações entre o filósofo ateniense e os cultos de mistérios órficos no interior da problemática da metempsicose, deixando de lado outras possibilidades de abordagem, como aquela cosmológica ou política. Contudo, mesmo para as finalidades mais internas à discussão, foi preciso fazer continuamente referência à problemática mais geral; de forma que, o objetivo se especificou em defender o uso da base mítica órfica como ferramenta pedagógica para Platão no que diz respeito à sua importância soteriológica no ensino de ética. Ainda com o intuito de reduzir a análise a um objetivo mais específico e, dessa forma, tornando viável o trabalho a ser realizado, dirigimos nossa observação ao *Fédon*, com perceptíveis incisões em outras obras do filósofo.

**Palavras-chave:** Platão; Cultos de Mistérios Órficos; Soteriologia; Escatologia; Ética.

## **Ethique et politique entre Orphée et Platon**

### **RÉSUMÉ**

L'objectif de la recherche présentée ici c'est de présenter une étude approfondie des entrées orphiques dans l'œuvre de Platon. Évidemment il a été impossible, dans cette enquête, épuiser complètement les multiples facettes de la relation entre Platon et l'orphisme, qui va bien au-delà de la question de l'immortalité de l'âme. Ici, on limite la discussion aux relations entre le philosophe et les cultes de mystères orphiques à l'intérieur de la délivrance de la métempsychose athénienne, en laissant tomber d'autres possibilités d'approche, comme celle cosmologique ou la politique. Cependant, même pour les objectifs plus internes à la discussion, il a fallu se référer sans cesse à la question plus générale; ainsi, l'objectif est spécifié pour défendre l'utilisation de la base de mythe orphique en tant qu' un outil pédagogique selon Platon à l'égard de son importance salvifique à l'enseignement de l'éthique. Toujours dans le but de réduire l'analyse à un objectif plus spécifique et rendant ainsi possible le travail à faire, nous dirigeons notre observation sur Phédon, avec des incisions perceptibles aux autres œuvres du philosophe.

**Mots-clés:** Platon; Cultes des Mystères Orphiques; sotériologie; Eschatologie; Éthique.

## SUMÁRIO

<b>1.</b>	<b>Introdução.</b> .....	08
<b>2.</b>	<b>Lendo Platão: um filósofo que pensou a educação como o pilar transformador da cidade:</b> .....	18
2.1.	Jaeger e a introdução de Platão no círculo dos educadores da Hélade; .....	19
2.2.	As contribuições de Tübinge-Milão; .....	21
2.2.1.	Os ensinamentos de Szlezák sobre os que aprenderam com Platão; .....	22
2.2.3.	As considerações de Reale sobre o que ensina Platão; .....	24
2.3.	A sétima carta como norteadora da leitura política do filósofo; ....	29
2.3.1	A leitura de Terence H. Irwin; .....	30
2.3.1.1.	A autenticidade do documento; .....	31
2.3.2.	O relacionamento de Platão com Siracusa enquanto norte para o entendimento da ação prática de sua filosofia; .....	33
2.3.3.	A contribuição de Emília Maria Mendonça Morais; .....	34
2.4.	A reflexão ética e moral platônica, seus antecedentes e suas motivações; .....	35
2.4.1.	O ascetismo e a condenação ao hedonismo; .....	36
2.5.	A importância do mito; .....	38
2.6.	A problemática em torno da documentação; .....	39
2.7.	Como ler um professor. ....	42

<b>3.</b>	<b>A pólis, a morte e os cultos de mistérios órficos:</b>	<b>45</b>
3.1	A pólis ateniense nos séculos V e IV a.C.;	47
3.1.1	A religiosidade políade;	51
3.2	A Morte;	52
3.3	Os cultos de mistérios órficos: suas novidades escatológica e antropológica;	55
3.3.1	A teogonia de Eudemo e o seu contato com Platão.	59
<b>4.</b>	<b>Entre Platão e Orfeu: transposições e continuidades:</b>	<b>67</b>
4.1.	O <i>Górgias</i> e a ética que aponta para o <i>Fédon</i> ;	68
4.1.1.	Melhor sofrer a cometer uma injustiça;	69
4.1.1.1.	A alma da juventude;	69
4.1.1.2.	A disputa pelo poder;	75
4.1.2.	O mito verdadeiro;	81
4.2.	O <i>Fédon</i> e o olhar sobre a morte;	86
4.2.1	O último ensinamento de Sócrates;	87
4.3.	O Livro X da <i>República</i> e o momento para o qual o <i>Fédon</i> se anuncia;	94
4.3.1	O <i>Katabén</i> de Sócrates;	94
4.3.1.1	A descida ao Pireu;	97
4.3.2	A <i>anábasis</i> de Er;	100
4.3.2.1	O retorno do Hades;	107

4.3.2.2	As relações entre a descida ao Pireu e o retorno do Hades; .....	112
4.4.	Em tudo Platão imita a Orfeu. ....	113
<b>5.</b>	<b>Conclusão</b> .....	<b>115</b>
<b>6.</b>	<b>Bibliografia.</b> .....	<b>121</b>

## 1. Introdução.

*Ética: (1) Estudo dos juízos de apreciação referentes à conduta humana, do ponto de vista do bem e do mal; (2) Conjunto de normas e princípios que norteiam a boa conduta do ser humano*<sup>1</sup>.

Ética<sup>2</sup> – um verbete que recebe duas conceituações diferentes, opostas, ainda que complementares em um dos dicionários mais populares entre os brasileiros – sempre foi, desde sua primeira aparição, um dos elementos mais discutidos entre as gerações de filósofos. Se por um lado, a palavra designa a área do conhecimento responsável pelo estudo dos sistemas de valores atribuídos às ações humanas, por outro, o termo qualifica as próprias ações. Em seu essatuto mais dogmático, a ética pode se tornar sinônimo de moral – conjunto de regras de conduta ou hábitos julgados válidos, quer de modo absoluto, quer para grupo ou pessoa determinada –, em seu oposto, a necessidade de se tornar exterior ao fenômeno analisado torna a ética uma disciplina amoral, no sentido de que se faz necessária a alteridade para melhor atingir o resultado esperado pela observação metodológica. Dessa forma o termo tanto pode ser observado como o estudo do *êthos*, como o próprio conjunto de práticas que compõem o mesmo.

Platão, um filósofo que viveu na cidade de Atenas durante o quinto século anterior à era cristã, foi, sem dúvidas, um dos maiores estudiosos do tema. Sua obra influenciou não somente a construção da moral cristã, mas também as análises empreendidas pelos iniciados ao culto em direção às suas práticas e às ações pertencentes aos não iniciados<sup>3</sup>. É debruçada na obra desse pensador que nossa pesquisa pôde desenvolver essa monografia. O presente trabalho tem por objetivo analisar os usos da base mítica órfica enquanto ferramenta pedagógica no ensino da ética presente no *Fédon*, com o propósito de observar a importância dos escritos místicos para a elaboração de uma ética que valoriza a prática da injustiça como um mal superior ao sofrimento da mesma. Nosso caminho foi

---

<sup>1</sup> FERREIRA, 2001.

<sup>2</sup> Não ignorando nenhum dos conceitos relacionados ao verbete, mas, ainda assim, formulando uma conceituação própria, mesmo que pouco original, esclarecemos que compreendemos por ética em Platão como estudo dos juízos de apreciação referentes à conduta humana, do ponto de vista do certo e do errado, com o intuito de construir um conjunto de normas e princípios que norteiem a boa conduta do ser humano.

<sup>3</sup> SILVA, 2010a, p.291-308.

trilhado com objetivo de demonstrar e justificar o relacionamento entre o texto do filósofo e o *hierós lógos* do culto. Para tal, fora necessário observar os interesses do autor e os elementos socioculturais que permeiam tal interesse, para então somente, posicionar ambas as referências documentais lado-a-lado, a fim de determinar os contatos entre as partes.

A sombra da obra de Platão sobre a sociedade ocidental é tamanha que torna impossível o completo desconhecimento do nome do autor perante todo e qualquer estudioso acadêmico; o próprio termo “academia” designa o grande prestígio que Platão possui frente à história do mundo ocidental. Contudo o leitor deve estar se perguntando: afinal, o que é culto órfico? Orfismo é o nome mais utilizado ao se designar um culto surgido no período arcaico da Grécia, com surgimento datado no sexto século antes de Cristo<sup>4</sup>. O nome do culto deriva de Orfeu, poeta mítico de origem incerta, mas que sempre é referido como sendo oriental, mais precisamente trácio, ou frígio, e que teria ensinado o que havia aprendido em sua viagem ao mundo dos mortos. Segundo a versão mais conhecida do mito, Orfeu era casado com a ninfa Eurídice e detentor da potencialidade de alterar a realidade com o uso de sua cítara e de seu canto. O citado era capaz de amansar animais ferozes, atrair vegetais para perto, sendo-lhe possível penetrar o interior dos seres menos empáticos possíveis. A mesma narrativa conta que Eurídice morreria pelas picadas de uma cobra, ou enxame de abelhas, que encontrou ao fugir do estupro tentado por Euristeu, o apicultor, e que, por conta disso, o músico se viu obrigado a ir ao hades em busca de sua amada. O mito segue apresentando as duras provas, as quais a música de Orfeu lhe permitiu superar, como o abrandar de Cérberos ou o convencimento de Caronte em direção à cooperação com o viúvo. Por fim, a tristeza presente no canto do protagonista fora forte o suficiente para fazer com que o casal monarca dos mortos – Hades e Perséfone – atendesse ao seu clamor. Eurídice poderia seguir seu amado até o mundo dos vivos, desde que o esposo não olhasse para trás.

O interdito era claro, não se deve duvidar da palavra de um deus, mas, ainda assim, o jovem se volta e observa sua esposa ser sugada para dentro de

---

<sup>4</sup> SILVA, 2010b, p.1-6.

um mundo que se fecha a uma nova empreitada. Entretanto, apesar de todos os pontos interessantes do dito, é imprescindível para nós que se segue ao fato. Segundo a tradição órfica, Orfeu teria se enchido de prantos, renegado o contato com outras mulheres e morrido despedaçado pelos impulsos excitados das mesmas. Porém, nesse interim, o músico pôde ensinar aos homens tudo o que lhe fora revelado durante a sua jornada. Aos vivos, ele ensinou que somos formados por duas naturezas segundo o mito que os iniciados atribuíam a Dioniso, o Zagreus: filho de Zeus com uma mortal, o menino era motivo de ciúmes e de ódio de Hera, a esposa legítima do monarca dos deuses. Temendo por sua vida, seu pai lhe depositou em uma gruta, afastado dos olhares da madrasta. No entanto, seduzido por brinquedos, o menino acabou por fugir de seu cativo para ser morto e devorado por seus algozes. Pois Hera, descobrindo o paradeiro do menino deus, enviou um grupo de titãs, munidos dos tais utensílios, para levar o menino ao seu triste fim. Descoberta a trama, o pai da criança fulminou com seus raios os comandados de sua esposa, gerando assim a humanidade. O mito narra o surgimento do corpo humano, formado pelas cinzas dos titãs, e da alma, forjada dos restos de Dioniso ainda presentes no interior dos que lhe devoraram. O homem é, portanto, um ser de constituição dualística: uma alma imortal, pura e, portanto, divina; em conjunto com um corpo, impuro e em deterioração<sup>5</sup>. A essa antropogonia é derivada uma moral ascética, que teria por base a proibição à mácula provocada pela ingestão de carne, e pelo homicídio, juntamente com a instituição de rituais de purificação. Do mito de Orfeu a moral retira a crença de que todo corpo animado, incluindo não somente ao homem, mas também aos

---

<sup>5</sup> PAUSÂNEAS, 8, 37, 5. In: DODDS: 2002. Dodds, sobre o mito, acrescenta fortes argumentos para uma datação arcaica da narrativa, que achamos fundamental dessacar por conta da distância temporal entre o texto de Pausânias e a obra de Platão: (1) o discurso é fundado nos rituais dionisíacos antigos de Sparagmos e Omophagia, implica a crença arcaica na culpa herdada – o que no período helenístico havia começado a ser descartado como mera superstição; (2) a citação de Píndaro que está no Ménon (81b-c) de Platão, segundo a qual “o castigo por um antigo revés” é explicado como sendo de responsabilidade humana, pelo assassinato de Dioniso; (3) há a consideração a respeito de uma passagem de Leis (701c) de Platão, referindo-se a pessoas que “exibem a natureza do velho Titã”, de uma outra passagem (854b) em que se fala dos impulsos sacrílegos que não pertencem “nem a um homem e nem a um deus”, mas que derivam de “más ações antigas incapazes de serem purgadas pelo homem”; (4) conta-se que o pupilo de Platão, Xenócrates, procurou estabelecer uma conexão entre a compreensão do corpo como “prisão”, segundo o mito de Dioniso e os Titãs (OLIMPIDORO, Phaed. 8, 22. In: DODDS, 2002, 159, nota em 179). Tomadas individualmente, essas referências aparentes ao mito podem ser explicadas, segundo o autor, completa e satisfatoriamente, mas analisadas em conjunto fica difícil resistir à conclusão de que a estória inteira já era conhecida por Platão e seu público. (DODDS, 2002, 158-159).

animais irracionais e alguns vegetais, seriam dotados de alma (Dioniso), pois os mesmos podiam ser impelidos a ações pela influencia da música do cantor.

Para explicar o relacionamento entre a crença originária do mito de Orfeu com a nascente do mito de Dioniso Zagreus, os órficos desenvolveram uma escatologia soterológica norteada pela metempsicose: o círculo de reencarnações do qual a alma essaria presa até a comunhão total com sua origem – Dioniso. Os órficos acreditavam que a alma percorria o círculo passado pelos corpos passíveis de possessão, em uma hierarquia que se iniciava no vegetal e tinha por fim o corpo do homem de sexo masculino; as mudanças na hierarquia eram ocasionadas pelas ações da *psyché* em vida, pela sua identificação após a morte do corpo, pelos rituais de purificação e pela memorização dos ensinamentos esotéricos. Por conta do que foi exposto, um capítulo foi destinado a explicar melhor esses elementos, no entanto, por hora, buscaremos introduzir a relevância do conhecimento sobre o culto para estudarmos a obra de Platão.

Como é esperado de uma moral que tem por base uma mítica de caráter soterológico, a moral órfica distinguia as ações dos homens em certas – facilitadoras de premiações pós-tumular, tendo a bem-aventurança sempiterna como finalidade – e erradas – portadoras de punições para além da morte carnal, retardando o processo evolutivo do sujeito. Também encontramos nesse conjunto de crenças a certeza de um julgamento escatológico, que levava o indivíduo a preferir sofrer a cometer um ato de injustiça. Será com olhar sobre essa moralidade ascética que procuraremos reler o diálogo que narra os últimos momentos de Sócrates no mundo dos viventes. Será esse o elo que analisaremos entre o culto e o filósofo. Todavia, uma simples comparação textual não nos parece satisfatória: o presente esforço não poderia ignorar os elementos que justificam o contato.

Exposto o ponto motivador de nosso trabalho, o primeiro capítulo tem por objetivo apontar as colunas que sustentam a nossa leitura de Platão, utilizando-se dos ensinamentos presentes nas obras de múltiplos comentadores, aliando-os aos conhecimentos de estudiosos de outras cadeiras que não a filosófica, assim como as próprias orientações que a *Carta VII* nos é capaz de proporcionar. Com ele, pretendemos descrever um Platão político e místico, conciliando a

preocupação com o individual, subjetivo, com a destinada ao coletivo, social. Tendo por norte o ensino de ética, compreendemos, e nos dispusemos a expor, que a formação do indivíduo tem por finalidade a constituição do corpo cívico ideal, sendo o cidadão observado como uma célula componente do todo. Sem que haja uma contraposição, a construção do Estado ideal tem por finalidade proporcionar ao indivíduo o crescimento espiritual necessário para a evolução no ciclo de metempsicose. Ou seja, o ensino de ética é um ensino político, enquanto organizador de uma cidade, ao tempo em que também é um ensino místico, por visar ao crescimento da *psyché* individual de cada cidadão. O capítulo segue, então, numa abordagem constitutiva de um Platão professor e dualista, que materializa a cidade ideal para a melhor educação da alma e que a melhor educa para a manutenção da cidade.

Se há uma divisão antropológica do indivíduo em alma e corpo, havendo maior valorização do primeiro elemento em detrimento do segundo, por ser eterno e detentor da identidade do sujeito, é lógico imaginar que a educação do indivíduo necessita valorizar as potencialidades do imaterial no homem; tendo o mesmo paradigma, o grupo político deve se organizar para o melhor crescimento valorativo do elemento incorpóreo presente em cada cidadão. Se o dualismo se essende à divisão cosmológica, então a cidade deve ter por paradigma sua correlata ideal, mas, como já notado, sua construção e manutenção dependem do grau de evolução que seus cidadãos adquiriram rumo ao conhecimento. O conhecimento – se entendermos o conhecer como o processo cognitivo de apreender a realidade dentro de um sistema filosófico que valoriza o imaterial enquanto verdade absoluta – por sua vez, só pode ser adquirido fora do consórcio com o corpo material<sup>6</sup> e toda apresentação do conhecer se daria por meio de recordação, ou seja da anamnese do que fora conhecido antes da atual vida corpórea de um indivíduo – pois a metempsicose é parte integrante do sistema. Epistemologia, cosmologia e política se entrecruzam no ensino da ética: a ética platônica é aquela que proporciona aos indivíduos as ferramentas que lhes permitem recobrar o que fora esquecido pela encarnação e o recordado pode, então, orientá-los a formar e conservar a cidade ideal; a cidade ideal é forjada, por

---

<sup>6</sup> *Fédon*, 64d-65c.

sua vez, segundo o paradigma de cidade que os indivíduos recapitularam, com o intuito de possibilitar aos mesmos, assim como às futuras gerações de indivíduos, as condições necessárias para desenvolver a ética. Esse ciclo, como já exposto, tem por norte outro circundar, a viagem cíclica da alma em múltiplas encarnações. Concluímos, então, que há um aspecto místico<sup>7</sup> na formação do indivíduo que corrobora e complementa o aspecto político que enseja a formação do Estado: não há separação entre o místico e o político – entre o indivíduo e o grupo social ou entre o uno e múltiplo – na leitura que debruçamos sobre a ética de Platão.

O bom código de conduta, portanto, é aquele que proporciona o surgimento do bom Estado; o bom Estado é aquele que permite ao indivíduo possuir e exercer o bom código de conduta. Ambos, Estado e código de conduta, só podem ser bons se visam ao crescimento espiritual do indivíduo que, por sua vez, exercerá o bom código de conduta enquanto sujeito e a boa política enquanto parte do grupo social. Daí ser necessária uma ética que priorize o místico em direção à política, assim como uma política que priorize o místico em direção à ética, e o místico – o elemento órfico –, por vez, só se faz aceitável por ser adotado como norteador ético e político do bom cidadão e da boa cidade. Daí, então, que o mesmo capítulo se preocupará em trazer os Pitagóricos para a cena do debate. Esses que foram, provavelmente a principal fonte de contato de Platão com os ensinamentos órficos, tornaram-se, para além de grandes essadistas, adeptos de uma metempsicose e de uma antropologia dualística que pouco

---

<sup>7</sup> Ainda que apresente a filosofia de Platão como algo distinto de um culto de mistério, Festugière (1975) reconhece a transposição de elementos religiosos no que ele denomina pelos termos *contemplação (theoria)* e *vida contemplativa (ética)* (p.6-7).

(1) Ao que tange à *theoria* contemplativa, o comentador afirma que o estudo matemático, exercido sem aplicação prática às dificuldades ordinárias da vida corpórea, tem por objetivo a formação do espírito (p.176; sobre *República*, 529c). Na senda da leitura do professor Marcus Reis Pinheiro (2008, p.130), dessacamos que Festugière, na mesma passagem, evidencia que nessa formação espiritual, a Matemática unifica e purifica as partes da alma; ao proporcionar o afastamento dessa relação ao sensível, a Matemática da *República* tem objetivo semelhante aos ensinamentos presentes no *Fédon* (67a-68a);

(2) Quanto à vida de ética contemplativa, é afirmado pelo estudioso francês que, segundo Platão, cabe ao homem agir segundo o que conheceu do bem e, acrescenta que, mesmo que não tenha havido a contemplação do bem, basta executar ações justas para que haja algum grau de participação para com o mesmo. Dessa forma, ao lado da *theoria* contemplativa, as ações – ética – da *vida contemplativa* impulsionam o indivíduo em direção à sua bem-aventurança (p.357).

Os apontamentos de Festugière nos permitem observar Platão como um filósofo que não exerceu um trabalho meramente exegético de textos esotéricos de caráter místico, mas que se valeu dos mesmos na construção de um sistema filosófico que possui forte inclinação ao misticismo a partir do ponto em que defende uma vida de contemplação ao imaterial, somada a uma doutrina de base soterológica.

podemos distanciar dos mistérios órficos. Mas se o código de conduta órfico permite o melhor para além da atual encarnação do iniciado, a ética que encontramos em Platão, de forma mais profunda, visa a proporcionar benefícios por encarnações indetermináveis por ser ela, também, uma política.

Estado, morte e misticismo órfico são, desse modo, os temas abordados pelo capítulo segundo, no qual buscaremos analisar as instituições políticas da Atenas de Platão e suas principais modificações desde a implementação da democracia. O alicerce religioso que sustenta a democracia ateniense será repensado, tendo na morte a condição de identidade do gênero humano. Pois entendemos que é sobre o binômio mortalidade/imortalidade que a religião grega se apresenta e que o mito de Prometeu parece ser nosso ponto de partida para compreender a estrutura política da cidade. Os mitos presentes no conglomerado de narrativas órficas aparecem, então, como alternativas para a reconstrução da *hélade* e serão, os mitos, muito bem utilizados por um filósofo que vive num período de decadência na história de sua cidade; um pensador que percebe uma forte relativização dos antigos valores que a formação aristocrática não foi capaz de conservar. A Atenas de Platão era uma cidade do discurso argumentativo, por conta de suas instituições, do ensino da oratória sofística e da relativização de antigos valores. A Atenas de Platão é a cidade da impunidade, onde o discurso do orador treinado pode livrar da pena um associado. A Atenas de Platão é decadente por não possuem um órgão que possa punir, ou bem-aventurar, as ações humanas, de maneira onisciente e em perfeita justiça. A moralidade ascética do orfismo se apresenta ao ateniense como uma alternativa paradigmática à moral instituída no sacrifício de Prometeu. Com o orfismo, o cidadão é julgado na imaterialidade do pós-tumular, desprovido dos subterfúgios materiais que lhe poderiam servir de proteção: sem vestimentas, prestígio ou retórica. Com o orfismo, Platão pôde obter uma ética dualista pautada em um sujeito imaterial, imune ao deteriorar do devir e, absolutamente, responsável por suas ações<sup>8</sup>. Com o orfismo, a cidade é orientada para o além-tumular de seus

---

<sup>8</sup> Segundo Jacques Derrida, ao comentar os Ensaios Heréticos em seu *Dar a Morte* (2000, p.6-7), Jan Patosčka afirmou que o nascimento do “Eu responsável” se deu por influência da cultura mística grega sobre a obra de Platão. Ainda segundo o comentário, que, para além do nosso foco, observa a *anábasis* da caverna como parte integrante de um ritual esotérico, o filósofo grego rompeu com o que havia de orgiástico junto aos cultos de mistérios ao instaurar a primeira

cidadãos e, seus cidadãos, forjados para formar o corpo cívico. Entretanto, para nos salvar de enganos, deixemos explícito que não lemos os escritos de Platão, de forma alguma, como uma exegese aos mitos atribuídos a Orfeu. Defendemos que Platão transpôs do orfismo o que lhe fora útil na construção de seu sistema filosófico.

O terceiro capítulo objetiva expor a transposição da soterologia do orfismo, na qual vemos fazer nascer, dentre os elementos salientados, a preferência por sofrer uma injustiça a cometê-la, que lemos no *Górgias*, assim como o desejo por punição/reabilitação em vida corporal, por medo do que ocorre após a morte do corpo. Esse contexto que tanto aproximou o pensamento platônico de seus leitores cristãos fez do *Fédon* – diálogo que nos parece ter sido escrito tendo o *Górgias* por ensinamento prévio – um dos diálogos mais utilizados na teologia cristã. Aquele, o diálogo que por excelência narra os últimos momentos de Sócrates, é lido em nossa pesquisa como sendo o texto mais órfico do *corpus* platônico; é entendido como referência ética e antropológica para o ensinamento político e epistemológico que encontramos na *República*. O *Fédon*, assim, obrigou-nos a incluir os demais diálogos em nossos estudos. De ambos, *Górgias* e *República*, salientamos os mitos que lhes encerram como os momentos mais importantes para o relacionamento com o *Fédon*, por isso o terceiro capítulo foi construído como um comentário aos três textos.

Ainda que o *Fédon* não surja sozinho, ou mesmo que aparente ser curto o período dedicado a ele no corpo textual desse nosso escrito, tudo será apresentado com o intuito de justificar o contato entre as duas bases documentais nesse capítulo que é o centro da pesquisa. Não em vão, nesse nosso último capítulo, colocaremos as duas colunas em paralelo, buscando encontrar os feixes

---

experiência de responsabilidade na história da Filosofia. Afirma ainda que o jogo ético-político que reconhecemos em Platão nasceu da transmutação do sujeito responsável em cidadão responsável, apresentando uma análise que se aproxima muito da nossa leitura do acadêmico. De forma bastante clara, o comentador nos ensina que o estudioso tcheco observou no *Fédon* que o nascimento do “Eu responsável” filosófico – ético e político – se deu frente à morte dada do protagonista. Sugerindo-nos que ambos, Derrida e Patosčka, desconheciam o mito ao fim do *Górgias*, o texto elucida que a consciência soterológica da morte fora constituinte do personagem Sócrates; que o “Eu responsável” ético-político surge na tradição como sendo aquele que observa a causalidade de seus feitos frente à uma realidade escatológica à margem da religiosidade ordinal dos gregos: uma escatologia alternativa que divide os indivíduos entre éticos (bem-aventurados) e não-éticos (mal-aventurados). Pois sem tal soterologia, nenhuma crença escatológica poderia servir de pilar cultural para o surgimento do fenômeno.

textuais que ligam as duas retas. O *Fédon* e a mística órfica não se cruzam, não se chocam, ou se complementam, o contato se dá por meio da transposição dos elementos do segundo na filosofia apresentada no primeiro, como vias que permitem a circulação de objetos entre caminhos paralelos. A transposição é a ponte que permite a Orfeu servir enquanto elemento pedagógico no ensino de ética no *Fédon* de Platão.

Como ultimo esclarecimento, informamos que vamos nos referir ao orfismo como *Cultos de Mistérios Órficos*, por conta das diferenças sincrônicas e diacrônicas presente entre as documentações que a Arqueologia nos brindou. A orientação para nossa opção deriva do trabalho do professor Gabrielli Cornelli<sup>9</sup>. Donatário do curso de introdução à linguística de Michel de Saussure<sup>10</sup>, Cornelli atribuiu os conceitos diacronia e sincronia em sua construção do pitagorismo como categoria historiográfica. De mesmo modo como há uma forte imbricação entre as documentações referente à confraria e aos cultos que impulsionam a inúmeros autores a relacioná-las como órfico-pitagóricas, sem desassociar as duas tradições, o trabalho de Cornelli pode nos imbuir de ferramentas para entender o corpo documental órfico. Assim, compreender o orfismo em sua dimensão diacrônica implica em seguir seu processo de construção através de uma linha cronológica, comportando seus desdobramentos desde o séc. VI a.C., até o séc. III d.C.. Compreender sincronicamente o fenômeno religioso em questão significa fazê-lo caber no interior das categorias pelas quais descrevemos os mitologemas gregos em uma vastidão territorial que se essende por todo o mundo grego antigo. Dessa forma, as variações narrativas encontradas no tempo e no espaço nos fazem reconhecer a existência plural de cultos que se utilizaram da base mítica e ritualística órficas, com suas devidas variações e continuidades.

Tendo por base o que fora exposto, ratificamos que dissertaremos sobre os usos da base mítica órfica enquanto ferramenta pedagógica no ensino de ética em Platão. Para tanto, nos valeremos de uma documentação mais aproximada do autor, tanto no tempo, quanto no espaço, para melhor explicitar à qual, ou quais, variações do orfismo o filósofo teve contato. Contato esse que compreendemos

---

<sup>9</sup> CORNELLI, 2011, 95.

<sup>10</sup> SAUSSURE, 1997, p. 141-260.

como frutificador de uma reflexão ética que objetivou uma transformação, reforma, na paidéia do homem grego: a criação de um novo código de conduta que pudesse responder aos ensejos místicos e políticos do autor. Afirmamos ainda que a reflexão valorativa da conduta humana presente na ética do *Fédon* obedece à escatologia soterológica que o *Górgias* transpôs da mística órfica, com intuito de direcionar a reflexão para os temas presentes na *República*. Dessa maneira, o trabalho buscará encontrar, não somente os pontos de confluência entre as duas colunas documentais, como também a estrutura sociocultural, histórica, que impulsionou a reflexão platônica. As instituições político-religiosas de Atenas serão analisadas em conjunto com os comentários de autores por nós selecionados, para melhor compreensão do solo epistemológico<sup>11</sup> ao qual brotou os usos platônicos da música de Orfeu, rumo à construção de um sistema místico-político que encorpa a ética do *Fédon*, que defende a superioridade do sofrer frente ao exercer a injustiça.

---

<sup>11</sup> Segundo o trabalho de Foucault , o solo epistemológico pode ser dividido entre duas linhas, tendo, de um lado, os códigos fundamentais de uma cultura, e de outro, as teorias científicas e as interpretações dos filósofos. Os códigos fundamentais de uma cultura regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores e constituem a ordem empírica com as quais, cada homem, terá de lidar. No outro extremo, as teorias científicas e as interpretações filosóficas explicam por que há em geral uma ordem, a que lei geral obedece, que principio pode justificá-la, por que razão essa é a ordem estabelecida e não outra. Entre essas duas vertentes há uma experiência intermediária de ordem que se impõe à realidade. É essa experiência de ordem que constitui o solo epistemológico (2007. p. IX-XXII.).

## 2. Lendo Platão: um filósofo que pensou a educação o como pilar transformador da cidade.

*Pode-se definir a moral e a ética como um sistema de costume ou de condutas aceitas e estimuladas em uma sociedade. Tal definição implica correlativamente que, nessa mesma sociedade, certos comportamentos sejam admitidos e favorecidos, e outros, proibidos e condenados. Na medida em que cabe uma avaliação ética dessas condutas, ou seja, qualificá-las como bem ou mal, o sistema leva à idéia de punição. Por que, de fato, colocar em prática tal comportamento admitido ou, ao contrário, privar-se de tal conduta condenada? Porque resultará ao agente, cuja meta é atingir a excelência, uma vantagem ou um inconveniente sobre um plano ou sobre outro. Avaliação e sanção não se resumem, portanto, nelas mesmas, pois pressupõem uma representação prévia do que é um ser humano<sup>12</sup>.*

Com esse parágrafo, Luc Brisson iniciou seu *Le châtiment comme instrumente d'amélioration de l'ame dans le mythe de la fin du Gorgias*, e, por conta disso, também com ele introduzimos nosso trabalho. A ética é elemento central na filosofia platônica – conecta-se com sua ontologia, é princípio de sua reflexão política, o ponto a ser legitimado por sua mística e se conserva como um dos pilares da cultura ocidental. No presente capítulo objetivamos demonstrar o pilar sustentador de nossa leitura de Platão. Dessa forma, nosso objetivo é sustentar uma visão de Platão a partir de seu ensino de ética, para, podermos demonstrar, ao longo dos capítulos seguintes, os usos que o filósofo faz do discurso órfico no ensino da inferioridade do agente em relação aos sofrimentos do passivo no que tange às ações injustas. A fim de assegurar o êxito pretendido na construção de nossa leitura, procuraremos nos apoiar em obras cruciais para a leitura do *Fédon* enquanto obra de ensino ético. Nossas principais fontes de sustentação serão a *Carta VII*, o mito ao fim do *Górgias* e o décimo livro da *República*<sup>13</sup>.

Entretanto, em paralelo à própria documentação que o autor nos fornece, faz-se necessária a utilização de outros recursos, buscando, sempre, encontrar a conexão entre a obra do autor e o solo cultural<sup>14</sup> no qual a mesma germinou. Após buscarmos na sétima epístola do filósofo indícios de seus interesses políticos, daremos início a uma breve digressão sobre os caminhos percorridos pela reflexão ética antes das publicações do ateniense, em seguida, uma digressão sobre o ascetismo presente nos primeiros diálogos se fará necessária,

---

<sup>12</sup> BRISSON, 2003, p. 11.

<sup>13</sup> Trabalharemos os diálogos de Platão enquanto uma unidade bastante coerente, sem nos atermos nas discussões que envolvem a temática sobre a unidade, ou multiplicidade, do pensamento platônico e a possível manutenção, ou alteração, de seu pensamento ao longo dos anos. Acreditamos que o filósofo, como todos os homens, esseve suscetível a mudanças em seu pensamento, mas que elas não foram decisivas para alterar o centro de sua filosofia, principalmente no que cerne ao tema por nós trabalhado.

<sup>14</sup> O termo fora cunhado tomando por base o conceito de “solo epistemológico” criado por Fouault (2007. p. IX-XXII.), e já exposto na Introdução.

assim como uma observação pouco detalhada sobre os usos da religião e do folclore grego na obra de Platão, para, então, podermos nos debruçar nos textos<sup>15</sup> – frutos dos trabalhos de comentadores, historiadores e filólogos – que nos servirão de introdução ao tema central de nossa pesquisa: apontar os usos pedagógicos dos elementos presentes nos cultos de mistérios órficos dentro do *Fédon*.

## 2.1. Jaeger e a introdução de Platão no círculo dos educadores da Hélade.

“Para o homem cujas obras fundamentais são a *República* e as *Leis*, a política era não só o conteúdo de certas fases da sua vida, durante as quais se sentia impelido à ação, mas também o fundamento vivo de toda a sua vida espiritual<sup>16</sup>”.

A citação pertence ao longo exercício de Werner Jaeger em seu estudo sobre a *paidéia* grega, na qual Platão recebe imensurável destaque. Relegando para segundo plano os pormenores do aparato técnico de Platão, a fim de dessacar os contornos modeladores dos problemas que a própria história colocava ao pensamento do filósofo e em face dos quais ganhavam forma as suas obras, Jaeger se prendeu em enquadrar no panorama de conjunto da história do espírito grego a figura de Platão. Em sua interpretação, a filosofia de Platão deve ser encarada como o apogeu da cultura grega, compreendida enquanto *paidéia*; o classicista buscou circundar a filosofia platônica como parte orgânica dentro do processo do que o autor denomina por “espírito grego”, e não como mero sistema de conceitos com existência própria. O entendimento de que a *paidéia* encarna uma espécie de morfologia genética das relações entre o homem e a cidade conduz toda a obra aqui citada e, por conta desse fato, encontramos em Jaeger elementos norteadores para compreender Platão como um educador com objetivos políticos; sua leitura revela um Platão que, para além dos filósofos naturalistas anteriores, não é diretamente movido pelo desejo de resolver o enigma do universo como tal, mas sim a necessidade do conhecimento para a conservação e estruturação da vida política: “Platão aspirou a realizar a verdadeira comunidade, como o espaço dentro do qual se deve consumir a suprema virtude do Homem”<sup>17</sup>.

A obra o autor sinaliza a grande virada socrática em direção à ética, pois se antes os filósofos anteriores rivalizaram com a religião na busca por explicar a ordenação do todo, é com Sócrates e Platão que o pensamento positivo buscará

---

<sup>15</sup> Para o melhor proceder da leitura, esclarecemos que o termo *documento* será empregado para tratar dos textos pertencentes à obra de Platão, e aos da literatura órfica. O termo *texto*, na presente passagem, se refere a obra científica produzida pelos analistas da *documentação* e dos elementos que compõe o ambiente sociocultural que lhes rodeava. Entretanto, ao contrário do termo *documento*, que se manterá invariável quando ao seu objeto semântico, os termos *texto* e *obra* poderão ser empregados tanto para os trabalhos dos estudiosos, quando para a produção dos estudados.

<sup>16</sup> JAEGER, 1995, p.588.

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 590.

formar um tipo de “homem superior” em contenda com o “homem homérico”. Pois, conforme Jaeger, toda a obra de Platão culmina nos dois grandes sistemas educacionais que são a *República* e as *Leis*, e que o seu pensamento gira constantemente em torno do problema das premissas filosóficas de toda a educação, ela mesma contendo consciência em si próprio como a “suprema força educadora de homens”. Fica apontado que, como evidencia a *Sétima Carta*, toda a obra de Platão é um projeto político e, esse, encontra no ensino das novas gerações a geração/conservação do Estado Ideal – o único capaz de assegurar a felicidade dos homens<sup>18</sup>.

O embate entre o “homem ideal” e o homem formado por Homero parece ser perceptivo já nos primeiros diálogos de Platão. Jaeger esclarece que os diálogos ditos socráticos, ou da juventude, retratam o caminho traçado pelo filósofo na senda apontada pelas investigações éticas empreendidas por Sócrates e, neles, concentram-se interrogações importantes sobre as virtudes (*aretai*) já elucidadas por Homero e toda a tradição poética grega, entretanto, nenhum deles, os diálogos, possui uma definição clara para cada conceito basilar da ética formadora do cidadão políade<sup>19</sup>. Parece, assim, que a Segunda Navegação<sup>20</sup> fora a saída encontrada para resolver o dilema existente entre os conceitos e as ações por eles regidas, de forma a evitar as seduções da relativização moral empreendida pela sofística – outra grande rival na luta pela educação do homem grego. A esse favor tessemunha Aristóteles<sup>21</sup>, ao apontar a Segunda Navegação como uma forma de solucionar o embate entre a radicalização do fluxo heraclítico empreendida por Crátilo – primeiro professor de Platão – e a ética de Sócrates – a último professor do mesmo – com a mediação da doutrina pitagórica. Se ao primeiro podemos apontar a impossibilidade do conhecimento e, com ele, a

---

<sup>18</sup> *Ibid*, p. 590-591.

<sup>19</sup> Jaeger se identifica em conformidade com comentadores contemporâneos à composição de sua obra que observam um valor extremamente poético nos primeiros diálogos de Platão, mas, adiante dos demais, acentua que os diálogos deveriam ser lidos sem que houvesse a separação da forma poética do conteúdo filosófico. Ademais, a maneira como a personagem Sócrates conduz seus interlocutores a discutirem em torno de virtudes já enraizadas na cultura helênica (leia-se cultura helênica como, principalmente, ensinamentos que a poesia ensinou de geração em geração, em especial os dos textos homéricos). E como em “cada tentativa (diálogo), ‘diz o comentador’, vemos encerrar certa dose de verdade correspondente a alguma experiência real que derrama certa luz sobre a essência da virtude analisada”, ainda que todas terminem em aporias, podemos aceitar que os diálogos não nasceram meramente de dúvidas. Nasceram da consciência de alguém que pôde retratar em ficção um processo real de aquisição do conhecimento por meio de um jogo de perguntas e respostas natural ao diálogo. Possivelmente a descrição seria inspirada pela própria experiência do autor, ou da de seus discípulos. (*Ibid*, p. 592-596).

<sup>20</sup> Segundo Rocha, Platão tomou o termo “segunda navegação” da linguagem dos marinheiros, na qual é a navegação onde se utiliza remos quando não há ventos, diferente da primeira navegação que utilizava a força dos ventos para locomoção das embarcações. Porém a “segunda navegação” de Platão, é a metáfora pela qual o filósofo explicou sua teoria de um mundo Ideal, como é possível perceber em Fédon (99b-d). Enquanto a primeira teria sido empreendida por aqueles que buscaram na *phýsis* origem do sensível, a segunda fora a descoberta platônica do suprassensível, ou transcendental ao sensível, isto é, o mundo das ideias.

<sup>21</sup> *Metafísica*, A6, 986 a29.

impossibilidade do ensino, inclusive das virtudes que ocupam ao cidadão excelente, ao segundo dessas temos a grande preocupação no ensino de ética aos jovens de seu tempo.

A ação virtuosa, dessa forma, apresentada em uma doutrina nascida da síntese das de Sócrates e Crátilo, tornou-se participante sensível da *areté* que lhe é correspondente, enquanto a última, a *areté*, passava a ser compreendida como paradigma ético da vida humana. No entanto, os paradigmas platônicos são seres distintos ao sensível, de natureza distinta de todas as ferramentas pedagógicas possíveis, nos trazendo ao questionamento simplista sobre o que ensinava Platão, já que não se pode ensinar o que não pode ser transmitido<sup>22</sup>. De outro lado, “a quem ensinava Platão?” se torna outro questionamento necessário, pois a História nos é precisa em revelar a inexistência de Estados de modelo platônico, ou mesmo de agentes políticos envolvidos em tal projeto de governança. Jaeger, ainda que tenha mergulhado em um intenso trabalho de esclarecimentos sobre os dois pontos questionados, não nos oferece respostas norteadoras para o trabalho aqui proposto, porém, felizmente, podemos buscar auxílio em pesquisas mais recentes nascidas dos esforços da *Escola de Tübinge-Milão*, para então divagarmos sobre como o educador parteiro do *Mênon* e o educador essadista do *Górgias* encontram descanso no *Fédon*, para daí forjar a *República*.

## 2.2. As contribuições de Tübingen-Milão.

Tübingen-Milão dá nome à escola que teve seu surgimento e consolidação em meados do século XX pelas pesquisas da Universidade de Tübingen Alemanha. Fundada por Hans J. Krämer e Konrad Gaiser, aos quais se juntou posteriormente Thomas A. Szlezák, a escola passou a receber contribuições do *Centro di Ricerche di Metafisica* da Universidade Católica de Milão, fundado por Giovanni Reale. Já ao final do século, entretanto, tão significativas eram tais contribuições ao desenvolvimento e à divulgação dessas pesquisas que se justificou a inclusão de Milão ao nome da Escola Platônica de Tübingen. No núcleo dessa escola, tornou-se comum tratar de “paradigmas hermenêuticos”, que se teriam sucedido na história das interpretações de Platão. Não nos

---

<sup>22</sup> De maneira simplista e econômica, defendemos que a transmissão do conhecimento em Platão foge aos paradigmas de ensino/aprendizagem presentes na Pedagogia moderna. O ensino é uma forma de guiar o educando – maiêutica (*Teeteto*, 148e-151c) – em direção à rememoração – anamnese (*Mênon*, 79e-98a) – do já conhecido previamente ao nascimento corporal do sujeito (*Fedro*, 246a-248e). O educador é o condutor do educando em uma vida contemplativa que permitirá ao aprendiz trilhar um caminho que se inicia na apreciação do material em direção ao conhecimento imaterial (*Banquete*, 209a-210e). O material, assim, serve de instrumento facilitador da rememoração por um processo que usa as semelhanças da cópia para fazer recordar o original. Tendo por base o que fora dito, somado ao fato de que o sistema filosófico de Platão aceita a metempsicose enquanto pilar epistemológico, é possível afirmar que as múltiplas mortes corporais do sujeito são partes do processo de acumulação de conhecimentos – que só ocorre longe do consórcio com o corpo material – passíveis de recordação em sua próxima vida corpórea (*Fédon*, 66d-67a). Dessa forma, o conhecimento não é transmitido, é rememorado, e a função do professor é de auxiliar a recordação do aluno, tendo o mundo sensível por ferramenta pedagógica.

ataremos em essender aqui uma exposição dos paradigmas que se sucederam na história das interpretações de Platão; tão pouco penetraremos nas peculiaridades e polêmicas que giram em torno dos estudos sobre as “doutrinas não escritas” de Platão. Contudo, sobressalta-nos dizer que o paradigma proposto pela Escola de Tübingen-Milão caracteriza-se por trazer novamente à tona a necessidade de recorrer ao ensinamento oral de Platão para compreender adequadamente, seja do ponto de vista histórico, seja do ponto de vista doutrinal, o conjunto dos escritos do Filósofo, para assim alcançar uma compreensão de “todo Platão”. A Escola nos calça, então, de ferramentas para a compreensão dessa obra como não autárquica, justificando o uso de outras fontes históricas para o estudo da filosofia do ateniense.

### 2.2.1. Os ensinamentos de Szlezák sobre os que aprenderam com Platão.

*[...] No entanto, essa experiência, tomada em si mesma, não explica por que a questão de como se deve ler o texto é debatida com paixão e controvérsia especiais precisamente quando se trata de Platão. Até mesmo o não especialista sabe que é esse o caso. Em nenhum outro pensador têm tanta importância quanto em Platão a questão da forma literária em que nos são oferecidos os conteúdos filosóficos e, por consequência, a pergunta pelo método com que o leitor deve encarar essa forma particular. Isso porque em nenhum outro pensador é a forma de apresentação tão diretamente importante para o conteúdo quanto é nele: a correta compreensão da forma do diálogo e a correta compreensão do conceito platônico de filosofia se condicionam mutuamente. Trata-se de uma situação paradoxal: precisamente o autor que consegue comunicar como ninguém a experiência de uma entrada direta, natural, e por assim dizer, no questionamento filosófico parece requerer uma hermenêutica própria<sup>23</sup>.*

A importância do método utilizado pelo leitor da obra de Platão, como afirma Szlezák no fragmento acima, é o fio condutor que norteia sua compreensão da filosofia contida na obra do filósofo. Como já exposto, o objetivo desse capítulo é apresentar uma leitura que legitime reconhecer na escrita de Platão um pensador político engajado no ensino de filosofia enquanto transformador social, em outras palavras: buscamos, com o apoio de autores como Szlezák, uma leitura que possa legitimar a educação enquanto prática filosófica em Platão, de forma que possamos reconhecer no ensino de ética um dos caminhos para a construção da boa cidade. Contudo, antes de adentrarmos nos estudos do comentador citado, devemos salientar que lemos Platão como um filósofo que pensou a educação enquanto ferramenta transformadora do indivíduo, e no indivíduo enquanto unidade formadora do conjunto “cidade”, logo, um filósofo que pensou, então, a educação enquanto transformadora da sociedade<sup>24</sup>. Ainda que não busquemos a árdua, ou mesmo impossível, tarefa de separar no trabalho de Platão a ética, a ontologia ou a estética, nos propomos a

<sup>23</sup> SZLEZÁK, 2005, p. 17.

<sup>24</sup> DE BARROS, 2006, p.1. Sobre: *República*, livros VI e VII.

buscar na ética o horizonte que nos guiará, pois defendemos que seus escritos foram destinados a guiar seus leitores aos caminhos para uma filosofia buscada por seres humanos, acometidos de defeitos e limitações como as nossas, em busca da verdade<sup>25</sup>.

Mas afinal, quem são esses seres humanos que compreendem suas limitações e buscam reparações na filosofia de Platão? Para quem escreve Platão? Se tivermos os diálogos como tessemunhos que confirmam o público alvo, encontraremos extremos e intermediários. O *Críton*, por exemplo, é um pequeno diálogo no qual o discípulo é exortado por Sócrates a permanecer obediente à sua pátria. A falta de argumentação aprofundada no diálogo, pouco complexa, aponta a possibilidade de que esse escrito deve ter sido dirigido para um leitor leigo<sup>26</sup>. Em contraposição encontramos o *Timeu*, um diálogo cosmológico repleto de cálculos complexos, que apresenta um conteúdo voltado para um leitor especialista, um geômetra, fora o profundo conteúdo advindo de outros âmbitos de estudo, voltados para o que poderíamos denominar física, exigindo grande conhecimento em diversas disciplinas de ciência natural<sup>27</sup>. Neófitos em filosofia parecem ser os interlocutores de diálogos de âmbitos mais escolar como os *Teeteto*, *Sofista* e *Filebo*, cujas discussões, em comparação com os primeiros diálogos, apontam para o ensino de uma prática, hábito ou método de estudos com o caráter profissional de um professor<sup>28</sup>. Dentro dos questionamentos encontrados nos diálogos dramatizados entre as personagens das obras, principalmente da primeira fase de produção, podemos encontrar algo que sugira os embates travados na Academia, apontando seus alunos como interlocutores dos primeiros diálogos<sup>29</sup>.

Mas, então, poderíamos reconhecer três grupos distintos dentre aqueles para os quais se endereçavam os dramas? Não é o que pensamos. Como aponta

---

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 185.

<sup>26</sup> 46a-50a.

<sup>27</sup> Tomemos por exemplo o relato da criação da alma do mundo em 35b-36d.

<sup>28</sup> Szlezák não cita pontos específicos dos diálogos onde podemos encontrar a característica afirmada, contudo podemos observar que o caráter profissional com que se emprega a didática em torno do ensino de métodos (como a diairesis no *Sofista*), ou hábitos de vida (No *Filebo* encontramos o entrave entre uma vida de prazeres e uma vida de contemplação e ciência, que acaba gerando o ensinamento de uma vida intermediária após uma longa aula sobre o Limitado, o Ilimitado e a mescla de ambos), e, até mesmo, no questionamento sobre a possibilidade do conhecimento (tema em que gira o *Teeteto*) é presente nos corpos dos três diálogos. Trata-se, então, não de passagens isoladas, mas da maneira como ocorre o relacionamento entre locutor e interlocutores. *Ibid*, p. 47-48.

<sup>29</sup> O caráter aporético dos primeiros diálogos é citado pelo autor como fator decisivo para tal afirmação, para aprofundamento, Szlezák cita a obra de Merkelbach (Platons Menon, Berlin/Nova Iorque, 1987 (p. 47-48). No entanto, acrescentamos, para reforço do argumento apresentado, que as discussões em torno da imortalidade da alma no *Fédon* podem ser interpretadas enquanto relato de questionamentos internos, principalmente por se tratar de um texto em que Sócrates ensina a pitagóricos um dogma basilar da própria escola de Pitágoras. Sobre os argumentos do Fédon, e o relacionamento de seus ensinamentos com a confraria pitagórica, trataremos no terceiro capítulo.

Szlezák, um aluno iniciante poderia possuir a mesma capacidade compreensiva de um leigo, e um mais experiente poderia possuir o potencial de leitura de um especialista, mas ainda assim, não podemos nos concentrar apenas nos alunos de Platão, já que o filósofo certamente compreendia que o grande público também teria contato com sua obra, uma vez que o *Fedro*<sup>30</sup> atessa essa potencialidade de um escrito. *Nos escritos de Isócrates*<sup>31</sup>, temos, *todavia um tessemunho contemporâneo de que as obras de Platão também eram lidas fora da Academia; e a ambiciosa forma literária de obras-mestras como Fédon, O Banquete, Eutidemo e Fedro torna quase certo que também foram escritas para um público com formação literária*<sup>32</sup>. Diálogos políticos, como *Apologia*, *Mênon*, *Górgias* e *República*, essariam, na visão de Szlezák<sup>33</sup>, tão endereçados à formação de jovens, quanto os diálogos do período intermediário essariam ligados a um proselitismo mais evidente, de forma que, ao fim, podemos deduzir que Platão escrevia para todo tipo de leitor dentro do contexto sociocultural das cidades gregas: escrevia para gregos. Entretanto, se os textos essavam abertos a toda sorte de leitores, como explicar a enorme disparidade entre os graus de dificuldade encontrados de um diálogo para outro, ou mesmo entre as cartas. A essa pergunta responderemos em outro momento do capítulo, nos valendo da autoridade da obra de Charles Kahn. Enfim, Platão é o formador de filósofos: aqueles que experimentam uma transformação na alma – *psychés periagogé* –, que modifica a vida toda<sup>34</sup>.

### 2.2.3. As considerações de Reale sobre o que ensina Platão.

*Platão não é apenas o metafísico e o dialético: quem o interpretou exclusivamente sob esse aspecto reduziu-o simplesmente a um esqueleto.*

*Os antigos já haviam caído na conta de que a filosofia de Platão era totalmente impregnada por um espírito fortemente religioso, que constituía fonte inexaurível para os espíritos sedentos do divino. Alguns a entenderam mesmo como uma iniciação mística: muitos*

---

<sup>30</sup> 275e.

<sup>31</sup> Novamente o autor não faz referência precisa sobre onde encontrar o pensamento citado, mas sabemos, por exemplo, que no *Panegírico*, Isócrates, usa, por duas vezes, o termo Filosofia da mesma forma como conceituou Platão – uma disciplina reflexiva que busca descobrir e essabelecer todas as coisas, além de ser o pilar na para a vida pública correta (*Panegírico*. 10; 47).

<sup>32</sup> Szlezák, 2005, p. 50.

<sup>33</sup> A *Apologia* de Sócrates relata uma das ações mais importantes para a vida pública, o julgamento de um cidadão. Em seu contexto encontramos não somente o relato fictício do julgamento de Sócrates, como o significado da morte para o filósofo aos moldes de Platão. O *Mênon* parte do questionamento sobre a possibilidade de aquisição da virtude por meio de exercício, ou por natureza, e, por meio da questão, chega-se à demonstração da importância da Anamnese para a Maiêutica Socrática. Quanto ao *Górgias* ou a *República*, trataremos em nosso terceiro capítulo tudo o que ainda não foi iluminado até o presente momento. Szlezák aponta, então, para o cuidado de Platão em tematizar esses elementos éticos valorizados de uma forma mais escolar do que publicitária (2005, p. 50.).

<sup>34</sup> *República*, 521c; 518d4.

*neoplatônicos chegaram a considerar os diálogos respostas de um oráculo, revelações divinas*<sup>35</sup>.

Após utilizarmos o trabalho de Slezàk para construirmos uma visão daqueles a quem ensinava Platão, cabe-nos compreender o que ensinava Platão, e é nessa medida que o trabalho de Reale nos surge esclarecedor. O parágrafo acima nos ilumina bastante com relação ao questionamento, atessam-nos que o componente místico-religioso-ascético era tão forte dentro do pensamento platônico que já na antiguidade muitos o leram enquanto um autor místico, ou mesmo oracular. Segundo Reale<sup>36</sup>, ainda a respeito do tema, a ética apresentada no *Górgias* atessa o momento em que Platão teria optado por aderir aos preceitos que regulamentavam a “vida órfica”, ou “vida pitagórica” – um modelo ascético comportamental que será mais bem explorado no próximo capítulo –, tendo no *Fédon* o principal resultado na exposição das implicações e consequências dessa opção.

Em torno da afirmação de que é mais válido sofrer a cometer uma injustiça, o *Górgias* trata dos problemas fundamentais da vida do homem de uma forma não encontrada nos diálogos precedentes<sup>37</sup>. Incapazes de distinguir se é o panorama político que serve como cenário para um drama com fortes ensinamentos éticos, ou se são os ensinamentos éticos destinados à moralização da vida política de Atenas, reconhecemos apenas que o diálogo é o primeiro momento em que a moral grega é confrontada pelo ascetismo presente entre os seguidores de Orfeu e os de Pitágoras<sup>38</sup>. De maneira muito simplista, podemos resumir o momento como uma grande defesa do desapego do corpóreo em direção a salvação escatológica de uma alma eterna. Essa visão de vida não é simplesmente uma retomada ou reelaboração quantitativa de temas órfico-pitagóricos, já que ela acaba por receber uma forte importância epistemológica depois da *Segunda Navegação*: apenas uma alma incorpórea e eterna pode conhecer a realidade, incorpórea e eterna<sup>39</sup>. Nossa primeira conclusão é de que a epistemologia apresentada por Platão tem um objetivo final ético e é norteadas por preceitos místicos retirados dos cultos de mistérios órficos e da filosofia pitagórica, como procuraremos demonstrar de forma mais consistente em nosso terceiro capítulo; a segunda conclusão paira sobre a interpretação de que a soteriologia apresentada na ética modula o comportamento político; nesse sentido, não podemos separar ética, política e epistemologia, nem mesmo a ontologia, sendo, a mesma, o objeto de estudo da *epistémē*. Sendo a realidade incorpórea e eterna, conhecê-la só pode ser alcançado pela alma, que é de mesma natureza, e através da *epistémē*; o conhecimento da realidade modifica eticamente os homens que produzem o “Estado ideal”. Por sua vez, o “Estado

---

<sup>35</sup> REALE, 2007, p.181.

<sup>36</sup> Ibid, p. 182

<sup>37</sup> *Górgias*, 482c – 492e.

<sup>38</sup> Idem.

<sup>39</sup> *Fédon*, 70a.

ideal” permite aos seus cidadãos as condições éticas necessárias para manterem uma regra de vida que direcione a purificação da alma, possibilitando os meios para se conhecer a realidade.

Fica evidente, então, a necessidade de provar a imortalidade da alma, para que a metafísica platônica possa encontrar uma mediação sintética entre as instâncias racionalistas do socratismo e as instâncias míticas do orfismo, tão necessárias para a segunda navegação. O *Fédon* apresenta provas em favor da imortalidade da alma, dentre elas, a primeira<sup>40</sup>, ainda que apresentada com menor profundidade, apoia-se na reminiscência de maneira análoga ao conteúdo exposto no *Ménon*<sup>41</sup>. De acordo com a argumentação, a alma humana é capaz de conhecer a realidade eterna e imutável por ser ela da mesma natureza que o objeto do conhecimento, entretanto a atividade cognitiva só pode ser realizada quando há contato da alma com as ideias; compreendendo que o contato direto é impossibilitado pelo Estado de cárcere que o corpo provoca à *psyché*<sup>42</sup>, o conhecimento só pode ser adquirido antes do nascimento do homem, e o aprendizado da alma encarnada passa a ser compreendido enquanto uma atividade rememorativa. Não sendo a alma gerada com o nascimento corpóreo, não é implicada a ela a morte ao fim do seu revestimento material – morte do corpo: para tanto, é necessário aceitar a imortalidade da alma.

O componente ético referente ao processo cognitivo está relacionado ao falso aprendizado ministrado pelo contato da alma com o corpo. O corpo, elemento material da composição humana, é o canal da alma para o mundo visível; através dele a alma encontra as distrações dos prazeres e as perturbações da dor. É o consórcio com o corpo a chave para compreender a ética que se apoia na epistemologia: cabe à *psyché* gerir ao corpo, sustentando-o de forma correta, prevendo as perturbações provocadas pelas carências, e privando-o dos excessos derivados dos prazeres. Vemos, então, a base de um ascetismo que melhor comentaremos à frente. Em aparente conformidade, Platão manteve constantemente a teoria da reminiscência e a reiterou expressamente no *Fedro*<sup>43</sup>, já posterior à *República*.

Por hora, reunindo tudo que fora apresentado, fica claro, de acordo com os comentadores citados, que toda a obra do Platão tem por objetivo sustentar uma obra política no sentido já elucidado. Por outro ângulo, a intitulação dos diálogos, como ressalta Reale<sup>44</sup>, confirmam esse olhar: “a obra-prima central do pensamento platônico é a *República*; no meio dos diálogos dialéticos tem lugar o *Político*; a última vasta obra na qual trabalhou nos anos de velhice são as *Leis*”.

---

<sup>40</sup> 73c ss.

<sup>41</sup> 80d ss.

<sup>42</sup> *Crátilo* 400c.

<sup>43</sup> 249b ss.

<sup>44</sup> 2007, p. 237-238.

No entanto, antes de examinar qual seja a reconstrução da Cidade, idealizada por Platão, é necessário antepor um esclarecimento sobre a diferença radical entre a concepção platônica de política e a concepção moderna da mesma, com o fim de prevenir possíveis equívocos. Como nos afirma o comentador<sup>45</sup>: (1) Platão mostra-se convencido de que a forma de governo correta deve ter em vista o bem do homem; contudo, se o homem é compreendido enquanto sendo sua alma, e o corpo apenas um canal perecível de ação junto ao sensível, é notável que o bem do homem de Platão é de natureza mística; (2) conclui-se, também, que a boa política é em vista do cuidado da alma, enquanto cuidado do verdadeiro homem, em contraposição à política moderna, que busca satisfazer as necessidades corporais, tendo por principal expoente o hedonismo encontrado no “Estado de bem-essar social”<sup>46</sup>. Daí ser assertivo afirmar que não existe boa política que não seja em comunhão com a filosofia, sendo a segunda o único meio de satisfazer as necessidades da *psyché*.

Em oposição, nossa concepção criou uma política divergente ao platonismo. O Estado moderno, que há muito renunciou ser a fonte de todas as normas que regulam a vida do indivíduo, diferenciando-se da polis grega, abandonou as esferas da vida interior dos cidadãos, deixando aos indivíduos a livre decisão sobre os assuntos do espírito. “Em suma, somos filhos de Maquiavel e, sob certos aspectos, estamos mais avançados que Maquiavel; professamos um *realismo político* que assinala a inversão mais radical daquele *idealismo político* teorizado por Platão”<sup>47</sup>. Trata-se, assim, de uma compreensão marcada pelos pressupostos do seu sistema e por uma determinada visão histórico-social que não pode se repetir, e, portanto, torna-nos distantes o suficiente para cometermos erros interpretativos ao nos deparar com uma política de base mística, voltada para a regulamentação do bem-essar espiritual do Estado<sup>48</sup>.

Em seu quadro histórico-social determinado, Platão enfrentou a necessidade de responder ao ataque proporcionado pela sofística contra a integridade moral da cidade grega. Outrossim, os imperativos da tradição aristocrática já não se encontravam capazes de responder à argumentação dos retóricos. O problema só apresenta solução a partir do questionamento socrático “o que é justiça?”, e as derivações, possivelmente, platônicas relacionadas ao valor que ela possui para o homem. Avança-se que a justiça tem a sua sede no indivíduo, unidade formadora da polis, e por isso existe em proporção maior no Estado, a totalidade das unidades. A ética penetra a ação política quando percebemos que o Estado só existe porque o indivíduo, a célula, não é

---

<sup>45</sup> *Idid*, p. 238-239.

<sup>46</sup> De acordo com Schumpeter, trata-se de uma organização política e econômica que coloca o Estado como agente da promoção social e organizador da economia em parceria com setores privados e sindicatos (1908, p. 213-232).

<sup>47</sup> REALE, 2007, p. 237-238.

<sup>48</sup> *Idem*.

autárquico, não basta por si mesmo. A polis, que nasce da necessidade que cada indivíduo possui da produção dos demais, é a chave para entender o pensamento de Platão<sup>49</sup>. Sequencialmente, a alienação, que impede à unidade satisfazer todas as suas necessidades, faz nascer a classe dos que possuem a atribuição de defender o corpo organizado. Mas como poderia ser perfeita a cidade não dotada de guardiões das almas? Se for a alma o indivíduo, como compreender uma cidade que só oferece proteção ao corpo e à propriedade material? Cabe ao filósofo governar e defender o bem geral, a formação mística do todo organizado. A *paidéia* grega mostra-se reformulada para a formação do homem de Estado da polis perfeita; “esse irá compor o grupo dos que ‘deverão ser, exatamente, aqueles que, mais que todos, tenham amado a Cidade e, ao longo da vida, tenham realizado com maior zelo o que para ela é útil e bom”<sup>50</sup>, ou seja, os filósofos defensores da formação psíquica dos seus concidadãos.

O homem de Estado, ao qual nos revela Platão, é o filósofo<sup>51</sup>, pois é exatamente a concepção da natureza dos governantes que revela, além do fundamento teórico, a possibilidade de realização do Estado de Platão: “colocar o filósofo como construtor e regente do Estado, em concordância com a Segunda Navegação, significa ‘colocar o Divino e o Absoluto como medida suprema e, portanto, fundamento do Estado”<sup>52</sup>. Como nos esclarece Reale<sup>53</sup>, o filósofo, por ter contemplado o divino/verdade, pode, ao imitar o paradigma perfeito, plasmar, de acordo com ele, a si mesmo, ao formatar o Estado segundo a mesma medida<sup>54</sup>. Ele, o filósofo, é aquele que regula a vida da cidade conforme a sua, postulando a ideia do Bem como paradigma a ser seguido em âmbito privado e fundamento da vida dos homens na dimensão política.

Observando a argumentação de Reale<sup>55</sup> aqui exposta, podemos especular que Platão buscou conduzir, influenciar, aos seus interlocutores sobre a extrema necessidade de entregar o Estado aos filósofos, entretanto isso seria insignificante se a obra fosse desprovida de uma profunda explicação sobre a superioridade do filósofo frente aos seus opositores. Platão, assim, inicia sua disputa em direção ao título de educador dos helenos, que há muito os sofistas buscavam retirar de Homero. Nasce o primeiro plano de curso educacional, um minucioso trabalho de detalhamento dos conteúdos a serem ministrados, de seus objetivos pedagógicos e, acima de tudo, dotando-os de uma séria divisão

---

<sup>49</sup> *República*, II, 369-375.

<sup>50</sup> REALE, 2007, p. 246, sobre: *República*, III, 412b.

<sup>51</sup> *República*, V, 473c-d.

<sup>52</sup> REALE, 2007, p. 257. Sobre: *República*, VI, 499b-d.

<sup>53</sup> *Idem*.

<sup>54</sup> *República*, VI, 500b-501c.

<sup>55</sup> 2007, p. 257. Sobre: *República*, VI, 499b-d.

cronológica em idade/série no progresso cognitivo do educando<sup>56</sup>. O sistema de educação pública de Platão, por sua vez, exclui o privado: (1) à medida que abre a todos as mesmas condições sociais de aquisição do conhecimento, enquanto valoriza o crescimento individual como forma de elevação do todo; (2) e por fazer entender que o processo de formação do indivíduo não pode estar dissociado de um projeto de formação da cidade, tendo de estar sob as mãos do Estado.

A leitura de Reale nos orienta a ver em Platão o mistério como a finalidade do estudo científico, que, por sua vez, retorna ao sensível enquanto prática política. No entanto, para legitimar e desbancar os sistemas educacionais rivais, e com isso alcançar a hegemonia política de suas convicções, torna-se necessário apontar as fraquezas dos demais modelos, aí entra o ataque a Homero e a toda tradição religiosa procedente. Em uma sociedade desprendida de instituições desligadas do que denominaríamos sagrado – ou religioso, mas sempre em sentido *lato sensu* –, fato que em grande escala escapa ao estudioso menos atento, um modelo educacional também é um exercício religioso, além de um fruto direto de uma língua e de tudo o que revela uma cultura.

Mesmo a sofística – que Platão e outros nos legaram em doxografia –, em sua perspicaz relativização dos fatos, não fora capaz de rivalizar com Homero, trazendo apenas observações e interpretações do mesmo. Também Platão, por não ser um músico, um inspirado pela(s) musa(s), não poderia rivalizar abertamente com o educador de todos os helenos, somente outro poeta poderia fazer o mesmo. Os próximos capítulos procurarão expor como a mística penetra à obra de Platão na medida em que outros paradigmas míticos tornam-se úteis em socorro da gnosiologia do filósofo, e, em grande harmonia com o pensamento platônico, os cultos de mistérios órficos se desacomodam em atribuir a um poeta o Estado por uma divindade, mais antiga que o próprio Homero, uma ética norteada por uma escatologia condescendente com a Segunda Navegação. Platão ensina o transcendente com intuitos de agir no sensível, através de uma prática política legitimada pela recém-tradição mística que nasce no seio da sociedade homérica. Ao ensinar dialética, Platão ensinava a lírica de Orfeu.

### **2.3. A sétima carta como norteadora da leitura política do filósofo.**

O texto é um aconselhamento escrito por Platão a pedido dos amigos de Dion, tirano de Siracusa assassinado por um membro da Academia. Dion era amigo de Platão e teria sido assassinado por Cálipo, confrariado ao segundo.

---

<sup>56</sup> Segundo De Barros, “para Platão, para quem apenas o saber pode dar fundamento e legitimidade ao poder, o homem superior é o filósofo, capaz de dar à coletividade a lei conforme a reta razão, porque alcançou, por meio de um longo processo de formação, o conhecimento da essência da justiça”. O progresso cognitivo do educando se dá em um “longo caminho de estudos que implica em dez anos de matemáticas e cinco de dialética, seguidos de quinze anos ativos na vida cívica, preparatórios para a chefia da polis”. In: DE BARROS, 2006, p.1. Sobre: *República*, livros VI e VII.

Após sua morte, os amigos do assassinado procuraram pelo filósofo que os respondeu com a documentação que iremos analisar. Ainda que seja uma grande documentação filosófica, será enquanto fonte histórica que priorizaremos sua análise; como documentação historiográfica, o texto se torna um tessemunho mais rico ao estudo das intenções políticas na confecção do *Fédon*, do que se fosse abordada em um comentário filosófico. Dessa forma, nossa análise será sintética, extraindo o que há de valor para a pesquisa, e dinamizando a economia da leitura.

Como fonte histórica, a epístola é parte de um complexo de tessemunhos sobre um dos mais importantes acontecimentos do antigo mediterrâneo: a passagem da democracia para a tirania em uma das mais ricas cidades da Magna Grécia, rival de Atenas e Cartago. No entanto, iremos nos prender somente ao conteúdo da carta, introduzindo brevemente os acontecimentos que a cercaram: Siracusa, a maior cidade grega da Sicília venceu militarmente a expedição ateniense iniciada em 415 antes de cristo e enfrentou a ameaça de invasão cartaginesa ao final do quinto século, contudo, mesmo vitoriosa, a cidade vivera a emergente necessidade de um general na administração. Dioniso I, general que recebera plenos poderes das mãos da assembleia democrática da cidade, governou por trinta e oito anos; administrou a cidade enquanto tirano, sendo sucedido por seu filho, de mesmos nome e habilidades políticas. Dioniso II é o centro do conteúdo da carta, pois são os esforços de Platão e Dion para influenciar suas ações políticas, assim como os esforços do segundo para expulsar o governante, os assuntos descritos por Platão em sua correspondência. De fato, Dion assume o poder da cidade após toma-lo de Dioniso II, acontecimento que derrocou em sua morte nas mãos de Cálipo, ocasionando a confecção da *Carta VII*<sup>57</sup>. Tendo em mente a ambientação do escrito, daremos continuidade ao estudo da mesma.

### **2.3.1 A leitura de Terence H. Irwin.**

Nesse momento seguiremos de perto o trabalho de Terence H. Irwin, ao escrever a introdução presente na tradução da carta empreendida por Santos e Maia Jr.. Dezoito são as divisões temáticas empreendidas pelo comentador, as quais serão acompanhadas por finalidades pedagógicas, buscando encontrar em seu trabalho elementos concordantes com a pesquisa empreendida, mas abstendo o texto dos assuntos tratados em divisões temáticas sem relevância ao nosso propósito. A ordem, no entanto, não será respeitada. Iniciaremos então com as suspeitas sobre a autenticidade da carta – enquanto fonte histórica, é de

---

<sup>57</sup> Para uma melhor compreensão dos aspectos históricos que cercam ao documento, ler: FINLEY, Moses I. *Aspectos da Antiguidade*. Lisboa: Edições 70, 1990; JONES, Peter V. *O Mundo de Atenas: Uma Introdução à Cultura Clássica Ateniense*. São Paulo: Martins Fontes, 1997; DE BARROS, Gilda Naécia Maciel. Platão em Siracusa: a conversão do tirano. *Revista Internacional d'Humanitats*, n°10. CEMOrOC-Feusp / Núcleo Humanidades-ESDC / Univ. Autônoma de Barcelona, 2006, Acessado em 14 de outubro de 2014. <http://www.hottopos.com/rih10/gilda.pdf>.

suma necessidade interrogar o documento sobre a veracidade de seu discurso. Irwin apresenta uma série de nove questionamentos ao sintetizar as dúvidas já apresentadas por outros comentadores. Procuraremos, então, enumerá-las enquanto expomos nossa posição com relação ao interrogatório.

### **2.3.1.1. A autenticidade do documento.**

A primeira das interrogações está relacionada à lista de obras espúrias apresentadas desde a antiguidade. Em outra época muitos foram os escritos relacionados como espúrios – obras epigrafadas erroneamente com o nome de Platão –, muitos dentre eles foram aleijados do corpus platônico já na Antiguidade, outros por estudiosos modernos; muitos são os aceitos em consenso, outros ainda são motivos de debates. As epístolas estão entre os números das obras em debate, e muita ainda é a divergência com relação a sua autenticidade. De maneira pouco imparcial, T. H. Irwin apresenta consideráveis argumentos contra a autenticidade do documento. Norteado pelo debate dos antigos, Irwin aponta que se desde a Antiguidade já haviam dúvidas com relação a autenticidade do *corpus*, não é impensável duvidar das demais obras na modernidade, já que obras espúrias poderiam ter sido introduzidas no conjunto sem levantar dúvidas aos antigos. A crítica não é irrelevante, já que o fenômeno da pseudoepigrafia era corrente na antiguidade. Motivados por lucro, legitimação de suas obras, ou por normas próprias de algumas confrarias místicas, ou filosóficas, era comum que um indivíduo se ausentasse da autoria de sua obra em favor de um nome mais prestigiado, ou em honra ao fundador de sua escola. Entretanto, esse é um argumento que põe em desconfiança quase toda a documentação do período, sem ser uma louvável suposição contra a veracidade da epístola em questão.

Outro argumento relevante, mas também sem impacto decisivo é o fato de a carta não ter sido mencionada antes de Cícero, mas o fato de um documento não ter sido mencionado não nega a sua existência. Ao lado da problemática está o silêncio de Aristóteles, um filósofo pouco confiável – já que o mesmo não tinha a pretensão de relatar fidedignamente o trabalho de seus antecessores, buscando apenas usar os conhecimentos anteriores como ferramentas para legitimar suas observações, fossem como norte, ou como antítese. Como o próprio comentador reconhece, ao afirmar que Platão não se interessava em política – afirmação presente em *Política*, 1237b27-20 –, Aristóteles poderia simplesmente ter se direcionado ao fato de o ateniense nunca ter ocupado um cargo público; se não menciona Platão ao aludir ao conflito entre Dion e Dioniso II (*Política*, 1312a4-7), possivelmente fora para não manchar o nome do mestre, pois, como veremos à frente, o filósofo recebeu a imagem de traidor ao se posicionar próximo ao rival de seu amigo. De qualquer forma, mostra-se como outro argumento não decisivo, assim como o que acusa o texto por apresentar uma visão de Sócrates que o aluno jamais poderia ter mencionado, apenas por não ser relatada em seus

diálogos. São todos argumentos frágeis, ainda que muito relevantes para que se possa pensar o documento.

Contudo, uma série de argumentos mais profundos é relatada por Irwin, dentre eles o estilométrico. Ainda que uma carta não costume receber o mesmo estilo de um diálogo, devido às necessidades apresentadas por cada gênero literário, são inegáveis as discrepâncias apresentadas entre as escritas. Não se faz necessário apresentar minuciosamente os trabalhos que utilizaram da estilometria para recusar a autoria de Platão, mas vale muito salientar – como o faz o próprio Irwin, que um copiadador habilidoso teria mais cuidado em copiar o estilo gráfico do que o próprio filósofo. Ao escrever um diálogo, Platão estava regido por um público e por um gênero literário muito mais exigente do que a cobrança de uma correspondência pessoal, destinada a aconselhar os amigos de um morto próximo ao autor. Certamente caberia ao filósofo uma escrita despreocupada e leve, contrastando com as necessidades apresentadas a um falsário preocupado em legitimar a falsificação.

Quanto ao conteúdo histórico da missiva, sua veracidade pode ser questionada por apresentar fatos duvidosos sobre os acontecimentos vividos pela Sicília, entretanto os próprios fatos são motivos de discussões que, enquanto não forem solucionadas, nada podem fazer para contestar, ou autenticar, o nosso documento de trabalho; outro ponto é a inconsistência entre o aconselhamento político contido na carta em relação ao pensamento exposto nos diálogos, no entanto, há um grande abismo entre os escritos teóricos e utópicos contidos nos diálogos e a política prática apresentada por quem necessita resolver problemas emergentes. Por último, mas não menos importante, está o questionamento sobre o conteúdo filosófico, que não é considerado platônico por muitos autores, mas que ainda é forte objeto de discussão.

Cabe ainda indagar: num escrito epistolar de circunstância, dirigido a um amplo número de destinatários – certamente, bem menos afeitos à filosofia do que os discípulos que frequentavam a Academia – Platão teria exposto suas ideias de modo acabado ou com o mesmo rigor peculiar aos diálogos? Todavia, outra pergunta logo se impõe: em qual de seus escritos Platão teria nos legado um pensamento acabado? Mesmo os chamados diálogos da velhice não nos permitem uma resposta segura ou afirmativa a essa questão. Embora, na *Carta VII*, o filósofo não tenha escrito tudo o que pensava, sem dúvida não escreveu nada contra o que acreditava. Mesmo com tantos questionamentos, ao longo da tradição, o texto tem sido utilizado pelos comentadores, sobretudo quando abordam aspectos históricos ou biográficos relativos a Platão. Assim sendo, muitos são os questionamentos sobre a autenticidade da *Carta VII*, mas nenhum consegue trazer para si a unanimidade dos comentadores. Nosso posicionamento é favorável à autenticidade do documento, entretanto alguns motivos nos permitem manter nosso trabalho ainda que o documento seja inautêntico. Isto por

que com certeza o escritor, caso não seja o próprio Platão, apresenta as seguintes características:

1. *Mostra familiaridade com o estilo de Platão, já que até mesmo o crítico mais apurado não pode provar a inautenticidade por critérios estilométricos;*
2. *Tinha grande conhecimento sobre a história política da Magna Grécia e o posicionamento político de Platão nos acontecimentos narrados;*
3. *Tinha muito interesse em defender Platão de uma visão, certamente comum no período, que o acusava de trair Dion, um mero copião teria se esforçado menos em tamanha labuta;*
4. *O seu pensamento filosófico fora formado em ambiente platônico, visto a grande capacidade em transportar doutrinas, conhecidas por nós por intermédio dos diálogos, pouco simplórias para um leitor não apurado no trabalho de Platão;*
5. *Apresentou grande esforço em assegurar a reputação de Platão frente aos que acreditavam capazes de escrever em cima de sua filosofia.*

Assim sendo, caso houvesse alguém tão comprometido com interesses que provavelmente só essariam nas pautas do próprio Platão, teria sido esse alguém a escrever o documento, e, caso assim o fosse, não temos problemas em aceitar o documento como tessemunha da ação prática do filósofo que estudamos.

### **2.3.2. O relacionamento de Platão com Siracusa enquanto norte para o entendimento da ação prática de sua filosofia.**

O conteúdo da carta apresenta um conjunto de ideias políticas de Platão ao mesmo tempo em que narra as três visitas que o filósofo fez à cidade de Siracusa. Em expor o conteúdo histórico e filosófico, a missiva responde aos amigos de Dion com conselhos e apontamentos sobre o relacionamento que Platão mantinha com o próprio e seu sobrinho Dioniso; sempre com o intuito de defender as ações que fizeram o filósofo receber acusações de traidor. As defesas referentes à conduta de Platão não nos são caras, mas tessemunham a ação do filósofo de forma prática junto aos importantes acontecimentos políticos que se seguiram à sua primeira visita; no que diz respeito ao conteúdo de sua prática política, aí sim, moram ações e apontamentos teóricos que dizem muito a respeito do Platão que nos propomos ler.

A carta, em conformidade com os diálogos, discute condições pelas quais uma cidade poderia ser agraciada com um governante filósofo, ou um filósofo-governante, ou mesmo um conjunto de filósofos-governantes. É um importante documento para o nosso posicionamento em defender um autor com

engajamento político. Segundo a epístola, Platão teria se distanciado da política após a morte de Sócrates, aguardando as devidas circunstâncias para a sua ação<sup>58</sup>, e esse momento seria ao tempo em que filosofia e política pudessem caminhar juntas na administração da cidade, atessando um pensamento aparentado ao que encontramos na *República*, no entanto, divergindo do diálogo, o texto prova que Platão não teria aguardado esse momento. E, ainda segundo a leitura de Irwin<sup>59</sup>, a letra não expressa a posição da *República*, uma vez que usa o argumento sobre filósofos e governantes para responder a uma pergunta diferente daquela que normalmente preocupa Platão – “quando devemos nos envolver com a atividade política?”, em detrimento de “como pode a cidade ideal chegar a ser?”. Contudo, além de não apresentar uma inconsistência com o diálogo, o posicionamento de Platão no escrito em questão poderia ser explicado simplesmente pelo fato de os diálogos considerados políticos – *República*, *Político* e *Leis* – não foram cunhados como propostas políticas práticas que pudessem resolver os problemas apresentados pela questão siracusana. Nesse caso, a epístola é nossa única documentação capaz de apresentar Platão em ação prática no que tange à política.

Supomos que os embates ocorridos na leitura da *Carta VII* em conjunto com os diálogos possam elucidar não o pensamento político final, ou acabado, de Platão, mas o pensamento referente ao que melhor o filósofo poderia propor para Siracusa durante suas viagens e na construção da correspondência textual com os amigos de Dion. Mas por qual motivo teria o filósofo agido antes de encontrar uma pólis administrada por “reis-filósofos”? Certamente em resposta ao pedido de um amigo, acompanhado da possibilidade de por em prática a sua filosofia, como nos justifica a própria carta. A correspondência legitima a ação de Platão de maneira a sustentar nossa leitura do ateniense: um filósofo de ações práticas em conformidade com seu pensamento político.

### **2.3.3. A contribuição de Emília Maria Mendonça Morais.**

Tendo por referencia o texto publicado como parte da tese de dissertação da professora Emília Maria Mendonça de Morais, no boletim do CPA de 2003, acreditamos que a carta expressa um pensamento verídico, ou ao menos próximo ao verdadeiro pensamento político de Platão, nos sendo útil no estudo dos usos dos elementos órficos enquanto ferramenta pedagógica na escrita do *Fédon* pelos seguintes motivos:

1. *O gênero humano só ficará livre de seus males quando os filósofos ascenderem ao poder ou quando aqueles que detêm o poder, sob a proteção divina, consagrarem-se à filosofia; o filósofo, homem divino, não deverá se evadir da missão de contribuir para instaurar um governo*

---

<sup>58</sup> 326a-b.

<sup>59</sup> 2008, p.23-25. Sobre: *Carta VII*, 324b-326b.

*justo, desde que seja solicitado para isso. (322 a, 326 a-b, 327 a -329 b, 330 b - 331 a, Cfr. 335 d, 336 e, 337 e, 340 a – c, 344).*

*2. O filósofo: aquele que sofre todas as penas e a quem não se pode imputar nada de ímpio; o melhor para si mesmo e para a pólis, é procurar sempre o mais belo ou o mais justo, quaisquer que sejam as conseqüências que se possa sofrer; cometer injustiça é o maior mal; padecer injustiça, o menor. Assim, a vida feliz é aquela conforme à justiça, ao verdadeiro, 324 a, 327 a, 334 e–335 a, 350 d);*

*3. O domínio de si; a temperança como regra de vida e prescrição primordial do filósofo aos que visam ao governo da pólis (324 b, 326 b - d, 330 e - 331 e, 340 b - 341 b);*

*4. A lei igual para todos: condição para que os governantes injustos não continuem sucedendo-se uns aos outros e para o estabelecimento de um regime político justo (326 d, 337 a-d);*

*5. O desapareço da filosofia entre os homens comuns (328 e);*

*6. A verdadeira comunidade entre os homens: aquela criada pela educação (334 b);*

*7. Faz-se necessário ressabelecer a crença nas antigas e santas doutrinas que preconizam ser a alma humana imortal e sujeita a julgamento e sofrimentos após a sua separação do corpo (335 a).*

Independente de ser o autor Platão, ou um estudioso próximo, os sete apontamentos nos permitem construir uma leitura de um Platão político, capaz de infligir na vida política de uma comunidade, indo para além da pura abstração já muito conhecida por intermédio de seus diálogos e, principalmente, um filósofo que enxerga na educação os meios de transformação de indivíduos e cidades. Afirmamos, conclusivamente, que Platão fora um educador que procurou meios de transformar uma comunidade política, seja a sua, ou Siracusa, através de uma prática norteada pela inserção dos resultados da especulação filosófica na rotina administrativa do(s) governante(s). Contudo, os usos dos elementos órficos na prática mencionada só poderá ser evidenciado no decorrer dessa dissertação.

#### **2.4. A reflexão ética e moral platônica, seus antecedentes e suas motivações.**

Segundo Reale<sup>60</sup>, uma reflexão sobre ética e moral se inicia na cultura grega já com os poemas de Homero. Seus personagens, como Aquiles, já traziam em si o potencial para se tornarem paradigmas comportamentais e modelos de vida para as gerações seguintes. Na *Odisséia*, ainda segundo o autor, já se delineia um elemento que, ainda rudimentar, manifesta uma concepção ética, segundo a qual o homem piedoso tende a ter vantagem em relação aos ímpios. Mas é com Hesíodo que podemos atribuir maior participação do mito na reflexão

---

<sup>60</sup> REALE, 2009, p. 15.

ética. Ainda norteados por Reale, podemos notar a existência, em *Os trabalhos e os dias*, de preceitos, máximas e sentenças, apresentados em um contexto que valoriza a vida campesina e o trabalho cotidiano – visto em segundo plano na poesia heroica de Homero –, apontando já um avanço nos escritos sobre comportamento humano presentes na antiguidade grega.

A poesia encontra de vez tal problemática com os poetas gnômicos do século VII e VI a.C<sup>61</sup>, principalmente nos escritos atribuídos aos que foram conhecidos como “os sete sábios”, listados por Platão no seguinte elenco: Tales, Pítaco, Bias, Sólon, Cleóbulo, Míson e Quílon<sup>62</sup>. A esses são atribuídos poemas em que emergem normas de *justa medida*, *Estado médio* e *medida média* como fundamentos da vida sensata e feliz para o indivíduo e a pólis.

Contudo um novo movimento propõe inovar essa reflexão, excluindo, ou relativizando, os conceitos elaborados pelos já citados. É com a saturação da filosofia naturalista e o advento da crise da aristocracia que surge a sofística. Ainda em concordância com Reale<sup>63</sup>, enxergamos no esgotamento dos estudos da filosofia pré-socrática naturalista um dos fatores que possibilitaram o surgimento da sofística, que, por sua vez, procurou no homem um novo objeto de estudo, ainda não explorado pelos antecessores. A busca do *ente* se mostrou expandida ao seu limite, os naturalistas e suas teses se negaram e se anularam, permitindo a possibilidade da relatividade, ou negação, daquilo que é e, conseqüentemente, do que *não é*. Mas esse não seria o único fator: com a crescente queda de influência vivida pela aristocracia, desde o surgimento da falange hoplita, até a instauração da democracia, o espaço público passou a ser povoado por indivíduos despreocupados com os conhecimentos e virtudes pregadas por uma cultura decadente e, em vanguarda, sedentos por defender seus interesses políticos – fenômeno o que nos ateremos em explicar no próximo capítulo.

#### **2.4.1. O ascetismo e a condenação ao hedonismo.**

Nesse contexto nasce o sofista, um profissional capaz de ensinar os meios retóricos de argumentação e convencimento necessários para a vida política daquele que não era dotado de cultura, e possibilitando ao inculto se sobressair sobre o aristocrata culto e virtuoso, mas leigo em retórica. É esse profissional, vendedor de seus conhecimentos, que, em nossa interpretação, serviu como antagonista e motivador para a reflexão ética de Platão. O filósofo ateniense se mostra conservador, em sua constante defesa da existência de virtudes cardinais e suas aplicabilidades na vida particular e pública do cidadão e sua pólis. Platão se norteia pelos ensinamentos dos antigos sábios, questiona a utilização da

---

<sup>61</sup> *Idem*, p. 16.

<sup>62</sup> *Protágoras*, 343a.

<sup>63</sup> *Idem*, p. 26-28.

retórica na vida pública, formula em sua obra um extenso manual de conduta pública e particular, aponta os reflexos do privado no público, e propõe analogias entre a alma e a cidade.

É no centro dessa reflexão que encontramos uma defesa ao ascetismo e uma constante criminalização dos prazeres. É no embate entre ascetismo e hedonismo que encontramos o corpo e a alma, agentes centrais desse conflito. O corpo (sensível) e a alma (suprassensível) representam dualisticamente os extremos da relação entre homem e conhecimento – homem e virtude; homem e ética. Trata-se de uma ontologia que, ainda que não seja de todo dualista, por aceitar o suprassensível como causa do sensível, opõe o sensível ao suprassensível, apontando o último como superior – melhor, real, puro – ao segundo – pior, falso, impuro. Com isso surge em sua ética uma compreensão do corpo como túmulo ou cárcere da alma, transposta da mística órfica, que a aproxima de certas noções cultivadas nas confrarias pitagóricas, e que contrasta com a concepção tradicional do corpo como um receptáculo animado, que dota a alma da capacidade de agir no sensível e é por ela dotado de vida e raciocínio.

É justamente com esse dualismo misteriosófico que encontramos o corpo como obstáculo para alcançar o conhecimento. A busca pelo conhecimento aparece nos diálogos selecionados nesse trabalho como tendo por fim a morte. Sair do corpo é necessário para alcançar o conhecimento. Ao sair do corpo se sai do mundo sensível, do mundo de sombras, encaminha-se para o mundo invisível, real, pleno do verdadeiro saber. Ao morrer o corpo, a alma vive e, com o viver do corpo, a alma se encontra em cárcere, túmulo – como melhor será explicitado nos capítulos posteriores.

Sendo o corpo uma ligação com o sensível, o que se retém através do mesmo é maléfico, prejudicial na busca do conhecimento – elemento crucial para que se persiga a virtude. E ao que não conhece a verdade, e por isso não possui virtudes, é destinado o sofrimento no além-túmulo. Essa escatologia é acompanhada por uma tábua de valores, um primeiro sistema completo de normas que nos foi transmitido pela antiguidade:

- 1- *O primeiro e mais elevado lugar pertence aos deuses e, portanto, aos valores que podemos denominar religiosos;*
- 2- *Logo após os deuses vem a alma que é, no homem, a parte superior e melhor, com os valores que lhe são peculiares da virtude e do conhecimento, ou seja, com os valores espirituais;*
- 3- *Em terceiro lugar, vem o corpo com seus valores (os valores vitais, como hoje se diria);*
- 4- *Em quarto lugar, vêm os bens da fortuna, as riquezas e os bens exteriores<sup>64</sup>.*

---

<sup>64</sup> *Idem*, p. 207.

Nesse ponto vale questionarmos o lugar do prazer nesse sistema. Ele prende a alma ao sensível, e a sujeita ao efêmero. Em um sistema dualístico de base misteriosófica, onde a alma é entendida como encarcerada em um corpo, o prazer não pode desempenhar papel valorizado, é oposto ao bem, seduz e impossibilita a busca ao conhecimento. O prazer é o caminho para o sofrimento pós-morte, é o caminho trilhado pelos injustos, intemperantes, covardes e ímpios. O prazer é o maior inimigo de um homem e, quanto maiores são as possibilidades de prazer em um determinado modo de vida, pior ele será: daí a importância de um Estado voltado para a edificação moral e espiritual dos indivíduos.

## 2.5. A importância do mito.

O dualismo e o ascetismo misteriosófico encontrados na obra de Platão são dois elementos de um conservadorismo que, ainda que não baseados na religiosidade tradicional, servirão de base na defesa de valores e virtudes políticas e pessoais, alicerçados pela ideia de bênçãos e punições escatológicas. Dodds<sup>65</sup> afirma que esse misteriosofismo na obra de Platão teria surgido no contato do filósofo com os pitagóricos, que, segundo o autor, teriam dado acesso a *ideias mágico-religiosas, cujas origens remotas pertencem à cultura xamanística do norte*, e que também teriam relações com os cultos de mistérios órficos.

Brisson<sup>66</sup> é outro que não aponta diretamente o orfismo como fonte desses preceitos, mas afirma serem originários de *ensinamentos de movimentos religiosos com certa audiência na época de Sócrates*. Contudo, outros autores – como Reale<sup>67</sup> e Bernabé<sup>68</sup> – indicam em palavras claras os cultos de mistérios órficos como origem de tais preceitos. No entanto, todos concordam que essas concepções aparecem legisladas e transmutadas por Platão em seus diálogos. Somos partidários dos que defendem a origem desse dualismo no orfismo, e que mesmo os contrários, anteriormente citados, não negam diretamente, nem excluem a possibilidade – ao menos nas obras por nós utilizadas – de ser o culto a fonte primária dos preceitos éticos defendidos por Platão.

São os mitos – em especial os encontrados nos *Górgias*, *Fédon* e *República* – as nossas principais fontes de debate em torno dos elementos ético-escatológicos órficos encontrados na obra de Platão. O mito é utilizado por se apresentar em narrativa – e não em discurso argumentativo –, e assim mantém-se em um essatuto de “infalsidade” por não se pretender dizer uma verdade teórica. Por outro lado, é incapaz de ter seu conteúdo contido, e apresenta-se como um elemento além do que o intelecto ou os sentidos podem alcançar. *Mas, na medida em que segue o mesmo sentido do discurso do filósofo, o mito pode,*

---

<sup>65</sup> DODDS, 2002, p.211.

<sup>66</sup> BRISSON, 2003, p. 14.

<sup>67</sup> REALE, 2009, P. 203.

<sup>68</sup> BERNABÉ, 2004, p. 83-90.

*num segundo plano, ser qualificado de verdadeiro*<sup>69</sup>. Platão conhece esse poder do mito, o poder de se direcionar a uma verdade além da compreensão imediata e da sensação. O mito legitima o que está para além do argumentável. Contudo, como afirma Brisson<sup>70</sup>, o mesmo Platão opõe-se ao mito na medida em que a narrativa mitológica propõe um modelo não correspondente à sua filosofia. É nesse momento que a opção pelo orfismo se torna superior à tradição políade.

Esse trabalho se propõe a apontar os usos pedagógicos dos elementos órficos em uma das obras supracitadas e, conseqüentemente, comentar sua utilidade para a ética platônica, e o teor de impermeabilidade, ou de transposição, em que se encontram dispostos nas narrativas selecionadas. O *Górgias*, assim como a *República*, foram escolhidos por conterem em seus mitos escatológicos um teor órfico-pitagórico superior ao que encontramos no ressonante da obra do ateniense, e mais aproximados ao objetivo apontado no estudo do *Fédon*. Entretanto, antes de darmos prosseguimento a nossa análise, devemos apresentar as problemáticas encontradas ao trabalhar as fontes e, do mesmo modo, devemos informar a posição que tomamos junto aos debates que orbitam o tema.

## **2.6. A problemática em torno da documentação.**

Ao se iniciar um estudo como o nosso se faz necessário tomar partido em discussões polêmicas, que nascem de questionamentos como: (1) encontramos variações narrativas nos mitos escatológico-éticos platônicos? Como podemos identificar qual realmente seria a visão do autor? Se forem aceitos todos como representações da filosofia de Platão, entraríamos em outra polêmica: (2) em qual encontramos o pensamento final de Platão? O que nos leva a necessidade de dividir cronologicamente a obra do filósofo. (3) Outro ponto problemático é apontar os caminhos que levam elementos órficos ao centro da obra de Platão. Teria ele recebido uma iniciação, ou foi no contato com os pitagóricos que Platão conheceu elementos dos cultos de mistérios órficos? O que nos leva a uma quarta polêmica: (4) como separar o que há de realmente órfico do que há de pitagórico no *discurso fundador*<sup>71</sup>?

Iniciaremos respondendo ao problema da cronologia. Embora o problema se arraste desde a Antiguidade, nos ateremos em discutir as visões contemporâneas. Duas são as tendências básicas: em primeiro lugar, a defesa da unidade da obra de Platão, empreendida desde inícios do século XIX por autores como Schleiermacher, e que ainda tem força em círculos como a da escola de Tübingen-Milão e os muitos outros defensores da existência de *doutrinas não-escritas* na obra de Platão; a segunda abordagem, que nasce com Karl Friedrich

---

<sup>69</sup> BRISSON, 2003, p. 15.

<sup>70</sup> BRISSON, 2003, p. 18.

<sup>71</sup> De acordo com Foucault, é denominado discurso fundador o que expõe uma ideia pela primeira vez (*Idem*, 2009, p. 23).

Herman no início do século XX, defende uma visão evolucionista e afirma mudanças de opinião no decorrer da vida de Platão. Lewis Campbell fez essa visão ganhar força a partir de seus estudos sobre o *Sofista* e o *Político*, publicados em 1867. Com a chegada dos estudos estilométricos de Dittenberger e Constantin Ritter, essa visão se tornou ainda mais forte<sup>72</sup>.

Optamos aqui, contudo, por uma terceira possibilidade, alternativa às clássicas. Em 1996, Charles H. Kahn inova com *Plato and the socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*, no qual apresentou um trabalho discordante, mas que também absorve elementos de ambas as tendências anteriores. Da visão unitarista, Kahn discorda ao afirmar que Platão teria motivações pedagógicas para apresentar sua obra em um desenvolvimento, e não uma imobilidade, ao longo dos diálogos. Da visão desenvolvimentista, por sua vez, discorda por não aceitar mudanças de opinião ao decorrer da vida literária de Platão. Kahn defende um modo misto de classificação que se propõe a explicar os diferenciais teóricos na obra de Platão como instrumento de preparação para exposição de uma filosofia una ao seu fim, seguida da exibição e colocação de críticas à mesma<sup>73</sup>.

Kahn<sup>74</sup> aponta a existência de um grupo de diálogos, escritos em um gênero literário já conhecido na Grécia, que teriam conteúdos complementares e que dariam alicerce ao leitor para posteriormente compreender, em uma obra final, a exposição de uma metafísica transcendente combinada com um severo ideal moral socrático. Nesse grupo preparatório encontraríamos *Apologia*, *Críton*, *Íon*, *Híspas Menor*, *Górgias*, *Menexeno*, *Laques*, *Cármides*, *Eutifron*, *Protágoras*, *Ménon*, *Lísias*, *Eutidemo*, *Banquete*, *Crátilo* e o *Fédon*. Depois dessa preparação, na obra *República*, seria exposto o cume de toda a teoria metafísica de Platão. A partir do *Parmênides* se iniciaria o grupo expositor das críticas à teoria anteriormente defendida – uma fase da obra platônica não abordada no presente trabalho. Ao analisar a documentação proposta nesse trabalho, a importância da conclusão de Kahn se mostrará indispensável para a defesa de nossos argumentos.

Seguimos com a próxima polêmica: teria Platão tido contato com o culto por meio de iniciação? Vã seria uma afirmação de tal acontecimento. Não dispomos de documentação para afirmar um contato direto de Platão com o culto, e só podemos afirmar o contato do filósofo com elementos do *discurso* órfico por meio de seu estreito contato com os pitagóricos magno-gregos. Também para responder a essa questão recorreremos a Charles Kahn<sup>75</sup>, que afirma, em seu *Pitágoras e os Pitagóricos: uma breve história*, o contato de Platão com o pitagorismo, dessacando sua amizade com Arquitas de Tarento – importante essadista de sua cidade, famoso matemático e membro de uma confraria de

---

<sup>72</sup> PINHEIRO, 2001, p. 179-180.

<sup>73</sup> ARAÚJO, 2000, p. 252.

<sup>74</sup> *Idem*.

<sup>75</sup> KAHN, 2007, p. 61.

pitagóricos. O *Fédon* dessacaria, segundo a visão do autor, o contato com o conhecimento dos pitagóricos, não somente por apresentar no diálogo o contato de Sócrates com dois pitagóricos tebanos (Símias e Cebes), mas também por apresentar um conteúdo mais próximo dos ensinamentos de Pitágoras<sup>76</sup>. Não em vão foi esse o diálogo escolhido para a presente dissertação.

Uma última polêmica nos aguarda: o que há de realmente órfico nos ensinamentos pitagóricos sobre a transmigração da alma que Platão conheceu? Essa questão há muito permeia a academia. Muitos defenderam a *metempsicose*<sup>77</sup> como elemento órfico que fora absorvido pelos pitagóricos<sup>78</sup>. Da mesma maneira, muitos outros defenderam um caminho de mão inversa<sup>79</sup>. Optamos, porém, pela linha argumentativa de Casadesús<sup>80</sup>. De acordo com esse, desde o princípio os círculos pitagóricos já apresentavam a noção de que a alma perdura para além da morte e que transmigra de uns seres a outros, sejam animais ou vegetais. Essa noção teria servido como um sistema harmônico para demonstrar a existência de uma continuidade universal dos seres. Teria sido com os órficos, contudo, que esse sistema dotou-se de uma escatologia ética. A ideia de que o corpo seria um cárcere, onde a alma estaria encerrada devido a uma falta cometida no passado, teria sido absorvida do mito órfico de Dioniso Zagreus, e, da mesma forma, a *vida órfica* descenderia do arquétipo dessa mesma narrativa. No entanto, por serem apolíneos, os pitagóricos receberam apenas as concepções éticas e mantiveram-se impermeáveis ao mito e aos rituais órfico-dionisíacos. Dentro da resposta a essa polêmica nasce outra: Como sustentar que Platão obteve conhecimento dos elementos míticos do culto, não adotados por pitagóricos, sem defender sua iniciação?

O emaranhado de discursos órficos transpassaram – do mesmo modo como os poemas de Homero, Hesíodo e dos teatrólogos – a barreira da oralidade. Seu corpus documental conta não somente com material iconográfico, mas também com considerável material literário. É o próprio Platão quem menciona mendigos e videntes que carregavam consigo uma profusão de livros de Orfeu ou Museu<sup>81</sup>, o que é um eloquente testemunho desse contato. Esse e os apontamentos anteriores nos são úteis para podermos apresentar nossa análise da documentação defendendo o uso, por parte de Platão, de uma escatologia ética repleta de elementos órficos – que chegaria ao seu domínio por meio de estudos pitagóricos e de religiosidade popular – na constituição do *Fédon* e do

---

<sup>76</sup> *Idem*, p. 72; 76.

<sup>77</sup> Teoria de transmigração da alma após a morte em um círculo ilimitado de reencarnações.

<sup>78</sup> Alberto Bernabé Pajares expõe uma lista em suas notas de *Textos Órficos y Filosofía Presocrática: Materiales para una comparación*, onde constam: Rohde (1907, Rathman (1933), Guthrie (1935), Nilsson (1935), Linforth (1941) e Bluck (1961).

<sup>79</sup> Na mesma obra Bernabé lista: Lobeck (1839), Festugière (1936), Wilamowitz (1959), Casadio (1991), Claus (1981), Zhmud (1997), Tortorelli Ghidini (2000), Brisson (2000) e Bremmer.

<sup>80</sup> BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. *Orfeo y la Tradición Órfica: un reencuentro*. In: Bernabé, A. *Textos Órficos y Filosofía Presocrática: Materiales para una comparación*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

<sup>81</sup> *República*, 364b-365a.

Górgias, tendo por finalidade preparar seus leitores para uma conclusão no *Mito de Er*<sup>82</sup>.

## 2.7. Como ler um professor.

Antes mesmo de apresentar os resultados da aplicação metodológica, faz-se necessário expor as formas com as quais nos propusemos a analisar o *discurso* contido nos diálogos, que se norteia conceituado como representação<sup>83</sup>. Foi enquanto representação do social que o conteúdo encontrado nos textos de Platão foi analisado. As representações do social não são de forma alguma *discursos* neutros: eles antes produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade aos demais. O efeito imediato disso é o de legitimar um projeto reformador ou justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Os diálogos analisados têm como finalidade o disciplinamento ou doutrinação da comunidade de aprendizes, o que nos leva seguidamente a considerar essas representações como as matrizes de *discursos* e práticas induzidas pelos ensinamentos filosóficos que representam. Mesmo as representações coletivas mais elevadas só têm uma existência, isto é, só o são verdadeiramente, a partir do momento em que comandam atos. Logo, sua objetividade se encontra na construção do mundo social e, como tal, torna-se evidente a definição contraditória das identidades dos destinatários do diálogo (leitores de Platão, mas, ainda assim, cidadãos de Atenas), segundo os preceitos filosóficos do mestre.

Como representações dos preceitos filosóficos encontrados junto aos estudiosos de uma confraria filosófica (a Academia de Platão), os diálogos faziam presente, em Atenas, uma doutrina não popular, no sentido de não ser comum a toda a população. Conclui-se então que ela teve de ser escrita de forma legível aos seus destinatários, já que esses, carentes de conhecimento prévio, seriam iniciados em preparação para atingir o grau pedagógico da *República*. É interessante lembrar aqui que não há texto fora do suporte que lhe permite ser lido e que não há compreensão de um escrito, qualquer que o seja, que não dependa das formas pelas quais atinge o leitor. Assim sendo, o autor do diálogo teve de se preocupar em utilizar signos e argumentos presentes na cultura dos destinatários para tornar eficaz a sua apresentação e a sua retórica – *uma antiga tradição*<sup>84</sup>.

No ponto de articulação entre o mundo do texto e o mundo do sujeito coloca-se necessariamente uma *teoria da leitura* capaz de compreender a

---

<sup>82</sup> *República*, 614b-621b.

<sup>83</sup> A representação é dar a ver uma coisa ausente, o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado; por outro lado, a representação é como a exibição de uma presença, como apresentação pública de algo ou de alguém (CHARTIER: 1990, 20).

<sup>84</sup> Termo utilizado por Platão para se referir ao Culto de Mistérios Órficos – como será mais bem exposto à frente – já que esse era bem conhecido em Atenas devido à circulação de sacerdotes mendicantes do culto.

apropriação do leitor e sua condução a uma nova norma de compreensão de si próprio e do mundo. O autor utilizou então não somente os princípios dos cultos de mistérios órficos para tornar compreensível a sua argumentação doutrinal, como também reafirmou em seu comentário a autoridade contida nos escritos do culto, já legitimados dentro da estrutura sócio-cultural da hélade. As práticas através das quais o leitor se apropria do texto são histórica e socialmente visíveis. A leitura é um ato concreto de interpretação que depende não somente do escrito como também das competências do leitor – nesse caso específico, alunos da Academia que ainda não estão no estágio necessário para a leitura da *República*. O autor então teria optado pela utilização de princípios órficos – que haviam chegado através de indícios encontrados nas obras pitagóricas, e/ou por escritos exotéricos órficos – em sua reafirmação de uma doutrina escatológica, em contraposição ao pensamento comunal políade. Transpassadas as barreiras da documentação, podemos nos aprofundar na problemática central desse trabalho monográfico e, assim, não somente demonstrar, mas também analisar as formas como esses elementos se comportam no *Fédon*.

Entretanto, antes de dar por terminado esse capítulo, devemos concluir que a leitura a ser exposta nos demais momentos de nossa obra trás uma visão pouco abordada sobre Platão. Conosco, o filósofo será lido como um intelectual interEstado na modificação do indivíduo, enquanto caminho para a modificação da cidade e, concomitantemente, interEstado na modificação da cidade enquanto caminho para a modificação do indivíduo. Na leitura feita sobre esse esforço de Platão, tomaremos por base a defesa de que o filósofo encontrou nos elementos escatológicos órficos similitudes éticas com sua filosofia, e na mística dos seguidores de Orfeu um paralelo interessante com sua obra – de modo a assegurar que para o indivíduo, mais vale sofrer a cometer a injustiça. Entretanto o ateniense esseve longe de aplicar uma teorética filosófica sobre um conjunto de textos sagrados, construindo assim um trabalho exegético, mas, em caminho inverso, transmutou os ensinamentos religiosos em instrumentos pedagógicos para o ensino de ética. O *Fédon* – ainda que central para a exposição dessa ética legitimada pela mística – será exposto como parte de um projeto maior, tendo a *República* como centro orbital; ao *Górgias* recorreremos para melhor apresentar o ambiente político criticado pelo filósofo; ao mito que desfecha o último livro de sua *República*, recorreremos para apresentar o objetivo final para a escrita do *Fédon*, um diálogo repleto de mística órfica.

### **3. A polis, a morte e os cultos de mistérios órficos.**

Nesse trabalho, que tem por eixo a relação entre o orfismo e a ética conservadora de Platão, é necessário dessacar a importância da religião no trabalho de alguém que se propõe a executar medidas reformistas no âmbito político de uma Atenas que se encontra entre a morte de Péricles e a hegemonia macedônica – uma reforma cultural e política é antes de tudo uma reforma na maneira ateniense de pensar a religião. Platão está em busca de retomar os conceitos morais dos séculos que antecederam ao IV a.C, principalmente os séculos V e VI a.C, e, para tal, seria necessário prender-se a todos os elementos do pensamento passado para melhor reformar o pensamento presente. Contudo o filósofo optou por utilizar elementos de um culto de mistérios em detrimento de cultos oficiais. Ao que observamos, nos cultos órficos, Platão pode encontrar a um conjunto de preceitos diferenciados dos encontrados nos cultos poliades, mas que, ao contrário dos segundos, pode melhor resgatar o comportamento político exigido dos cidadãos passados. Dessa forma, a partir da alegação de que o sofrimento da injustiça é mais proveitoso ao cidadão do que a prática do ato vil, o filósofo buscou combater os erros morais que observava na vida política da Atenas de seu tempo. Como bem apontado por Dodds<sup>85</sup>, o cultos poliades tinham como norma punitiva a ameaça de castigos recaídos à descendência do ímpio, enquanto o orfismo, como será apresentado, possuía formas de amedrontar seus transgressores com punições individuais que recaíam sobre o sujeito após a morte e em vidas futuras. O presente capítulo se propõe a apresentar o culto em questão, sintetizar seus elementos comuns, enfatizando aqueles que foram transpostos por Platão, para, por fim, dar subsídio ao capítulo seguinte desse trabalho, que tratam desses elementos já no corpo do texto platônico.

Antes de tudo, para uma melhor compreensão do objeto estudado, se faz necessário observar a historiografia e compreender a relação entre a construção da História enquanto ciência e sua interferência no estudo do orfismo. Retomando a historiografia do período de Heródoto e Tucídides até o início do século XX, a História tem tido a sua escrita sob uma variada forma de gêneros: crônica monástica, memória política, tratados de antiquários e assim por diante. Porém, a forma dominante de escrita se manteve focada na escrita político-militar dos

---

<sup>85</sup> 2002, p. 222.

acontecimentos, norteados por grandes feitos de chefes militares e políticos. Entretanto, foi por volta de meados do século XVIII, sob a ótica iluminista, que certo número de escritores europeus iniciaram uma preocupação com o que denominavam “História das Sociedades”. Uma história que não se limitava a guerras e a política, mas tematizava as leis, o comércio, a moral e os “costumes”, entre os objetos a serem estudados<sup>86</sup>.

Com Leopold von Ranke, a história da sociedade foi marginalizada, ou remarginalizada. Ele não rejeitou por completo a história da sociedade, da arte, da literatura ou da ciência, mas, apesar disso, o movimento por ele liderado, e o novo paradigma histórico elaborado, se contrapõem à nova História do século XVIII. Sua ênfase nas fontes dos arquivos fez com que os historiadores que trabalhavam a história sociocultural parecessem meros *dilettanti*, como afirma Peter Burke<sup>87</sup>. Os epílogos de Ranke, intolerantes numa época em que historiadores buscavam a profissionalização, levaram a história não política a ser excluída da nova disciplina acadêmica. As novas revistas profissionais fundadas no final do século XIX concentravam-se na história dos eventos políticos. Os ideais dos novos historiadores profissionais foram sistematizados em compêndios sobre o método histórico.

O reflexo desse processo no estudo dos Cultos de Mistérios Órficos pode ser encontrado nas obras do início do século XX, nas quais os trabalhos desenvolvidos sobre os cultos passaram por alternativas extremas. Simplificando muito o que foi feito, poderíamos afirmar que em finais do século XIX, ou inícios do XX, era frequente atribuir aos órficos, com razão, ou sem ela, uma variada e heterogênea série de ideias, textos, práticas ou ritos, e se admitia um forte influxo órfico sobre a religião e a filosofia gregas desde a época mais arcaica. Contra esses excessos houve uma reação hiper-crítica, tendo por voz de liderança o professor Wilamowitz, que minimizava a importância dos Cultos de Mistérios Órficos e chegava a negar praticamente a existência desse movimento religioso como tal antes da época tardo-helenística. Como consequência, deu-se que durante muitos anos do século XX, desde os cinquenta até os oitenta, uma

---

<sup>86</sup> BURKE, 1997, p. 17-18.

<sup>87</sup> Idem, p. 18-19.

proposta majoritária que considerou os cultos de mistérios órficos como material indesejado, do qual resultava um tanto antiquado ou ingênuo falar<sup>88</sup>.

Sem maiores embargos, a aparição nos últimos anos do século passado de tessemunhos muito importantes, como algumas lâminas áureas, lâminas de ossos em Olbia e, sobretudo, do papiro encontrado na cidade de Dervini, obrigaram a um lento, mas firme, processo de revisão da hipercrítica sobre os cultos de mistérios órficos. Isto ocorreu, não só pelos novos achados, mas também por modificações na própria academia histórica. Como ciência, a História, até o final da década de 1970, não conseguiria dar conta de abordar cultos que não detinham uma documentação oficial. O processo de análise quantitativa de dados não permitia o estudo em cima de vestígios materiais, necessitando assim do embasamento de ciências auxiliares, como a antropologia. A “viragem antropológica” teria sido uma mudança em direção à antropologia cultural ou “simbólica”, apoiada nos estudos de Pierre Bourdieu, Michel de Certeau, Victor Turner e Erving Goffman, que contribuíram em diversos aspectos, tendo como dessaque a vida cotidiana<sup>89</sup>.

Esses estudos nos possibilitaram, a partir da década de oitenta do século passado, conceituar esses cultos de mistérios órficos como um movimento religioso surgido na Grécia Arcaica do século VI a. C, ligado aos ensinamentos de Orfeu. Esses cultos de mistérios estabelecem um paralelismo para com a religião oficial da polis grega, pois se caracterizou como uma recusa à ordem social estabelecida pelo sistema político-religioso da religião pública<sup>90</sup>. Essa opção religiosa impôs aos seus seguidores uma escolha subjetiva e individual, dependente de uma decisão pessoal do indivíduo em busca de salvação através de uma aproximação com a divindade, tendo por base a busca por uma melhor existência no pós-túmular, que a religião oficial não poderia oferecer<sup>91</sup>.

### **3.1. A polis ateniense nos séculos V e IV a.C.:**

Conhecemos a polis ateniense suficientemente bem por conta da vasta documentação que nos foi legada pelo seu povo: muitos são os textos literários,

---

<sup>88</sup> BERNABÉ, 2004, p. 9-10; REALE, 2009, p.175-178.

<sup>89</sup> BURKE, 1997, p.9. 93-94.

<sup>90</sup> DETIENNE, 1988, p. 174.

<sup>91</sup> BURKERT, 1991, p. 25.

narrativas de historiadores, discursos de oradores, textos oficiais e alusões provenientes de autores cômicos. A Atenas de Platão é, sem dúvidas, a cidade melhor conhecida pela modernidade de todas as que compunham a Hélade; o conjunto de informações coletadas nos permite traçar um quadro, o mais próximo possível da verdade, das instituições que estão por detrás das críticas apresentadas nos diálogos do filósofo. Acrescentamos que a partir dessa documentação, estamos habilitados a afirmar que o firmamento da cidade-Estado ateniense era a democracia, que se exprimia essencialmente através das assembleias e tribunais e que entender as instituições políticas de Atenas pode significar uma maior compreensão da escrita platônica e de seu relacionamento com a religiosidade órfica.

Dentre as assembleias que devem ser compreendidas dessacamos em maior grau a *Ekklesía*, a assembleia de cidadãos, responsável pela votação dos temas propostos pela *Bulé*. A *Bulé*, por sua vez, era formada por representantes de todas as tribos da ática, gerando, ao lado da *Ekklesía*, um sistema de governo que mesclava o que denominamos democracia representativa (*Bulé*) e direta (*Ekklesía*). A *Ekklesía*, palavra da qual deriva o nosso termo “igreja”, não nomeava uma instituição em si, mas o povo reunido na ágora, exercendo o direito/dever de assistir/participar às seções<sup>92</sup>.

A força da assembleia crescia no tempo de Platão em razão do enfraquecimento da *Bulé*. Tamanha perda de força permitia que qualquer cidadão pudesse deliberar sobre assuntos não votados na instituição dos quinhentos para compor a pauta da reunião popular. O fenômeno apontava para uma maior força evolutiva do sistema democrático<sup>93</sup> e, simultaneamente, para o crescimento do poder da retórica. Vejamos: até então, os *buleutas*, em número de quinhentos, formavam o órgão mais importante da democracia; eram sorteados à razão de cinquenta por tribo entre os cidadãos de cada *dêmos*, e tinham por principal atribuição julgar quais seriam os assuntos pertinentes para por em votação na *Ekklesía* – propostas de lei feitas pelos cidadãos, os *probuleuma*<sup>94</sup>. Contudo, ao passar do século quinto ao quarto, os *probuleuma* deixaram de ser o conteúdo

---

<sup>92</sup> MOSSÉ, 1984, p. 49.

<sup>93</sup> Idem, p. 54.

<sup>94</sup> Idem, p.57.

único das reuniões, abrindo espaço para propostas apresentadas por cidadãos não pertencentes à *Bulé* e levantadas em meio à praça pública.

A *Ekklesía*, no auge de sua força, tinha poder sobre a política externa – sua maior atribuição – e o abastecimento da cidade, dentre outros assuntos de suma importância como: organização das finanças do Estado, exercer pressões aos tribunais e eleger, ou depor, magistrados. Quanto à política externa, a assembleia julgava a paz e a guerra, concluía alianças, recebia os embaixadores, ratificava os tratados, designava aqueles que anunciariam suas posições junto ao inimigo<sup>95</sup>. A *Ekklesía* era o local das principais decisões da cidade, tomadas em conjunto e em um sistema de votação onde prevalecia o melhor discurso. Os oradores hábeis, cuja influência crescia sobre as massas populares, eram capazes, por exemplo, de livrar seus partidários e clientes das punições mais merecidas. O concílio arrastava, assim, a cidade para uma política muitas vezes incoerente e contraditória, formada por membros que poderiam variar facilmente de opinião. O conselho dos cidadãos se encontrava abandonado nas mãos de políticos e oradores treinados, mas inescrupulosos, que adulavam ao povo para melhor manobrar e que lhe faziam endossar a responsabilidade de medidas que, por vezes, se mostravam catastróficas para a cidade<sup>96</sup>.

Quanto aos tribunais, eram casas de justiça e de vida política em uma civilização que ainda não distinguia a separação de poderes que nasceu frente ao olhar iluminista de Montesquieu<sup>97</sup>. O Areópago (*Áreios Págos*, as Colinas dedicadas ao deus Ares) era o exemplo máximo na Atenas de Platão. Com postura de corte suprema, a instituição era guardiã da constituição e árbitra em crimes de atentado contra a vida humana<sup>98</sup>. Seu poder político também não era inexpressivo, ainda que inferior às assembleias deliberativas, como aludidas por Mossé<sup>99</sup> ao recordar sua importância na manutenção da ordem após a tomada de poder pelos trinta tiranos. Entretanto, maior era o poder político da *Heléia*, formada por seis mil cidadãos maiores de trinta anos que, em casos excepcionais, reunia-se em seção plenária, mas qualquer tribunal ordinário possuía uma média

---

<sup>95</sup> Idem, p. 54-55.

<sup>96</sup> Idem, p. 56.

<sup>97</sup> Idem, p. 72-73.

<sup>98</sup> Idem, p.73.

<sup>99</sup> Idem.

de quinhentos e um membros<sup>100</sup>. Todos os elementos descritos apontam para uma sociedade do diálogo e do discurso, na qual oradores como Lísias, Demóstenes, Ésquines, Hipérides e Licurgo dominavam a vida política e jurídica da organização sócio-histórica em que Platão escreveu sua obra. Ao ler os oradores aos olhos de Claude Mossé, temos a impressão de que a vida da Ática era movida com parcialidade, falácia, na qual a democracia não se desenvolve, de maneira íntegra<sup>101</sup>.

Podemos entender esse processo de decadência do projeto democrático ateniense se observamos os desdobramentos causados pelo desfecho da Guerra do Peloponeso. Com ela, Atenas viveu a devastação de seus campos, diminuição das trocas comerciais, paragem quase total da exploração das minas do Láurio, declínio da produção artesanal – principalmente na indústria de cerâmica. Tais perdas econômicas possibilitaram um revés por parte dos opositores da democracia. Os processos intentados a Pericles e seus partidários inauguraram o que desencadearia no governo dos trinta, passando pela administração dos quatrocentos<sup>102</sup>. A partir de então o povo ateniense parece ter se desinterEstado pela política, mesmo a *Ekklesía* só passou a ser frequentada com a instituição de nova remuneração, o *misthós ekklesiastikós*. Agravando o problema, é visto uma crescente concentração de terras nas mãos de uma nova elite econômica formada por especuladores mobiliários que rivalizavam com a antiga aristocracia ateniense o centro da política da cidade; nascidos de uma concentração de terras que se deu em detrimento da população pobre. Para amenizar o Estado de empobrecimento do povo, foram utilizados diferentes *misthoí*, que de maneira inexpressiva, procuravam a satisfação das necessidades mais básicas da população. Nessa Atenas insatisfeita, encontramos a proliferação de acusações em tribunais que, mais do que nunca, tornavam-se palcos de retórica e sofisma. O caráter cada vez mais profissional da vida política nasce, então, em conjunto ao que Mossé denominou “demissão do *dêmos*” – fenômeno caracterizado pelo desinteresse da população pela vida pública da cidade, fomentado,

---

<sup>100</sup> Idem, p.75.

<sup>101</sup> Idem, p.76-77.

<sup>102</sup> Idem, p. 40-42.

principalmente, pelo crescimento do empobrecimento que, por sua vez, impulsiona o cidadão comum em direção a ações mais particulares e imediatas<sup>103</sup>.

Por fim, a demissão da população mais pobre e a profissionalização da política, somados com a insurreição de uma nova classe de ricos – derivados de oficinas de comércio e de sóbrios investimentos pós-guerra no mercado mobiliário –, gerou o nascimento de verdadeiros “políticos”<sup>104</sup>, educados por mestres em retórica, sofistas; homens dotados de conhecimentos úteis à oratória, mas sem a formação moral signatária da velha aristocracia rural. A política no tempo de Platão, assim (esse “assim” tá estranho), era arquitetada por facções políticas que, por meio da palavra, manobravam o povo em direção aos seus interesses.

### **3.1.1 A religiosidade políade:**

A base religiosa grega se encontrava no mito de Prometeu, uma divindade que teria legado aos homens as bases técnicas da civilização grega<sup>105</sup>. Segundo o mito hesiódico, o titã teria instruído o primeiro sacrifício aos deuses, no qual de forma ludibriosa agraciara aos homens com a carne sacrificial, e relegara aos deuses somente os ossos e gorduras. Nesse ponto encontra-se o arquétipo separatório do sacrifício aos deuses, já que, com esse ato, Prometeu separou os homens dos deuses e animais, atitude perpetuamente representada pelo sacrifício e pela dieta cotidiana dos gregos ordinários<sup>106</sup>.

O sacrifício acima de tudo era um momento de comensalidade entre os cidadãos de uma polis, nele a carne queimada em honra dos deuses era repartida entre os membros presentes, que a consumiam em conjunto e de forma igualitária. Distinguia os homens dos deuses, já que os últimos não se contaminavam com carne e sangue, mas também dos animais, que, por sua vez, não podiam abrandar a impureza da carne com o fogo purificador. Era no sacrifício que os membros de uma polis se viam como inferiores aos deuses, superiores aos animais, mas, sobretudo, como iguais entre eles<sup>107</sup>.

A função ritual encontrada nessa prática era política: em vez de retirar o sacrificante (os participantes e seus grupos familiares e cívicos) das suas

---

<sup>103</sup> Idem, p. 42-44.

<sup>104</sup> Idem, p.44.

<sup>105</sup> HESÍODO *apud* SANTOS, 2005, p. 19.

<sup>106</sup> NETO, 2009, p.309.

<sup>107</sup> DETIENNE, 1988, p. 174-175.

atividades cotidianas, como de costume na ritualística religiosa, ela os instala nessas situações (no local e nas formas exigidas) e os integra à cidade e à existência imanente, segundo a ordem do mundo presidida pelos deuses. Todo o poder a ser exercido na política, assim como toda decisão comum, para ser validada, exigia um sacrifício. Na guerra ou na paz, antes de uma batalha ou na abertura de uma assembleia, na posse de um magistrado, na purificação de um indivíduo ou na do miasma de toda uma cidade, a execução de um sacrifício não é menos necessária que durante as grandes fessas religiosas do calendário sacro<sup>108</sup>.

O ritual era uma iniciativa do grupo social para a qual ele se preparava em banhos e adornos. Após o culto, a carne era ingerida por todo o grupo, e se fazia então um elemento aglutinador de comunhão entre os iguais de uma mesma cidade. Contudo não é o caráter comensal encontrado no sacrifício o ponto da religiosidade políade a ser dessacado aqui, mas sim a maneira como delimitava a fronteira excludente entre homens e deuses. Fronteira essa que se fazia presente não somente em vida, como também em morte, pois ainda segundo a mitologia hesiódica, ao homem era legada a morte, enquanto os deuses se beneficiavam da imortalidade. O mito separou os homens da imortalidade dos deuses, mostrou ao homem a fome, a necessidade de descanso e a morte, e informou-o da sua inferioridade em relação a uma estirpe superior, que não sofre com a necessidade de alimentos, e é incansável e imortal.

### 3.2. A Morte:

*Foi Talvez diante da morte que o homem, pela primeira vez, teve a ideia do sobrenatural e quis abarcar mais do que seus olhos humanos podiam mostrar-lhe. A morte foi, pois, o seu primeiro mistério, colocando-o no caminho de outros mistérios. Elevou o seu pensamento do visível para o invisível, do transitório para o eterno, do humano para o divino.*<sup>109</sup>

A morte sempre foi um ponto central na religiosidade, tanto no Ocidente quanto no Oriente, mas aqui nos limitaremos a tematizar as múltiplas visões de morte encontradas na Grécia clássica. Elas podem ser divididas em três categorias: o culto familiar aos mortos, o culto aos heróis e os cultos de mistérios.

---

<sup>108</sup> VERNANT, 2006, p. 81-89.

<sup>109</sup> FUSTEL DE COULANGES, 2002, p.26.

No entanto, para que possamos compreendê-las, se faz necessário encontrarmos as raízes dessas visões de culto, tão distintas, mas complementares dentro do pensamento religioso grego.

Entre os períodos conhecidos da história grega como micênico e arcaico, passando pelo homérico, era comum a presença de cultos particulares entre os membros de um *génos* (a estrutura mais próxima, na Grécia, do que podemos classificar como família ou clã), não havendo ainda uma estrutura religiosa, como as que conhecemos hoje, que abrangesse toda uma polis<sup>110</sup>. No entanto, a unidade religiosa concentrava-se na figura do *ánax*, não dotada de uma representação pontifical, mas detentora da palavra eficaz, ou seja, de uma palavra de verdade, impassível de dúvidas ou questionamentos. Ao lado dessa figura encontramos uma classe sacerdotal e uma classe de guerreiros, encabeçada, essa, pelo chefe do *laós*<sup>111</sup>.

Com o fim do período micênico, a aristocracia guerreira passa a substituir o antigo *ánax*, o líder político repleto de poderes atemporais e, com isso, vemos surgir a figura do *basileús*, com ele o período homérico. Pouco sabemos sobre o culto aos mortos em períodos anteriores, contudo, os poemas de Hesíodo e Homero nos deixam vaziar a importância do culto aos heróis, os grandes homens mortos em combate e honrados pelos vivos. O culto aos heróis consiste numa forma de controle político de massa norteando o culto aos mortos ilustres e legitimando sua descendência ao exercício do poder. Foi instituído pela aristocracia guerreira como forma de exaltação das normas de vida dessa nova classe dominante, pois só se tornaria herói aquele que morrera em combate singular, por um oponente de valor e pertencente, em vida, a uma família dotada do devido essatuto aristocrático<sup>112</sup>.

Aos heróis era destinada a essada nos Campos Elíseos, local fora do visível, repleto de prazeres, delicias e felicidade<sup>113</sup>. Mesmo se tratando de uma parte do mundo dos mortos grego (*háides*), os Elíseos são antagônicos ao Tártaro, local de sofrimento eterno destinado aos ímpios e aos titãs, mas também

---

<sup>110</sup> NETO, 2009, p. 324.

<sup>111</sup> DETIENNE, 1988, p. 16-18.

<sup>112</sup> NETO, 2009, p. 313-315.

<sup>113</sup> *Ibid.*

diferenciado do *háides* propriamente dito, onde as almas dos mortos vagam como sopros da imagem de um antigo ser vivente<sup>114</sup>. Porém os benefícios dos heróis não se encontram somente no pós-túmulo: seus herdeiros gozam, em vida, do essatuto de seus antepassados heroicos, e através dele legitimam a detenção do poder.

Não somente ao herói era legado o culto: aos homens comuns também se essendia o culto aos mortos. Comumente as famílias faziam libações e sacrifícios na esperança de uma melhor existência de seus antepassados no reino dos mortos – sacrifícios esses que eram destinados tanto aos mortos como também às divindades ctônias ligadas à morte<sup>115</sup>.

Com a tirania o culto aos heróis será abandonado, substituído pelo culto políade. Já que não poderemos descer a detalhes nesse ponto, basta-nos entender que o tirano é fruto de uma organização proto-isonômica, gerado pela união militar dos homens formadores da nova falange hoplita (técnica de batalha em grupo que dessacava o trabalho em equipe e anulava as antigas proezas individuais encontradas na batalha heroica). Trata-se, portanto, de uma nova ordem, que entendia que o culto aos heróis, legitimador do poder aristocrático, deveria ser substituído por um culto cívico, agregador da multidão ao novo sistema político-administrativo. Com a inserção do culto a uma divindade cívica, e dos cultos agrários a Dioniso e Deméter, os tiranos retiram a força religiosa do poder dos seus antecessores políticos, e instauram-se no poder e na vida religiosa, agora unificada, da população de homens, maiores de idade e filhos de pai e mãe conterrâneos à cidade (cidadãos) – ao menos no que diz respeito a Atenas, já democrática, do tempo de Platão<sup>116</sup>.

Com a tirania preservar-se-á o culto aos familiares antepassados, entretanto uma nova forma de culto surgirá. Reforçados pela ascensão do recém-nascido pensamento racional-filosófico, os *mistérios* encontraram solo fértil para a sua proliferação<sup>117</sup>. Encontramos na Antiguidade um conjunto de movimentos

---

<sup>114</sup> HOMERO *apud* NETO, 2009, P. 314.

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> Para uma leitura mais aprofundada, ler a obra de José Antônio Dabdab Trabulsi, intitulada *Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*, de 2004.

<sup>117</sup> *Ibid.*

religiosos, com base teológica e doutrinária voltada para a crença na imortalidade da alma, assim como uma escatologia e uma exegese ascética, que subsistiam da procura subjetiva de homens necessitados de uma promessa de melhor existência no pós-túmulo. Essas manifestações religiosas são denominadas mistérios, e tratava-se, geralmente, de um conjunto de doutrinas e práticas religiosas proibidas a não iniciados e que deram origem a confrarias secretas de neófitos. Elas pregavam a necessidade de purificação, penitência, abstinência, ritos iniciáticos, ensinamentos esotéricos, comensalidades festivas, fé mística e certa união de classes sociais, tendo como origem os cultos sírios e frígios da Grande Mãe, preservados nas famílias descendentes dos clãs sacerdotais do período micênico<sup>118</sup>. Levavam ao homem comum, porém iniciado, a mesma promessa de bem-aventurança destinada aos heróis poéticos.

O culto aos mortos na Grécia antiga se modificou de acordo com as estruturas políticas que vinham se formando, contudo pontos em comum podem ser encontrados. Mesmo no período clássico não se questiona que os heróis das batalhas de Tróia e Tebas essariam habitando os Elíseos, no entanto, com o aparecimento dos mistérios outros homens passaram a ter acesso à mesma sorte. Ao cidadão comum, não iniciado, restou apenas o culto aos ancestrais que, assim como eles, habitavam, ou habitariam, o *háides* borolento.

### **3.3. Os cultos de mistérios órficos: suas novidades escatológica e antropológica.**

A primeira concepção de pós-túmulo parece ter sido a de uma sobrevivência limitada ao sepultamento, juntamente com ela nascerá o culto aos mortos. A busca de conforto tumular pode ser encontrada em inúmeras sociedades antigas, tanto na Europa quanto no Antigo Oriente Próximo, sempre com o intuito de confortar aqueles que não mais se encontravam entre os vivos. Os poemas homéricos e a obra de Hesíodo representam claramente a concepção arcaica da exigência tumular helênica, dessacando um mundo subterrâneo e tenebroso (*háides*), governado por um déspota divinal e habitado pelas sombras dos que um dia foram homens dotados de vida.

---

<sup>118</sup> SANTOS, 2005, p. 20.

Todavia, também é passível de identificação a existência, nessas sociedades, de alternativas que possibilitariam um melhor além-túmulo para membros da nobreza, clero ou da aristocracia guerreira, como a mumificação para os faraós no Egito ou os Campos Elíseos, destinados aos heróis gregos que não pereceram nas batalhas de Tebas e Tróia<sup>119</sup>. Entretanto o sincretismo de práticas orientais com a religiosidade helênica proporcionou o surgimento de religiões de mistérios, que, como dessacado anteriormente, propuseram no Ocidente (inicialmente na Grécia, mas essendendo-se a todo o mediterrâneo antigo pelos processos de helenização e romanização, consecutivamente) meios de ascensão do homem comum à bem-aventurança encontrada nos Elíseos.

O gênero de vida definia-se por um número de privações que de certa forma os elevavam ao essatuto de mediadores entre o profano e o sagrado. A vida órfica (*bios orphikos*) é descrita por Brandão<sup>120</sup>, em conformidade com o que fora dito por Detienne<sup>121</sup>, como uma doutrina em que se encontram: a crença no dualismo do Homem; na metempsicose (ciclo de reencarnações); na punição de faltas cometidas em vida, no *háides* e em outras vidas; na glorificação final da *psiché* ao adentrar aos Elíseos; na proibição contra o assassínio (de homens e animais) e no abster de produtos e alimentos de origem animal, sempre em busca da *kátharsis* (purificação)<sup>122</sup>. Tringali<sup>123</sup> complementa as nossas informações sobre a vida do neófito órfico (iniciado) afirmando que aos dogmas era correspondida uma moral, uma ascese, uma mística e uma liturgia.

No entanto, de acordo com Guthrie<sup>124</sup>, a vida órfica refere-se, quase exclusivamente à abdicação de carne animal na alimentação ou em sacrifícios, um aspecto que para Detienne<sup>125</sup> fora um rompimento de uma das perspectivas de comunicação, na religião pública, entre homem e divindade(s), rompendo um elo de comensalidade efetuado em banquetes e sacrifícios. Nos anos noventa do século passado o autor francês afirmou que a vida órfica se resumia ao exercício constante para a santidade e ao cultivar de técnicas de purificação, a fim de

---

<sup>119</sup> SANTOS, 2005, p. 19.

<sup>120</sup> BRANDÃO, 1991, p. 160-161.

<sup>121</sup> DETIENNE, 1988, p. 175.

<sup>122</sup> BRANDÃO, 1991, p. 160-161.

<sup>123</sup> TRINGALI, 1990, p 21-22.

<sup>124</sup> GUTHRIE, 1991, p. 198-200.

<sup>125</sup> DETIENNE, 1988, p. 174-175.

separar-se dos outros, daqueles que são susceptíveis aos assassínios e a mácula<sup>126</sup>.

Enxergamos como arquétipo uma das narrativas mais encontradas na documentação órfica (escrita por Calímaco e Eufóron), que seria a de um Dioniso Zagreus, primogênito de Zeus (rei dos deuses e senhor do trovão) e Perséfone (esposa de Plutão e filha de uma relação incestuosa de Zeus com sua irmã, Reia-Deméter), e filho mais querido do senhor dos deuses<sup>127</sup>.

Quanto ao mitologema, a narrativa mais difundida e melhor conhecida por nós diz que: enciumada pelo amor de seu esposo por um filho que não veio a ser gerado em seu ventre, Hera (esposa de Zeus e rainha dos deuses) ordenou aos titãs que raptassem e matassem o menino-deus. Os titãs despedaçaram o menino, cozeram e o devoraram como em um banquete sacrificial<sup>128</sup>. Após o banquete, onde deixam somente poucas partes do menino, incluindo seu coração (recolhidos posteriormente por seu irmão, Apolo), os titãs foram fulminados por um raio enviado pelo pai enfurecido de Dioniso. Entramos então no ponto culminante do mito, pois das cinzas dos titãs nasceria a humanidade. Os órficos acreditavam na dupla natureza do homem: a primeira seria a natureza titânica, que descenderia das cinzas dos titãs, compreendendo o corpo carnal do indivíduo; a segunda seria descendente das cinzas do menino Dioniso, cujo corpo devorado teria sido fulminado juntamente com seus algozes. A essa segunda natureza corresponde à alma do homem, imortal e divina<sup>129</sup>.

Brandão acrescenta o medo derivado de crer na metempsicose, vindo no assassinato de animais o assassinio de uma *psyché* encarnada, e no sacrifício sangrento uma atitude similar à dos Titãs<sup>130</sup>. Ambas as crenças são dessacadas no papiro encontrado em Dervini<sup>131</sup>, datado do século V a.C. Acrescentamos, ainda, a visão de Detienne<sup>132</sup>, que, ao descrever o negar do sacrifício como uma suposta negação ao mito de Prometeu, informa que nessa negação encontra-se a abstenção de todo o sistema político-religioso da religião políade grega, e a sua

---

<sup>126</sup> DETIENNE, 1991, p. 94-95.

<sup>127</sup> BUERKET, 2002, p. 20-25.

<sup>128</sup> BRANDÃO, 1991, p. 160-165.

<sup>129</sup> Ibid.

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Traduzido para a língua portuguesa por Gabriela G. Gazzinelli, e publicado pela UFMG em 2007.

<sup>132</sup> DETIENNE, 1988, p. 175-176),

separação entre homens e deuses. Essamos de acordo que o efeito dessa negação, somado à crença de que a *psiché* humana é uma parte do próprio Dioniso, é o inevitável atrito com o pensamento religioso oficial grego no período Clássico.

Os cultos de mistérios órficos teriam sido um diferencial em relação à concepção religiosa da polis grega, com inúmeros pontos de divergência. Um dos principais pontos de dissenso seria a própria cosmogonia – mostrando uma nova forma de ver a criação do cosmos, porém ainda partindo de um princípio caótico, como Hesíodo. Em sua teogonia, o Orfismo traz uma abordagem diferenciada da criação dos deuses, e explica a tão necessária relação do “um” com o “todo”<sup>133</sup> no mundo grego, apontando Zeus como o princípio e a regência de todas as “coisas”. Dessaca-se, e com grande importância, a sua antropogonia, informando que o homem se origina das cinzas dos titãs e do menino Dioniso Zagreus; tendo ele um corpo impuro, servindo de cárcere para uma alma divina e imortal. Rejeita o sacrifício sangrento, rompendo com laços de comensalidade entre cidadãos e com o mito, arquétipo, separatista de homens e deuses. Todavia, o ponto alto dessa diferença, e o mais fascinante no pensamento religioso órfico, é a sua escatologia, que divide o *háides* em três pontos, para onde se destinam os mortos de acordo com um critério moral baseado no julgamento de seus feitos em vida.

É esse último elemento que atraiu Platão em sua busca ética pela ressauração de Atenas. Como poderá ser percebida no capítulo que se segue, a escatologia órfica será necessária para legitimar uma determinada hierarquia de valores e ações: um conjunto de atitudes abnegadas é apontado como superior, em detrimento de ações egoístas em prol de benefícios individuais, como de costume na elite política de Atenas retratada por Platão. Esse capítulo demonstrou o quanto o pós-morte órfico se diferencia da tradição da polis grega, permitindo ao filósofo atribuir ao destino das almas as motivações necessária para uma vida justa e temperante. Entretanto ainda nos falta demonstrar

---

<sup>133</sup> No capítulo referente a Parmênides de seu *Textos Órficos y Filosofía Presocrática: materiales para una comparación*, Alberto Bernabé traça um paralelo entre a filosofia do eleata com os escritos poéticos órficos e encontra elementos que possibilitaram ao culto uma explicação ao binômio uno/todo. Segundo o filólogo, os escritos órficos apontam para a aceitação da identidade dos seres ao mesmo tempo em que alega que tudo é Zeus (2004, 129-136).

evidências que corroborem para aceitarmos o contato do filósofo com a base mítica do culto, o que tentaremos demonstrar fazendo uso da teogonia de Eudemo.

### 3.3.1. A teogonia de Eudemo e o seu contato com Platão.

Dentre as principais evidências documentais referente aos cultos de mistérios órficos que nos chegaram, dessacasse a voz de Damásio<sup>134</sup>, que nos transmitiu o tessemunho de Eudemo referente a uma narrativa sagrada atribuída a Orfeu. A tessemunha fora discípulo de Aristóteles e não é apresentado por Damásio como autor do poema, mas um estudioso e comentarista de um texto anterior. Bernabé<sup>135</sup> defende a datação mínima para o discurso no quinto século antes da nossa era, aproximando-o ao poema de Dérveni (século sexto antes de Cristo). Quanto ao conteúdo, pouco podemos retirar do comentário de Damásio, mas chegamos mais longe ao reconstruirmos parte significativa com o auxílio de outros tessemunhos. Um claro exemplo nos é apresentado por Bernabé<sup>136</sup>: o primeiro verso do poema deveria ser a proibição mágica aos não iniciados – “cerrada as portas, profanos” –, como aparece em outros documentos, como no texto de Dérveni. Ademais, é interessante notar que a mesma proibição aparece em uma fala na qual o Alcebíades de Platão pronuncia uma parte delicada de seu discurso<sup>137</sup>. Aos olhos do filólogo espanhol acima mencionado, e dos nossos, há aqui um provável argumento a favor da proximidade da teogonia de Eudemo e a biblioteca da Academia.

Ademais, o tessemunho fornecido, ainda que muito pequeno, aponta para uma teogonia que tem a *Noite* por princípio cósmico em concordância com certos relatos aristotélicos:

O relato sagrado transmitido pelo peripatético Eudemo como obra de Orfeu [...] configura o princípio a partir da *Noite* || Ainda que se apresente essa mesma impossibilidade, tanto si as coisas são como dizem os teólogos que começam a geração a partir da Noite, como se são como dizem os filósofos da natureza “todas as coisas juntas”. || De sorte que não houve durante um tempo infinito nem *Caos*, nem *Noite*. || De modo similar lhes consideram os poetas antigos, na medida em que

---

<sup>134</sup> *De principiis*, 123. In: BERNABÉ, 2003, 49; REALE, 39.

<sup>135</sup> 2003, 49.

<sup>136</sup> 2012, p. 30; 2012, p.13-37.

<sup>137</sup> *Banquete*, 218b.

afirmam que não reinaram e governaram os primigênios, como *Noite* e *Céu*, ou *Caos* e *Oceano*, se não Zeus. || Os três primeiros princípios da geração nasceram segundo Orfeu: *Noite*, *Terra* e *Céu*<sup>138</sup>.

A teogonia em questão se distancia da apresentada por Hesíodo por não reconhecer o *Caos* como princípio – ainda que reconheça um elemento caótico –, já o afastamento de Homero aparece na negação de *Oceano*. A *Noite* é sustentada como o ser primordial, as primeiras em nascimento e sempiterna em sua divindade, não correspondendo a nenhuma outra narrativa conhecida, a não ser pelo texto de Lido exposto ao final da citação, em que há a apresentação de uma teogonia atribuída a Orfeu. Temos, então, a reconstrução verossímia de um poema teogônico que alude a *Terra* e o *Céu* como descendentes da *Noite*, o primeiro ser. Em paralelo, o *Timeu* nos proporciona, ainda segundo Bernabé<sup>139</sup>, não somente uma possibilidade de prosseguir a reconstrução, como atessa o contato do filósofo com o culto:

*Falar das demais divindades e conhecer sua linhagem é mais do que podemos, assim que há que dar crédito aos que falaram antes dele, que eram descendentes de deuses, segundo afirmam, e que de algum modo conheciam com clareza a seus antepassados. Assim, pois, é impossível não crer nos filhos dos deuses, ainda quando falam sem demonstrações verossímeis e necessárias, mas, dado que afirmam que nos relatam assuntos de sua família, há que crê-los, segundo o costume. Tenhamos, pois, por bem, e digamos assim a geração acerca dos deuses. Da Terra e do Céu nasceram como filhos Oceano e Tétis<sup>140</sup>.*

O texto aponta para o conteúdo de algumas lâminas órficas encontradas nas cidades de: Hipômio (datada da passagem do século V para o século IV a.C.), Ptélia (séc. IV a.C.), Farsalo (séc. IV a.C.), Entela (séc. III a.C.), Eleuterna (séc. III a.C.), Milopótamo (séc. III a.C.) e Tessália (séc. III a.C.) O fragmento de poema encontrado nesses achados arqueológicos apresenta uma parte das instruções que os mistérios passavam aos seus iniciados; direcionado ao comportamento pós-tumular, o texto apresenta o iniciado enquanto divindade frente às potências ctônias, mas o que nos chama a atenção não é a fórmula mágica em si, e sim a identificação da estirpe divina como descendente de *Céu* e

<sup>138</sup> O texto fora traduzido livremente do espanhol de: BERNABÉ, 2003, p. 51. Em sequência é citado: DAMÁSIO. *De principiis*. 124. || ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1072a || *Ibid*, 1072a || *Ibid*, 1091b. || LYDUS, *De Mensibus*, 2.8.

<sup>139</sup> *Idem*, p. 52.

<sup>140</sup> 40d.

*Terra*, o casal formado a partir da *Noite*. Para melhor exemplificar do que podemos ler nas lâminas, citaremos o texto da última lâmina listada:

*Estou com sede e pereço.  
A mim, [dêem] de beber da fonte que brota  
à direita, [onde há] um cipestre branco.  
Mas quem é você, de onde é?  
Sou filho da Terra e do Céu estrelado.  
Minha raça é celesse<sup>141</sup>.*

Para além do primeiro casal, as bodas de *Oceano* e *Tétis* são narradas por Orfeo segundo o *Crátilo*<sup>142</sup>. Assim, concordamos novamente com Bernabé que, ao acompanhar West<sup>143</sup>, afirmou que a passagem tem grande influência da teogonia de Eudemo; que Platão teria conhecimento do texto, assim como Aristóteles, mas que sua transposição ao *Timeu* rejeitou a *Noite* em defesa do pensamento central do diálogo, no qual o Demiurgo moldou o *Cósmos*, não havendo a necessidade de uma divindade primeira. Por outro lado, também não lemos Platão atribuindo essatuto de primigênia ao par *Céu/Terra*. A teogonia presente no diálogo segue até “40e”, sem nenhum paralelo conhecido, apresentado as gerações de deuses até o número de seis, tendo a *Noite* como a primeira, seguida do primeiro casal. Dos últimos é derivado *Tétis* e *Oceano* que, ligados pelo matrimônio, geraram *Forcis*, *Cronos*, *Rea* e os outros titãs. Os croniadas formam a quinta geração, seus filhos a sexta. *Dioniso* – sexta geração –, como já descrito, é filho de *Zeus* e, portanto, confere à humanidade o essatuto de descendentes de *Céu* e *Terra*.

Entretanto ainda nos falta demonstrar o caminho traçado entre a aproximação a uma teogonia e a formação de uma ética. De certo, o essatuto divino do homem conferido pela antropogonia órfica determina uma prática de vida que reafirme o Estado; de outro, a mesma antropogonia aponta para a necessidade de purificar o homem de sua segunda natureza. Portanto, é a antropogonia derivada da teogonia que essabelece a moralidade ascética dos cultuantes. No entanto o fato de haver uma aproximação entre Platão e a teogonisa de Eudemo não emprega a necessidade de um contato com o modo de

---

<sup>141</sup> CARRATELLI, 2003; GAZZINELLI, 2007, 73-82.

<sup>142</sup> 402b.

<sup>143</sup> 1983, p. 116. In: BERNABÉ, 2003, 53.

vida órfica. A solução para o problema, assim, deve ser encontrada por outra via de observação.

Em artigo para a *Revue Philosophique* em 1960<sup>144</sup>, Jean-Pierre Vernant buscou traçar uma leitura do termo *améles*, cunhado por Platão, pela oposição aos exercícios para a morte, encontrados no complexo de narrativas religiosas que denominou de “mitos de Memória e Esquecimento”, próprios dos cultos às Musas e dos ensinamentos de confrarias filosóficas como a dos pitagóricos. Com relação aos últimos, o autor identificou a formação de uma ética ascética, enquanto a primeira norteou a *paideia* dos jovens, sempre voltada para a vida pública. Mesmo escrito em um ambiente ao qual os cultos de mistérios órficos ainda eram vistos como tabu – que explica a ausência de menções claras aos cultos –, o trabalho de Vernant pôde nos esclarecer sobre a passagem do contato com a teogonia para a construção da ética. Esse jogo duplo de significados e aplicações aproxima o conhecimento filosófico da regra de vida religiosa preconizada nas seitas místicas, ao mesmo tempo em que a reconhece nos exercícios militares típicos de uma sociedade guerreira<sup>145</sup>. No entanto a aproximação se dá por meio da transposição desses elementos em direção à formação intelectual que acentua, acima de tudo, uma disciplina de memória. Dessa forma, *améles*, palavra que nomeia o rio ctônio do mito que dá fim à *República*, passa a designar um comportamento de descaso, falta de treino, preguiça e hedonismo, em oposição à vida iniciática de escolas/cultos como a dos pitagóricos – um exercício de memória<sup>146</sup> –, que tinha por finalidade a glória no pós-tumular<sup>147</sup>.

Certamente o relacionamento entre o universo órfico-pitagórico não pode ser posto de lado à narrativa de Er, o epicentro do livro X da obra referendada: o mito tem por norte o processo de metempsicose sempre elucidado ao nos referirmos aos cultos de mistérios órficos nessa monografia, mas, assertivamente, sem obscurecer a figura do filósofo que podia recordar suas vidas anteriores - Pitágoras. Podemos, então, com base em Vernant, ler o termo referido como a

---

<sup>144</sup> O presente artigo se encontra presente na obra *Entre Mito e Pensamento* entre os Gregos, traduzida para o português por Haiganuch Sarian e publicada pela editora Paz e Terra em 1990 (p. 167-185).

<sup>145</sup> 1990, p. 167-170.

<sup>146</sup> JÂMBLICO, *Vida de Pitágoras*, 164.

<sup>147</sup> *Ibid*, 42; VERNANT, 1990, p.170-172.

contraposição a uma ética que se exercita para a morte, tendo por base as técnicas de respiração especuladas da análise dos tessemunhos deixados por mitos, como aquele que narra a passagem de certo Epimênides<sup>148</sup> – mago capaz de separar sua alma do corpo por meio de transe –, relacionadas ao que conhecemos do loga indiano. Trata-se de práticas de memorização, que se utilizavam da respiração e da meditação, direcionadas à purificação da alma pela concentração, recolhendo-a em si mesma a partir de todos os pontos do corpo, de modo que assim reunida e isolada ela possa desligar-se do corpo e evadir-se. A alma que busca a facilidade de saciar a sua sede no rio do descuido, *améles*, retém para si um futuro oposto ao que é aguardado pelos adeptos ascense mnemônica dos iniciados, como assinada Proclo em seu comentário à *República*, trabalhado por Vernant<sup>149</sup>.

O rio, então, pode ser identificado ao relaxamento de uma alma que se abandona livremente ao prazer, se visto em perspectiva mistérica; assim como aponta para uma imagem do devir, que sempre flui sem nada reter, se visto sob ótica filosófica<sup>150</sup>. O rio é a oposição figurada à ética escatológica de Platão. Não por coincidência a imagem da água que não pode ser retida já surge no *Górgias*<sup>151</sup>, um diálogo que critica a vida hedonista, tendo no essatuto adquirido no pós-tumular a principal motivação para a condenação do prazer desregrado<sup>152</sup>.

Vernant<sup>153</sup> salienta que o uso no livro X de termos como *amyétoi* aponta para conhecimentos/segredos desconhecidos aos não-iniciados nos mistérios/confrarias de base magno-grega, mas que, aqui, podemos ler mistérios órfico-pitagóricos, mesmo sem ser explicitado pelo autor. Sob a ótica do historiador, o solo epistemológico<sup>154</sup> sobre o qual é tecido o termo sugere a comparação do não-iniciado ao vaso furado, cujo conteúdo se esvai, oposto aquele que retém: o iniciado; quanto ao conteúdo do vaso, o primeiro busca sempre ser preenchido por prazeres que perdem o efeito rapidamente, indicando

---

<sup>148</sup> Para além do texto de Vernant, sugerimos o trabalho de Dodds(2002, p.145-147), para uma leitura mais aproximativa entre o mito de Epimênides e o aparecimento de cultos de mistérios na hélade, com particular dessaque para o relacionamento entre esse e os cultos de mistérios órficos, além de sua aproximação com a figura de Pitágoras.

<sup>149</sup> 349; VERNANT, 1990, p.175.

<sup>150</sup> VERNANT, 1990, p.176.

<sup>151</sup> 493a.

<sup>152</sup> A relação da ética presente no diálogo e o orfismo será melhor trabalhada no próximo capítulo.

<sup>153</sup> 1990, p.178.

<sup>154</sup> FOUCAULT, 2007. p. IX-XXII.

uma vida de vícios, já ao segundo é destinado um acúmulo de saberes que permitem uma existência pós-tumular superior<sup>155</sup>. Em paralelo, sem nos separar desse ponto da obra de Vernant, a água encontrada no rio infernal de Platão é aparentada ao que encontramos nas águas de esquecimento das, já citadas, lâminas de ouro órficas:

Esse (dito) da Memória (é) sagrado: quando, por ventura,  
você morrer  
vá para as casas bem-ajustadas do Hades: há na direita uma  
fonte,  
junto dessa está um cipreste branco.  
Ali as almas dos mortos descem e se refrescam.  
[D]essa fonte, não vá muito perto.  
Em seguida, você encontrará água fria [es]correndo  
a partir do lado da Memória: os guardiães que lá estão,  
esses lhe perguntarão, em frases secas,  
o que procura nas trevas do Hades sombrio.  
Dica: “(Sou) filha da Terra e do Céu estrelado  
e estou seca de sede e pereço. Concedam-me rapidamente  
água fria que escorre do lago da Memória para beber.”  
Estão lhe interrogarão da parte do Rei dos Infernos  
e lhe darão de beber do lago da Memória.  
E você, tendo bebido, irá pelo caminho sagrado pelo qual  
os outros iniciados (mystai) e báquicos (bácchoi) seguem,  
renomados<sup>156</sup>

O tema que opõe as duas fontes de água também ocorre em Pausânias<sup>157</sup>, ainda que a oposição se dê entre vida/morte, loucura/sanidade e mundo/imundo; valendo-nos dessacar que a água negativa da narrativa de Pausânias, como a do vaso de Platão, não pode ser retida por nenhum recipiente, salvo, no primeiro caso, o casco imundo de um cavalo. Com Vernant<sup>158</sup> concordamos que a transposição empreendida por Platão só pode ser realizada pelo intermédio de confrarias filosóficas (pitagorismo) e seitas religiosas (orfismo). No processo de transformação do tema lendário das duas fontes em direção à construção ética de uma ascese, verificamos o reconhecimento da matéria corpórea como signo de impureza. A purificação, então, surge de exercícios que possam afastar a alma do corpo, tendo, em última escala, a morte corporal como

---

<sup>155</sup> Ibid, p.178-180.

<sup>156</sup> Lâmina de ouro encontrada na cidade de Hipômio, em um túmulo datado do fim do século V ao início do século IV a.C., que continha um esqueleto feminino. Escrito em dialeto dórico e traduzido para o português por Gabriela G. Gazzinelli (2007, p. 73).

<sup>157</sup> A citação de Pausânias (VIII, 17, 6 e 18) aparece na obra de Vernant que estamos, aqui, analisando.

<sup>158</sup> 1990, p.183-184.

separador máximo. Entretanto, dentre esses exercícios catárticos que identificamos como práticas respiratórias e de memorização encontramos, novamente, outra referência ao mito: parece claro, pelo exposto, que se devia memorizar um código de conduta e uma topografia ctônia para ser utilizado após a grande separação das naturezas. O iniciado vive o mito ritualizando-o<sup>159</sup> em prática de vida; preocupa-se em viver para a morte, mas, ainda assim, precisa tomar certos cuidados e posturas frente ao encontrado do outro lado. Logo, a ascese permanece na vida pós-tumular, e a morte se dá, não somente, como prolongamento da vida, mas indistinta da mesma, em uma compreensão de continuidade sem aparentes rompimentos. É nesse ponto que a vida e a morte se equivalem ao binômio memória/esquecimento; na inexistência de uma compreensão da morte como fim do indivíduo, desaparecimento da consciência, o esquecimento abastece a reflexão filosófica que compreende o devir como fluxo temporal que não pode ser retido, e nos oferece o tempo como a imagem móvel da eternidade<sup>160</sup>. Como fugir, então, da erosão do tempo? Retornando ao Estado divino do Dioniso, um dentre os filhos de *Céu* e *Terra*, por meio da *Memória*. Assim, por conta do que foi argumentado, podemos afirmar que:

*Nas últimas linhas da República, Platão se felicita pelo fato de que o mítos de Er, o panfílio, não tenha perecido. Os que têm fé nele terão possibilidade de serem igualmente salvos: poderão atravessar o rio Améles sem que sua alma “se torne impura”. Com essa observação, Platão, meio sério, meio zombeteiro, cumpre, ao fim do diálogo, a sua própria dívida com relação aos temas lendários que ele transpôs e que conservam um incompatível valor de sugestão de seu enraizamento no passado religioso da Grécia. Certamente, para ele, a filosofia destronou o mito e tomou o seu lugar; mas, se ela é válida, é também porque soube salvar essa “verdade” que o mito exprimia à sua maneira<sup>161</sup>.*

---

<sup>159</sup> Segundo Mircea Eliade (1992, p.52-54), O homem religioso só se reconhece quando imita os deuses os heróis civilizatórios ou os antepassados míticos. Logo, o homem conformando-se ao ensinamento dos mitos, imitando os deuses. À imitação dos arquétipos míticos denominamos rito. Partindo dessa visão, afirmamos que a vida ascética é uma maneira de ritualizar em ética. Acrescentamos, ainda tendo a obra de Eliade como norteador, que o ascetismo não é um comportamento natural, mas um comportamento cultural, fundado sobre uma visão religiosa da vida. O ascetismo órfico se funda no ensinamentos de um hierofante mítico – Orfeu –, que teria ensinado sobre a natureza dionisíaca do homem que, no consumo da carne, é negada por sua parcela titânica. Abster-se da carne é um bom exemplo de imitação do arquétipo, ainda que em posição de negação, ou seja, os titãs não devem ser imitados para que Dioniso possa viver no homem. Seguir/imitar Orfeu é, então, o pré-requisito para que se possa imitar Dioniso: para tornar-se Deus.

<sup>160</sup> *Timeu*, 37d.

<sup>161</sup> Com essas palavras Vernant dá por fim o artigo que nos propomos explorar nesse momento de nosso texto (1990, p.185).

Em uma cidade fundamentada em uma estrutura democrática falida, entregue nas mãos de novos e antigos ricos que se apropriaram da abertura política causada pelo período de radicalização de Péricles e das mazelas surgidas com a guerra do Peloponeso; frente à formação de uma classe inescrupulosa, a seu ver, de políticos e oradores educados em sofismas; tendo por arquétipo das ações sociais um conjunto de narrativas sagradas que não possibilitam mais a manutenção dos valores exaltados nos séculos precedentes; e, acima de tudo, preocupado com a instituição de uma *paidéia* que pudesse edificar a cidade sobre os ombros de cidadãos moralmente fortes, ao mesmo tempo em que o inverso era alcançado, ou seja, a dignificação do homem promovida por uma sociedade justa; Platão buscou na base mítica dos cultos de mistérios órficos as ferramentas necessária para legitimar ser melhor sofrer à agir injustamente, como ensina a ética que encontraremos no sistema platônico. Antecipando ao próximo capítulo, esperamos ter exposto com clareza o local sócio-histórico dessa opção do filósofo; o maço de crenças que organizavam a vida ascética dos órficos; assim como a presença de contato entre o autor e os cultos, para, então, darmos continuidade à argumentação.

#### 4. Entre Platão e Orfeu: transposições e continuidades.

*E Platão imita Orfeu em todas as partes*<sup>162</sup>.

Desde nosso primeiro capítulo, estamos buscando apontar os influxos órficos no ensino de ética no *Fédon* de Platão, entretanto não tivemos o cuidado de apontar na obra do filósofo os pontos de contato entre esse e os cultos. O presente capítulo tem por objetivo emparelhar os dois corpos textuais, tendo no relacionamento do *Fédon* com o *Górgias* e o Mito de Er ao final da *República* o foco comparativo para o paralelo textual que engloba o surgimento da desvalorização da ação injusta frente às dores provocadas pela injustiça – antes sofrer a ter de cometer um ato injusto. Os diálogos selecionados apontam para um caminho ao qual o *Fédon* se encontra no ponto central, e a ética norteada por uma soteriologia bem definida é o fio condutor da jornada. Sem jamais alegar o envolvimento direto de Platão com os cultos de mistérios órficos, nem mesmo pretender encontrar o uso inalterado de elementos do mesmo, apresentaremos transposições do conjunto de textos sagrados órficos na obra de Platão.

Buscando uma maior compreensão por parte do leitor, e tomando os devidos cuidados para não propor dizeres que não condizem à documentação aqui trabalhada, faremos nosso comentário pondo as duas colunas textuais em contato, sempre desenvolvendo a argumentação através da exposição dos textos. Para tanto, foram utilizadas traduções já reconhecidas pela academia brasileira dos textos originais, assim como correções feitas pelo autor dessa dissertação, em busca de uma melhor simetria e entendimento dos pontos de contato. Nesse jogo de paralelismo, optamos por utilizar o *Górgias* como tessemunha da ética escatológica que permeia ao Médio Platão, como forma de contextualizar as necessidades apresentadas pela leitura do *Fédon*; o mito do pan-helênico, que fecha ao último livro da *República*, aparece em nosso texto como indicador das intenções presentes no diálogo que encena a morte de Sócrates; ao *Fédon*, então, destinamos toda a comparação textual e, sem muitas entradas em outros diálogos, permitimos a esse capítulo, sustentado pelas informações contidas em

---

<sup>162</sup> OLIMPIODORO, Comentário ao *Fédon* de Platão, 10.3. Tradução de Alberto Bernabé, 2010, p. 15.

seus anteriores, o dever de demonstrar o plausível em nossa alegação de que Platão se serviu de elementos dos cultos de mistérios órficos enquanto ferramentas pedagógicas no ensino de ética no *Fédon*.

#### **4.1. O *Górgias* e a ética que aponta para o *Fédon*.**

“Na guerra e no combate”, as palavras que iniciam o *Górgias*, foram escolhidas por Voegelin<sup>163</sup> para iniciar seu comentário ao diálogo, não por isso foram por nós escolhidas para iniciar esse capítulo. Escolhemos seguir o exemplo do filósofo alemão por também entendermos o diálogo como uma representação da guerra travada por Platão contra uma Atenas corrupta. Já o diálogo, por si, foi selecionado, não somente por trazer em si elementos aproximados ao *hierós lógos* órfico, mas também por retratar os motivos que levaram Platão a buscar no ascetismo órfico uma ética direcionada para proteger Atenas daquilo que o filósofo considerava a sua degradação e imoralidade.

Dividiremos o diálogo em duas seções: em sua primeira metade concentramos toda a discussão ética presente na disputa entre Sócrates e seus interlocutores, cada parte defendendo suas respectivas artes; enquanto a primeira seção se concentra em demonstrar os malefícios da retórica para a sociedade ateniense, a segunda é um mito que foge estruturalmente ao que o precede – se dá de forma narrativa, foge da argumentação e, provido de uma escatologia transposta do Culto de Mistérios Órficos, apresenta os motivos pelos quais todo homem tem de manter uma vida justa e temperada.

Não será nas transposições de elementos órficos que será centrado essa primeira parte desse capítulo, mas sim em expor o pano de fundo ético que Platão necessita legitimar com elementos transpostos da tradição mitológica órfica. A comparação direta entre a obra de Platão e vestígios da tradição escrita órfica será deixada para o capítulo que tem o *Fédon* por objeto, por esse ser o diálogo onde tais elementos exercem maior importância, e que consideramos o mais órfico dos diálogos de Platão. O *Górgias* será utilizado para uma maior compreensão da importância da sofística e da política na busca empreendida pelo filósofo de ressaurar a moralidade de sua cidade. É o *Górgias* o diálogo que

---

<sup>163</sup> VOEGELIN, 2009, p.85.

melhor conecta a luta por reerguer a cidade de Atenas com a ética e a escatologia presentes no ascetismo dos ensinamentos atribuídos a Orfeu.

#### **4.1.1. Melhor sofrer a cometer uma injustiça.**

A ética é o principal objeto de estudo dos sofistas, grupo a quem a tradição legou a relativização dos valores como imagem de seus ensinamentos, e em especial de Górgias, mas não é um tema exclusivo desse grupo: outros também pensaram a ética e, de mesma forma, se valeram da obra legada por filósofos anteriores. Platão, um deles, foi notório em procurar formular uma resposta ao problema da sofística e sua relativização da cultura. Se o estudo da ética poderia ser utilizado para afirmar a relatividade dos valores da tradição grega, ou mesmo negar-lhes a validade, também poderia ser utilizado para reafirmar os mesmos valores. Encontramos nesse diálogo uma forte discussão sobre um eixo deveras polêmico: seria melhor sofrer ou praticar um ato injusto? É esse o questionamento em jogo. Em torno dele se encontram três frentes – o filósofo, o sofista e o político – e dois pontos de disputa: o primeiro se dá entre o filósofo e o sofista pela educação dos jovens de Atenas; o segundo, travado também pelo filósofo, mas em outra frente de combate, em que guerreia com o político pelo direito de governar a cidade.

O *Górgias* é um documento escrito em, e por, uma sociedade e sua periodização. Assim como qualquer outro escrito, é uma produção cercada de influências do ambiente social em que foi concebido e que, no caso específico, é dirigido diretamente à vida política de uma Atenas democrática e, em bom grau, influenciada pelo discurso de sofistas e políticos, além do de Platão. Deve ser lido como um retrato feito pelo filósofo ateniense de sua época, retrato da decadência da democracia grega. É a base para entendermos os motivos que levam Platão a procurar de forma conservadora uma ética tão voltada para o pós-morte como é a ética órfica. Passaremos então a um breve comentário da primeira parte do diálogo, dividida pelas duas frentes de batalhas já mencionadas.

##### **4.1.1.1. A alma da juventude.**

O diálogo se inicia com a conversa entre três amigos – Sócrates, Cálicles e Querefonte – que se encontraram com Górgias, pouco depois desse último ter

informado que responderia a qualquer questão. O encontro parece ter ocorrido ao fim de um encontro social em que Górgias se pôs em audiência na casa de Cálicles, na qual se encontrava hospedado. O anfitrião abriu as portas da casa para Sócrates e propiciou o diálogo, já que o filósofo ateniense desejava apresentar questões a Górgias. Sua preocupação era inquirir o famoso sofista sobre em que consistia a força de sua arte e o que ela traz como ensinamento. Para chegar a esse ponto, no entanto, seria antes necessário questionar como se encaminhava sua profissão<sup>164</sup>.

Surge nesse ponto o que Voegelin denomina de luta pela alma da geração mais jovem<sup>165</sup>. Sócrates e Górgias são educadores de artes contrárias: enquanto o primeiro se dedica a auxiliar seus alunos na busca sobre as verdades que proporcionam a vida correta e virtuosa, o segundo ensina técnicas para a persuasão de massas. O diálogo segue e em toda a sua extensão encontramos a luta conservadora de Platão frente ao potencial corruptível encontrado nos ensinamentos de sofistas como Górgias. E essa batalha pela alma da juventude ateniense inicia-se com Sócrates utilizando seu discípulo Querefonte para interrogar também um discípulo de Górgias, o mau caráter e impulsivo Polo.

Ao questionar Górgias sobre a nomenclatura de sua arte, Querefonte é interpelado por Polo, uma quarta personagem, que pede permissão para responder pelo mestre. Cálicles, por sua vez, não só estranha o fato de Polo procurar se igualar ao professor, como toma o lugar de Querefonte nos questionamentos. Ao responder como se chamava a arte de Górgias, Polo a identifica como a mais bela das artes, e é nesse momento que Sócrates adentra a conversa. Como é comum nas obras iniciais de Platão, Sócrates encaminha o diálogo para seus propósitos, afirmando que seu interlocutor não respondeu devidamente a primeira indagação. Nesse caso, Polo, ao responder Cálicles, teria qualificado e não nomeado a arte de Górgias<sup>166</sup>. Górgias responde em seguida que sua arte se chama retórica, mas isto só ocorre após Sócrates repreender Polo – alegando, o filósofo, que o sofista é versado em retórica, e, no entanto, demonstra dificuldades na arte de conversar. Sócrates assim o faz para evitar

---

<sup>164</sup> *Górgias*, 447 a-d.

<sup>165</sup> VOEGELIN, 2009, p.85

<sup>166</sup> *Górgias*, 448 a-e.

sofismas e, dessa forma, conduzir o diálogo com respostas diretas que facilitam sua argumentação<sup>167</sup>.

Após nomear sua própria arte e ser nomeado orador por Sócrates, Górgias se compromete a responder de forma simples, segundo seu juramento<sup>168</sup>. A primeira pergunta direcionada a Sócrates é referente ao objeto da retórica, que Górgias responde ser o discurso, mas não qualquer discurso – apenas aqueles que agem por si próprios, sem o auxílio de trabalhos manuais. Ao continuarem as indagações, Górgias acrescenta que tais discursos tratam exclusivamente de tornarem os homens livres, e também de dar-lhes o poder de controlar outras pessoas; sendo esse o maior de todos os bens, a persuasão<sup>169</sup>. Contudo, diz Sócrates, todas as artes são capazes de ser ensinadas e, portanto, capazes de persuadir. A isto Górgias replica informando que a retórica é a que persuade em tribunais e assembleias. Ao ponto dessa resposta, Sócrates inicia uma série de questionamentos que forçam Górgias a admitir que sua arte produz crenças e não conhecimento – de certo ou errado – naqueles que persuade<sup>170</sup>.

Górgias segue a conversação informando que o possuidor da retórica é capaz de persuadir melhor que qualquer outro e, mesmo em oposição a outro profissional, o orador é capaz de melhor argumentar que seu rival, ainda que sobre o objeto de trabalho desse. Acrescenta que esse poder deve ser utilizado com bom senso, mas caso não o seja, o orador deverá ser responsabilizado, sem levar a julgamento aquele que o instruiu. O sofista não é, portanto, responsável pelos seus alunos<sup>171</sup>. Mas Sócrates o força a reconhecer que também o professor de retórica ensina o que é certo e o que é errado, justo e injusto. Não poderia ser diferente, já que, segundo ambas as personagens, ao contrário dos demais, esses objetos não podem ser indicados em argumentos sem que o orador os conheça. Isto se dá por conta de um elemento importante: o Sócrates dos primeiros diálogos de Platão traz consigo a certeza de que se um homem conhece o que lhe é melhor, não fará o que lhe é pior, e que a justiça é melhor que a injustiça. Assim sendo, se o professor também ensina o justo – e o justo *em*

---

<sup>167</sup> *Górgias*, 448e-449a.

<sup>168</sup> Em 448a Górgias se compromete a responder qualquer pergunta feita a ele.

<sup>169</sup> *Górgias*, 449a-452e.

<sup>170</sup> *Górgias*, 453a-455a.

<sup>171</sup> *Górgias*, 456a-457c.

*si mesmo*, o que já alude a uma teoria das ideias transcendent<sup>172</sup> – seu aluno deverá ser justo, e todo orador deverá ser justo<sup>173</sup>.

Górgias se encontra então em uma forte contradição: aqui, ele afirma que o orador não pode ser injusto; mas, em momentos anteriores, o próprio sofista argumentara não serem os professores responsáveis pela utilização que seus alunos fazem da arte. Nesse momento de contradição, Polo retorna ao diálogo e, após comprometer-se a falar claramente e a não utilizar sofismas, passa a defender a retórica. É então que Sócrates afirma que a retórica não é uma arte, e sim uma espécie de adulação, que consiste na formação de simulacros. Da mesma forma como a culinária adula o homem, enquanto a medicina o alimenta com o que lhe é próprio, ainda que não prazeroso. Esses simulacros trazem prazer aos que são atingidos, no entanto, contrapõe-se à legislação e à justiça, que não dão prazer, mas proporcionam o que é necessário para a saúde da alma<sup>174</sup>.

Ao entrar no diálogo, Polo nos permite enxergar os motivos que levaram Górgias a se eximir dos defeitos de seus alunos. Polo é inescrupuloso, retorna ao diálogo após ser banido por se utilizar de sofismas e se negar a responder com verdade. Por sua fraca capacidade intelectual, permite que seu adversário retire da arte de seu mestre o caráter artístico e a iguale a uma rotina de bajulações aos seus ouvintes. A retórica é, para Polo, um meio de adquirir poder, e com ele ser capaz de cometer todo tipo de ato injusto, carecendo de punições, para alcançar os prazeres que lhe são apreciados, independentemente dos males causados a outrem. Polo é a prova presente da existência dos alunos dos quais Górgias procura se desligar, é a prova das mazelas criadas pelo ensino da retórica, da corrupção que essa arte traz à juventude e à pólis<sup>175</sup>.

Polo, ao tentar expor a retórica como algo diferente da bajulação, informa que ela tem o poder tirânico de matar ou usurpar a quem for do interesse do orador, e que isto é algo positivo para o mesmo. Para Sócrates, a retórica revela,

---

<sup>172</sup> Não reconhecemos a presença da *Teoria das Ideias* no *Górgias*, mas estamos inclinados a aceitar que nele há fortes indícios de que Platão já havia elaborado sua teoria mais celebre, ou estava a caminho para.

<sup>173</sup> *Górgias*, 459c-460c.

<sup>174</sup> *Górgias*, 462a-466a.

<sup>175</sup> *Górgias*, 466a-468e.

nesse ponto, mais uma desvantagem, algo profundamente negativo segundo a ética platônica. Defendendo que tudo o que é feito é em vista do que é melhor, alega que quando um tirano age não o faz porque deseja a ação, mas o fim a que ela leva e, portanto, não age por sua vontade de agir, e sim por procurar o fim da ação. Caso aja assim e não encontre o resultado almejado, e sim um resultado prejudicial, não terá agido segundo sua vontade, que era a de alcançar o melhor. Se o poder, na concepção de Polo, é um bem, e nesse caso se encontrou um mal, Sócrates o força a considerar que o orador não possui o poder que Polo acreditava possuir<sup>176</sup>.

Inicia-se a partir desse ponto o diálogo que terá por fim o mito escatológico que buscamos. Fazendo uso da retórica, Polo apresenta uma narrativa sobre o trono da Macedônia, com o propósito de persuadir os presentes de que é feliz aquele que possui o poder de praticar um ato injusto sem ser punido, e que assim alcança prazeres pertencentes ao mundo sensível. Aproximando o belo do bom, Sócrates argumenta que é infeliz o que comete uma injustiça – por ser essa uma atitude que carece de beleza, logo ruim –, e que mais infeliz é o que a comete sem o devido castigo. Da mesma forma, é menos infeliz o que sofre a injustiça, sendo a infelicidade medida em escala de maldade em atos. O punido, por sua vez, é mais feliz que o não punido, por conta de a punição ser capaz de corrigir sua alma. Consequentemente, o não punido permanece incorrigível sem a devida punição. Com a alma purificada, o punido fica livre do maior dos males<sup>177</sup>.

A alma surge, em concordância com toda a obra de Platão, como distinta e superior ao corpo; em consequência, é defendido que um bem da alma tem de ser superior a um bem corpóreo, e o mesmo ocorre com os males; de modo igual, o mal da alma é maior que os males do corpo, e constitui mesmo o maior mal, que encontra na punição um meio de ser findado. Aqui se propõe outra analogia: da mesma maneira que um tratamento médico não é um bem, mas apenas uma forma de se livrar do mal, também o castigo não é um bem, mas uma saída do Estado de maldade. Um bem é não depender do castigo, ou seja, manter-se sem

---

<sup>176</sup> *Idem.*

<sup>177</sup> *Górgias*, 469a-477b.

praticar atos indignos<sup>178</sup>. Quem sofre a injustiça, mas não a comete, está mais próximo da felicidade do que quem a cometeu, por não carecer de castigo, sendo melhor sofrer fisicamente um mal do que mácular sua alma. Sócrates então defende que é para o bem de uma pessoa que a punimos e que, portanto, não devemos punir os inimigos, e sim os amigos. Consegue a anuência de Polo para essa tese – e é exatamente nesse ponto que Cálicles retorna ao diálogo<sup>179</sup>.

O debate entre os dois se dá de forma a demonstrar claramente as duas posições antagônicas. Polo, de forma debochada, e sem a devida etiqueta, acusa Sócrates de não admitir que inveja o poder da retórica e dos tiranos. Tal acusação traz para Polo o apoio dos que o cercam, membros de famílias respeitadas e referências importantes para a vida política. Sócrates, por sua vez, afirma essar mais interEstado em permanecer na virtude do que em corromper-se em prol do apoio do *dêmos*. O filósofo não somente nega almejar tal poder, como o condena, e ressalta que tal capacidade não é apenas um bem a quem o possui, mas também um opressor que leva o homem a tomar medidas que lhe são desfavoráveis e, portanto, o escraviza, retira-lhe a liberdade. Temos o sofista que detém o apoio da maioria já corrompida pelo desejo de satisfazer os seus desejos individuais, e o filósofo, que busca, mesmo sem apoio da elite corrupta da política ateniense, salvar da corrupção e da injustiça a si e a quem lhe ouve<sup>180</sup>.

O aprendiz de sofismas retira-se do diálogo, vencido como seu mestre, e forçado a reconhecer que a injustiça é um mal maior para quem a pratica, maior ainda para o que não é corrigido por ser adepto de sua prática. A retórica revela-se ineficaz, e o sofista sai derrotado, pois sua arte não permite que o homem possa possuir o que lhe faz bem, nem permite que o praticante beneficie os que o cercam. Ela só trás malefícios, e seus usuários devem ser punidos como forma de purgação de seus próprios males. Demonstrados esses argumentos, são postos à parte do diálogo os que ensinam e os que aprendem a retórica, identificados como os sofistas, os maus educadores. É chamado ao centro das atenções um representante de outra classe: a dos políticos. Cálicles não é um professor e nem mesmo um aprendiz de retórica, mas um político de Atenas, apenas usuário da

---

<sup>178</sup> *Górgias*, 477b-481b.

<sup>179</sup> *Górgias*, 481b.

<sup>180</sup> *Górgias*, 481b-485d

arte da persuasão, membro de uma classe que há pouco fora utilizada por Polo para demonstrar os falsos benefícios da retórica, e que, portanto, viu a sua classe reduzida à condição de infelizes merecedores de punições. Entra em jogo não mais uma disputa pela alma da juventude, mas pelo poder da cidade<sup>181</sup>.

#### 4.1.1.2. A disputa pelo poder.

Inconformado com os apontamentos de Sócrates, e com a passividade e concordância de Polo e Górgias, Cálicles, inicia uma nova sequência no diálogo. Cálicles entra em cena com uma longa fala em que acusa Sócrates de ter se beneficiado do bom senso de seus interlocutores para impor sua forma de pensar. Sócrates teria se valido dos valores das leis para ir contra a natureza humana, e com isso seus interlocutores não puderam contradizê-lo, pois não queriam ficar mal aos olhos dos demais ouvintes. Cálicles afirma que as leis protegem os fracos em detrimento dos mais fortes, opondo-se, portanto, à natureza. Sua crítica avança, e ele passa a atacar a filosofia, entendida como uma ocupação destinada a jovens, e ridícula para um homem maduro. Para ele, após certa idade, um homem deveria se concentrar nos conhecimentos práticos de sua vida pessoal e política<sup>182</sup>.

Não encontrando forma para aproximar as duas personagens, nem pelo consenso político, nem mesmo pelos laços da boa etiqueta, Platão passa a se valer do sentimento (*pathos*), como bem realça Voegelin<sup>183</sup>. É a paixão pelo poder político que faz Cálicles adular o povo de Atenas, é a sua paixão por ter o povo ao seu lado que o faz se prender à retórica. Em contrapartida, será por paixão à filosofia que Sócrates se prende à verdade, se priva dos benefícios do poder político e se permite encontrar em posição inferior na vida social da *pólis*. No entanto, é pela via da paixão que ambos os personagens podem procurar o entendimento mútuo. Platão encontra aqui uma nova diretriz para o diálogo, permitindo-se seguir sem repetir a mesma linha de argumentação. Trocando apenas as personagens, Platão defende a filosofia frente à retórica por mais uma

---

<sup>181</sup> *Idem.*

<sup>182</sup> *Idem.*

<sup>183</sup> VOEGELIN, 2009, P.90.

linha de raciocínio, pela frente do *pathos*. É *Éros*, enquanto o causador desse *pathos*, quem impede Sócrates de largar a filosofia para se tornar um político<sup>184</sup>.

Sócrates força Cálicles a igualar os conceitos de melhor, poderoso e mais forte. Desse ponto então segue uma linha de raciocínio que obriga Cálicles a reconhecer que a lei não se contrapõe à natureza, passando pela comparação entre a força de um único homem e a da maioria dos homens. Se a maioria é superior a um único homem no que diz respeito a sua força física, ela é também melhor e mais poderosa. Assim, se a lei é criada segundo a vontade da maioria, ela está de acordo com a natureza, já que parte do melhor, do mais poderoso e do mais forte<sup>185</sup>.

Após novamente insultar Sócrates, Cálicles propõe que o mais forte é o de maior valor, mais judicioso, e não o de maior potência muscular. São eles os mais entendidos em política; a eles cabe comandar as cidades e as pessoas contidas nelas e, sendo os melhores dentre todos, não terão de reprimir seus apetites. Sustenta que a virtude consiste em não reprimir seus desejos, mas deixá-los crescer e, posteriormente, alimentá-los, ainda que não cessem. Em sua sequência, Cálicles defende seu ponto de vista informando que os que buscam a *ataraxía* se igualam a pedras e aos cadáveres<sup>186</sup>.

Cálicles se mostra muito hostil, por vezes julga Sócrates por não se portar como um membro da elite ateniense. Se antes fora Sócrates vítima de uma tentativa, empreendida por Polo, de igualá-lo a um mau-caráter, agora é acusado de não se portar da forma adequada para um cidadão de seu nível. Cálicles entende que sua posição se encontraria em risco caso o povo de Atenas conhecesse as intenções reais de seus políticos. Se couber ao mais forte governar, cabe ao mais fraco perder sua liberdade: são essas as premissas que sustentam o valor da retórica na mente de Cálicles e seus colegas políticos<sup>187</sup>.

Sócrates traz então ao diálogo uma narrativa criada por um “espirituoso criador de mitos” de origem itálica, ou siciliana, que inverte a relação entre vivos e

---

<sup>184</sup> *Górgias*, 485d-488b.

<sup>185</sup> *Górgias*, 488b-489b.

<sup>186</sup> *Górgias*, 489e-492e.

<sup>187</sup> *Idem*.

mortos. O mito, que é introduzido por uma breve citação de Eurípides, defende que os vivos seriam os verdadeiros mortos, encerrados em seus corpos que lhes servem de tumba. Quanto à alma, essa seria como uma pipa, por deixar-se facilmente encher de sugestões. A alma do não iniciado possui em sua parte relacionada às paixões um aspecto de tonel furado, incapaz de se tornar cheio e sempre sedento de novos prazeres, sendo esses os mais infelizes no mundo dos mortos, pois carregam água para um tonel furado em um crivo também cheio de furos: sua purgação<sup>188</sup>.

Aqui reconhecemos uma menção aos pitagóricos em uma passagem que parece antecipar o mito que finaliza o diálogo. De acordo com Dodds<sup>189</sup>, esses pitagóricos prepararam terreno para Platão, ainda que seja de bom tom supor que o ateniense transpôs, ele mesmo, essas ideias de maneira definitiva, do “plano da revelação ao plano do argumento racional”<sup>190</sup>, através de uma ação verdadeiramente criativa. Platão teria mantido contato com confrarias pitagóricas sul-italianas em visita à Sicília por volta de 390 a.C, mas é incerto afirmar o quanto Platão foi influenciado por esses filósofos. Foi por meio deles, contudo, que o ateniense fecundou a tradição racionalista do século V a.C. com elementos mágico-religiosos pertencentes ao orfismo, motivo maior para a presença do *Górgias* em nosso trabalho.

O diálogo segue sem que as duas personagens cheguem a um acordo. Cálicles, no entanto, iguala o bem ao agradável, e difere ambos de conhecimento e coragem, que por suas vezes são diferentes entre si. Em seguida é acordado que o que vive bem se encontra em uma situação oposta ao que vive mal, pois não se podem possuir os opostos ao mesmo tempo. A linha argumentativa de Sócrates segue afirmando que a fome é desagradável, assim como todos os desejos, e que, no entanto é agradável satisfazê-los, desde que antes o agente desseja sofrendo, tornando prazer e dor simultâneos. Um novo problema chega então a Cálicles, de mesmo modo que viver bem e viver mal não podem ser

---

<sup>188</sup> *Górgias*, 493a-d.

<sup>189</sup> 2002, p. 211.

<sup>190</sup> *Idem*.

concomitantes, o mesmo tem de se dar com qualquer dupla de opostos em que se enquadram prazer e dor <sup>191</sup>.

Cálicles vê que a sua premissa fundamental – a identidade entre o bem e o agradável – encontra-se derrubada, pois o prazeroso e o não prazeroso podem ocorrer simultaneamente, como a sede e o beber água, ao passo que o bem e o mal jamais podem conviver. A argumentação não cessa nesse ponto. Ao encontrar Cálicles relutante, Sócrates retira as seguintes afirmativas do já irritadiço interlocutor: são bons os judiciosos e os corajosos, enquanto os insensatos e covardes não o são; maus são os que não se alegram, mas bons os que se alegram; em momentos de guerra os covardes sentem mais tristeza à chegada do inimigo e mais alegria em sua partida. Dessa forma o mau e o bom sentem mais ou menos a mesma coisa, podendo o mau ter as sensações ainda maiores. Se o bem e o agradável fossem a mesma coisa, o mais feliz, e, portanto, o melhor, seria o que mais sente, de modo que o indivíduo mau se apresenta como melhor que o bom <sup>192</sup>.

A sequência se dá com uma negação agressiva de Cálicles quanto ao exposto acima, enquanto que Sócrates, em tom de deboche, faz Cálicles reconhecer que existem bons e maus prazeres e boas e más dores – são bons os úteis, ruins os inúteis. Se aceita também que tudo é feito em vista do bem, de modo que o agradável é feito, como tudo, em vista do bem e não o contrário. Sendo diferentes, também são diferentes os processos que buscam produzi-los; e forma de produzir prazer é a adulação, como já visto anteriormente. A retórica passa a ser vista então, e novamente, como uma forma de adulação, que visa somente agradar a quem escuta, com finalidade de conquistar seu apoio, sem se preocupar em fazer nascer justiça ou legalidade na alma do ouvinte <sup>193</sup>.

O desenrolar do diálogo expõe claramente que Cálicles tem como fim último a satisfação das suas necessidades, e que aquilo que ele considera benéfico pode ser mal visto pelas classes superiores. Sócrates faz ver que esse critério de ação é na verdade uma forma de covardia. Sob a ótica de Cálicles, são

---

<sup>191</sup> *Górgias*, 495a-497a.

<sup>192</sup> *Górgias*, 497b-499b.

<sup>193</sup> *Górgias*, 499c-505c

os covardes os que vivem melhor, eles é que devem deter o poder, os que não pautam suas ações por um critério de justiça. Falta-lhes, diz Sócrates, coragem para se privar dos prazeres. É por covardia que o injusto comete injustiça. Como o diálogo expõe, é por medo da morte do corpo que a retórica se mostra mais útil à vida prática do que a filosofia. Cálicles é o político covarde que teme ser desmascarado por Sócrates<sup>194</sup>.

Cálicles, relutante e contrariado, prossegue a conversação em consideração a Górgias e, vendo-se forçado, aceita que a alma que se encontra em Estado precário deve ser castigada, e não adulada, para conquistar sua saúde. Sócrates dá continuidade a sua argumentativa, tendo Cálicles por ouvinte, concordante, desgostoso com a conversa e dela participando por insistência do sofista<sup>195</sup>. Tendo por comparação o universo – que, segundo os sábios, tem na amizade entre seus elementos a harmonia que lhe permite ser chamado *cósmos* –, Sócrates afirma que o homem intemperante se encontra infeliz e desprovido da amizade entre os demais homens e deuses, por ser esse injusto e ímpio, enquanto que o temperante se põe à sombra da justiça e da piedade, o que lhe permite viver em harmonia e amizade com homens e deuses. As punições e castigos tornam-se um assunto no momento em que Sócrates fala do homem feliz que, por algum momento, se portou de maneira intemperante, e que, portanto, necessita da devida correção para retornar ao Estado de felicidade e harmonia<sup>196</sup>.

Sócrates se põe como defensor das ações justas, da coragem para praticá-las, e para tal retorna ao *páthos*: é pelo sentimento, pela amizade, *philia*, que o cosmo se mantém em harmonia. Pela mesma motivação o homem justo, o que tem coragem para praticar justiça, é capaz de se encontrar em harmonia com os demais homens, assim como com os deuses. É pelo sentimento que o homem encontra felicidade, é agindo por *philia*, e não por hedonismo ou covardia, que o político deve liderar seu povo, promover felicidade em si e nos demais<sup>197</sup>.

Retornando a acusação promovida por Cálicles, que consiste em afirmar que qualquer pessoa poderia fazer um mal a Sócrates sem que esse pudesse se

---

<sup>194</sup> *Idem.*

<sup>195</sup> *Idem.*

<sup>196</sup> *Górgias*, 506c-508c.

<sup>197</sup> *Idem.*

defender, o filósofo retoma sua afirmativa de que maior mal está com aquele que lhe causar prejuízos injustamente, sendo ainda superior o mal de não ser punido por tal ato. Entendendo que não se comete, ou sofre injustiça por vontade própria, faz-se necessário que se apresente uma arte capaz de prevenir o homem à ação injusta. Em relação à possibilidade passiva de sofrer injustiças, o melhor meio é a adulação política, que o leva a essar próximo da fonte de poder e dela dispor em sua defesa. Mas tal adulação é inútil para livrar o homem de sua própria ação injusta e, muito ao contrário, a facilita. Contudo, se é do entendimento que o maior mal é o que ocorre à alma, a preocupação maior não pode se encontrar em privar-se de sofrer injustiças, ou mesmo de proteger a própria vida, mas certamente em evitar cometer um ato injusto – e, caso esse venha a ser cometido, procurar corrigi-lo com uma punição. A retórica é um caso de adulação, incapaz de proporcionar bem a outro, e pode somente adulá-lo em troca de benefícios para o orador, seja ele sofista ou político<sup>198</sup>.

Chegamos ao momento de conclusão do diálogo entre as personagens. Ainda que concordando com Sócrates, seu interlocutor não se desprende de suas crenças, enxergando na retórica uma necessidade para defender-se de investidas jurídicas, e temendo mais a morte do corpo do que os males da alma. Sócrates retruca afirmando ser ele o único em Atenas a tornar-se um verdadeiro político, por essar sempre em busca do melhor para os cidadãos, e não do agradável. Sócrates conclui afirmando que não lhe importa morrer por falta de conhecimento retórico, sendo-lhe mais importante chegar ao *hádēs* isento das marcas de malfetorias em sua alma. Desse momento em diante, com a permissão de Cálicles, Sócrates passa à narrativa de “uma história em que se prove que é assim mesmo”<sup>199</sup>.

Cálicles teve o infortúnio de utilizar a morte como ameaça a um homem que não teme morrer. Há aqui uma alusão aos episódios descritos na *Apologia* e no *Fédon*: Sócrates morrerá por não ser capaz de se defender em julgamento e, principalmente, morrerá por ter incomodado, por ter se privado de uma existência aduladora comum à classe política. Morrerá por renegar a retórica como

---

<sup>198</sup> *Górgias*, 508c-520c.

<sup>199</sup> *Górgias*, 521c-522e.

instrumento de defesa. Sua morte ocorrerá por não ter dado ouvidos a Cálicles, por não ter se calado ou se igualado aos demais oradores. Sócrates teve seu desfecho por defender que somente ele seria um verdadeiro político, por ser o único em buscar o bem comum, e não de prazeres pessoais – por ser, enfim, acusador dos maus e ressurador da ordem. Morre por ter a coragem de enfrentar o maior dos males físicos em vista do maior dos benefícios para a alma, o maior dentre todos os benefício para o homem, a felicidade pós-morte entre os bem-aventurados.

É importante salientar, como demonstra Brisson<sup>200</sup>, que esse momento se encerra em uma justificação da condenação à retórica empreendida pela personagem Sócrates. Tal legitimação à sua condenação tem por paralelo o processo que se desenrola em *Apologia de Sócrates*<sup>201</sup>, prenunciado por Cálicles ao denegrir a prática da filosofia. A mensagem final é a de que é melhor se utilizar da verdade, e da filosofia, que da verossimilhança, e da retórica, para que, ainda que condenado em vida possa ser absolvido no julgamento pós-morte, aquele de maior importância.

#### **4.1.2. O mito verdadeiro.**

Tomado conhecimento do conteúdo político e, acima de tudo, ético do diálogo entre Sócrates e seus interlocutores, podemos iniciar a análise do mito narrado ao fim do *Górgias*. O mito carece de argumentações, respeitando a natureza do gênero e sob a legitimação ocasionada pelo esgotamento das argumentações durante o momento anterior do texto – a retórica já exibira sua carência de virtudes, e seus partidários (professores, alunos e empregadores) se mostraram incapazes de defendê-la como parte benéfica da política ateniense. No entanto, mesmo tendo vencido a batalha dos argumentos, Sócrates não consegue convencer seus opositores dos devidos benefícios da verdade, da vida reta e da temperança. A retórica ainda se mostra a melhor defesa contra injustiças e o melhor caminho para a aquisição de poder político – na vida prática, portanto, a retórica ainda se mostra superior à filosofia. Cabe a Sócrates demonstrar o que se encontra para além da vida prática, para além da vida *per se*, os benefícios e as

---

<sup>200</sup> BRISSON, 2003, p.14.

<sup>201</sup> *Idem*.

punições que vêm ao homem independentemente de sua capacidade de persuasão ou defesa, apenas pelo mérito ou demérito de sua vida pública e particular. Cabe a Sócrates utilizar da autoridade que só o mito possui.

O mito se inicia com Sócrates assegurando sua validade frente à Cálicles, o que demonstra certo descrédito à narrativa mítica já na época de Platão. Contudo o filósofo segue.

Escute, então, como dizemos (*phasi*) um discurso muito bonito (*mála kalóú lógou*), que tu pensarás, creio eu, ser um mito (*mûthon*), mas eu penso ser um discurso conferível (*lôgon*), assim, te contarei (*léxo*) o que vou te dizer (*légein*) como se ele tratasse de coisas verdadeiras (*alethé ónta*)<sup>202</sup>.

Nota-se que se trata de um discurso de grande beleza, passível de receber o essatuto de mítico, mas que, para seu narrador, tem de ser visto como algo digno de crédito, detentor da verdade. Esse breve recorte nos esclarece sobre a posição do mito na sociedade ateniense contemporânea a Platão. O mito não carrega mais a verdade que detinha no período arcaico, e, no entanto, ainda é um veículo de grande valor, como se verá no *Fédon*, para transportar ensinamentos dignos de crédito. Não se pretende trazer uma verdade passível de provas, seu conteúdo não pode ser medido pelo intelecto nem pelos sentidos e, por isso, é capaz de tratar do que está para além do homem. Por essas razões, será utilizado na legitimação de uma ética que visa ao resultado de um julgamento escatológico<sup>203</sup>.

Em seguida, o mito traz uma série de concepções que se encontram ausentes nas demais obras de Platão. No entanto, o pano de fundo é uma escatologia em que se centra em uma retribuição à alma, não ao corpo, como presente em outros mitos sobre o destino da *psyché* depois da morte<sup>204</sup>. Em sua primeira parte, apresenta uma cosmogonia não muito diferente da já encontrada em Hesíodo. Em seguida, entretanto, surge uma lei, atribuída a Crono, que traz em seu conteúdo uma informação ausente da tradição homérica ou hesiódica. Segundo ela, um homem que tenha vivido sua vida em justiça teria passagem

---

<sup>202</sup> *Górgias*, 523a. in: BRISSON, 2003, p. 14.

<sup>203</sup> BRISSON, 2003, p.15.

<sup>204</sup> O mito contado no final do *Fédon* e o mito presente ao fim da *República* são dois exemplos.

segura para a ilha dos bem-aventurados<sup>205</sup>, enquanto seu contrário teria o Tártaro por moradia<sup>206</sup>.

Outras inovações são ainda apresentadas: segundo o mito de Platão, as almas eram julgadas em tempos remotos por juízes ainda vivos, o que impossibilitava um julgamento eficaz. Os ornamentos do mundo físico, como trajes, tessemunhas inidôneas, riquezas e belos corpos são capazes de enganar em julgamentos realizados por juízes vivos enquanto a alma se encontra viva<sup>207</sup>. Pondo fim a esse mal, Zeus, atendendo às reclamações de Hades, resolve impor às almas um julgamento realizado após a morte e por juízes mortos, capazes de enxergar nelas marcas de uma vida sem justiça. Tais juízes são superiores aos vivos por também essarem despidos de seus corpos, que, conforme se verá no próximo capítulo, é fonte de engano. As más ações surgem como cicatrizes nas almas que, aqui, são aparentadas a corpos humanos, passíveis de serem julgadas sem camuflagens. Outra medida, deixada a cabo de Prometeu, seria a de retirar dos homens o direito a conhecer o dia de sua morte<sup>208</sup>.

Os juízes escolhidos por Zeus são seus filhos Radamanto, Éaco e Minos<sup>209</sup>. Ao primeiro coube julgar as almas dos que vinham da Ásia; ao segundo, os vindos da Europa; o ultimo, por sua vez, tinha por responsabilidade supervisionar o trabalho de seus irmãos. Esses três personagens já eram

---

<sup>205</sup> As ilhas dos bem-aventurados são a morada da raça dos heróis de Hesíodo (Os trabalhos e os Dias, p. 166) e dos homens bons de Píndaro (Olímpicos, II, p. 68). Um paralelo a essa passagem se encontra em *República*, 540b, como bem salienta Brisson (2003, p.15).

<sup>206</sup> *Górgias*, 523a-b.

<sup>207</sup> No *Crátilo*, 403b5, também encontramos a idéia de que a alma se encontra nua sem o seu corpo.

<sup>208</sup> *Górgias*, 523a-e.

<sup>209</sup> Esses três juízes, aos quais acrescenta-se Triptálemo, em *Apologia*, 41a, são todos filhos de Zeus. Minos é um rei de Creta, que mantém ligações particulares com Zeus (*Odisséia*, XIX, p 178) e continua a exercer seu poder no mundo dos mortos (*Odisséia*, XI, p. 568). É o filho de Zeus e Europa que se casa com Pasíphaé, filha de Zeus, Radamanto é parecido com Minos e apresentabo como rei e juiz (*Píndaro, Olímpicos, II, P. 75*). É sempre considerado como justo (*Píndaro, Píticos, II, p. 73*), daí sua função de juiz junto aos mortos. Filho de Zeus, éaco é o rei de Égine e continua a ser juiz no Hades (*Iliada, XXI, p. 189*). Triptolémio é o filho de Céleo de Elêuseis (*Apollodoro, I, 52; Pausânias, I 14, p. 2*). Deméter o inicia nos mistérios de Eleusis. (BRISSON, 2003, p. 16); De acordo com Vernant (1984, p. 61) Epimênides teria sido o primeiro a se intitular Éaco. Esse filósofo essaria ligado à tradição xamânica da *katábasis*, que será mais explorada no quinto capítulo.

conhecidos do público grego em geral, reis do passado que já encontravam na tradição mítica os postos de juízes dos mortos<sup>210</sup>.

Na sequência surge um ponto que também trabalharemos junto ao *Fédon*: a afirmativa de que a morte é a separação de corpo e alma<sup>211</sup>, o que reafirma o dualismo já presente em outras partes desse mesmo diálogo. E, comparando-os, fica a ideia, exposta através de Sócrates, de que, assim como o corpo, a alma também tem a potencialidade de demonstrar em si as marcas de sua vida. Um corpo mal cuidado ou torturado pode apresentar marcas visíveis, como cicatrizes ou desproporções de peso, a qualquer pessoa que tenha contato com o cadáver nu, e o mesmo se dá com a alma, que carrega em si as marcas de suas más ações e características naturais. O juiz analisa o réu segundo as deformidades e marcas encontradas em sua alma. A identidade do réu é ignorada caso não seja ele um grande rei e, depois de ter havido o julgamento, é enviado à prisão, onde pagará a pena devida<sup>212</sup>. Após o julgamento, as almas pérfidas são marcadas por um sinal, encontrando similitude, como aponta Brisson<sup>213</sup>, no texto presente no mito de Er.

A pena imposta pelos juízes possui dupla serventia: se por um lado ela purga os males de uma alma, por outro faz com que o punido sirva de exemplos para os demais mortos. Assim, a punição não pode ser vista como uma vingança, mas sim como parte de um processo de aprendizado. Aos que se encontram com faltas irremediáveis, contudo, o sofrimento não finda. Os irremediáveis sofrem sem nada reter a seu favor, não são purificados, por não serem passíveis de melhorias. Os maiores exemplos desse tipo de condenado são os chefes de Estado, em sua maioria – por serem esses os mais tentados aos prazeres e injustiças –, mas isso não exclui os homens simples da possibilidade de tal destino<sup>214</sup>.

---

<sup>210</sup> *Górgias*, 524a.

<sup>211</sup> A concepção da morte como a separação entre a alma e o corpo se encontra, também, presente no *Fédon*, 64e.

<sup>212</sup> *Górgias*, 524a-525a.

<sup>213</sup> 2003, p. 16.

<sup>214</sup> *Górgias*, 525b-526b.

As penas impostas pelos juízes incluem uma ideia de aprendizado com vista ao melhoramento da alma que, como analisa Brisson<sup>215</sup>, presume que a reencarnação – não encontrada de forma explícita no *Górgias* – é uma parte importante nesse processo. Não se faz aqui nenhuma menção à possibilidade de retorno ao um corpo após o processo de aprendizado e correção, mas tendo em vista os demais mitos escatológicos encontrados na obra de Platão, pode-se levantar a hipótese de que tenha sido um detalhe omitido.

Como encontrado em outros pontos que serão analisados mais adiante, o simples cidadão terá maior facilidade para encontrar o caminho da bem-aventurança, como narra a sequência do texto. No entanto são os filósofos os que compõem em maior número os migrantes para a ilha dos bem-aventurados. E é por tais argumentos que Sócrates pretende convencer Cálicles, reafirmando, ao fim da exposição, que guia a sua vida por esses princípios, preocupado com os julgamentos impostos no além-túmulo, que são superiores aos encontrados em vida. Curiosamente, alude-se também à dificuldade de levar mitos a sério, que são comparados a “estórias de velhas”. E, no entanto, reafirma-se a grande serventia desse relato para ilustrar que é melhor sofrer uma injustiça a cometê-la. O corolário é o conselho, dado aos interlocutores, para que não se preocupem com injúrias ou castigos recebidos injustamente, e que deem à retórica, assim como a qualquer outra atividade, um uso honesto e honrado, a fim de recolherem seus frutos no pós-morte<sup>216</sup>.

Entramos, com o *Górgias*, no tema que norteia nosso trabalho. Presente nos demais diálogos selecionados, tal escatologia, que tem em vista as recompensas das ações em vida no pós-morte, servirá de ponto de aproximação entre a ética platônica e certos elementos órficos. O dualismo entre alma e corpo; a morte como separação de ambos; a sobrevivência da primeira frente ao desaparecimento do segundo; a distância existente entre o elevado valor da alma em relação ao corpo deficitário; o foco dado à subjetividade, a identificação do indivíduo com a sua alma, juntamente com a dupla possibilidade de destino da alma após sua separação do corpo, determinada pelas ações de um passado,

---

<sup>215</sup> 2003, p.18.

<sup>216</sup> *Górgias*, 526b-527e.

são os elementos encontrados, não somente nos demais diálogos, como em toda a tradição órfica. Contendo sempre como pano de fundo a forte ética ascética presente no *Górgias*.

#### 4.2. O *Fédon* e o olhar sobre a morte.

No *Fédon* se concretiza a ameaça de morte surgida no *Górgias*. Como apresentado no tópico anterior, Cálicles teria advertido Sócrates de que sua postura frente à vida política ateniense poderia levá-lo a juízo, e que uma pena de morte poderia ser decretada ante a sua pouca capacidade de defesa, sua escassa habilidade retórica. No presente diálogo já encontramos Sócrates morto, seus ensinamentos são transmitidos pelo seu discípulo homônimo ao diálogo a amigos pitagóricos associados à confraria de outra cidade. O Sócrates que fala é o filósofo da memória de Fédon, mas é também o filósofo por quem Platão expõe os conceitos mais importantes para o desenvolvimento de nosso trabalho.

O *Górgias* não é visto por nós como apenas um antecedente temático para o *Fédon*, é também o diálogo de onde emanam os conceitos éticos que circulam no *Fédon*, as concepções de Sócrates frente à vida e à morte permanecem. Sua radicalidade com relação às normas de comportamento dos homens que não seguem a filosofia ainda é idêntica, mas algo de novo surge. No *Fédon*, encontramos um maior aprofundamento no elemento legitimador da vida filosófica professada pelo Sócrates do *Górgias*. O foco já não é mais a política, com uma escatologia que a permeia, mas o inverso: temos uma escatologia permeada por uma vida em sociedade, com pouco ou quase nenhum espaço para discussão.

A escatologia fora deixada para ser analisada nesse tópico devido a essa particularidade do *Fédon*. Como ressalta Dodds<sup>217</sup>, quando Platão se apropriou da visão mágico-religiosa órfico-pitagórica da *psyché*, deu prioridade a incorporar um dualismo que atribui ao contato com o corpo mortal todos os pecados e sofrimentos da alma. Ainda que tal visão possa ter sido amenizada na *República*, e nos diálogos que a seguem, no *Fédon* ele transpôs essa doutrina para uma linguagem filosófica, defendendo que somente com a purgação por meio da morte e da autodisciplina o homem poderia se livrar das tentações corpóreas e almejar a

---

<sup>217</sup> 2002, p. 214.

felicidade junto a sua verdadeira natureza, divina e pura. Como já anunciado no momento anterior, não nos prenderemos em comentar de forma aprofundada os elementos éticos presentes no *Fédon*, já que os mesmos seguem muito de perto os que já foram visto no *Górgias*. Nosso objeto de discussão serão as transposições e interpretações de elementos órficos na escatologia de Platão. Os motivos que levaram Platão a adotar preceitos órficos em sua obra já foram, também, discutidos, assim como foram apresentados os elementos principais do culto. Cabe a nós, nesse momento, acentuar as proximidades entre o filósofo e o *hierós lógos* órfico. Transpassadas essas barreiras, daremos início ao estudo do diálogo.

#### 4.2.1 O último ensinamento de Sócrates.

O diálogo é o mais místico e, nesse sentido, o mais explicitamente órfico de todos. Trata-se de um encontro entre Fédon – um discípulo de Sócrates – e um membro de uma confraria pitagórica de Fliunte<sup>218</sup>. No encontro é pedido a Fédon que relate a última conversa de Sócrates, conversa que havia se dado com dois pitagóricos tebanos como interlocutores. Cebes e Símias seriam dois membros da confraria de Tebas e alunos de Filolau, certamente dois seguidores da escola dos *mathematikoi*, e ignorantes das concepções mais místicas dos *akousmatikoi*<sup>219</sup>. Sócrates tessemunha a filiação de seus companheiros a Filolau, da mesma forma que se encontra abismado por esses não terem aprendido sobre os destinos das almas com seu mestre<sup>220</sup>.

Em um cenário de fortes tons dramáticos se dá uma conversa pautada pela morte do mestre. Platão apresenta toda uma argumentação em defesa de uma escatologia-ética, motivada pelas inquietações dos pitagóricos ignorantes ao tema, que procuravam entender a tranquilidade de Sócrates frente à morte. O texto se inicia com uma grande defesa por parte de Sócrates de que o filósofo não

---

<sup>218</sup> Fliunte era uma cidade localizada no noroeste da Argólida, no Peloponeso.

<sup>219</sup> Os *akousmatikoi* eram os que preservavam fielmente a tradição ritual e o tabu alimentar, certamente os mais místicos e parelhos aos ensinamentos órficos. Afirmavam que a escola rival não descenderia de Pitágoras, mas sim de Hipaso, um pitagórico renegado que precedera Filolau. Já os *mathematikoi* aceitavam a filiação dos *akousmatikoi* ao mestre, contudo afirmavam serem mais pitagóricos devido ao desenvolvimento da matemática (JÂMBLICO in: KAHN, 2007, p. 32-33).

<sup>220</sup> *Fédon*, 61d-61e.

deve temer a morte, mas aceitá-la festivamente por ser esse o momento em que a alma se separa do corpo, tornando-se livre<sup>221</sup>. E já em seu início a personagem invoca a dogmática órfica em seu auxílio:

*Aparentemente, continuou Sócrates, isso carece de lógica; mas o fato é que tem a sua razão de ser. Aquilo dos mistérios, de que nós homens, nos encontramos numa espécie de cárcere que nos é vedado abrir para escapar, afigura-se-me de peso e nada fácil de entender. Uma coisa, pelo menos, Cebes, me parece bem enunciada: que os deuses são nossos guardiões, e nós, homens, propriedades deles. Aceitas esse ponto?*<sup>222</sup>

Na passagem é dito que nós nos encontramos em um cárcere do qual não devemos voluntariamente nos livrar – sendo essa observação, a nosso ver, uma interdição ao suicídio, aliás, muito significativa, já que viver faz parte do aprendizado contido no ciclo de reencarnações reafirmado por todo o diálogo. Contudo não é nesse ponto que nos deteremos, mas sim no termo *cárcere* (*sêma*). No *Crátilo*, Platão se vale do mesmo termo relacionando-o ao corpo, afirmando sê-lo uma criação dos órficos, o que relaciona o mistério citado na passagem ao orfismo:

*Uns afirmam que o corpo (sôma) é a sepultura (sêma) da alma, por essar a alma em vida sepultada no corpo, ou então, por ser intermédio do corpo que a alma dá expressão ao que quer manifestar (semainei), é muito apropriado esse mesmo nome (sêma) com o significado de sinal, que lhe foi dado. Porém que me parece mais provável é que foram os órficos que assim o denominaram, por acreditarem que a alma sofre castigo pelas faltas cometidas, sendo o corpo uma espécie de receptáculo ou prisão, onde ela se conserva (sôzetai) até cumprir a pena cominada; nessa hipótese não será preciso alterar uma só letra.*<sup>223</sup>

Em sua sequência, Sócrates expõe que uma antiga tradição que já ensinava aos homens que o destino de suas almas poderia ser bom ou ruim de acordo com seus feitos em vida<sup>224</sup>. É exposto que esses feitos estão diretamente ligados pela oposição entre a busca por prazeres referentes ao corpo, e a busca pelo conhecimento, que enriquece a alma através da filosofia. Uma busca não pode ser feita em conjunto com a outra – para que a alma possa conhecer o real,

---

<sup>221</sup> *Idem*, 64c.

<sup>222</sup> *Idem*, 62b-62c.

<sup>223</sup> *Crátilo*, 400c. Um paralelo à essa passagem também pode ser encontrado no *Górgias*, 488b-489b.

<sup>224</sup> *Fédon*, 63c.

é necessário que ela se afaste do corpo, evitando com ele qualquer comércio<sup>225</sup>. Sócrates já havia relacionado essa visão negativa do corpo a “uma antiga tradição” e, ao fim, uma ponte ainda mais estreita será construída com a dogmática órfica em 66b-d, em que o corpo é descrito como responsável por uma série de males:

*(...) porque enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, (...). Não têm conta os embaraços que o corpo nos apresenta, pela necessidade de alimentar-se, sem falarmos nas doenças intercorrentes que são outros empecilhos na caça da verdade. Com amores, receios, cupidez, imaginações de toda espécie e um sem-número de banalidades, (...). Mais ainda: guerras, dissensões, batalhas, suscita-as exclusivamente o corpo com seus apetites. Outra causa não tem as guerras senão o amor do dinheiro e dos bens que nos vemos forçados a adquirir por causa do corpo, visto sermos obrigados a servi-lo.*

Essa aproximação com o orfismo se mostrará mais nítida se nos apoiarmos na forma como esse argumento se apresenta nas *Leis*, em que a natureza do corpo é dita titânica e, assim como no já citado mito do despedaçamento de Dioniso, é responsável pelos atos maléficis dos homens:

A continuação dessa liberdade poderia vir a não querer se submeter às autoridades e como consequência disto, negar obediência a um pai, uma mãe, pessoas de idade, e perto do final, pretender não essar submetido às leis e em ultimo caso, despreocupar-se dos juramentos, fidelidades e, em geral, dos deuses, manifestando e imitando a chamada “antiga natureza titânica”, chegamos de novo aquela mesma condição e passando uma vida penosa sem nos livrarmos, nunca, das desgraças.<sup>226</sup>

A narrativa mítica relacionada é:

Irritado contra eles, Zeus fulminou [os Titãs] com o raio, e do resíduo dos vapores emitidos por eles se produziu a matéria da que nasceram os homens. Por isso está proibido suicidar-se [...] porque nosso corpo é de Dioniso, já que somos de fato uma parte dele, se essamos formados pelo resíduo dos Titãs que comeram sua carne.<sup>227</sup>

Nesse momento, Sócrates inicia uma das suas argumentações em defesa da imortalidade da alma. Sua apologia da vida após a morte se dá em

---

<sup>225</sup> *Idem*, 64d-65c.

<sup>226</sup> *Leis*, 701c.

<sup>227</sup> OLIMPIDORO. *Fédon*. 1,3. In: BERNABÉ, 2003, p. 194.

contraposição à tradição políade. Cebes parece, como bem ressalta Brisson<sup>228</sup>, se referir à concepção homérica de *psyché* ao citar o encontro da alma de Pátroclo com o adormecido Aquiles<sup>229</sup>. Segundo essa concepção, a alma humana teria uma sobrevida sem o seu corpo, mas impossibilitada de manter seu raciocínio, salvo poucas exceções, e dotada de uma ínfima densidade, muitas vezes comparada à fragilidade física de uma sombra ou corrente de ar. Nesse passo, o autor evoca o *argumento dos contrários*<sup>230</sup>, e novamente recorre ao Culto de Mistérios Órficos para iniciar sua defesa, norteados pela metempsicose:

Estudemo-lo, pois, sob o seguinte aspecto: se as almas dos mortos se encontram ou não se encontram no Hades. Conforme antiga tradição, que ora me ocorre, as almas lá existentes foram daqui mesmo e para cá deverão voltar, renascendo dos mortos. A ser assim, e se os vivos nascem dos mortos, não terão de essar lá mesmo nossas almas? Pois não poderiam renascer se não existissem, vindo a ser essa, justamente, a prova decisiva, no caso de ser possível deixar manifesto que os vivos de outra parte não procedem senão dos mortos. Se isso não for verdade, teremos de procurar outro argumento.<sup>231</sup>

A metempsicose, apresentada como originária de uma antiga tradição, é muito próxima da dogmática que se lê nas placas encontradas em Ólbia, no sul da Rússia. Trata-se de uma série de placas de ossos, com cerca de seis centímetros, descobertas onde fora a colônia grega de Mileto, e que constituem cartões de identificação órficos soterrados na ágora da cidade. Elas trariam, em um dos seus exemplares, um conteúdo muito próximo da tradição acima citada:

Vida morte vida – verdade – Dioniso órficos; verso – em branco.<sup>232</sup>

Essa também será à base do *argumento da reminiscência* presente no serve do *Mênon* e também no *Fédon*<sup>233</sup>. No *argumento da afinidade*<sup>234</sup>, Platão aproxima a alma humana às divindades, ainda que não as iguale – o que demonstra a existência de um *efeito metafórico*<sup>235</sup> na obra –, e explica que, para

---

<sup>228</sup> 2003, p.13.

<sup>229</sup> *Iliada*, XXIII, p. 100-107. A passagem ressurgue no livro III da *República* (386b).

<sup>230</sup> *Fédon*, 70c-72e.

<sup>231</sup> *Idem*, 70c-70d.

<sup>232</sup> GAZZINELLI, 2007, p. 85.

<sup>233</sup> *Fédon*, 73a-77a.

<sup>234</sup> *Idem*, 78b-81a.

<sup>235</sup> Conceito criado pela prof<sup>a</sup>. Eni P. Orlandi, que consiste em afirmar que a “memória discursiva” presente em um texto pode vir a ter seu sentido alterado ao longo de gerações discursivas, apresentando modificações geradas por adequações do texto a outras problemáticas culturais (Orlandi, 2005, p. 73-75). Memória discursiva, nesse contexto, é o saber que torna possível todo

que ela venha a conviver na presença dos deuses, deve viver de forma filosófica – um segundo efeito de metáfora, mas com relação à vida órfica e ao entendimento dos adeptos do culto de que todo homem também é Dioniso. Contudo Platão retoma o tema logo após descrever algumas das punições aos não filósofos, ao descrever o retorno desses do Hades para o ciclo de transmigrações – e, nesse ponto, informa que o homem pode vir a pertencer à *raça dos deuses*, caso esse tenha praticado filosofia e vivido uma vida pura:

Para a raça dos deuses não é permitido passar os que não praticam a Filosofia nem partiram inteiramente puros, mas apenas os amigos da Sabedoria.<sup>236</sup>

O que nos remete – sem nos prender a uma leitura comentada *line by line* do *Fédon*, desnecessária para defesa de nossa hipótese – ao conteúdo de mais alguns fragmentos órficos: as Lâminas de Ouro encontradas em necrópoles das cidades da Magna Grécia, Roma, Creta e Tessália, em um intervalo temporal que vai de 400 a.C (Hipômio) ao século II d.C (Roma). Nelas encontramos um conteúdo pedagógico que tem por princípio recordar ao morto de sua iniciação e dos ensinamentos rituais do culto. O texto de uma das lâminas encontradas na cidade magno-grega de Turi reflete bem o conteúdo órfico na passagem do *Fédon* citada acima:

Venho dentre os puros, ó pura Rainha dos infernos, Eucles e Eubuleu, bem como outros deuses e divindades. Assim, pois, eu suplico ser de sua raça afortunada. Servi a pena relativa às obras em nada justas. Sobreveio-me ou a Moira ou o Fulgurante com relâmpagos.<sup>237</sup>

No parágrafo seguinte<sup>238</sup>, nos deparamos com a afirmação da existência de dois caminhos no Hades: um reservado aos que sabem por aonde vão e outro aos leigos. Essa relação entre os caminhos e os ensinamentos pode ser facilmente comparada aos ensinamentos órficos se tivermos como base a seguinte passagem:

---

dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra (Orlandi, 2005, p. 31).

<sup>236</sup> *Fédon*, 82c.

<sup>237</sup> GAZZINELLI, 2007, p. 78.

<sup>238</sup> *Fédon*, 82d.

Ao chegar a alma ao Hades, nada mais leva consigo a não ser a instrução e a educação, justamente, ao que se diz, o que mais favorece ou prejudica o morto desde o início de sua viagem para lá.<sup>239</sup>

Se juntarmos as duas passagens, entenderemos que ao morto são necessários, além de uma vida pura, os conhecimentos topográficos para percorrer o reino dos mortos com a certeza de escolher o caminho correto. Contudo esse conhecimento só pode ser adquirido por meio de uma iniciação e de uma educação escatológica proveniente da Filosofia – primeira passagem – ou dos mistérios – segunda passagem. É esse o ponto em que novamente podemos recorrer a uma lâmina órfica como tessemunho da preexistência dessa dogmática junto aos órficos:

Esse dito da Memória é sagrado: quando, por ventura, você for morrer, vá para as casas bem-aventuradas do Hades: há na direita uma fonte, junto dessa está um cipreste branco. Ali as almas dos mortos descem e se refrescam. Dessa fonte, não vá muito perto. Em seguida, você encontrará água fria escorrendo a partir do lado da Memória: os guardiães que lá estão, esses lhe perguntarão, em frases secas, o que procura nas trevas do Hades sombrio. Diga: “Sou filha da Terra e do Céus estrelado e estou seca de sede e pereço. Concedam-me rapidamente água fria que escorre do lado da Memória para beber.” Então lhe interrogarão por parte do Rei dos Infernos e lhe darão de beber do lago da Memória. E você, tendo bebido, irá pelo caminho sagrado pelo qual os outros iniciados e báquicos seguem, renomados.<sup>240</sup>

Outro ponto em comum com a lâmina acima é presente em Platão, o tema da sede. No *Fédon* é dessacada a existência de uma lagoa chamada Aquerúsia, nas profundezas da terra, para onde vão as almas da maioria das pessoas antes de reencarnarem em animais<sup>241</sup>, isto ocorre com os que, dentre os que passaram pelo julgamento, foram classificados como detentores de uma vida mediana. Passaram lá o tempo necessário para pagarem seus delitos ou usufruírem de suas boas ações<sup>242</sup>. Uma narrativa muito próxima se encontra no Mito de Er<sup>243</sup>, onde, após passar por julgamentos, punições ou agrados, a alma dos que tiveram uma conduta mediana segue por uma planície árida (“plânície do Léthe”, esquecimento), para, por fim, se refrescar no rio da “despreocupação”. Os mais

---

<sup>239</sup> *Idem*, 107d.

<sup>240</sup> GAZZINELLI, 2007, p. 73.

<sup>241</sup> PLATÃO. *Fédon*, 113a.

<sup>242</sup> *Idem*, 113d-113e.

<sup>243</sup> *República*, 614b-621b.

leigos bebem afoitos e se esquecem de toda a sua vida passada, enquanto os mais sábios pouco bebem e retêm seus conhecimentos iniciáticos. Assim, a temática da sede encerra a descrição do destino das almas dos não iniciados de conduta mediana, em que esses, após terem esquecido seus atos e estando despreocupados em relação às vidas passadas, podem então retornar ao ciclo de reencarnação.

O tema da reencarnação também pode ser visto em mais uma lâmina de ouro funerária, a conhecida como “Turi III”, onde o ciclo das reencarnações é descrito como um ciclo doloroso e de pesado lamento:

Venho dentre os puros, ó pura Rainha dos infernos, Eucles e Eubuleu, bem como outros deuses imortais. Assim, pois, eu suplico que possamos ser de sua raça afortunada. Mas a Moira me sobreveio e outros deuses imortais (...) e o Fulgurante com relâmpagos. Voei para longe do ciclo de doloroso e pesado lamento. Subi na desejada coroa<sup>244</sup> com pés velozes. Afundei sob o seio da senhora, Rainha Ctônica. Desci da desejada coroa com pés velozes. Afortunado e bem-aventurado, que seja divino em oposição à mortal.<sup>245</sup>

Contudo nos falta analisar aquilo que ocorre com os iniciados e puros. Esses, como já demonstrado, se juntam aos deuses em sua raça e, segundo Platão – se novamente aceitarmos o argumento de Kahn, em que a *República* seria o ápice para onde apontam os diálogos anteriores, incluindo o *Fédon* – ,gozariam de uma vida livre dos corpos, e com isso do ciclo de reencarnações e sofrimento<sup>246</sup>, em constante banquete com os deuses<sup>247</sup>. Esse mesmo tema é também abordado por outra lâmina órfica, a “Pelina I”:

Ora você morre, ora nasce, três vezes afortunado nesse dia. Diga a Perséfone que o próprio Baco o libertou. Touro, no leite saltou, imediatamente no leite saltou. Carneiro, caiu no leite. Você tem vinho, feliz honra, e, sob a terra, esperam-lhe os ritos que outros afortunados celebram.<sup>248</sup>

Dessa forma, assim como ocorre com o *Górgias*, podemos apresentar o *Fédon* como um pré-requisito para a leitura da *República*, escrito de forma a

---

<sup>244</sup> Pode ser aceito que a coroa represente as dificuldades impostas aos iniciados (CARRATELLI. Giovanni Pugliese. *Les Lamelles d'or orphiques*. Paris: Les Belles Letres, 2003, p. 100).

<sup>245</sup> GAZZINELLI, 2007, p. 79-80.

<sup>246</sup> *Fédon*, 114c.

<sup>247</sup> *República*, 363.

<sup>248</sup> GAZZINELLI, p. 80-81.

facilitar o aprendizado de um pensamento escatológico-ético diferenciado da religiosidade da pólis, mas já conhecido de pitagóricos e órficos, ainda que apresentando modificações discursivas. O conteúdo do *Fédon* não chega a representar uma inovação em relação às crenças órficas, ainda que os elementos apareçam de forma um tanto transformada pela interpretação do filósofo, sofrendo as alterações devidas para servir a suas intenções. O *Fédon* seria então uma transposição platônica do pensamento escatológico-ético órfico para um contexto filosófico, com o intuito de instruir discípulos em ascensão a um conteúdo mais profundo encontrado na *República*. Isso nos permite dizer que Platão se valeu dos preceitos órficos não somente para legitimar sua tentativa de reformar a vida pública de Atenas por meio de uma revitalização de virtudes éticas de um passado próximo, mas também por serem esses pressupostos de menor grau de dificuldade aos seus alunos em formação.

#### **4.3. O Livro X da *República* e o momento para o qual o *Fédon* se anuncia.**

A leitura filosófica antiga demonstra compreender o exercício místico da “katábasis” como um momento fundamental do itinerário intelectual de formação do homem sábio. Todas as descidas, todas as “katábasis” culminam, num momento fundamental, num “locus” narrativo de importância crucial para o pensamento ocidental: no diálogo *República*, de Platão.<sup>249</sup>

Em continuidade com o trabalho já desenvolvido nos capítulos anteriores, cabe-nos comentar o importante papel que exerce o décimo livro da *República* para os estudos que se propõem a analisar os influxos órficos na obra de Platão. Para esse fim é preciso introduzir o leitor no ambiente iniciático da obra como um todo, amparados por dois momentos fundamentais para a reflexão mística do diálogo. Com esse propósito em vista, é importante ressaltar o simbolismo da descida, presente em três importantes momentos do diálogo, dentre eles o Livro X. A descida será por nós apresentada como fio condutor entre o prólogo e o epílogo e, principalmente, como ponto de interseção entre o Culto de Mistérios Órficos e o pensamento de Platão.

##### **4.3.1 O *Katabén* de Sócrates.**

---

<sup>249</sup> Cornelli, 2007, p. 97.

Desci ontem ao Pireu com Glaucon, filho de Ariston, para fazer minha oração à deusa e ao mesmo tempo porque queria ver de que maneira seria celebrada a festa: ia acontecer ontem pela primeira vez, exatamente. Pois bem, a procissão dos habitantes do lugar me pareceu realmente bonita, e não menos digna pareceu-me aquela dos Trácios.<sup>250</sup>

A *República* tem por início a descida de Sócrates ao Pireu e o “eu desci” (*katabén*) é o eixo de nosso comentário. A meta é alcançar a descida de Er, mas é necessário iniciarmos nossa discussão com a análise simbólica da descida, presente no prólogo, no Mito da Caverna e no epílogo<sup>251</sup>.

A descida (*katábasis*) já se encontrava presente na filosofia itálica mesmo antes da confecção do presente diálogo. Como aponta Gabriele Cornelli<sup>252</sup>, pitagóricos, eleatas e Empédocles de Agrigento já se utilizavam desse simbolismo órfico, circulante na Magna Grécia. A presença de elementos da obra de Parmênides na filosofia de Platão é um dos pontos menos controversos na tradição; da mesma forma, defendemos seu contato com a escola de Pitágoras. Elementos dessas duas correntes possibilitariam a chegada desse conhecimento ao filósofo ateniense. Acrescentamos ainda, como já apontado anteriormente, que o contato com a literatura órfica é tessemunhado pelo próprio Platão em diálogos, incluindo a *República*<sup>253</sup>.

Uma vez apontada à presença da *katábasis*, assim como as possíveis vias de acesso de que Platão dispunha para encontrar esse simbolismo, é preciso agora, no entanto, focarmos no significado desse símbolo. A descida à escuridão (caverna, selva, cabana) é apontada por Eliade<sup>254</sup> como um simbolismo iniciático recorrente entre inúmeros cultos de mistérios encontrados pelo mundo. Esse rito tem por objetivo simbolizar a morte do iniciado, seguido da *anábasis* (subida), renascimento. O subir e descer, morrer e renascer simbolizam nos quadros iniciáticos, a superação da condição profana, ignorante; os mistérios da iniciação revelam aos neófitos as verdadeiras dimensões da existência. *O iniciado, aquele*

---

<sup>250</sup> *República*, I, 324a in: Cornelli, 2007, p. 98.

<sup>251</sup> Aceitamos o esquema de divisão do diálogo proposto por Voegelin (2009, p.107-108), que aglutina como epílogo o texto que se encontra entre 327a-328b, e como prólogo o encontrado em 595a-631b.

<sup>252</sup> 2007, p. 95-97.

<sup>253</sup> *Crátilo*, 400c; *República* 364 e.

<sup>254</sup> 2010, 146-162.

que conheceu os mistérios, é aquele que sabe<sup>255</sup> e, por isso, tem a responsabilidade de se portar de forma ética<sup>256</sup>. O rito de iniciação é um rito de passagem de um estatuto religioso a outro, onde o neófito recebe o reconhecimento de sua sociedade enquanto autoridade sobre os conhecimentos ocultos, verdadeiros. O neófito, como atessa Eliade, recebe na iniciação a complementação de seu ser:

Convém precisar que todos os rituais e simbolismos de “passagem” exprimem uma concepção específica da existência humana: uma vez nascido, o homem ainda não está acabado; deve nascer uma segunda vez, espiritualmente; torna-se homem completo passando de um Estado inferior, embrionário, a um Estado perfeito, de adulto. Numa palavra, pode-se dizer que a existência humana chega à plenitude ao longo de uma série de ritos de passagem, em suma, de iniciações sucessivas.<sup>257</sup>

Sócrates é o iniciador por excelência. Em um momento muito feliz de sua obra, Eliade<sup>258</sup> refere-se a Sócrates como aquele que, comparado a uma parteira, tinha o poder de ajudar, com sua *maiêutica*, o homem a nascer para a consciência em si, dava à luz ao “homem novo”. No *Fédon*, presenciamos no discurso socrático elementos desse simbolismo. Assim como “o homem das sociedades primitivas”<sup>259</sup>, Sócrates enxerga a morte do corpo como um nascimento. Morre-se para as coisas triviais, para a vida profana. Mais uma vez nos utilizando de Eliade<sup>260</sup>, afirmamos que para o místico a morte é a iniciação por excelência, o começo de uma nova existência, mais sábia.

Seguindo a análise de Eric Voegelin<sup>261</sup>, enxergamos três momentos em que movimentos de descida se mostram fundamentais na sustentação da argumentação do diálogo: a descida ao Pireu, a narrativa do Mito da Caverna e a descida de Er ao Hades. Seguiremos a interpretação de Voegelin com relação a essas três descidas, pois seguir o comentário – muitas vezes de posse de uma crítica ao filósofo alemão – nos permitirá uma melhor análise dessas passagens. Anotemos brevemente que, pelas naturais limitações de espaço em nosso

---

<sup>255</sup> Ibid, 2010, p.154.

<sup>256</sup> Ibid, 2010, p. 156.

<sup>257</sup> Ibid, 2010, p. 147.

<sup>258</sup> Ibid, 2010, p. 161-162.

<sup>259</sup> Termo utilizado por Eliade para designar sociedades com menor desenvolvimento tecnológico. (2010, p. 160).

<sup>260</sup> Idem.

<sup>261</sup> 2009, 113-122.

trabalho, não falaremos em detalhes sobre o mito da caverna. Julgamos que todo o simbolismo passível de análise sobre esse ponto pode ser encontrado nos dois outros episódios de descida, e a análise do mito central da *República* talvez acabasse por nos levar muito longe. Por um princípio de economia e por uma questão de viabilidade, cremos ser melhor alijar o Mito da Caverna de nosso trabalho, sem nenhum prejuízo para a argumentação que pretendemos apresentar. Daremos continuidade ao presente trabalho com a descida ao Pireu, e tendo na narrativa do panfílio o nosso desfecho.

#### **4.3.1.1 A descida ao Pireu.**

O diálogo se inicia com a descida de Sócrates à zona portuária de Atenas, um território vizinho à cidade, denominado Pireu. Sócrates assim o faz para participar de um fessejo religioso que atenienses e trácios, residentes em Atenas, fazem para homenagear a deusa Bêndis. Essa deusa é o primeiro tópico a ser discutido nessa análise. Trata-se de uma divindade trácia associada à Ártemis-Hécate e a Perséfone<sup>262</sup>. Perséfone, como já trabalhado anteriormente, é uma das divindades centrais do culto órfico, e, mesmo sendo um elemento de associação direta entre a festividade do Pireu e o orfismo, não será nesse ponto que nos deteremos. A associação entre Perséfone e Bêndis não é ainda um elemento forte o suficiente para alegarmos a presença de um ponto de aproximação em relação ao orfismo nessa passagem e nem tampouco o fato de essa divindade ser de origem trácia, como possivelmente o próprio culto de mistério em questão. Não podemos ignorar, contudo, a associação entre Bêndis e Ártemis. Ártemis é uma divindade noturna que, em sua associação com a deusa Hécate, desempenha o papel de condutora das almas ao Hades. Como bem salienta Cornelli<sup>263</sup>, Hécate é “a filha da noite, deusa do subsolo, soberana do Hades, para onde conduz as almas”.

O culto à Hécate, presente na tradição órfica, é citado no primeiro dos *Hinos Órficos* – conjunto de hinos da época da Roma Imperial. Faz-se relevante citar o hino para melhor trabalharmos a importância dessa deusa na cultura órfica:

---

<sup>262</sup> Comentário de Anna Lia Amaral de Almeida Prado em sua tradução da *República* de 2006, p. 47; VEGETTI, 1998, p. 100. In: CORNELLI, 2007, p. 98.

<sup>263</sup> 2007, 98.

Invoco a Hécate, protetora dos caminhos, nas encruzilhadas, grata, celesse, terrena, marinha, de manto de açafraão, sepulcral e que se agita delirante entre as almas dos mortos; filha de Perses, amante da solidão, que desfruta com os servos, andarilha da noite, protetora dos cães, invencível senhora que devora animais selvagens, sem cinto em sua cintura, e com uma aparência irresistível; que se move entre os touros, dona protetora de todo o universo; condutora, jovem guerreira, nutridora de jovens, habitante das montanhas. Em conclusão, suplico que assista a donzela aos sagrados mistérios, mostrando-se propícia ao vaqueiro de coração sempre alegre.<sup>264</sup>

Hécate, ainda que báquica em sua semelhança em relação às mônades – a habitante das montanhas que não se vesse como uma grega, delirante e devoradora de animais –, é uma divindade ligada à iniciação e à condução das almas pelo caminho correto. Ainda nos ressa, no entanto, apresentar a importância de Ártemis para o culto. Essa, por sua vez, também possui um hino tardio:

Escuta-me, soberana, célebre filha de Zeus, titânica, báquica, famosa arqueira, venerável. Visível para todos, deusa portadora do artoche, caçadora de rede, que presencia os partos, partindo em socorro deles, mas sem sujeitá-los à sua vontade; que assiste as mulheres em seu parto, que desfrutas com os delírios báquicos, caçadora, deceparadora das preocupações. Ágil corredora, flecheira, apaixonada pela caça, andarilha da noite, protetora, acolhedora, libertadora, de forma máscula, ortia, apreciadora do parto, divindade nutridora dos jovens mortais. Imortal, subterrânea, destruidora de feras, afortunada, que ocupa os bosques dos montes e dispara aos cervos, venerável augusta senhora, bela brotação, perene. Habitante do bosque, protetora dos cães, habitante de Cidônia, multiforme. Vê, pois, salvadora deusa, afetuosa, agradável para todos os iniciados, portando belos frutos da terra, uma paz grata e uma saudável cabeleira bela, e envia, por favor, aos cumes dos montes as enfermidades e pesares.<sup>265</sup>

Ártemis é filha de Zeus, e por esse motivo não poderia ser uma titã; contudo, assim como outros atributos demonstrados no hino, esse só se fez possível devido a sua associação à titã Hécate. Ambas são referenciadas com atributos não comuns a Ártemis na tradição políade de Atenas. Ambas se atribuem características que as aproximam de uma mônade: Andarilha da noite – esse atributo é próprio da Ártemis políade, divindade associada à Lua –, báquica, portadora de tochas, destruidora de feras, habitante de montanhas, protetora de cães – esse atributo, como os anteriores, pode ser identificado a uma divindade

<sup>264</sup> Hino a Hécate (Hino I), tradução de Miguel Periago Lorente, 2002, p. 168.

<sup>265</sup> Hino a Ártemis (Hino XXXVI), tradução de Miguel Periago Lorente, 2002, p. 197-198.

caçadora e noturna como Ártemis, contudo a aproxima muito das atividades das delirantes adeptas do citado culto a Dioniso. Ártemis também é mencionada como habitante da cidade de Cidônia, na Creta de onde conhecemos Zagreus, associado a Dioniso no mito órfico.

Ainda que esses hinos tenham sido produzidos em período tardio, seu conteúdo remete a uma temporalidade anterior e, acima de tudo, formam um importante corpo de tessemunhos sobre o que os romanos possuíam em relação ao culto. Acreditamos que as variações atribuídas a Ártemis sejam provenientes do vasto período em que a divindade foi associada a Hécate, nos longos anos de tradição órfica que separam os hinos da documentação do período clássico. Esse tessemunho tardio nos serve, entretanto, para atessar a antiguidade dos elementos encontrados nessa documentação.

Como salienta Voegelin<sup>266</sup>, o culto a Bêndis já se encontrava institucionalizado como culto público em Atenas desde 429/8 a.C., possuindo fraternidades de culto compostas por cidadãos e trácios. O filósofo também afirma que, ao pôr Sócrates a caminho do Pireu, Platão teria se utilizado do simbolismo iniciático por nós defendido. Essamos de acordo com Voegelin quando afirmamos a associação do Pireu com o Hades, tendo Bêndis como uma divindade ctônica correlacionada pelos atenienses à deusa Hécate. Voegelin chega a comparar a descida de Sócrates com a de Odisseu – mas a essa tese apresentaremos objeções mais adiante<sup>267</sup>.

Com relação à associação das duas divindades femininas, Junito Brandão afirma que Ártemis seria conhecida como *phosphóros*, “a que transporta luz”, epíteto recebido por ser portadora de duas tochas, símbolo associado à Hécate, e por isso uma divindade do mundo dos mortos<sup>268</sup>. Em associação a Seléne (Lua) e, também à Hécate, Ártemis será ligada a uma das fases da lua, o quarto crescente, tendo Hécate como a “lua negra” no quarto minguante<sup>269</sup>. Ártemis é, ainda, associada à Hécate em muitos fatores, na figura da deusa Bêndis, também ligada a Perséfone. Assim, Bêndis personifica três divindades femininas do culto

---

<sup>266</sup> 2009, p. 114.

<sup>267</sup> Ibid. 2009, p. 114-115.

<sup>268</sup> 2009, p. 71-72.

<sup>269</sup> Ibid, p. 73.

órfico. Mas, se a associação dessas três divindades a uma divindade proveniente de um dos locais mais aceitos como origem dos elementos órficos – a Trácia<sup>270</sup>, terra de Orfeu, Apolo e Ártemis –, não for suficiente para associarmos o orfismo a essa passagem da *República*, seria interessante recordar a aproximação entre o culto e o diálogo no tocante à *katábasis*. Ambos os elementos aparecem juntos e, como atEstado, a deusa é citada logo no início da narrativa de um momento que tem por referencial filosófico os elementos órficos da filosofia itálica. Tendo o mito da caverna por sequência, reforçaremos o caráter iniciático e órfico dessa passagem.

#### 4.3.2 A *anábasis* de Er.

O décimo livro da *República* tem por exórdio um regozijo da parte de Sócrates, por terem ele e seus interlocutores, conseguido estabelecer as bases teóricas da melhor cidade. Esse regozijo tem como foco central o caso dos poetas; produtores de uma arte que já havia sido condenada em momentos anteriores, mas não por completo, e sim no tocante ao seu caráter imitativo<sup>271</sup>.

O ataque se dirige a Homero: louvado como o primeiro e maior de todos os poetas, o escritor épico é, também, atacado como representante maior de sua classe. A agressão pode ser dividida em três frentes, sendo a primeira direcionada à imitação – que, segundo Platão, seria o grande mal provocado pela poesia. O poeta, equiparado ao pintor, é visto como um imitador dos objetos sensíveis e, desse modo, como alguém cuja arte se encontra a dois hiatos de distância em relação ao real. Pressupondo a sua já apresentada “teoria das ideias”, o filósofo afirma que um profissional é capaz de exercer sua arte produtiva quando está mentalmente em contato com a forma referente ao seu objeto de produção, e, com isso, sua obra se encontra a um grau de separação em relação à perfeição. O poeta, do mesmo modo que o pintor, só é capaz de produzir, no devir, uma imitação dos próprios objetos do devir e, portanto um simulacro inferior. Sua arte é, com isso, de caráter inferior às demais<sup>272</sup>.

---

<sup>270</sup> Segundo Cornelli (2007, p. 99), a Trácia conteria tradições xamânicas que se espalharam por toda a Grécia, como no caso de Zalmoxis, *aquele trácio que teria forjado a sua morte*.

<sup>271</sup> 595a.

<sup>272</sup> 595a – 598b.

A segunda frente de ataque se dá com relação à autoridade atribuída ao poeta, tido como um enganador, na medida em que pretende exibir conhecimento de todas as artes. Ao imitar o trabalho de um profissional, o poeta age sem nada conhecer sobre a tarefa desenvolvida e, ainda assim, a sociedade enxerga nele a autoridade necessária para ser considerado um educador em tais artes. Homero, ainda louvado como o maior de todos, permanece sendo o alvo principal das acusações, especialmente por ser associado ao título de “educador da Hélade”. Mas, se o poeta da *Ilíada* é o mais visado nessas críticas, as acusações não deixam, em momento algum, os trágicos imunes.

Comparando o poeta criador do gênero épico a inúmeros filósofos, políticos e profissionais do passado, Platão conclui que Homero nunca reteve conhecimento, muito menos reconhecimento entre seus contemporâneos, em todos os assuntos que se propõe narrar. Dessa forma, o ofício da poética é visto como enganador e, do mesmo modo, um mal social<sup>273</sup>. Essa enganação afeta parte da alma, gerando banalidades, sentimentos indevidos, provocando desequilíbrio, desmedidas<sup>274</sup>, voltando o homem para assuntos referentes ao devir em detrimento da verdade. O poeta, ao aumentar o que há de irascível na alma, impede que o indivíduo trilhe a senda da razão em busca da felicidade. Nesse ponto, o poeta se apresenta como aquele que alimenta os desejos que, no *Fédon*, conforme vimos, são considerados maléficos.

Ainda no que diz respeito à enganação, o poeta é acusado de possuir um falso poder sobre os deuses. Em seu ofício se auto-legitima a autoridade de educador em assuntos religiosos, ainda que nada saiba sobre os deuses. Gerar discursos sobre os deuses – teogonias, antropogonias – é tarefa de quem possui o real conhecimento do que se encontra para além do sensível. Um discurso sobre os deuses é um discurso sobre seres eternos e, de forma bem peculiar, conseqüentemente, imutáveis e perfeitos. O poeta se mostra mais uma vez enganador. Forma-se a última frente de acusação<sup>275</sup>.

---

<sup>273</sup> 598b – 607a.

<sup>274</sup> 602d – 604a.

<sup>275</sup> 607b – d.

O poeta recebe nesse início de livro as mesmas acusações postas à figura do sofista no *Górgias*. Como já trabalhado no subcapítulo referente a esse diálogo, a arte da retórica possuía as mesmas atribuições que a poética recebe no diálogo de que agora tratamos. Ambas são formadas de simulacros; suas produções estão a um grau de distanciamento do sensível; são operadas por profissionais que almejam discursar com autoridade sobre assuntos que não dominam; tais profissionais alegam conhecer a realidade, o que para Platão só se faz possível por meio da dialética, ou por meio dos mistérios – ou, nas palavras dos diálogos já analisados, aqueles que conhecem “antigas tradições”.

Aos poetas também é atribuído o poder de estimular desejos impróprios ao homem. Prazeres sexuais, impulsividade e todos os demais apetites capazes de gerar prazeres e dores. Tais sensações são condenáveis para a ética asceta que vivenciamos em momentos anteriores desse presente trabalho e reafirmadas na passagem 606b do diálogo que ora analisamos.

Imputa-se, por fim, uma última acusação à poesia: o discurso com métrica é condenado por impossibilitar o diálogo sadio<sup>276</sup>, a argumentação honesta. O mesmo ocorre quando Sócrates reprime o discurso de Polo no *Górgias*, convidando-o a dialogar sem se valer dos artifícios de sua técnica. Métrica e retórica são técnicas discursivas distintas, mas semelhantes em produzir discursos enganadores, capazes de persuadir o cidadão comum, despreparado. São técnicas utilizadas na legitimação social da autoridade dos enganadores que as dominam – políticos, sofistas e poetas. A ética exposta no *Górgias* necessitava de um modelo antagônico para ser exposta em forma de diálogo. No livro décimo da *República*, esse antagonismo retorna no poeta. O modelo educacional de Platão se mostra novamente adequado por contraposição a um modelo inadequado, pertencente a uma classe opositora a sua *paidéia*.

Em seguida encontramos a primeira menção à imortalidade da alma nesse livro. Juntamente com as definições de bem – o que auxilia e salva – e mal – o que causa perda e destrói. Bem e mal existem para cada coisa sensível, ou ligada ao sensível. Tanto corpo quanto alma possui bens e males. O mal leva ao

---

<sup>276</sup> 606b.

perecimento do que o possui. A alma se torna má com os vícios provocados pelos produtos do uso indevido da retórica ou da poética, dentre outros razões<sup>277</sup>. Contudo, é própria da alma a eternidade, tese exhaustivamente exposta no *Fédon*. A alma permanece impassível de perecimento independente do destino do corpo<sup>278</sup>. Como maior mal da alma, Platão dessaca a injustiça e considera injusto que uma alma possa vir a morrer – deixar de existir – por conta desse mal. A morte seria uma libertação e não uma punição – tema recorrente em nosso presente trabalho. Não perecendo por mal próprio ou alheio, a alma é afirmada como imortal<sup>279</sup>.

Na sequência, Platão trata da possibilidade da existência de eternidade em algo composto. A alma tripartida da *República* se diferencia dos modelos encontrados no *Górgias* e no *Fédon*. Nesses diálogos que antecedem a *República*, a alma era descrita como algo sem partes, indivisível. Isso nos obriga a algumas considerações sobre o tema para que possamos retornar ao curso das nossas investigações. Para essas considerações, nos nortearmos pela obra de Robinson<sup>280</sup>, que, ao tratar do tema, afirma que a alma, na cultura grega clássica comum, é entendida puramente como o princípio vital de um corpo. Ou seja: um princípio biológico, que confere vida aos seres animados. Segundo esse intérprete, teria sido Platão, no *Fédon*, o primeiro a dar à alma um tratamento ético. É certamente plausível que Platão tenha sido o autor da primeira obra propriamente filosófica dedicada ao tema, mas é imperativo lembrar o caráter ético encontrado já no tratamento dispensado à “alma”, elemento dionisíaco, no culto órfico. De fato, o *Fédon* possui uma sofisticação teórica não encontrada na documentação órfica – caso não consideremos o diálogo, ele próprio, como parte dessa documentação. Tal caráter ético do *Fédon* teria sido recobrado e aprimorado na *República*, onde o conceito de viver é dividido eticamente entre “viver bem” e “viver mal”. Bem vive o justo e, por isso, é feliz; ao contrário, seu oposto está destinado à infelicidade. A relação entre felicidade/justiça e infelicidade/injustiça já se encontra no *Górgias*, contudo aqui, por se tratar de uma reflexão posterior ao *Fédon*, ela recebe uma atenção maior. Esse

---

<sup>277</sup> 608c – 609e.

<sup>278</sup> 609b – c.

<sup>279</sup> 610d – 611a.

<sup>280</sup> 2010 p.63-175.

aprofundamento é possibilitado pelo desenvolvimento de outro elemento presente nos diálogos anteriormente analisados: a alma como sujeito/indivíduo.

Ainda seguindo a obra de Robinson<sup>281</sup>, destacamos que o *Fédon* teria sido posterior ao *Górgias* e, com grande possibilidade, o diálogo eminentemente anterior à *República*. Embora esse ponto não seja de grande relevância para a composição do presente trabalho, é interessante considerarmos as diferenças entre as concepções de alma presente no *Górgias* e aquelas expostas na *República*, tendo as considerações do *Fédon* como um intermediário. Seria então possível afirmar que a noção de alma como indivíduo se constrói na obra platônica gradativamente no desenvolvimento desses três diálogos – uma concepção que contrasta com a visão homérica, em que a individualidade é atributo de um homem possuidor de um corpo vivo, em que a alma desprovida de um corpo é vista como um simples vulto. Essa alma-indivíduo, independente do corpo em sua identidade, é a porta de entrada para que se criem paralelos entre Platão e o orfismo, já que o último ostenta esse elemento como uma de suas principais diferenciações em relação ao culto políade.

É nessa concepção individual que encontramos o elemento principal para uma concepção ética de alma. Se levarmos em consideração que a ética é o elemento por trás da disputa educacional que Platão trava contra sofistas e poetas, podemos identificar as motivações para a concepção, exposta no *Fédon*, da alma como elemento cognitivo. Só pode ser eticamente orientada uma alma que aprende a verdade, o que permite, na *República*, encontrarmos uma alma sábia e por isso capaz de exercer a *areté* da justiça. Logo é a alma cognitiva, a alma individual, a responsável pela sua felicidade.

Entremos agora no ponto em que a *República* apresenta a maior novidade em relação ao *Fédon*: a tripartição da alma. Ainda aqui será Robinson<sup>282</sup> o nosso condutor. Até o *Górgias*, a alma era apresentada como algo que permite a interpretação de um composto por duas partes: uma ligada à justiça e outra ligada aos desejos. A alma do *Górgias* era fonte das boas e das más ações. A alma descrita no *Fédon* é unitária, sem divisões e, de forma ainda mais órfica, o corpo

---

<sup>281</sup> *Idem.*

<sup>282</sup> *Ibid.*, 2010, p. 141.

recebe, nesse diálogo, a posição de provocador de males. A *República*, por sua vez, inova ao apresentar a tripartição dessa alma. Ela surge, no quarto livro, dividida em *logistikón* – responsável pelo raciocínio e intelecto –, *epithymetikón* – parte com atributos desiderativos – e *thymoidés*. O último seria algo no intermédio entre o racional e o desiderativo, e essaria ligada ao elemento irascível do homem. É essa última divisão a mais afetada pela poesia e pela retórica. Todas as esferas detêm igual importância na constituição de um homem justo, porque é precisamente a harmonia entre as partes que constitui a justiça no homem. Se, no entanto, uma se torna opressora com relação às outras – como no caso da inflação da irascível provocada pelas artes citadas –, o homem se torna injusto, desmedido.

No entanto, Robinson<sup>283</sup> dessaca, e nisso nos mantemos de acordo, que a visão não unitária da alma não é definitiva na obra. Em 435d, encontramos a seguinte informação:

É evidente, disse eu. Mas, fica sabendo, Gláucon! É minha opinião que, com o método que estamos usando em nossa discussão, jamais chegaremos a um resultado rigoroso – o caminho que leva a ele é mais longo e complexo –, mas talvez cheguemos a um que corresponda bem ao que já dissemos e pesquisamos.

E em comum acordo com Robinson<sup>284</sup> dessacamos que a alma ressurge como unitária no Mito de Er. Como será visto mais tarde, a alma purificada é uma ao invés de múltipla, e essa purificação se dá de acordo com uma série de elementos éticos e disciplinadores encontrados nos livros V, VI e VII. Por ora nos vale salientar que existe um elemento irascível na alma impura – máculada pelo contato com o corpo –, e que esse elemento pode ser inflado pelas artes enganadoras, causando desmedida e injustiça no indivíduo.

Apresentadas essas considerações, e bem estabelecida à tese da imortalidade da alma, podemos seguir com a análise do diálogo. Platão reafirma, como em outros momentos de sua obra, que a alma deve ser estudada como tendo dois momentos distintos em sua existência – em um ela se encontra ultrajada pelo contato com o corpo, e em outro não –, e que, para continuar seu

---

<sup>283</sup> *Idem.*  
<sup>284</sup> *Idem.*

diálogo, uma das personagens deve ser convencida pelo protagonista a pensar a alma em seu Estado não-máculado pelo sensível<sup>285</sup>. Nesse ponto a alma é aproximada à figura mitológica de Glauco, que possui deformidades físicas devido ao seu contato com o mal, maltratada por seus males, como as cicatrizes presentes nas almas julgadas no *Górgias*. Nessa mesma sequência, em que encontramos paralelos em relação ao *Górgias*, o *Fédon* também se faz presente, com a alegação de que a alma é da mesma estirpe que os deuses. Trata-se de um ponto já bem trabalhado, no seu elemento órfico, no subcapítulo anterior, como, de forma idêntica, o percurso para a bem-aventurança que dá seguimento ao diálogo atual.

No texto contido em 612a-b, surge um novo ponto em comum com a ética do *Górgias*. Valendo-se da narrativa mítica do rei Giges e do Elmo de Hades, Platão reafirma que a injustiça é um mal, mesmo para aquele que, em vida, não foi punido. Bens e recompensas por ações justas, como os males e punições para as injustas, servem de introdução para o mito de Er, o ponto seguinte do diálogo. Até o presente momento, o décimo livro, a investigação nos remeteu à ética-escatológica do *Górgias*, reafirmada no *Fédon*, mediante a condenação do poeta – que aqui substitui o sofista, figura criticada no *Górgias* –, no que diz respeito aos males provocados nas almas dos que o escutam e, em consequência, na sociedade composta por seus ouvintes.

Os males provocados pelo poeta são descritos, e utilizados, como artifícios introdutórios para a apresentação de uma narrativa escatológica. Como apresentaremos, a narrativa de Er será – como o mito final do *Górgias* – utilizada para legitimar o projeto político-ético-pedagógico de Platão. Seu caráter órfico será enriquecido, em relação ao encontrado no *Górgias*, por elementos surgidos no *Fédon*, aliados a uma complexa matemática pitagórica. Semelhantemente ao *Górgias*, o livro décimo da *República* é iniciado com uma série de argumentos contra um molde rival de *paidéia* – as acusações são compostas obedecendo aos mesmos paradigmas éticos. No entanto, por apresentar aqui um modelo significativamente mais próximo do orfismo – como atEstado no *Fédon* –, o Mito

---

<sup>285</sup> 611c - d.

de Er possui uma escatologia mais complexa, mais original e mais mística do que aquela encontrada no mito que desfecha o *Górgias*.

#### 4.3.2.1 O retorno do Hades.

Como em outros momentos da sua obra, Platão faz questão de abrir a apresentação do mito de Er com uma apresentação que a separe de um relato inverídico, fictício. Assim como a já conhecida arte de Glauco presente no *Fédon*, no último livro da *República* encontramos o diálogo entre Ulisses e Alcínoo como referencial de narrativa fictícia, contraposta, mais uma vez, a um “discurso verdadeiro”, como o do *Górgias*. A preocupação em legitimar o mito escatológico de base órfica é presente nos diálogos por nós já trabalhados, e não poderia ser diferente nesse momento da obra de Platão. Da mesma forma como anteriormente, se inicia a narrativa com a afirmação da sua veracidade<sup>286</sup>.

O mito narra um episódio da vida de Er, um homem de estirpe panfília que teria morrido em batalha. Embora seja relevante o fato de o cadáver de Er ter se conservado sem putrefação, aguardado o retorno de sua alma, é em outro ponto que nos fixaremos aqui. Conforme foi dito, Er é um “panfílio”, ou seja, pertencente a todas as tribos, sem identidade local, um representante de todos os gregos. Como será destacado na continuidade do mito, o Hades da *República* tem em comum com o do *Górgias* a peculiaridade de ser um ponto de encontro entre todos os homens, independente da sua linhagem sanguínea ou Estado. É local de encontro entre todos, do mesmo modo como o Pireu do prólogo, em que cidadãos locais e trácios se encontram em comensaliade e fraternidade dentro do território ático. O Hades é o ponto final e de partida para todas as almas<sup>287</sup>.

Er ressuscita no décimo dia, já sobre a pira funerária e narra o que encontrou em sua essadia na terra dos mortos. Nesse momento encontramos a *katábasis* do panfílio. Não retornaremos à discussão sobre o conceito de *katábasis*, mas sim ao seu contraposto complementar e posterior: a *anábasis*. É revelado em seu retorno ao convívio com os vivos que há um julgamento, em que os juízes – em paralelo com o *Górgias* – enviam as almas por dois caminhos. Os

---

<sup>286</sup> 614 b.

<sup>287</sup> Idem.

justos, após serem marcados no peito, seguiam pela direita, ao encontro de aberturas que os levavam em direção ao céu; os injustos, marcados nas costas, seguiam pela esquerda, rumo à descida. Da mesma forma, almas retornavam desses locais – as que retornavam de baixo em Estado degradante, enquanto as que retornavam de cima se encontravam puras. Essas últimas retornavam com alegria e acampavam, aguardando o evento seguinte<sup>288</sup>.

É importante registrar que as almas se encontravam e, as que se conheciam, cumprimentavam-se umas às outras, indagando sobre o que ocorrera nos mil anos de estada no local em que estiveram. As que vinham de cima se regozijavam na lembrança, enquanto que as oriundas da região inferior choravam com a recordação. O ponto a ser destacado aqui é a humanidade da alma, no sentido de ela conter o indivíduo racional, sua memória e seu potencial de comunicação. Trata-se da pessoa na sua integralidade, diferentemente da alma homérica, que se caracterizava por ser uma sombra de vida, em um Hades coberto de bolor. Essa contraposição em relação à tradição políade já fora vista no *Fédon* e no *Górgias*, e nesse momento se faz presente também na *República*, apontando para a continuidade da utilização de elementos órficos no desfecho de mais uma de suas obras<sup>289</sup>.

São narradas características do julgamento que complementam informações apresentadas nos diálogos anteriores. Dessacamos que as almas são punidas ou agraciadas segundo as suas ações, e são então enviadas de volta depois de transcorrido o tempo correspondente a de dez vezes uma vida humana, que Platão arredonda para cem anos. Para os que cometeram atos injustos, é reservado um período de mil anos de sofrimento, enquanto que os seus opostos, os justos, usufruem mil anos prazerosos. Dois casos são postos como exceções às regras: as crianças, cujo caso não é mencionado por Platão por carecer de importância, e os criminosos hediondos, que, como já observado nos diálogos passados, não possuem direito à reencarnação, sofrendo duras penalidades em torturas no interior do Tartáro<sup>290</sup>.

---

<sup>288</sup> 614 b - e

<sup>289</sup> 614 d – 615 a.

<sup>290</sup> 615 a – 616 b.

Uma complexa matemática é exposta na intrincada descrição do “fuso da Necessidade”<sup>291</sup>. Não nos prenderemos na análise da profunda matemática pitagórica encontrada nesse texto, mas é indispensável fazer uma menção ao simbolismo do fuso na tradição órfica. Necessidade é uma deusa presente na cosmogonia órfica, uma divindade primordial encontrada antes do tempo, relacionada ao Caos primordial, anterior ao surgimento da linhagem de Cronos:

Em um princípio encontramos a fatal Necessidade do antigo Caos e Cronos, que engendrou em suas enormes estrias o Éter e o Amor, de dual natureza, visível por todos os lugares e ilustre, famoso pai da Noite eterna, a quem, como é sabido, os mortais recentes chamam de Fanes, porque foi o primeiro que apareceu (...).<sup>292</sup>

Ainda que datada do quarto século do calendário cristão, as *Argonáuticas Órficas* – documento do qual retiramos o fragmento acima – são, como os *Hinos Órficos*, um importante tessemunho para a reconstrução do imaginário do culto. E, conforme encontrado nessa documentação, Necessidade recebe um importante papel como divindade atemporal – por existir em concomitância ao tempo e não como descendente do mesmo –, com relevante utilidade em um mito que pretende tematizar um lócus independente do devir. O Hades é o plano da verdadeira realidade, como afirma o *Fédon*<sup>293</sup> e, em concordância com a Teoria das Ideias, devemos pressupor que, para ostentar esse título, deve ser ele atemporal, eterno, como as próprias ideias. É papel da Necessidade sustentar em seus joelhos todo um jogo de fuso capaz de dar conta de um cálculo temporal subdividido em passado, presente e futuro. Não podendo essar contida nesse fuso, a divindade tem de ser fatalmente exterior a ele, atemporal, como a divindade órfica.

Láquesis, Cloto e Átropos – passado, presente e futuro – não são filhas da hesiódica Nix, ou da cópula entre Zeus e Têmis<sup>294</sup>; são, isso sim, filhas da Necessidade, reforçando a importância da deusa órfica, mãe do devir. Sequencialmente é o passado o responsável por iniciar o processo de retorno das almas ao contato com o corpo vivente. Um profeta anônimo é o responsável por

---

<sup>291</sup> 616 b – 617 d.

<sup>292</sup> *Argonáuticas órficas*, 10 – 15.

<sup>293</sup> 63 e – 67 b.

<sup>294</sup> HESÍODO, *Teogonia*, v. 211-237; 886-964. In: BRANDÃO, 2009, p.167.

transmitir as ordens da deusa referentes ao novo destino, feito por meio de sorteio e isentando a divindade de qualquer culpa. Em Platão, uma divindade, para ser digna desse nome, deve ser pura, imaculável, e é, aliás, essa uma das críticas feitas à narrativa dos poetas. O sorteio não seria de caráter determinante na vida de seus participantes: mesmo o último na ordem das escolhas poderia encontrar um destino que lhe permitisse acompanhar a senda da justiça e ser beneficiado com agradáveis mil anos em seu retorno ao Hades. De forma semelhante, o sorteado não poderia escolher seu demônio, de forma a lhe ser mais vantajoso, sem contar com conhecimento adquirido previamente em suas essadas na vida ou na morte.

A reminiscência, como encontrada no *Mênon* e no *Fédon*, ecoa agora na *República*. É necessário, como será novamente dessacado, que o indivíduo seja capaz de recordar as experiências passadas. Assim como o iniciado nos mistérios órficos, a alma guiada pelos ensinamentos da filosofia deve entender que o conhecimento passado é de decisiva importância na sua conduta após a morte. Se o Sócrates do *Górgias* já havia deixado claro que a vida deve ser guiada pela boa conduta, visando o julgamento posterior ao momento da morte, na *República* ele amplia esse ensinamento. O homem deve viver não somente com o intuito de não cometer injustiças, mas também com o de procurar conhecer o que lhe será proveitoso em seu pós-morte. O estudo da filosofia é um estudo voltado para essada no Hades, o que talvez se justifique pelo fato de a vida terrena ter um décimo de extensão da vida no reino do Hades. Uma vida sofrida e penosa de cem anos é mais fácil de ser suportada que uma essada de mil anos de sofrimento no Tártaro, e o mesmo se daria na comparação dos gozos e prazeres que se dão no Hades e aqueles possíveis no devir<sup>295</sup>.

No evento do sorteio, aconteciam por vezes alegações, feitas por aqueles que haviam obtido um mau resultado, de que seus destinos eram culpa das entidades envolvidas. Explica-se, no entanto, que isso ocorre por conta do mau preparo derivado de uma vida afastada do estudo filosófico, ou de uma essada infrutífera nos prazeres da parte superior do Hades, que resultou no esquecimento a respeito dos sofrimentos da vida. Segundo nossa interpretação,

---

<sup>295</sup> 617 b – 619b.

trata-se dos homens que lograram viver uma vida justa por costume, e não por conhecimento da verdade, tal como descritos em pontos anteriores da obra de Platão<sup>296</sup>.

Ponto crucial para o entendimento da narrativa é, segundo a nossa leitura, a afirmação de que, além do conhecimento, o sorteado necessita ser contemplado em distância dos últimos. Porém é dito que Ulisses – o mais sábio dentre os heróis de Tróia – teria se encontrado em último e, mesmo assim, obteve a oportunidade de escolher uma vida simples, mas dotada de todos os elementos necessários para seguir a trilha do conhecimento. Curiosamente, Orfeu optou pela vida de cisne, por conta dos traumas acarretados por sua morte brutal, sendo de fato surpreendente que um homem sábio optasse pelo modo de vida de um animal. Orfeu é tido como o mais sábio dos homens pela tradição órfica, por conta de todo o conhecimento que adquiriu em sua ida ao Hades. Como habitante do mundo dos mortos, Orfeu não poderia desconhecer os critérios desse sorteio; então, por que escolher uma vida animal? Nossos estudos apontam para uma possível resposta no *Fédon*<sup>297</sup>. No diálogo se encontra a afirmação de Sócrates de que seu discurso alegre diante da morte se compara ao cantar de cisnes, aves apolíneas que detinham o poder profético de conhecer os benefícios do Hades. Assim, a escolha de Orfeu é a de uma vida iniciática no corpo de um animal possuidor do dom do canto – mas não de qualquer canto, e sim de um canto mágico relacionado ao conhecimento do pós-morte, como o próprio Orfeu ostentou em sua última encarnação<sup>298</sup>.

Indo em direção ao passado, todos receberam o demônio referente às suas escolhas. A confirmação da escolha é feita pelo presente e ao futuro cabe tornar imutável essa escolha. Todos passam, então, a caminhar em direção à Planície do Lethes, onde terão de beber do rio Ameles. Como dessacado no subcapítulo referente ao *Fédon*, essa passagem nos remete à necessidade de preservar os conhecimentos passados, já que somente os desprovidos de conhecimento místico/filosófico bebem em demasia e esquecem os ensinamentos adquiridos. A reminiscência tem novamente a sua importância presente no diálogo, seguida do

---

<sup>296</sup> 619 d – 619 e.

<sup>297</sup> 84 e – 85 b.

<sup>298</sup> 619 e – 620 d.

dessaque aos conhecimentos iniciáticos. Interessante é o fato de ser o passado o responsável por todo o sorteio, já que Láquesis é quem tudo coordena, e é justo no passado que se depositam as ações e os ensinamentos, chaves na escolha da nova vida. Assim, o diálogo termina com Er retornando com os conhecimentos que lhe foram confiados, e com Sócrates advertindo Gláucon a seguir esses ensinamentos<sup>299</sup>.

#### 4.3.2.2 As relações entre a descida ao Pireu e o retorno do Hades.

Como já mencionado anteriormente, Eric Voegelin identifica o momento de descida ao Pireu com a *katábasis* de Ulisses ao Hades, e igualmente adiantamos que não partilharemos dessa opinião. Essa discordância nos conduzirá na conclusão desse capítulo – mas, antes, faz-se necessário citar Cornelli, que também não partilha da visão de Voegelin:

“Sócrates desce, portanto. E a levar a sério essa dimensão estrutural narrativa ‘katabática’, ‘underground’, do diálogo, pode-se desvendar um significado fundamental de ‘República’: trata-se de uma referência, de uma alusão direta às tradições de sabedoria ligadas às práticas de ‘katábasis’ antiga. Apesar de alguns sugerirem aqui uma referência mais direta à descida ao Hades de Ulisses (‘Odisséia’, X e XI), os indícios até aqui coletados (...) parecem apontar mais decididamente para outra dependência: aquela das tradições da *katábasis* até aqui analisadas”<sup>300</sup>.

Ao mencionar “tradições da *katábasis*”, Cornelli se refere às tradições filosóficas magno-gregas com influxos do pensamento órfico em seus estudos: pitagóricos, eleatas e Empédocles. Aqui, seguimos afirmando que há de fato a possibilidade de um paralelo entre a descida de Sócrates ao Pireu com uma narrativa mitológica, mas, em contraposição a Voegelin, estabelecemos uma comparação com o mito de Orfeu, não com o de Ulisses. O poeta trácio teria descido ao Hades à procura de sua consorte, e retornado com conhecimentos inéditos para os vivos. Dedicou-se então ao ensino, a portas fechadas, desse conhecimento, inaugurando no discurso mítico o Culto de Mistérios Órficos, ou Orfismo.

---

<sup>299</sup> 620 d – 621 d.

<sup>300</sup> 2007, p. 99.

Sócrates é aquele que desce ao Pireu, mas, mais do que isso, é aquele que conduz em diálogo seus interlocutores ao conhecimento do Hades presente no *Fédon*. Sócrates é, para seus interlocutores, o mesmo que Er fora para os que o ouviram sobre o *post-mortem*. A Er foi entregue o imperativo de retornar e transmitir aos vivos tudo o que fora apreendido em sua essada no Hades e, portanto, a Er foi entregue o dever de fundar um ensinamento místico, um culto de mistérios. Curiosamente, esses conhecimentos são passados aos interlocutores de Sócrates pelo filósofo; a iniciação de Gláucon aos conhecimentos de Er foi feita por Sócrates, não pelo próprio Er. Sócrates desce ao Pireu e inicia seus companheiros nos mistérios de Er, nos mistérios do além-túmulo. O Sócrates do *Górgias*, do *Fédon* e da *República* é um iniciador, e a sua descida contém a intenção iniciática encontrada em Er/Orfeu.

De forma análoga, Platão/Orfeu inicia o seu leitor em seus mistérios através do conto que relata o diálogo de Sócrates/Er com seus postulantes à iniciação no Pireu. A *República* revela-se um diálogo iniciático, complementado e antecipado pelos diálogos *Fédon* e *Górgias*, possuidor dos conhecimentos contidos em uma história pertencente a antigas tradições e confiadas a adeptos de mistérios<sup>301</sup>. Com esse paralelo, encontramos o elo entre esse diálogo e o *Fédon* e o *Górgias*, especialmente no que toca a utilização da escatologia do puritano culto de mistérios na legitimação da ética encontrada no projeto de cidade ideal platônico.

#### **4.4. Em tudo Platão imita a Orfeu.**

Em concordância com a citação de Olimpodoro ao qual abrimos o capítulo, afirmamos que transposições de elementos do *hierós lógos* órfico foram necessários tanto para a legitimação como para facilitar o aprendizado de uma ética voltada para o pós-tumular. Em uma atmosfera cultural norteadada por uma visão de morte como a encontrada na cultura da grande massa dos helenos, na qual as ações pré-tumulares não interfeririam na existência do morto junto ao lugar destinados a todos, não seria possível empregar uma ética que não levasse as sanções e benções promovidas pela vida pública como única fonte de punição

---

<sup>301</sup> *Górgias*, 523 a; *Fédon*, 63 c; idem, 62 c.

e compensação para as ações dos homens. O *Górgias* nos tessemunha os malefícios que Platão encontrava na educação estritamente laica que os jovens recebiam quando o assunto era a vida política da cidade; a *República* – diálogo no qual o Médio Platão apresenta seu modelo de Estado correto, sedimentado por uma paidéia diferenciada das que se norteiam nos poetas e sofistas, por dizer da injustiça como sendo de maior dano ao agente do que ao que sofre a ação–, termina em um mito que ascende para a necessidade de se aceitar uma educação que não leve em conta apenas a vigilância humana sobre às más ações; Contudo, é no *Fédon* que o filósofo melhor desenvolverá a sua escatologia e, para tal, será no Orfismo que os alicerces para essa construção foram encontrados.

Orfeu empresta a Platão a autoridade de quem supera Homero em antiguidade, empresta um discurso que foge às fragilidades da argumentação filosófica e que, acima de tudo, preenche as necessidades religiosas impostas por uma cultura mediterrânica da antiguidade. Entretanto, é enquanto facilitador no processo ensino-aprendizagem que o *kitharoidós* aparece como grande auxiliador ao filósofo. Não é uma afirmação muito ousada a de que o discurso mítico é muito mais cognoscível e salutar que a argumentação filosófica, logo, aceitando ou não, Platão como um crente nos mistérios do filho de Calíope, defendemos que a música do segundo fora incrivelmente útil ao ensino da filosofia do primeiro, na medida em que serviu de mediadora aos estudos em ética.

## 5. Conclusão

A Atenas, na qual viveu Platão, saía de uma experiência política que muitos compreendem como o grande paradigma da organização democrática, entretanto, poucos não foram os adversários ao sistema desde a sua implantação. A democracia ateniense, direta e representativa, demonstrava, aos olhos dos seus inimigos, fragilidades que deturpavam *éthos* heleno em seus cidadãos. Platão fora um dos grandes opositores ao pensamento democrático que, como fora exposto, concedeu aos oradores o domínio sobre a vida política do coletivo. O embate contra a sofística pela formação da juventude esconde em seu cerne a uma forte competição pelo poder político; o modelo educacional vencedor destinar-se-ia a formar o corpo político e, ao corpo político essaria entregue a vida dos cidadãos. Aqui nasce uma compreensão cíclica da organização do público e do privado no sistema filosófico de Platão: o modelo educacional forma o indivíduo; o indivíduo age enquanto unidade do corpo cívico, refletindo a ética em política; a política forma o Estado mantenedor das necessidades físicas e mentais necessárias para a construção do cidadão ético da próxima geração; que, por sua vez, tem por função a conservação do Estado. Assim são construídas as duas faces de uma mesma moeda.

Havendo um sistema educacional envolvido na constituição do binómio ético-político, torna-se necessário a elaboração da base epistemológica que poderá satisfazer às ambições do educador-político. Tendo por norte o que fora trabalhado, defendemos que o dualismo, anterior ao próprio modelo, apresenta-se como parte fundamental do sistema: o todo passa a receber duas naturezas em semelhança ao homem – sendo uma física e outra metafísica –, dividindo assim os objetos do conhecimento; uma hierarquia desses objetos passa a ser criada tendo a efemeridade enquanto critério valorativo – o efêmero é ontologicamente entendido como inferior ao eterno; o Mundo das Ideias, em sua eternidade, é constituído pelos objetos do conhecimento, aqueles que nunca sofrem modificações; ao sensível se destina a opinião, a racionalização possível sobre aquilo que sempre está posto em constante mudança. Dado os objetos do conhecimento e, apontando as diferenças ontológicas sobre o que pode ser conhecido e o ponto de onde derivam as opiniões, justifica-se a natureza do

agente do conhecer/opinar, o homem. O homem é reafirmado, assim como os objetos aos quais se destina conhecer/opinar, possui duas naturezas. A antropologia platônica afirma que o agente possui uma natureza sensível, que interage com os objetos da opinião – o corpo – e uma natureza para além do sensível, eterna, que se relaciona com os objetos do conhecimento – a alma. É efêmero o que é de natureza sensível e mantém contato com o sensível, eterno o que é imaterial e se vincula com imperecível. O todo sobre o qual discursa o homem é dualista assim como o homem dual que o compreende.

O processo de congratulação do imaterial em detrimento do material também irá legitimar o discurso – órfico, anterior – que concebe a alma em superioridade ao corpo. O corpo, agente do sensível, passa a ser observado como fonte de distração da alma em seu processo evolutivo. A noção de conhecimento trás em si a de acumulação, pois quem conhece adquire, acumula conhecimento sobre o que pode ser conhecido. Acumular, aumentar, crescer, nos coloca em direção ao evoluir. A alma evolui quando conhece, e o corpo a distrai com as suas paixões sensíveis. O corpo direciona a alma para aquilo de onde discorre opiniões, afasta-a do conhecimento eterno. A ascese torna-se a principal arma do conhecedor frente às distrações do mundo sensível. Cabe ao conhecedor o empreendimento na contemplação do sensível com vista a rememorar o conhecimento. Rememorar, sim, é a base do modelo educacional, pois a alma, em metempsicose, só conhece em afastamento com o corpo. O conhecimento se dá fora do comércio com o carnal, entre as encarnações do homem, pois em vida carnal só lhe cabe recordar. A ascese aparece como exercício de rememoração, e única ação possível para o conhecedor.

É aquele que recorda o conhecedor do real, das reais virtudes, é o virtuoso. Aos virtuosos cabe a gessação da cidade; à cidade cabe a aplicação do modelo educacional; ao modelo educacional cabe a formação do virtuoso. Mas, se encontramos fora do corpo o conhecimento necessário para a formação e manutenção do Estado e do cidadão, a ética ascética é, para além de um exercício de memória, também, um exercício para a morte corporal. Mas como sustentar as bases para um modelo ético-epistemológico que pudesse, dentro do campo político Ateniense, ser empregado em argumentação? Ou seja, como

encontrar um discurso que legitimasse uma política relacionada ao dualismo metafísico dentro do jogo argumentativo que organizava a política de Atenas? Bom, outra não seria a resposta que a religiosidade. Entretanto, foi a religiosidade ordinária que fundamentou todos os sistemas políticos conhecidos pela hélade, até o surgimento de uma proposta norteadada por um discurso mítico alternativo, outro que o de Homero e dos poetas que o sucederam na história da Grécia. Em uma sociedade que enxerga autoridade na antiguidade, ancestralidade, naquilo que está mais perto dos que foram geridos pelos próprios deuses, coube a Orfeu a tarefa de erguer o discurso Platónico.

O orfismo, um complexo religioso de cultos donatários do xamanismo puritano que invadiu a Grécia, trazia em seus mitos a autoridade de Orfeu: poeta de origem imprecisa que, segundo a narrativa sagrada, conheceu o que está para além da vida corpórea; homem que, mesmo na religiosidade ordinária, era conhecido por ser anterior a Homero e filho de, ao menos, uma divindade. Segundo o que conhecemos por orfismo, o homem é parte deus, parte titã fulminado; parte eterno, parte perecível. A vida órfica se caracterizava pela abstenção de prazeres desnecessários em favor da purificação da alma, da apartação do corpo em relação a essa. Sua antropologia destinava à alma a consciência humana; compreendia o corpo como uma vestimenta a ser trocada em cada giro do ciclo de reencarnações. Ao sacrifício sangrento e ao consumo de carne se destinava a criminalização, pois seu entendimento da metempsicose, em acordo com o que posteriormente lecionou Platão, aceitava a migração da alma por corpos não humanos dentro do seu processo de aprendizado. A base mítica órfica se torna, assim, um excelente repertório de ferramentas pedagógicas para o ensino e legitimação da vida contemplativa ascética presente na obra do filósofo ateniense.

No *Górgias* identificamos a condenação platônica ao hedonismo numa ética que aponta para o *Fédon*. A ação de optar por sofrer, a cometer, uma injusta é parte orgânica de um extenso exercício para a morte e o ensino desse valor é mais do que uma preocupação pedagógica, é a construção do corpo cívico ideal. A disputa travada contra o sistema de ensino sofístico está para além da disputa por consumidores que encontramos no embate das empresas educacionais

inseridas na lógica capitalista das nações ocidentais; disputar a formação dos jovens é concorrer ao poder sobre a polis. Acrescentamos, ainda, que ao afirmar a existência de uma disputa pela alma da juventude dentro do jogo político ateniense, não estamos usando de uma metáfora; houve, sim, uma disputa pela fé; não em sentido religioso, mas pelo fazer acreditar, seja por argumentos retóricos, seja pela exposição de narrativas sagradas, em uma existência pós-tumular da consciência e nas necessidades apresentadas nos períodos incorpóreos do homem. O mito ao fim do *Górgias* precede ao *Fédon* ao apresentar uma escatologia soteriológica capaz de direcionar a vida pessoal à ascese. Ao indivíduo convencido, educado, cabe o agir com fins escatológicos. Mas, para agir de forma justa, ou seja, para não cometer a injustiça, necessita-se, primeiro, conhecer a *Justiça* ela mesma; o elemento transcendental ao qual todos os entes materiais tem de participar para receberem a atribuição de *justo*. A justa ação do homem sábio, daquele que conhece, deriva da atitude consciente de agir conforme o paradigma de justiça, enquanto o ignorante só pode agir por convenção ou coincidência. Conhecer o justo é conhecer o imaterial, o eterno, e agir de forma justa é agir segundo a recordação do que fora conhecido, mas a esse elemento epistemológico, que enxergamos no *Fédon*, só podemos compreender se pudermos entender o processo de rememoração exposto no *Ménon*, legitimando o exercício de memória presente na ascese platônica.

A epistemologia que surge em concordância com a ética dá conta do processo do conhecer ao apresentar a manutenção da consciência para além da vida corporal. Como muito ressaltamos, o aprendizado se deu antes da encarnação e continuará após ela; nos muitos momentos em que o ciclo das reencarnações permite que a alma possa essar em consórcio com o corpo, ao homem só ressa recordar. Recordar gera a boa ação que é recompensada pela soteriologia, pela bem-aventurança no pós-tumular e pela escolha de uma melhor existência material da encarnação seguinte. Contudo, para além da separação do corpo, a memória também é necessária no jogo político que se essabelece após a degeneração do corpo. Como nos conta o mito que desfecha a *República*, a alma escolhe as condições nas quais irá desenvolver sua próxima vida no sensível com base nos conhecimentos acumulados em seu passado. Mas, como conhecer

esses ensinamentos por meio da investigação científica? Como o próprio texto induz, a orientação parte da palavra revelada. A descida de Sócrates ao Pireu é equivalente à descida de Er ao hades, seguindo ao arquétipo apresentado na viagem de Orfeu ao reino dos mortos e que se alegoriza na caverna dos cativos. Conduzir seus iguais para fora da Caverna é a tarefa de Sócrates ao montar o Estado Ideal na alma dos seus interlocutores que o seguem na subida do porto em direção à Atenas. A ação de libertar por meio do conhecimento é equivalente ao arquétipo da palavra revelada de Orfeu/Er. Entretanto, a caverna/ignorância é como o útero materno do qual o homem deve sair para adentrar ao mundo do conhecimento, e o professor, para aquém do poeta revelador, só pode auxiliar no parto: é o que aprendemos com a maiêutica do *Teeteto*. Sócrates auxilia seus interlocutores para que possam sair da caverna da ignorância e nascerem para o conhecimento, ensina apenas a ascese da vida contemplativa, da vida em busca da recordação do que fora conhecido, revelado, ao homem quando esse não estava cerrado ao material, ao corpo/prisão do *Crátilo*.

Atenas, a cidade do discurso, onde a persuasão é a orientadora da política, é, assim como todo Estado do mundo mediterrânico, uma cidade do sagrado: são os elementos presentes na religiosidade ordinária os pressupostos culturais que normatizam as vidas individuais e o corpo coletivo; as festas religiosas, como os concursos de teatro e os mistérios de Eleusis, são para além de fontes de divertimento e reverência aos deuses, eventos pedagógicos que reforçam a presença do sagrado no cotidiano da cidade. Na Atenas da argumentação e da religião, o mito sustenta o discurso argumentativo tanto quanto, ou ainda mais que, a especulação filosófica é capaz de sustentar. Orfeu sustenta e legitima a ética de Platão, dá pilares a sua epistemologia. Mas é Platão que, ao transpor a lírica de Orfeu, o resgata, eleva-o a um degrau superior a Homero e, principalmente, insere-o no jogo político de Atenas. Nesse relacionamento ao qual a mística sustenta a ética, e no qual a política se torna possível pela e para a ascese com fins à bem-aventurança do corpo cívico em suas unidades – cidadãos –, o *Fédon* surge. O *Fédon* é o diálogo no qual melhor identificamos os elementos órficos transpostos ao sistema filosófico de Platão; identifica-se como eixo desse relacionamento: nele encontramos o relacionamento entre a natureza titânica

denunciada nas *Leis* com a alma desencarnada que conhece no *Fedro*; o exercício da anamnese do *Ménon* se aproxima dos exercícios órficos de memória; o cárcere no qual vive a alma do *Crátilo* é compreendido como elemento a ser vencido pela alma que busca um afastamento do mundo material; os mitos que desfecham o *Górgias* e a *República* recebem contorno topográfico e ressaltam as preocupações dos mistérios órficos com a geografia infernal. Para além das transposições, o *Fédon* denuncia as origens do contato de Platão com o orfismo através da identificação dos interlocutores do protagonista, já que a personagem Fédon narra para pitagóricos o último diálogo de Sócrates, também realizado com interlocutores pitagóricos. O *Fédon* apresenta um Sócrates poeta, xamã, dotado de um conhecimento revelado e em vias de completar sua passagem para o imaterial, sua ascensão. O *Fédon* é o diálogo que melhor ensina a ética contemplativa do sábio se valendo de elementos da base mítica órfica enquanto ferramentas pedagógicas. Ensina a ética que direciona a política e torna necessária a epistemologia; dá sustento ao modelo místico de ensino basilar do Estado Ideal. Para o Platão usuário dos elementos órficos, o *Fédon* é o diálogo que aponta a epistemologia enquanto mito que se ritualiza em ética, ascetismo, e normatiza o Estado místico; é o diálogo que auxilia na recordação do que é necessário para ascender aos Elísios de um sistema filosófico soteriológico.

## 6. Bibliografia:

ARAÚJO, Carolina. Resenha do livro: **Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary form** de Charles Khan. Rio de Janeiro: Kléos, nº 4, 2000, p. 251-258. Disponível em: <http://www.pragma.kit.net/kleos/K4/K4-CarolinaAraujo.pdf>. Acesso em: 7 de set. 2010.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução do Grego por Giovanni Reale, tradução para o Português de Marcelo Perine. São Paulo, 2005.

BARROS, Gilda Naécia Maciel. Platão em Siracusa: a conversão do tirano. **Revista Internacional d'Humanitats**, nº10. CEMOrOC-Feusp / Núcleo Humanidades-ESDC / Univ. Autônoma de Barcelona, 2006, AcEstado em 14 de outubro de 2014. <http://www.hottopos.com/rih10/gilda.pdf>.

BERNABÉ, Alberto. **Textos Órficos y Filosofía Presocrática: Materiales Para Una Comparación**. Madrid: Trota, 2003.

\_\_\_\_\_. L'âme après la mort : modèles orphiques et transposition platonicienne. **Études Platoniciennes IV, Les puissances de l'âme selon Platon**. Paris, 2007, p. 25-44.

\_\_\_\_\_. **Hieros Logos: Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá**. Madrid: Ediciones Akal, 2003.

\_\_\_\_\_. Ho Platon paroidei ta Orpheos. Plato's Transposition of Orphic Netherworld Imagery. In: De GRUYTER, Walter (org.). **Philosophy and Salvation in Greek Religion**. New York: Vishwa Adluri, 2013.

\_\_\_\_\_. Platon y el Orfismo. In: **Seminario Orotava de Historia de la Ciencia**. Madrid: s/ano, 213-234.

\_\_\_\_\_. **Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia**. São Paulo: Annablume, 2011.

\_\_\_\_\_. Problemas de edición de textos fragmentarios: el caso de los órficos. In: **Verae Lectiones: estudios de crítica textual y edición de textos griegos**, Huelva, 2009, p. 267-290.

\_\_\_\_\_. La fórmula órfica “cerrad las puertas, profanos”. In: **Revista de Ciencias de las Religiones**. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2012.

BERTACCHI, André Rodrigues. **O Panegírico de Isócrates: tradução e comentário**. São Paulo: USP, 2014. AcEstado em 17 de janeiro de 2015: file:///C:/Users/Roger/Downloads/2014\_AndreRodriguesBertacchi\_VCorr.pdf.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**, vol.II. Petrópolis: Vozes, 1991.

BRISSON, Luc. **Plato the myth maker**. Translated, edited, and with an introduction by Gerald Naddaf, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **Punição como instrumento de melhoramento da alma no mito ao final do Górgias**. Piracicaba: UNIMEP, 2003. In: [WWW.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/imp35art01.pdf](http://WWW.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/imp35art01.pdf). Acesso em: 17/12/2010.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929 – 1989): a revolução francesa da historiografia**. São Paulo: UNESP, 1997.

BURKERT, Walter. **Antigos cultos de mistério**. São Paulo: EDUSP, 1991.

\_\_\_\_\_. **Religião grega na época clássica e arcaica**. Lisboa: Calouste, 2002.

CAMPBELL, Joseph. **As mascaras de Deus: Mitologia Ocidental**. São Paulo: Palas Athena, 2004.

CARRATELLI, Giovanni Pugliese. **Les Lamelles d'or Orphiques**. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

CARTLEDGE, Paul (organizador). **História Ilustrada Grécia Antiga**. Universidade de Cambridge. 2 ed. São Paulo: Ediouro, 2009.

CARVALHO, Silvia Maria S. **Orfeu, Orfismo e viagens a mundos paralelos**. São Paulo: Unesp, 1990.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: Entre Práticas e Representações**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1990.

CORNELLI, Gabriele. Filosofia Antiga Underground: da katábasis ao Hades à Caverna de Platão. **Revistas de Estudo da Religião**, 2007. p. 94-107. AcEstado em 22 de julho de 2014: [http://www.pucsp.br/rever/rv3\\_2007/t\\_cornelli.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv3_2007/t_cornelli.pdf).

CHATELET, François; DETIENNE, Marcel; FESTUGIERE, Andre J.; Marcel; RICCEUR, Paul; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Grécia e Mito**. Lisboa: Gradiva, 1988.

DERRIDA, Jacques. **Dar la Muerte**. Buenos Aires: Paidós, 2000.

DETIENNE, Marcel. **A escrita de Orfeu**. Rio de Janeiro: Zoar, 1991.

\_\_\_\_\_. **Os Gregos e Nós: uma antropologia comparada da Grécia Antiga**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. Orfismo. In: \_\_\_\_\_. RICCEUR, Paul; VIDAL-NAQUET, Pierre;

DIÈS, A. *Autour de Platon: essai de critique et d'histoire*. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. São Paulo: Escuta, 2002.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio Século XXI: O minidicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FERREIRA, José Ribeiro (org). **Labirintos o Mito**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2005.

FESTUGIÈRE, A. J.. **Contemplation et vie contemplative selon Platon**. Paris: J. Vrin, 1975.

FINLEY, Moses I. **Aspectos da Antiguidade**. Lisboa: Edições 70, 1990.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. **A cidade antiga.** São Paulo: Martin Claret, 2002.

GAZZINELLI, Gabriela Guimarães. **Fragments Órficos.** Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2007.

GUTHRIE, W. K. C. **Orfeo y la religión griega.** Buenos Aires: EUDEBA, 1970.

HOMERO. **Ilíada.** Tradução Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro, Saraiva, 2011.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego.** São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JONES, Peter V. **O Mundo de Atenas: Uma Introdução à Cultura Clássica Ateniense.** São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KAHN, Charles H. **Pitágoras e os pitagóricos.** São Paulo: Edições Loyola, 2007.

**Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary for.** Cambridg: Cambridge University Press, 1998.

MARTIN, Thomas. **Breve História da Grécia Clássica.** Lisboa: Editorial Presença, 1998.

MORAIS, Emilia Maria Mendonça. **Carta VII: base para a leitura dos diálogos Platônicos.** In: Boletim do CPA, Campinas, nº 15, jan./jun. 2003. 15. AcEstado em 15 de outubro de 2014: <http://www.puc-rio.br/parcerias/sbp/pdf/5-emilia.pdf>.

MOSSÉ, Claude. **As Instituições Gregas.** Lisboa: Edições 70, 1985.

NETO, Walter Nascimento. Destino da Alma – Destino da Pólis: Religião Políade, Orfismo e Suas Relações Com a Cidade. **Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade. Brasília,** 2007. Disponível em: <http://www.antiguidade.org>. Acesso em: 31 out. 2009.

ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso.** Campinas: Pontes, 2005.

PERINE, Marcelo. **A recepção da escola Tübingen-Milão no Brasil**. In: Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental. AcEstado em 15 de outubro de 2014: file:///C:/Users/Roger/Desktop/3748-11869-1-PB.pdf.

PINHEIRO, Marcus Reis. Forma de interpretar mito em Platão e na contemporaneidade. Campinas: **Boletim CPA**, 2003. AcEstado em 08 de fevereiro de 2011: <http://www.puc-rio.br/parcerias/sbp/pdf/14-marcuss.pdf>.

\_\_\_\_\_. As abordagem de Platão. Rio de Janeiro: **Cadernos de atas da ANPOF**, nº 1, 2001, p. 175-180. Disponível em: <http://www.puc-rio.br/parcerias/sbp/pdf/25-marcos.pdf>. Acesso em: 07 set. 2010.

\_\_\_\_\_. A educação superior dos filósofos: o poder da conversão da aritmética em República VII. In: **Revista o que nos faz pensar**, nº24, p.177-133. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2008.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973.

\_\_\_\_\_. **A República**. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Banquete, Fédon, Sofista e Político**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973.

\_\_\_\_\_. **Carta VII**. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. **Crátilo e Teeteto**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973.

\_\_\_\_\_. **Fédon**. Tradução de Jorge Paleikat e João da Cruz Costa. São Paulo: Editora Abril, 1972.

\_\_\_\_\_. **Fedro, Cartas e O primeiro Alcibíades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973.

\_\_\_\_\_. **Fedro**. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.

\_\_\_\_\_. **Górgias**. Tradução Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2006.

\_\_\_\_\_. **Górgias**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973.

\_\_\_\_\_. **Leis**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973.

\_\_\_\_\_. **Mênon**. Tradução Maura Iglésias Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Timeu**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973.

PORFÍRIO. **Vida de Pitágoras; Argonáuticas órficas; himnos órficos**. Tradução de Miguel Periago Lorente. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

PRADEAU, Jean-François. **Les mythes de Platon**. Paris: Flammarion, 2004.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Grega e Romana**. Vol. II-III. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. Giovanni. **História da Filosofia Antiga**, vol. I: Das origens a Sócrates. São Paulo, Edições Loyola, 1999.

ROCHA, Carlos Eduardo da Silva. **A Metafísica na Época Clássica**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009. AcEstado em 14 de setembro de 2015: [http://www.puc-rio.br/pibic/relatorio\\_resumo2009/relatorio/ctch/fil/carlos\\_edu.pdf](http://www.puc-rio.br/pibic/relatorio_resumo2009/relatorio/ctch/fil/carlos_edu.pdf)

SANTOS, Rita de Cássia Codá dos. **Epitáfios Gregos – A função conativa no epigrama fúnebre: o apelo à eternidade**. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2005.

SAUSSURE, Ferdinand. **Cours de linguistique générale**. Paris: Payot-Rivages, 1997.

SCHUMPETER, Joseph E. **On the Concept of Social Value**. in **Quarterly Journal of Economics**, volume 23, 1908-9. Pp. 213-232. AcEstado em 11 de janeiro de 2015: <http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/schumpeter/socialval.html>.

SMITH, Janet E. **Plato's Use of Myth in the Education of Philosophic Man**. In **Phoenix: Classical Association of Canada**, 1986. AcEstado em 10 de maio de

2012:<http://www.jstor.org/discover/10.2307/1088962?uid=3737664&uid=2&uid=4&sid=21102517239017>.

SENNETT, Richard. **Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.

SILVA, Roger Ribeiro. O dualismo do ser órfico na epístola de Paulo aos romanos. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Paraná: ANPUH-GTReligião, 2010a. AcEstado dia 27 de maio de 2015 em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf5/texto12.pdf>.

\_\_\_\_\_. Roger Ribeiro. A presença do Culto de Mistérios Órficos na colônia ateniense de Turi. In: **V Coloquio Internacional, Mito y Performance, de Grecia a la Modernidad**, 2010b. La Plata: Universidad de La Plata, 2010. p. 1-6.

SNELL, Bruno. **A Descoberta do Espírito**. Lisboa: Edições 70, 1992.

SZLEZÁK, Thomas A.. **Ler Platão**. São Paulo: Loyola, 2005.

TRABULSI, J. A. D. **Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

TRINGALI, Danti. O orfismo no mundo helenístico. In: CARVALHO, Silvia Maria S. **Orfeu, Orfismo e Viagens a Mundos Paralelos**. São Paulo: Ed. Unesp, 1990. p. 21- 22.

VALASCO, Francisco Diez. **Religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia Antigua**. Madri: Trotta, 1995.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Pensamento entre os Gregos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

\_\_\_\_\_. A realeza micênica. In: **As origens do pensamento grego**. São Paulo: DIFEL, 1984.

\_\_\_\_\_. **Mito e religião na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e História**. Vol. III. São Paulo: Edições Loyola. 2009.