

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO - UFRJ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS - IFCS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

VIRGÍNIA MACIEL SARUBBI

INFLUXOS ÓRFICOS NO *FÉDON* DE PLATÃO

Rio de Janeiro

2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO (UFRJ)
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

VIRGÍNIA MACIEL SARUBBI

INFLUXOS ÓRFICOS NO *FÉDON* DE PLATÃO

Trabalho de Conclusão de Curso
submetido à Universidade Federal do Rio
de Janeiro, como parte dos requisitos
necessários para a obtenção do grau de
Bacharel em Filosofia.

**Orientadora: Carolina de Melo Bomfim
Araújo.**

Rio de Janeiro
2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO (UFRJ)
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

VIRGÍNIA MACIEL SARUBBI

INFLUXOS ÓRFICOS NO *FÉDON* DE PLATÃO

Trabalho de Conclusão de Curso submetido à Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do grau de Bacharel em Filosofia.

Orientadora: Carolina de Melo Bomfim Araújo.

Rio de Janeiro, 24 de maio de 2021.

BANCA EXAMINADORA:



Carolina de Melo Bomfim Araújo 10,0 (dez)



Fernando José de Santoro Moreira 10,0 (dez)



Carla Costa Pinto Francalanci 10,0 (dez)

Rio de Janeiro

2021

RESUMO:

Este trabalho visa identificar possíveis traços da doutrina órfica que possam ser encontrados no *Fédon*, de Platão, buscando compreender se e em que medida esta seita de mistérios influenciou as concepções platônicas de corpo, alma e filosofia. Para tanto, primeiramente investigaremos no que consistia o orfismo à época da escritura do diálogo, investigando os estudos sobre as fontes órficas em fins do período arcaico e início do clássico. Após, faremos uma exposição da moldura dramática e do conteúdo argumentativo do *Fédon* para, num terceiro momento, apresentarmos a problemática da transformação do conceito de *psyche* na cultura grega e então perscrutarmos os influxos órficos na obra platônica e neste importante diálogo.

Palavras-chave: Orfismo; Platão; *Fédon*; Alma; Religião Grega.

ABSTRACT:

This work aims to identify possible traces of the orphic doctrine that can be found in Plato's *Phaedo*, trying to understand whether and to what extent this sect of mysteries influenced the Platonic conceptions of body, soul and philosophy. To this end, we will first investigate what the orphism consisted of at the time the dialogue was written, investigating the studies on the orphic sources in the late Archaic and early Classical periods. After that, we will expose the dramatic frame and the argumentative content of the *Phaedo* to present, in a third moment, the problem of the transformation of the concept of *psyche* in Greek culture and then to examine the orphic influences in the Platonic work and in this important dialogue.

Keywords: Orphism; Plato; *Phaedo*; Soul; Greek Religion.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. O ORFISMO	9
1.1 RELIGIÃO GREGA.....	9
1.1.1 <i>Religião cívica</i>	10
1.1.2 <i>Mistérios</i>	12
1.2. OS ESTUDOS SOBRE O ORFISMO	14
1.3. PRINCIPAIS FONTES SOBRE O ORFISMO NO PERÍODO ARCAICO E CLÁSSICO	20
1.3.1 <i>Fragmentos órficos</i>	20
1.3.1.1 Papiro de Dervani	20
1.3.1.2 Lâminas áureas.....	23
1.3.1.3 Papiro de Gurob e placas de Ólbia	24
1.3.2 <i>Textos dos períodos arcaico e clássico</i>	25
1.3.2.1 Píndaro	26
1.3.2.2 Empédocles	28
1.3.2.3 Outras referências.....	30
2. O FÉDON	32
2.1 MOLDURA DRAMÁTICA E PROLEGÔMENOS	32
2.2 A MORTE COMO LIBERTAÇÃO DO PENSAMENTO E A PURIFICAÇÃO FILOSÓFICA	35
2.3 A BUSCA PELO CONCEITO DE ALMA	37
2.3.1 <i>Argumento dos contrários</i>	37
2.3.2 <i>Argumento da reminiscência</i>	39
2.3.3 <i>Argumento da afinidade</i>	41
2.3.4 <i>A alma como harmonia</i>	43
2.3.5 <i>Argumento do tecelão e método hipotético</i>	44
2.3.6 <i>Argumento final</i>	48
2.4 O MITO DO DESTINO DAS ALMAS	51
3. INFLUXOS ÓRFICOS NO FÉDON	54

3.1 O ORFISMO E A TRANSFORMAÇÃO DO CONCEITO DE <i>PSYCHE</i>	54
3.2 INFLUXOS ÓRFICOS NA OBRA PLATÔNICA	60
3.3 INFLUXOS ÓRFICOS NO FÉDON	66
3.3.1 <i>Corpo-sepultura e corpo-prisão</i>	68
3.3.2 <i>Filosofia como purificação</i>	71
3.3.3 <i>A imortalidade da alma</i>	76
3.3.4 <i>Escatologia</i>	80
REFERÊNCIAS.....	88

INTRODUÇÃO

O presente trabalho busca investigar se existem traços de doutrinas órficas no *Fédon* de Platão e, em caso positivo, quais seriam eles. Tal empreendimento, que pode parecer simples a princípio, encontra dificuldades consideráveis, visto que a exata medida da aproximação da obra de Platão de temas religiosos é objeto de extenso debate e a própria existência do orfismo em fins do período arcaico grego e início do clássico foi controvertida durante boa parte do século XX.

Na tentativa de enfrentar essas questões, realizaremos uma revisão bibliográfica e traçaremos, no capítulo 1, um breve panorama sobre a religião grega da antiguidade, passando pela religião cívica e pelos mistérios, para adentrarmos então nos estudos sobre o orfismo e entendermos como a imagem desse movimento foi sendo construída/desconstruída durante a modernidade e a contemporaneidade. Após, faremos a contextualização e a exposição do conteúdo das principais fontes que sustentam a existência do orfismo já em fins do período arcaico grego, pressuposto que é necessário à consideração de sua influência sobre a obra platônica.

Superada a questão órfica, passaremos, no capítulo 2, ao conteúdo do *Fédon*. Tendo em vista que nosso principal intento, nesse passo, é compreender como a moldura dramática e as ideias apresentadas nele poderão, no passo seguinte, se relacionar com doutrinas órficas, abordaremos o texto do diálogo de maneira mais expositiva do que analítica e não nos debruçaremos sobre a correção dos argumentos ali expostos.

Finalmente, no capítulo 3, faremos um pequeno apanhado sobre a questão da transformação do conceito de *psyche* na cultura grega e o papel que é comumente atribuído ao orfismo nesta mudança, para então perscrutarmos os influxos órficos na obra platônica e principalmente no *Fédon*, almejando, ao final, vislumbrar um pouco mais como, utilizando-se de uma concepção restrita a um pequeno grupo de pessoas, Platão deixou uma marca indelével na maneira pela qual o ser humano se relaciona consigo e com a vida.

1. O ORFISMO

Orfismo é o termo pelo qual se habituou denominar o culto de mistérios grego cujos participantes eram devotos de Orfeu. Visto que do período arcaico e clássico restaram apenas menções a suas práticas e livros sagrados, o real conteúdo dessa liturgia se tornou objeto de intenso debate, sobretudo após o advento das cátedras de história da religião, no século XIX. Alguns estudiosos viram na busca órfica pela purificação e na recusa aos prazeres mundanos em prol de uma vida bem-aventurada no além uma estreita conexão com as crenças cristãs, razão pela qual se desenvolveram diferentes interpretações e abordagens a respeito do tema, ora para aproximar ora para afastar esta influência. Nesse contexto, o presente capítulo buscará, primeiramente, entender a moldura que a religião grega da era arcaica e clássica oferece ao movimento, passando da religião cívica à tela comum dos mistérios para, num segundo momento, compreender o desenvolvimento dos estudos sobre o orfismo e como estes influenciaram na interpretação das fontes diretas e indiretas, que serão, ao final, brevemente explicitadas.

1.1 Religião grega

O sucesso dos mitos gregos ao longo dos séculos se deve, em grande medida, à capacidade de trazer à tona o que há de mais íntimo e profundo no ser humano por meio de belas narrativas. Os poetas antigos foram, antes de tudo, testemunhas atentas das forças psíquicas que levavam os seres humanos tanto à glória quanto à ruína e partindo de suas observações, construíram histórias fantásticas de um tempo em que os humanos viviam em íntima conexão com os deuses.

Ainda que estes mitos continuem significativos e tocantes mais de 2800 anos após seu surgimento, é preciso ir além do que a religião grega tem de universal para entendê-la em seus próprios termos, ou seja, como uma manifestação “única e inigualável”, produto de uma “Pré-história complexa” (BURKERT, 1993, p. 21). Nesse sentido, as críticas históricas do século XIX se afastaram das tentativas de aproximar ou

de opor a religião grega à fé cristã e se concentraram na organização cronológica das fontes, reduzindo as especulações ao que havia de tangível.

Mas este esforço, como adverte Walter Burkert (1993, p. 21), acabou restringindo muito a compreensão da experiência religiosa em sua dimensão cotidiana e vivencial. Para resgatar esse importante aspecto da religiosidade, foi necessário buscar auxílio nos trabalhos de investigação do folclore e da etnografia dos camponeses, que reconstituiu a antiga alegorização da natureza, e na arqueologia científica, que trouxe elementos relevantes através da análise de utensílios, pinturas, estátuas templos e outros resquícios.

Considera-se, dentre os resultados dessa pesquisa, que a religiosidade tipicamente grega só pode ser percebida a partir dos séculos IX e VIII a. C., quando a cultura literária (poesia homérica) e religiosa (templos como Delfos e Olímpia) se torna comum a várias cidades (pan-helenismo). No entender de Jean-Pierre Vernant (2006, p. 41), isso ocorre após diversas mudanças técnicas, econômicas e demográficas pelas quais a cultura grega passou, principalmente pelo advento das *pólis*. Como a nova organização social pressupunha um corpo coeso de pessoas unidas tanto por laços territoriais quanto espirituais, os gregos erigiram, durante o período arcaico, novos templos, mitos e ritos.

1.1.1 Religião cívica

Os templos eram locais públicos e sagrados em que o deus estabelecia sua morada e fazia uma aliança com a cidade. Eles possuíam uma forte função fixadora, porque uniam a população a seu território e estabeleciam os limites territoriais.

Os mitos, por sua vez, não tinham caráter dogmático nem eram guardados por uma classe sacerdotal. Pelo contrário, as narrativas, de forte apelo estético, suscitavam grandes debates, porque apresentavam divergências quanto aos acontecimentos retratados e quanto às suas possíveis interpretações. As versões mais famosas, atribuídas aos poetas Homero e Hesíodo, eram transmitidas oralmente tanto na intimidade do lar quanto nas festas oficiais, nos banquetes e nos jogos.

Os ritos, finalmente, eram praticados no altar externo ao templo (*bomós*), uma estrutura composta por um bloco de alvenaria quadrangular em que se ofereciam sacrifícios (*thysia*), sendo o mais importante de natureza alimentar:

Um animal doméstico, enfeitado, coroadado, ornado com fitas, é levado em cortejo ao som das flautas até o altar, aspergido com água lustral e com um punhado de grãos de cevada que também são lançados sobre o solo, o altar e os participantes, também eles portadores de coroas. A cabeça da vítima é então levantada; cortam-lhe a garganta com um golpe de *máchaira*, uma espada curta dissimulada sob os grãos no *kaneoýn*, o cesto ritual. O sangue que jorra sobre o altar é recolhido num recipiente. O animal é aberto; extraem-se suas vísceras, especialmente o fígado, que são examinadas para que se saiba se os deuses aprovam o sacrifício. Nesse caso, a vítima é logo retalhada. Os ossos longos, inteiramente descarnados, são postos sobre o altar. Envoltos em gordura, são consumidos pelas chamas com aromatizantes e, sob a forma de fumaça perfumada, elevam-se para o céu, em direção aos deuses. Alguns pedaços internos, os *splágchna*, enfiados em espetos, são grelhados sobre o altar, no mesmo fogo que envia à divindade a parte que lhe cabe, estabelecendo assim o contato entre a potência sagrada destinatária do sacrifício e os executantes do rito, aos quais essas carnes grelhadas são reservadas. O resto da carne, fervido em caldeirões e depois cortado em porções iguais, é às vezes consumido no local, às vezes levado para casa pelos participantes, e outras distribuído fora, no âmbito de uma comunidade menos ou mais ampla. Certas partes de honra, como a língua ou o couro, cabem ao sacerdote que presidiu a cerimônia, mesmo que sua presença não seja indispensável. Em princípio, todo cidadão, se não tiver nenhuma mácula, está plenamente qualificado para proceder o sacrifício. (VERNANT, 2006, p. 54-55).

Este sacrifício, belamente narrado por Vernant, visava reencenar o mito de Prometeu, que teria sido o primeiro a realizá-lo. De acordo com o mito, após Zeus se tornar o rei dos céus e repartir as funções entre os deuses, chegara a hora de fazer o mesmo em relação aos homens. A tarefa ficou a cargo de Prometeu, que abateu e retalhou um imenso boi. Para favorecer os humanos, o titã fez uma porção que parecia tentadora, mas estava repleta de ossos, e outra que parecia desprezível, mas guardava o melhor da carne. Dando-se conta do ardil, Zeus escolheu o pedaço com os ossos para se vingar de Prometeu, porque, ao provarem a carne, os homens ficaram para sempre presos aos apetites. Mas Prometeu fez ainda um último ato que permitiu aos homens não viverem como animais: levou à terra uma semente de fogo. Deste modo, os homens puderam cozinhar seus alimentos, diferenciando-se dos animais, e passaram a ter algo que os assemelhava aos deuses, embora seu fogo precisasse ser mantido aceso para não se extinguir, diferentemente do divino, que era eterno.

Assim, no ritual, o fogo consome toda a parte dos deuses e cozinha brevemente a dos homens, para que a carne não seja consumida crua pelos últimos. Tal distinção é necessária porque, embora o humano conte com um elemento divino, ele ainda faz parte dos perecíveis, que se consomem e são consumidos ininterruptamente. A própria execução violenta do animal, mesmo que sublimada pela atmosfera animada e jubilosa, coloca o homem nessa ordem de coisas, restando-lhe apenas aceitar a distância intransponível que o separa do divino.

Nesse sentido, o conhecimento de si é, para a religião cívica grega, o conhecimento das fraquezas, das debilidades e da finitude, como se a vida pudesse ser melhor usufruída quando o homem tomasse consciência de suas limitações. O tempo dos heróis e semideuses, humanos de qualidades excepcionais que viviam em intercâmbio direto com o divino e cujas vidas eram narradas pelos poetas, já não estaria mais disponível aos homens comuns, nem a ilha dos Bem-Aventurados¹.

1.1. 2 Mistérios

Além da religião cívica, outros cultos também possuíam devotos entre os gregos. Walter Burkert, em sua obra “Antigos Cultos de Mistério”, aborda cinco deles que foram relevantes durante antiguidade: Elêusis, Dioniso, Meter, Ísis e Mitra. Embora apresentem características distintas, todos eram perpassados pela necessidade de iniciação e pela tentativa de estabelecer uma relação mais íntima com a divindade, seja para a obtenção de algum favor específico, seja para desfrutar de uma imortalidade bem-aventurada. No escopo do presente trabalho interessam principalmente os mistérios eleusianos e báquicos.

O culto que teve lugar em Elêusis era baseado no mito da procura da deusa Deméter por sua filha, Perséfone, que havia sido levada pelo deus Hades a seu reino subterrâneo. Durante o outono, os atenienses saíam em procissão até esta região e, lá chegando, celebravam, durante a noite, uma grande festa, denominada *Mysteria*. Ela ocorria no Salão de Iniciações (*Telesterion*), local em que o *hierofante* revelava coisas sagradas a milhares de iniciados. Era organizada pela própria cidade de Atenas e fazia

¹ Destino escatológico em que os heróis gozariam da felicidade eterna.

parte do calendário oficial de festividades, celebrando-se, nesses cultos, tanto o cereal concedido por Deméter, que era base da civilidade, quanto a esperança de uma vida mais feliz no além. (BURKERT, 1991, p. 17).

Já os cultos dionisíacos, cujo mito basilar era o do desmembramento do infante Dioniso pelos Titãs, acabaram se difundindo entre os gregos de maneira bastante heterogênea. Assim como havia festas em homenagem a Dioniso que faziam parte do calendário oficial, também existiam seitas de mistério, que realizavam seus ritos em ambientes privados e de maneira itinerante. Os membros de alguns desses grupos consideravam-se seguidores de Orfeu ou órficos.

Orfeu era considerado, na Grécia Antiga, o maior de todos os músicos e poetas. Embora tenha adquirido status mítico, não foi mencionado nem nos poemas de Homero nem nos de Hesíodo, o que, segundo Graf e Johanson (2007, p. 167), pode ter relação com a origem trácia atribuída aos heróis músicos, como Thamyras e Museu. Isso também explicaria sua feição estrangeira², tão comum aos músicos da época, que percorriam as cidades oferecendo seus serviços às cortes e aos aristocratas.

Além de exímio músico e cantor, Orfeu também era considerado um mágico. Diodoro da Sicília³, na sua obra *Bibliotheca Historica* e seguindo o descrito por Éforo⁴, afirmou ter sido Orfeu quem primeiro levou os cultos de mistério à Grécia:

the Idaean Dactyls were born in the region of Mt Ida in Phrygia; they migrated with Mygdon to Europe. Being *goētes*, they spent their time with spells (*epōidai*), initiations and mystery cults. When they were living about the island of Samothrace, they quite frightened the indigenous inhabitants with all these things. At this time also, Orpheus became their student, although his different nature had first driven him to poetry and music; and it was he who first brought initiations and mystery cults to the Greeks. (DIODORUS OF SICILY, 5.64.4, apud GRAF; JOHANSEN, 2007, p. 170).

² A origem de Orfeu era controversa (mais comumente considerado filho de Calíope, uma musa, embora haja menção a outras, e de Eagro, um rei trácio), assim como sua morte (geralmente creditada à ação de um grupo de mulheres, ora identificadas como ménades, ora como furiosas esposas de soldados que Orfeu teria encantado).

³ Historiador grego que viveu no século I a. C.

⁴ Historiador grego que viveu no século III a. C.

Os poderes de encantamento da música, belamente representados na imagem de Orfeu atraindo os animais e as plantas com seu canto e sua lira, foram entendidos, na narrativa de Éforo, em conexão com os Dactyls, uma raça mítica de homens associada à metalurgia, remédios, feitiços e também à Grande Mãe, Rhea. Para Graf e Johanson, essa associação com os mistérios da Grande Mãe também teria sido realizada por Pitágoras, Epimenides e Empédocles:

Pythagoras adapted both aristocratic customs and the private cult of the Great Mother to his own purposes: together with Epimenides and Empedocles, he belonged to a group of charismatics in archaic Greece who combined all sorts of ritual lore with authoritative insights into the nature of the world and the divine. In many respects, Orpheus is modeled on their examples. (2007, p. 172).

Quanto à famosa narrativa da busca de Orfeu por sua esposa Eurídice, Graf e Johanson afirmam que as versões que conhecemos hoje são as constantes na *Georgicon*, de Virgílio (70 a. C. – 19 a.C.) e nas *Metamorphoses*, de Ovídio (43 a. C. a 18 d. C.). De períodos mais remotos (mas não anteriores ao século V a. C.), restaram apenas menções aos chamados poemas de Descida (poesia narrada em primeira pessoa pelo próprio Orfeu, que foi ao Hades e retornou para prestar seu testemunho).

Mas o orfismo era apenas uma dentre muitas religiões de mistério gregas que tinham como marca característica realizar iniciações e revelar o que ocorreria com a alma após a morte do corpo. O que o tornou especial para os estudiosos modernos e contemporâneos foi a hipótese de que a concepção de corpo e alma pregada por este culto é uma chave para o entendimento da transformação do conceito de *psyche* na Grécia Antiga.

1.2. Os estudos sobre o orfismo

É muito difícil estudar o orfismo sem compreender, primeiramente, como se deu a evolução deste campo de estudos na modernidade. Embora referências explícitas ou veladas a seguidores de Orfeu e suas crenças já possam ser encontradas em fragmentos de Píndaro, Heráclito, Heródoto, Empédocles, Eurípedes e Platão, é apenas na modernidade que esse movimento passa a ser debatido em profundidade por filólogos e historiadores, em especial na Alemanha. Isso ocorre num contexto de forte assimilação

da cultura grega antiga pela alemã que, de acordo com Fabiano Brito (2008, p. 151-152), costuma ter suas raízes atribuídas às obras de Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), Johann Gottfried Herder (1744-1803) e Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832).

Winckelmann, por meio de seu trabalho como historiador da arte, aproximou-se da antiguidade grega e exaltou suas obras num momento em que os romanos eram o foco de interesse dos eruditos alemães. Ele não chegou, contudo, a defender a existência de uma unidade espiritual entre Grécia e Alemanha, papel que coube ao filósofo e escritor Gottfried Herder.

Herder postulou a ideia de que alemães e gregos eram unidos por um mesmo gênio de natureza ou estilo de vida, utilizando-se da tese de que haveria uma unidade principiológica transpassando o desenvolvimento dos povos. Goethe, por seu turno, foi talvez o mais renomado representante de toda uma geração de eruditos alemães que passaram a buscar nos gregos antigos a inspiração para a produção artística, chegando a exortar: “Que cada um seja à sua maneira um grego! Mas que o seja!”. (SÜSSEKIND, 2008, p. 128).

No campo acadêmico alemão, Friedrich August Wolf (1729-1824) foi o responsável pelo estabelecimento da filologia como disciplina científica, traçando os cânones de uma abordagem mais rigorosa sobre os textos antigos. Ele ultrapassou o enfoque apreciativo e descritivo que era dado às obras de arte helênicas e as analisou sob o prisma kantiano das condições de emergência, utilizando-se, para tanto, das perspectivas gramatical, histórica e filosófica.

Wolf formou toda uma geração de filólogos que defendiam a Filologia como o paradigma perfeito para o desenvolvimento intelectual e espiritual dos jovens nos *gymnasiums*, uma vez que:

Organizada segundo os critérios seguros da metodologia científica, a filologia representa, de uma forma bem ampla, o modelo ideal de uma *prática de leitura*, e, por extensão, de uma prática dos estudos científicos em geral. É por esse motivo que muito rapidamente a filologia clássica passará a funcionar nos estabelecimentos de ensino como o domínio de uma propedêutica para a *Bildung*, que, entre os modernos, só poderia ser obtida segundo procedimentos científicos. Não é estranho, assim, que, ao longo de todo o século XIX, as grandes questões pedagógicas tenham sido erguidas a partir dos domínios da ciência da Antiguidade. (BRITO, 2008, p. 157).

Esse prestígio acabou dando fôlego para o crescimento da filologia alemã entre as décadas de 1830 e 1840, mas tal expansão foi seguida de desentendimentos e rachas internos. Consolidaram-se, nesse ambiente, duas grandes tendências, que divergiam principalmente em relação ao método de abordagem dos textos. O primeiro grupo, formado principalmente pelos professores de filologia de Bonn e representado pelas figuras de Otto Jahn (1813-111869) e Ulrich von Wilamowitz-Mollendorff (1848-1931), defendia uma espécie de positivismo filológico, em que a análise deveria ser fundamentada em elementos puramente textuais e factuais. O segundo grupo, formado por professores de Leipzig, como Friedrich Wilhelm Ritschl (1806-1876), defendia que também era papel do filólogo empregar seu gênio nas análises, visto que só assim o texto poderia ser compreendido em sua vivacidade.

A divergência acabou repercutindo no campo dos estudos acerca do orfismo. Quando Nietzsche publicou *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*, em 1872, houve um longo silêncio dos pares, que foi quebrado pelo panfleto de Wilamowitz denominado *Zukunftsphilologie* (Filologia do Futuro). Em seu texto, Wilamowitz fez um ataque feroz tanto à obra quanto ao próprio Nietzsche, chegando a acusá-lo de ignorância e desonestidade. (SILK; STERN, 1984, p. 95-100).

O artigo foi rebatido primeiramente por Richard Wagner (1813-1883) e posteriormente por Erwin Rohde (1845-1898), colega de classe e amigo íntimo de Nietzsche, tendo ambos estudado filologia em Bonn e Leipzig com o renomado professor Friedrich Wilhelm Ritschl. Rohde utilizou o mesmo tom destrutivo de Wilamowitz em sua resposta e, muitos anos após a polêmica, ambos se tornaram célebres no meio acadêmico e defenderam posições contrárias em relação ao orfismo, que serão vistas mais adiante.

De acordo com Graf⁵ e Johnston, a hipótese de que Orfeu era uma figura religiosa importante na Grécia Antiga já tinha sido postulada por muitos autores em fins do século XVIII e início do XIX. (2007, p. 51). Nesse ambiente, Gottfried Hermann (1772-

⁵ Fritz Graf traça um interessante histórico sobre os estudos em torno do orfismo no capítulo denominado "A History of Scholarship on the tablet", assim como no verbete "Orphism", do Oxford Classical Dictionary, que também foi utilizado no presente trabalho.

1848), alemão e proeminente filólogo de seu tempo, publicou, em 1805, a primeira coleção de textos e fragmentos que faziam menção ou eram atribuídos a Orfeu e seu seguidores, denominada *Orphica*.

Pouco tempo depois, entre os anos de 1810 e 1812, Friedrich Creuzer (1771-1858) publicou os quatro volumes de *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, que suscitou debates acalorados sobre o tema. Isso porque, nesta obra de grande visibilidade, o filólogo, arqueólogo e orientalista defendia que os mistérios órficos tinham sido levados da Índia à Grécia Antiga e que desempenharam um papel de destaque no desenvolvimento civilizatório dos gregos.

Essa hipótese foi combatida por helenistas que não aceitavam nem uma influência decisiva do oriente na cultura grega nem um papel proeminente das religiões de mistério em seu seio. Christian August Lobeck (1781-1860), que figurava entre os críticos, defendeu em sua obra *Aglaophamus*, de 1829, que a literatura órfica não continha o conhecimento essencial sobre os mistérios eleusianos e dionisíacos. Para isso, entretanto, acabou distinguindo os mistérios órficos dos eleusianos, báquicos e samotrácianos, o que se converteu num caminho para que o orfismo passasse a ser visto como um movimento religioso independente. (GRAF, 2016).

Na primeira metade do século XIX também já eram conhecidas as lâminas mortuárias de Petalia, cujas inscrições posteriormente vieram a ser consideradas órficas. À época, contudo, elas ainda eram consideradas objetos arqueológicos isolados, o que fez com que não gerassem muito impacto no meio acadêmico, por falta de uma melhor compreensão.

Isso mudou em 1879, quando foram encontradas as lâminas de Turi, cidade ao sudeste da Itália. Publicaram-se, junto com as descrições das escavações, interpretações realizadas por Domenico Comparetti (1835-1927), um acadêmico italiano de grande prestígio. Comparetti, ao ter contato com as duas primeiras lâminas provenientes das escavações de Timpono Grande, considerou-as conectadas aos cultos de mistérios e lembrou-se de uma passagem das Olímpicas de Píndaro em que o poeta descreve o caminho das almas para a Ilha dos bem-aventurados. Posteriormente, quando obteve as outras três lâminas de Timpano Piccolo, recordou-se da lâmina de Petalia e demonstrou que ela não se tratava de um oráculo, como se havia anteriormente

julgado, mas de algo pertencente ao mesmo fenômeno que as lâminas recém descobertas.

Em linhas gerais, Comparetti definiu os cultos de mistérios em que os mortos das lâminas eram iniciados como órficos e báquicos, rejeitou sua associação ao pitagorismo, relacionou a escatologia presente nas lâminas à antropogonia órfica presente dos poemas de descida ao Hades atribuídos a Orfeu e conectou o fenômeno aos pregadores e videntes mendicantes mencionados por Platão no livro II da República.

Com a ampla difusão das interpretações de Comparetti, logo a novidade chegou aos filólogos alemães. Em 1891, Albrecht Dieterich (1866-1908) publicou um estudo sobre os hinos órficos e devotou um dos capítulos às lâminas áureas, tentando demonstrar que elas pertenciam a um mesmo poema órfico-pitagórico. Posteriormente, Dieterich publicou o livro *Nekya*, em 1893, repetindo esta tese e trabalhando questões levantadas pela publicação de fragmentos do Apocalipse de Pedro, encontrados no Egito, que ocorreu naquela época.

Após um ano, em 1894, Rohde publicou o seu clássico *Psyche*, repisando a tese de Comparetti de que os órficos eram seitas que executavam ritos dionisíacos de mistério. Wilamowitz, por sua vez, negou a existência de um fenômeno como o orfismo na Grécia Arcaica e Clássica e considerou que as lâminas não tinham nada de grego. Para Fritz Graf:

If this position was at least in part due to his life-long aversion to Nietzsche (whose friend Rohde was) and to the school of Bonn (where Albrecht Dieterich earned his doctorate), it also made him contradict his friend and colleague Hermann Diels, and take back things he himself had said in his youth. This shows how the evidence could be read in a much less maximalist way than many had read it, and it remains part of the methodological problem facing any study of Orphism: how far is it legitimate to explain isolated pieces of information from the late archaic and classical age by means of the full picture provided only by Neoplatonic sources? Or, to put it differently: should we choose the most economical hypothesis that combines all the facts we have at our disposition, or should we choose other explanations, or even prefer to leave isolated details unexplained because there is no continuity between Greece of the fifth century BCE and that of the third century CE? (2007, p. 57).

A crítica de Wilamowitz, continuada por outros estudiosos, foi responsável por uma “desaprendizagem” do que se julgava saber sobre o orfismo, como refere o

historiador Eric Robertson Dodds (1893-1979) em seu clássico “Os Gregos e o Irracional”, de 1951:

Orfeu entretanto é uma coisa, o Orfismo é outra bem diferente. Mas devo confessar que sei, na verdade, muito pouco sobre o Orfismo e seus primórdios. Quanto mais leio a respeito, mais meu conhecimento diminui. Há vinte anos, eu poderia dizer bastante coisa sobre o assunto (todos, aliás, poderíamos). Desde então, perdi tanto de meu conhecimento, e devo esta perda a Wilamowitz, Festugière, Thomas e não menos ao distinto membro da *University of California*, professor Linforth. (2002, p. 150-151).

A postura crítica de Dodds, além das considerações de Wilamowitz, deveu-se em grande medida à obra *The Arts of Orpheus* publicada por Ivan Linforth (1879-1976), em 1941. Nela, o historiador de filosofia e religião grega em Berkeley analisou todas as evidências do orfismo anteriores ao século cinco e tentou destruir as hipóteses maximalistas, defendendo que não existia um sistema de crenças exclusivamente órfico na Grécia Antiga.

De acordo com Alberto Bernabé, a perspectiva reticente adotada por Dodds acabou se convertendo numa tendência majoritária que perdurou até meados dos anos 1970, quando duas descobertas arqueológicas deram um novo fôlego aos estudos sobre o orfismo (1995, p. 24). A primeira foi as placas de Ólbia, descobertas 1951 e publicadas apenas em 1978, em russo, e em 1980, em alemão, numa revista de difusão mais ampla.

A segunda e mais importante foi o Papiro de Dervani, descoberto em 1962 na Macedônia, região ao norte da Grécia. Encontrado numa tumba junto à pira funerária, o rolo estava parcialmente queimado, razão pela qual se preservou (BERNABÉ, 1995, p. 25). Nele se encontram inscrições anônimas que interpretam uma teogonia atribuída a Orfeu e cuja escritura é remetida por estudiosos ao século IV a.C. (GAZINELLI, 2007, p. 35).

Havendo evidência mais contundente da existência de teogonias órficas sendo utilizadas em contexto religioso no território grego já no século IV a. C., a hipótese hiper-crítica perdeu sua força, cedendo espaço para a renovação dos trabalhos acadêmicos, orientados pela nova descoberta. Assim, Bernabé termina sua valiosa síntese do estado da arte dos estudos órficos com a seguinte conclusão:

Em suma, y para terminar, parece que, tras los excesos iniciales (el llamado "panorfismo") y la superación de la hipercrítica, estamos em condiciones de ir comprendiendo cada vez mejor el fenómeno órfico en toda su complejidad. Para ello se precisa um minucioso cotejo de las fuentes, leterarias e iconográficas, el trabajo interdisciplinar de historiadores, arqueólogos, iconógrafos, filólogos e historiadores de las religiones, pero sobre todo, una actitud abierta, no sectária ni dogmática, sin ideas preconcebidas, que han lastrado profundamente los estúdios en las etapas anteriores. Y es imprescindible aceptar que se trata de um hecho complejo, multiforme y de limites imprecisos, pero no por ello menos interesante ni imposible de ser estudiado. (BERNABÉ, 1995, p. 31-32).

1.3. Principais fontes sobre o orfismo no período arcaico e clássico

Há dois conjuntos de evidências mais relevantes que dão conta da existência do movimento órfico na Grécia Arcaica e Clássica. Um deles diz respeito a descobertas arqueológicas que ocorreram nos séculos XIX e XX e estão relacionadas a rituais fúnebres (foram encontradas em sepulturas), os chamados fragmentos órficos, e o outro se refere a testemunhos constantes em inscrições que mencionam textos deste período atribuídos a Orfeu que circulavam em Atenas e reuniam em torno de si pessoas que os utilizavam para a prática de culto de mistérios.

1.3.1 Fragmentos órficos

Os fragmentos órficos são suportes físicos (papiros e amuletos) que contém textos esótericos, ou seja, textos utilizados por membros do movimento no contexto de suas práticas religiosas. São eles: o papiro de Dervani, o papiro de Gurob, as lâminas de ouro e as placas ósseas de Ólbia.

1.3.1.1 Papiro de Dervani

O Papiro de Dervani foi encontrado no nordeste da Grécia, próximo à região da Tessalônica, em 1962, num sítio arqueológico composto por seis tumbas cujos ocupantes eram possivelmente militares. Supõe-se que, após ser lançado ao fogo, ele tenha se carbonizado parcialmente e rolado para fora da pira, o que explica sua conservação, que não ocorreria de outra forma.

Após ser recuperado, foram reconstituídos mais de 200 fragmentos, reunidos e distribuídos em 26 colunas de 15 linhas, escritas em dialeto jônico e contendo alguns aticismos. Esta interpolação de dialetos acrescida a alguns erros de escrita fazem supor que o conteúdo se trata de uma cópia cujo original seja provavelmente anterior a Platão, visto que não parece ter sido influenciado por seus escritos. O período provável de produção é compreendido no século IV a. C, o que faz com que seja o mais antigo papiro literário já encontrado.

Seu texto é composto por duas partes, uma escatológica, que fala de sacrifícios, penas e divindades tectônicas, e outra contendo trechos comentados das Rapsódias órficas, que Alberto Bernabé considera ser a mais recente (1999, p. 304). Nesta parte, o desconhecido autor do papiro faz comentários exegéticos de um texto que afirma ter sido produzido de maneira cifrada por Orfeu. Ele revela, assim, o verdadeiro sentido dos versos, que foram escritos de maneira oculta e alegórica.

Quanto ao método de interpretação do autor, algumas passagens são bastante significativas. Na coluna VII, ele fala sobre a verdade do poema, que é enunciado de maneira oculta, mas tem apenas uma interpretação possível:

[la gente se equivoca al decir que Orfeo no compuso] un himno que expresa palabras sanas y legítimas, pues lleva a cabo con el poema una acción religiosa y no es posible hallar la solución del sentido de los nombres, aunque se pronuncien. Yes que la poesía es algo extraño y como un acertijo para la gente. Pero Orfeo no quería decir acertijos para discutir, sino grandes cosas por medio de acertijos. Es más, pronuncia un discurso sacro en toda su extensión, desde la primer hasta la última palabra. (apud BERNABÉ, 1999, p. 310).

Não há registros do poema a que o autor faz referência, além de seu próprio comentário, mas Bernabé lista uma série de suposições razoáveis que podem ser feitas sobre ele: não tem pretensões sistemáticas, como a Teogonia de Hesíodo; é curto e se centra em apenas alguns aspectos da criação do mundo e dos deuses, o que indica que outras Teogonias foram consideradas para sua escritura; não parece ter sido transmitido oralmente; apresenta coincidências significativas com poemas órficos tardios, o que denota a existência de uma tradição órfica.

Os primeiros atos da teogonia apresentada no papiro são resumidos por Bernabé da seguinte forma:

Cielo era el primogénito, ya que su madre, Noche, era el ser primordial y, por ende, no nacido. Una vez castrado por Crono, el pene queda en el espacio. Ello, uno a su carácter vivificador y generativo, motivaría que el intérprete lo considere una metáfora del Sol. Zeus, siguiendo los consejos de la Tierra y de su padre, traga el pene de Cielo y ello explica su posterior fecundidad creadora. (BERNABÉ, 1999, p. 322).

Nesse contexto, a atuação demiúrgica de Zeus, que ejaculou o éter e deu origem a outros deuses e seres após engolir o pênis do Céu, afasta-se da narrativa de Hesíodo. Enquanto na Teogonia de Hesíodo o cosmos se organiza uma vez e assim permanece eternamente, no papiro se narra o início uma nova etapa cósmica, que também coloca a questão da unidade e da multiplicidade, problema recorrente entre os filósofos pré-socráticos. Após engolir o pênis do Céu, Zeus passa a reunir em si toda a potencialidade criadora e a gerar todos os seres, tornando-se uma unidade. Mas quando ele cria os deuses e as demais coisas, a multiplicidade se restabelece. Essa perspectiva está em concordância, também, como a ciclicidade presente em algumas crenças órficas, como na transmigração das almas.

Mas para que a criação das coisas possa acontecer, é preciso que haja um princípio gerador feminino, o que ocorre na Teogonia com a criação de Afrodite. No papiro, a parte que menciona a criação de Afrodite encontra-se parcialmente ilegível, mas o contexto dá a entender que ela nasce da ejaculação de Zeus (assim como, em Hesíodo, ela nasce do membro cortado de Urano). O papiro menciona, nesse contexto, a Harmonia e a Persuasão estando associadas à deusa.

Digno de nota, também, é o caráter racional da recriação do universo a partir da ingestão do pênis do Céu por Zeus, o que se pode ser extraído do verbo utilizado na criação do Oceano, conceber:

Pero lo que es más interesante es que esta nueva creación adquiere, como vemos, tintes racionales y ordenados, frente a la creación anterior. Zeus se nos presenta como un demiurgo que obedece esta vez a um designio preconcebido e inteligente, frente a la situación anterior que se supone era más "caótica", sumida en la violencia y el desorden. Para insistir en ello, el poeta utiliza el interesantísimo verbo μήσατο, que he traducido "concibió" en el sentido de "concebir intelectualmente", aprovechando el doble sentido que tiene en español el verbo *concebir*, intelectual y sexualmente. Se trata no tanto de de una nueva creación "intelectual", cuanto de "un acto mental de planificación e ingenio" Recuérdese que Zeus con su devoración ha asumido además del poder de los dioses, su ingenio (μήτις. fr. 11). Hay aquí una clara relaciónetimológica puesta de relieve por el poeta. (BERNABÉ, 1999, p. 330).

Há, assim, evidências da influência de teses filosóficas e de um certo intelectualismo no seio deste movimento, ainda que isso não descaracterize seu aspecto religioso. Bernabé considera que, pela sua formação e pela maneira como se expressa, o autor parece estar bem próximo dos últimos filósofos pré-socráticos (ele menciona Heráclito expressamente) e sua obra deve ter atingido uma circulação mais ampla (não restrita a apenas aos círculos órficos), visto que se assemelha à linha de trabalho que pode ser observada nos diálogos platônicos Crátilo e Eutífron.

1.3.1.2 Lâminas áureas

As lâminas de ouro foram encontradas em tumbas da Magna Grécia, de Creta e da Tessália, junto aos mortos. Elas datam do século V ao século II d. C. e contêm fórmulas e instruções para a alma do falecido. As mais antigas são as de Hipônio, Fársalo e Petália, que também contêm as versões mais extensas do texto. As instruções trazidas nelas são semelhantes e muito interessantes, confirmando o que se dizia do movimento órfico em alguns relatos de fontes indiretas. Segue o texto da lâmina de Hipônio:

A.1 Lâmina de Hipônio

Este (dito) da Memória (é) sagrado: quando, porventura, você for morrer
vá para as casas bem-ajustadas do Hades: há na direita uma fonte,
junto desta 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 lago da Memória: os guardiães que lá estão,
estes lhe perguntarão em frases secas,
o que procura nas trevas do Hades sombrio.
Diga: “(Sou) filha da Terra e do Céu estrelado
e estou seca de sede e pereço. Concedam-me rapidamente
água fria que escorre do lado da Memória para beber.”
Então 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. (GAZZINELLI, 2007, p. 73).

As lâminas de Euleterna⁶, Milopótamo e Tessália, por sua vez, trazem a parte dessa inscrição que diz respeito à súplica que deve ser feita aos guardiães do lago da Memória e as lâminas de Turi e Pelina trazem ensinamentos e fazem referência às deidades ctônicas:

B.1.3. Lâmina de Turi III

Venho dentre os pur<os>, ó pura Rainha <dos> Infernos,
 Eucles e Eubuleu, bem como outros deuses imortais.
 Assim, pois, eu suplico que possamos ser de sua raça
 Afortunada.
 M<a>s a Mo<i>ra me sobreve<i>o e outros deuses imortais
 [e o Fu]lgurante co[m] relâmpagos.
 Voei para longe do ciclo de doloroso e pesado lamento.
 Subi na desejada coroa com pés velozes.
 Afundi sob o seio da senhora, Rainha Ctônica.
 Desci da desejada co<r>oa com pés ve<l>ozes.
 Afortunado e bem-aventurado, que seja divino em oposição a mortal.

Cabrito, caí no leite.

[...]

B.2 Pelina I

Ora você morre, ora nasce, três vezes afortunado neste dia.
 Dia a Perséfone que o próprio B<a>co o libertou.
 Touro, no leit<e> saltou,
 Imediatamente no leit<e> saltou.
 <C>arneiro, cai<u> no leite.
 Você tem vinho, fel<i>z honr<a>,
 E, sob a terra, esperam-lhe os ritos que outros afortunados
 <celebram>. (GAZZINELLI, 2007, p. 79-80).

Os textos das lâminas não mencionam expressamente Orfeu, mas são considerados órficos porque fazem referência a seu mito antropogênico, ao lago da Memória (que provê a lembrança das vidas anteriores e indica a metempsicose), à origem ctônica e celeste, à divisão corpo/alma, ao julgamento das deidades ctônicas e a divindades que só são encontradas nas teogonias órficas, como Protógono e Fanés. (GAZZINELLI, 2007, p. 70-71).

1.3.1.3 Papiro de Gurob e placas de Ólbia

⁶ À exceção da lâmina IV, que contém a inscrição “[com Plu]tão e P[ers]éfone, alegre-se.”

O Papiro de Gurob foi encontrado neste vilarejo do Egito ao sudoeste do Cairo e é datado em fins do século III a. C.. Seus escritos se encontram bastante danificados, sendo possível apenas fazer conjecturas de que se trata de uma obra sincrética abrangendo vários cultos de mistérios (órficos, dionisíacos, eleusianos e de Sabázio). Ele traz em seu corpo elementos que parecem instruções para a realização de um ritual, como prescrições e fórmulas mágicas, e evidencia que os rituais órficos ainda eram realizados no período helenístico. (GAZZINELLI, 2007, p. 67 e BURKERT, 1992, p. 82).

Por fim, as placas de Ólbia, datadas do século V a. C., foram encontradas em 1951 na região de Ólbia, ao sul da Rússia, local próximo à antiga cidade de Mileto, cujo conteúdo é o seguinte:

Placa I

recto – BISTHANATOS BIOS – ALETHEIA – DIO ORPHIKOI (vida morte vida – verdade – Dio<niso> órfic<os>); verso – em branco.

Placa II

recto – EIRENE POLEMOS – ALETHEIA PSEUDOS-DION (paz guerra – verdade mentira – Dio<niso>); verso – desenho de um retângulo dividido em sete partes com uma figura oval desenhada em cada uma (algum instrumento musical?)

Placa III

recto – DIO – ALETHEIA – PSYKHE (Dio<niso> - verdade – alma) verso – possivelmente o desenho de um banco coberto por lã, que se usava em certas cerimônias de iniciação. (GAZZINELLI, 2007, p. 85).

Embora contenham apenas pequenas inscrições, o conteúdo das placas é bastante significativo, porque repisa a ligação dos cultos órficos com os dionisíacos e indica que o orfismo, em fins do período arcaico grego, havia se espalhando pelo Mediterrâneo (foram encontrados textos esotéricos na Grécia continental, Creta, Magna Grécia, Egito e Ólbia).

1.3.2 Textos dos períodos arcaico e clássico

Como vimos, a existência do movimento órfico em fins do período arcaico grego e início do clássico foi considerada uma questão controversa durante boa parte do século XX, situação modificada com a descoberta das placas de Ólbia e do Papiro de Dervani. Anteriormente a estas descobertas, a existência do orfismo já nestes períodos

se baseava principalmente nos textos ou referências dos antigos, que mencionavam seitas cujas características se assemelhavam a ele ou que professavam crenças similares. Considerando-se que o presente trabalho tem como foco a influência do orfismo no diálogo *Fédon*, trataremos no presente capítulo dos excertos encontrados nas obras anteriores a Platão para, no capítulo 3, tratarmos mais especificamente deste filósofo.

1.3.2.1 Píndaro

Píndaro (Tebas, 522 a. C a 443 a. C.) era considerado o maior poeta grego do gênero epinício ou de odes triunfais (poesias de celebração por ocasião de solenidades como os jogos e as festas), sendo também um grande representante da poesia lírica arcaica, ao lado de Arquíloco e Safo. Conforme destaca Bruno Snell (2012, p. 78), o desabrochar da consciência individual, que pode ser notado na poesia lírica, tem lugar com a constituição das cidades-estado e a substituição da submissão ao patriarca pela obediência às leis da cidade. Nesse contexto, a união pelos laços familiares vai cedendo espaço à comunhão em torno de valores e as ligas tornaram-se cada vez mais comuns. “Sobretudo nas seitas dos pitagóricos e dos órficos, que se difundem nesse período, desenvolvem-se comuns esperanças e crenças e, por se ocuparem com a alma dos homens, essas seitas pressupõem uma concepção de alma que surge exatamente nessa época.” (SNELL, 2012, p. 78).

Píndaro não faz menção expressa aos órficos como seita em sua obra, mas os estudiosos veem nela alguns ecos dessa doutrina. Para Giovanni Reale (2002, p. 113), os excertos abaixo expressam a origem divina da alma, ausente nos poemas homéricos:

O corpo de todos segue à morte fortíssima,
 Mas permanece ainda uma imagem viva da
 vida, pois só ela provém dos deuses: dorme quando agem os membros, mas
 àqueles que dormem em muitos sonhos
 mostra de prazeres e de dificuldades a vindoura decisão. (PÍNDARO, 2018, p.
 443-444)

[...]Ser bem sucedido
 Liberta das angústias aquele que se arrisca no combate.
 A riqueza com excelências ornada
 Traz disso e daquilo

A ocasião suscitando profunda ambição caçadora,

Astro conspícuo, veríssima
Luz para o homem. Se tendo-a alguém conhece o futuro,
Que dos mortos aqui
Súbito os indefesos de espírito
Penalidades pagam e neste reino de Zeus as
transgressões sob a terra alguém julga pronunciando
sentença com hostil necessidade;

Em iguais noites sempre
e em iguais dias sol tendo, sem fadiga
os nobres recebem uma vida, não o solo
perturbando com o vigor de sua mão
nem a marinha água
por um magro sustento e entre os honrados
pelos deuses aqueles que deleitavam-se com as fieis juras
possuem ilácrime
vida, mas os outros suportam incontestável fadiga.

Quantos ousaram três vezes
em cada lado tendo ficado por completo das injustiças afastar
a alma, completam de Zeus a via para de
cronos a torre onde dos venturosos
em torno à ilha oceânicas
brisas sopram e flores de ouro flamejam,
algumas da terra desde esplêndidas árvores
e outras a água as nutre,
com grinaldas delas suas mãos entrelaçam e coroas
nos retos conselhos de Radamanto,
que o grande pai tem ao seu lado como parceiro, o esposo de Reia,
a qual tem a todos superior o trono. (PÍNDARO, 2018, p. 88-89)

Interessante notar, no primeiro excerto, que o sono e o sonho são considerados experiências privilegiadas para se experimentar a natureza da alma em oposição à do corpo. Enquanto este descansa e se torna imóvel, a alma fica mais livre e pode percorrer o outro mundo, trazendo revelações sobre ele. No segundo excerto, encontramos um tema muito caro aos órficos: o destino da alma após a morte, que poderá ser bom ou mau, a depender dos atos praticados durante a vida.

Para Reale (2002, p. 116), embora já existisse a noção de prêmios e punições no além-túmulo na religião grega, a grande inovação do orfismo foi estender essas sentenças a todas as almas sem distinção, quando antes apenas os heróis estariam destinados à ilha dos Bem-Aventurados. A bem-aventurança dos justos é descrita por Píndaro no seguinte trecho:

para eles brilha o poder do sol,

lá embaixo, enquanto aqui é noite;
 e em prados de púrpuras rosas fora da cidade deles,
 e de olímbanos umbrosos...
 e está carregado com árvores aurifrúcteas
 e alguns com cavalos e exercícios,
 outros com jogos de damas,
 outros forminges se deleitam entre eles
 florescente completa felicidade viceja.
 Um aroma por esse lugar amável se espalha
 Sempre... enquanto eles mesclam ao fogo longivisível oferendas
 De todo tipo sobre os altares dos deuses. (PÍNDARO, 2018, p. 442-443)

A bem-aventurança descrita neste excerto parece ser bastante assimilável, já que se vale de elementos terrenos para descrever o além. O mesmo pode ser observado nas lâminas mortuárias, como a de Hipônio⁷, em que há instruções para que alma, após a morte, se oriente em sua passagem por um ambiente que parece imitar o terreno.

Para Alberto Bernabé (2011, p. 407), Píndaro faz uso de crenças órficas em seus poemas, mas associa a salvação da alma mais à justiça dos atos em vida do que ao cumprimento de rituais, além de preservar a distância intransponível entre os humanos e os deuses, tão cara à religião cívica.

1.3.2.2 Empédocles

Empédocles (Agrigento, 485 a. C. a 425 a. C.) costuma figurar na seção dos filósofos pré-socráticos, mas E. R. Dodds (2002, p. 149) o considera mais próximo da figura de um xamã, pois, além de escrever textos filosóficos, ele também afirmava ser um mago divino e propalava feitos extraordinários. Os excertos de Empédocles que chegaram até nós dão conta dessas duas facetas: em Sobre a Natureza ele expõe uma doutrina filosófica e em Purificações, uma doutrina mística⁸. Embora essa mistura cause estranheza hoje, no período arcaico essas duas esferas não apenas se encontravam relacionadas, como gozavam de grande prestígio. Este foi o caso da escola pitagórica, reverenciada por vários filósofos posteriores a ela, inclusive pelo próprio Empédocles:

E vivia entre aqueles um homem de extremo saber,
 que o maior tesouro adquiriu de entranhados pensamentos,
 em toda espécie de obras sábias altamente capaz.

⁷ Cujo conteúdo foi citado na página 23.

⁸ Especialistas debatem se eles constituem um só poema.

pois sempre que se retesava em todas as entranhas,
fácil ele de todos os seres se punha a ver cada um,
não apenas em dez, mas em vinte tempos de vidas humanas. (DK B 129).

A crença na metempsicose ou reencarnação da alma, frequentemente associada aos pitagóricos e aos órficos⁹, também é professada por Empédocles, como se observa nos seguintes excertos, que fazem parte das Purificações:

Já com efeito eu outrora fui menino, menina,
Arbustro, passarinho, e, do mar saltando, mudo peixe. (DK B 117).

(...)

De forma mudado o próprio filho o pai, erguendo-o,
degola fazendo uma prece, grande tolo; e se perturbam
o suplicante sacrificando; e surdo aos próprios clamores,
feita a degola, prepara em casa infame festim.
E assim mesmo o filho agarra o pai e as crianças a mãe,
e a vida lhes arrancando, as próprias carnes devoram. (DK B 137).

De acordo com Reale (2002, p. 120), no último trecho Empédocles traz à consciência dos leitores não apenas a existência da reencarnação, mas também a crueldade daqueles que fazem parte dos sacrifícios rituais, visto que os animais sacrificados poderiam ter sido seres humanos em vidas passadas. O vegetarianismo seria, assim, parte da pureza necessária para a alma não sofrer revezes após a morte:

É de Necessidade oráculo, de deuses antigo decreto,
eterno, bem selado com amplos juramentos:
quando um, por loucura, com sangue amigos membros manchou,
e por ódio o que um falso juramento tenha feito,
demônios que tiveram de partilha uma longa vida,
dez mil estações eles longe dos abençoados erram,
nascendo pelo tempo em toda espécie de formas de mortais
que penosos caminhos de vida permutam entre si.
Pois força de éter os persegue em direção ao mar
e mar em solo de terra os vomitou, e terra em raios
de sol luminoso, e este os atirou em turbilhões ao éter;
outro de outro os recebe, e os odeiam todos.
destes também eu agora sou, dos deuses banido, errante,
em furioso ódio tendo confiado. (DK B 115).

Outro ponto interessante deste trecho é a consideração da alma como um demônio e a descrição da queda deste demônio no corpo, decorrente da punição a quem

⁹ A associação da escola pitagórica ao orfismo será vista no capítulo 3.

cometeu crimes de sangue ou fez juramentos falsos. De acordo com Reale (2002, p. 119), essa concepção da alma como um gênio (um outro eu) é fundamental para considerá-la em oposição ao corpo, o que não ocorre na poesia homérica.

1.3.2.3 Outras referências

Além dos diálogos de Platão, que serão tratados no capítulo 3, também são mencionadas referências relevantes aos órficos ou suas crenças em fins do período arcaico e início do clássico nas obras de Heráclito (Éfeso, 500 a. C. a 450 a. C.), Heródoto (Halicarnasso, 485 a. C. a 425 a. C.) e Eurípedes (Salamina, 480 a. C. a 406 a. C.).

O excerto de Heráclito que costuma ser associado ao orfismo é a famosa passagem em que ele afirma: “Purificam-se manchando-se com outro sangue, como se alguém, entrando na lama, em lama se lavasse.” (DK 22 b 5). Também o autor do papiro de Dervani cita este filósofo, afirmando que:

De acordo com [as mesma]s coisas, Herácl[ito], trans[formando] as coisas comuns, re[vi]ra as próprias. Ele, que se asseme[lha] a um contador de [mitos], dizendo [assim]: O so[l], conforme sua próp[ria] natureza, [é] da largura de um pé hum[ano], o[s limites]s não ultrapassando.¹⁰

Embora exista certa similaridade entre estas ideias e o orfismo, ainda não há, em Heráclito, uma menção expressa aos órficos. Erwin Rohde (1925, p. 335) considera que Heródoto (II, 81) é a primeira fonte histórica a fazê-lo, quando relata ter ouvido, durante suas viagens, narrativas sobre sociedades secretas cujos membros se intitulavam órficos, afirmavam que seu culto tinha origem nas montanhas da trácia e que louvavam seu Bakchos. Ele também pondera que estes cultos foram fundados por Pitágoras sob os modelos egípcios e não tiveram existência antes da última década do século VI a. C.

Finalmente, em relação a Eurípedes, podemos encontrar uma passagem em que o poeta trágico caracteriza explicitamente um seguidor de Orfeu quando, em sua peça Hipólito, Teseu acusa o filho de ter violentado Fedra, sua esposa (porque a encontrou

¹⁰ GAZZINELLI. Op. cit., p. 40.

morta e, junto a seu pulso, havia uma pequena tábua em que Fedra havia escrito que Hipólito a tomara a força na cama do casal):

A vã soberba
 Dos mortais, seu ousado atrevimento,
 Té onde chegará? pois se crescendo
 Em cada geração a louca audácia
 Dos homens, os vindouros forem sempre
 Piores que os passados, será força
 Que a esta terra os deuses outra ajuntem,
 Que recolha os injustos e os perversos.
 Senão vede este, que de mim gerado
 Meu tálamo afrontou, e claramente
 Por esta, que aqui jaz, é convencido.
 Depois de cometer tal impureza,
 Mostra a face a teu pai, olha-me firme!
 E o varão és tu d'alta virtude,
 Que com os deuses vive em companhia?
 Tu és casto, e vícios não conheces?
 Qual não crei de tuas vãs palavras
 Nem néscias julgarei as divindades.
 Jacta-te, e engana embora os outros homens,
 De que só de alimento inanimado
 Te nutres, e seguindo a Orfeu como mestre,
 Vãs ciências cultivas, e sem fruto.
 És apanhado em crime manifesto:
 E destes tais eu clamarei a todos
 Que fujam: pois pretendem com palavras
 Formosas granjear estima e fama,
 Quando maquinam as ações mais feias. (952-957).

Na fala de Teseu podem ser encontrados muitos elementos das crenças órficas, como a necessidade de pureza, a alimentação vegetariana, a adoração a Orfeu e a literatura órfica. Todos esses aspectos são elencados sob um viés bastante crítico, visto que estão em contraste com o crime violento que Teseu acredita ter sido cometido por Hipólito, em virtude da falsa acusação de Fedra. O excerto é um belo retrato da consciência trágica grega de que, naturalmente cerceado pelas paixões, o ser humano jamais conseguirá atingir a purificação plena.

2. O FÉDON

Mais do que retratar os últimos momentos de Sócrates antes de cumprir a pena capital imposta por seus concidadãos, Platão ilustra no *Fédon* qual deve ser a atitude do verdadeiro filósofo perante a morte, à medida que ele sabe que tipo de coisa é a alma. Embora exista um certo consenso de que, neste diálogo, Platão coloca na boca de Sócrates sua própria doutrina, não é objetivo do presente capítulo distinguir o que é socrático e do que é platônico nos conceitos apresentados. Também não nos propomos a analisar a fundo a rigorosidade ou a pertinência dos argumentos, mas a relatar e comentar brevemente o plano dramático e argumentativo do diálogo, para que possamos observá-los à luz das crenças órficas no capítulo 3.

2.1 Moldura dramática e prolegômenos

O diálogo tem início com a exortação de Equécrates para que Fédon lhe conte o que Sócrates falou na prisão antes de tomar o veneno e morrer. Fédon concorda, dizendo que não há nada mais agradável para ele do que falar ou ouvir alguém falar sobre Sócrates. Relata, primeiramente, sua perplexidade em não sentir compaixão pela morte iminente do amigo, já que este tinha o semblante feliz, conversando e se comportando com tranquila nobreza. Mas confessa que também não sentia o prazer usual das demais conversas filosóficas, e sim um misto de prazer e dor, porque constantemente se recordava de que em pouco tempo Sócrates estaria morto. Este era, de acordo com Fédon, o sentimento geral dos presentes (Apolodoro, Critobolo, Crítias, Hermógenes, Epígenes, Ésquines, Antístenes, Ctesipo, Menexeno, Símiás, Cebes, Fedondes, Euclides e Terpsião; Fédon registra também três ausências: a de Platão, que estaria doente, e a de Aristipo e Cleômbroto, que estariam em Egina).

Fédon narra que, após o retorno do navio sagrado de Delos¹¹, os amigos chegaram à prisão mais cedo do que nos dias anteriores, porque o cumprimento da pena

¹¹De acordo com o tradutor (nota 2, p. 63), o envio do navio sagrado a Delos era um antigo culto a Apolo e Ártemis relacionado ao mito de Teseu.

estava autorizado. Eles encontraram Sócrates sendo desagrilhado e Xantipa, sua esposa, que ao avistar o grupo de amigos proferiu maldições e palavrórios. Sócrates pediu então para que Críton providenciasse o retorno de Xantipa à casa, que não se deu de forma pacífica.

Após, Sócrates se sentou no leito e esfregou a mão sobre a perna que anteriormente estava presa, comentando que a retirada do grilhão o fez se lembrar de como o prazer e a dor, apesar de não acontecerem de maneira simultânea no homem, parecem andar sempre unidos. Gracejou falando que, se Esopo tivesse refletido sobre isso, teria escrito uma fábula em que a Divindade amarraria juntas as duas cabeças da dor e do prazer para lhes pôr fim aos conflitos.¹²

Ao ouvir a menção a Esopo, Cebes interrompeu Sócrates e perguntou o que ele deveria dizer a Eveno e outras pessoas que o questionaram sobre a transposição dos contos de Esopo e do hino de Apolo em metro cantado, que o filósofo estaria fazendo na prisão. Sócrates respondeu que com sua produção poética não queria fazer concorrência aos poetas, mas apenas ser prudente e descobrir o significado de uma prescrição que recebera em alguns sonhos¹³, que lhe diziam: “Sócrates, debes esforçar-te para compor música!”. Ele afirmou que sempre os havia interpretado como uma incitação para continuar a dedicar sua vida à Filosofia, que para ele seria a mais alta forma de música, mas, como a festa de Apolo retardou sua morte, resolveu aproveitar o tempo na prisão para escrever música popular, no caso de tê-los interpretado mal. Sócrates pediu então a Cebes que transmitisse o que tinha acabado de relatar a Eveno, juntamente com sua

¹² O que Sócrates coloca, sobre como o prazer está espantosamente ligado a seu contrário, a dor, e que ambos não se apresentam simultaneamente no ser humano, parece ser o oposto do que Fédon acabava de relatar acerca do sentimento geral em relação à morte de Sócrates. A simultaneidade entre prazer e dor é uma situação excepcional de atordoamento, como a produzida pela paixão, enquanto a sucessão de prazer e dor é uma situação corriqueira. Tal concepção paradoxal de paixão descrita por Fédon no início do diálogo vai ao encontro da imagem de Eros trazida pela poetisa Safo, como doce amargo, e Sócrates recoloca a questão na esfera filosófica: na sequência dos prazeres corpóreos, segue-se um momento de dor, e vice-versa, não havendo como escapar disso, razão pela qual os prazeres do corpo são falsos prazeres, pois são prazeres apenas na presença de seus contrários e não prazeres em si.

¹³ Os sonhos eram tidos na Grécia Antiga de maneira revelatória. Quando o sonho exorta Sócrates a fazer *mousiké*, ele não estava necessariamente dizendo a Sócrates para compor música no sentido que entendemos hoje, porque *Mousiké* era a arte das musas, e cada uma delas protegia uma certa arte ou ciência (Calíope, a poesia épica; Érato, a poesia lírica; Melpômene, a tragédia; Talia, a comédia; Clio, a história; Urânia, a astronomia; Polímnia, a religião; Euterpe, a música; e Terpsícore, a dança). Sócrates relata ter entendido que se tratava do tipo de exortação que se faz aos corredores para que continuem a correr, ou seja, para que ele continuasse a fazer filosofia, que era uma arte das musas.

saudação e um conselho: se ele fosse sábio, que seguisse o seu caminho o quanto antes.

Após Símiias ter afirmado a Sócrates que este fazia a Eveno um belo convite, Sócrates reforçou sua exortação, dizendo que quem desse à filosofia a atenção que ela merecia iria desejar a morte, embora não fosse permitido tirar a própria vida. Cebes ficou então intrigado com a afirmação de Sócrates e o questionou sobre como ele podia dizer que não seria permitido fazer violência com a própria vida e ao mesmo tempo defender que o filósofo não poderia desejar nada melhor do que seguir aquele que morre.

Sócrates perguntou se Cebes e Símiias não tinham sido instruídos por Filolau sobre essas questões, e eles responderam que não receberam nenhuma instrução clara sobre o assunto. O filósofo afirmou que também não recebeu o que sabe de uma fonte segura, e sim por ouvir dizer, mas que isso não o impediria de transmitir o que aprendeu. Disse que talvez conviesse a quem estava indo para o além empreender uma investigação sobre o que é esse lugar e relatar, num mito, o que julga que ele seja.

De acordo com o relato de Sócrates, haveria, para todos os homens, uma absoluta necessidade de viver, mesmo para aqueles cuja morte fosse preferível à vida. Ele citou, sobre este ponto, uma fórmula dos adeptos dos mistérios: “É uma espécie de prisão o lugar onde nós, homens, vivemos, e é dever não se libertar a si mesmo nem se evadir.” (PLATÃO, *Fédon*, 62 b) Mas afirmou que tal fórmula, apesar de grandiosa, não seria transparente, introduzindo outro argumento, o de que os deuses são nossos guardiões e nossa vida não é nossa propriedade, motivo pelo qual não poderíamos dispor dela.

Cebes aduziu que o que Sócrates afirmou contrastaria com o que afirmara momentos antes, de que os filósofos consentiriam facilmente em morrer. Se fôssemos propriedades dos deuses e os deuses fossem melhores que nós, não se deveria buscar escapar de sua autoridade, mas o oposto, dever-se-ia buscar estar o mais próximo possível da vontade deles. Símiias concordou com Cebes e disse que sua objeção iria contra a postura de Sócrates na ocasião, que se contentaria em abandonar os amigos e os Deuses.

Sócrates concordou que a acusação feita por Símiias era válida, dizendo que precisava se defender dela melhor do que se estivesse em juízo. Confessou que, se não

tivesse a confiança de que iria se encontrar com Deuses sábios e bons e com homens melhores do que os vivos, cometeria um grande erro ao não se irritar com sua morte. Mas, como tinha a firme convicção de que depois da morte haveria qualquer coisa que a antiga tradição dizia ser melhor para os bons que para os maus, ele poderia então cumprir a pena imposta por seus concidadãos com alegria.

Símias assentiu, afirmando que a colocação de Sócrates se tratava de um bem comum a todos, razão pela qual ele deveria partilhar seus pensamentos com os amigos. Após ser interrompido pela aflição de Críton, que repassou a Sócrates a prescrição de que ele deveria falar o mínimo possível para não contrariar a ação do veneno, Sócrates pediu que ele mandasse o homem às favas e disse que prestaria contas apenas a seus amigos, que seriam seus únicos juízes, e lhes diria porque aquele que consagrava verdadeiramente sua vida à filosofia, cuja única ocupação consistiria em se preparar para morrer e em estar morto, teria a legítima convicção de que, no momento da morte, encontraria excelentes bens.

Símias então riu¹⁴ e disse a Sócrates que, se o vulgo o ouvisse falar deste modo, consideraria haver boas razões para atacar os que vivem de filosofia, porque, se estes se preparam para morrer, é justamente o que merecem. Sócrates afirmou que o vulgo teria razão em dizer isso, mas não pelos motivos verdadeiros, porque ignoraria de que modo se preparam para morrer os que verdadeiramente são filósofos, de que modo eles merecem a morte e que morte merecem. Mas Sócrates advertiu que tais questões deveriam ser tratadas por quem realmente se interessa por elas, não sendo aconselhável dar atenção ao que diz o vulgo.

2.2 A morte como libertação do pensamento e a purificação filosófica

Sócrates então perguntou a Símias que tipo de coisa é a morte, se ela não seria a separação da alma e do corpo. Após o consentimento do amigo, Sócrates questionou-lhe se seria próprio de um filósofo dedicar-se aos prazeres do corpo, como o de comer

¹⁴ Nesta fala de Símias: “Por Zeus, Sócrates, eu não tinha nenhuma vontade de rir, mas tu me fizeste rir!” (64 b) entende-se que Platão faz uma referência à comédia “As Nuvens”, de Aristófanes, na qual há um retrato bastante crítico de Sócrates.

e beber, e Símiias respondeu que o filósofo deveria fazê-lo tão pouco quanto possível. Este consentiu o mesmo sobre os prazeres do amor e os cuidados do corpo, ao que Sócrates concluiu que as preocupações do filósofo seriam dirigidas ao cuidado da alma, devendo ele cuidar de afastá-la, tanto quanto possível, do contato com o corpo. Ao contrário do que julgaria o vulgo, para o qual um homem que não vê nada de agradável nas coisas do corpo estaria muito próximo da morte, o filósofo saberia que o corpo é um entrave à aquisição da sabedoria, porque nenhum conhecimento advindo das sensações possuiria exatidão, não sendo possível à alma atingir a verdade por intermédio do corpo. Ela precisaria, para tanto, fazer o oposto, se afastar o máximo possível do corpo, para assim exercer melhor o raciocínio.

Assim, de acordo com Sócrates, o belo, o bom e o justo em si mesmos não poderiam ser apreendidos pelos sentidos, mas unicamente pelo pensamento por si mesmo e sem mistura. Por esta razão, surgiria no espírito do autêntico filósofo a crença de que, enquanto sua alma estivesse misturada ao corpo, ela jamais poderia possuir o objeto de seu desejo, a verdade. O filósofo saberia que não recebe do corpo nenhum pensamento sensato, porque além das necessidades fisiológicas e das doenças, o corpo inundaria a alma de amores, paixões, temores, imaginações e uma infinidade de bagatelas. Seria em virtude dele e de sua concupiscência que apareceriam as guerras, as dissensões, e a preguiça ou dificuldade em filosofar. Nesse passo, seria contraditório para aquele que passou a vida buscando separar-se do corpo, ser tomado de pânico ou irritação quando finalmente realizasse seu desejo, ou até mesmo deixasse de sentir alegria ante a esperança de ser liberto do que antes lhe admoestava. Assim, o filósofo deveria possuir a forte convicção de que apenas num outro mundo, e não neste, poderia encontrar a sabedoria pura, rejubilando-se com o momento da morte.

Sócrates colocou, então, a hipótese de que talvez a verdade, a coragem, a justiça, a temperança e o pensamento não fossem outra coisa senão purificações e, sob a linguagem misteriosa dos que instituíram as iniciações, haveria, sim, alguma verdade oculta. De acordo com estes textos, quem chegasse ao Hades como profano e sem ter sido iniciado seria destinado ao Lodaçal, enquanto aquele que chegasse iniciado e purificado moraria com os Deuses. Como os filósofos estariam constantemente buscando se purificar, os verdadeiramente iniciados e purificados seriam os filósofos,

razão pela qual Sócrates estava tranquilo em deixar seus amigos e seus donos deste mundo, porque tinha bons motivos para acreditar que encontraria bons donos e bons companheiros no outro.

2.3 A busca pelo conceito de alma

Após as asserções iniciais de Sócrates, Cebes faz uma réplica que introduz no diálogo a busca pela concepção de *psyche*.¹⁵ Ele consente que tudo que Sócrates afirmou foi bem dito, exceto quanto à subsistência da alma após a morte como uma atividade real e com capacidade de pensar. Defende que, neste ponto, seria necessária uma justificação, visto que a alma é uma fonte de abundante incredulidade para os homens, que objetariam ser possível que, após se separar do corpo, ela não existiria mais em parte alguma, e sim se destruiria, se esvaneceria ou pereceria.

2.3.1 Argumento dos contrários

O primeiro argumento trazido por Sócrates sobre que tipo de coisa é a alma e porque ela sobrevive ao corpo vem da análise dos contrários. Sócrates afirma que o princípio geral da geração, pelo qual é das coisas opostas que nascem as coisas que lhe são contrárias, se aplica a todos os seres vivos. Assim, tudo que é animal e planta nasce de seus contrários, ou seja, daqueles que morrem, e vice versa (dupla geração dos contrários).

Sócrates questiona qual seria a dificuldade em admitir a geração da vida a partir da morte se, quanto à geração contrária, da morte a partir da vida, não há dúvida. Ele adverte que, se não houvesse uma compensação eterna e recíproca entre as gerações, um círculo em que giram os contrários, mas algo como uma linha reta, então todas as coisas se imobilizariam na mesma figura e a geração cessaria, não havendo como evitar que tudo se perdesse na morte. Mas este não é o caso, porque a vida constantemente

¹⁵ Como, a partir deste momento, entraremos na esfera mais argumentativa do diálogo, passaremos sua moldura dramática ao tempo presente, para facilitar a exposição.

revive, então assim como os mortos provêm dos vivos, os vivos também provêm dos mortos (circularidade da vida).

É interessante notar que o argumento levantado por Sócrates pressupõe a tese parmenídica de que nada vem do nada, assim como a noção de substrato. Se nada vem do nada, as coisas são provenientes de transformações, devendo outras coisas preexistirem a elas e, num dado momento, se organizarem de outra maneira. Mas para que isso ocorra, é necessário, também, que exista algo que funcione como um substrato, ou seja, algo que passe de um estado de privação de uma forma para um novo estado de conformação.

A maneira pela qual Sócrates apresenta o argumento dos contrários, entretanto, é confusa, pois seu raciocínio faz crer que aos contrários ocorre o mesmo que aos contraditórios (mútua exclusão), quando, na verdade, os contrários só são conversíveis a partir de uma determinada relação. Como há situações intermediárias entre os contrários (coisas que não são nem belas nem feias, por exemplo), não se pode assegurar que um oposto necessariamente se verifica da supressão de seu contrário, porque ele também pode decorrer de uma situação intermediária. Deste modo, não é necessário que os momentos de nascer e morrer sejam conversíveis, como defende Sócrates.

Após expor essa e outras dificuldades na utilização do argumento dos contrários por Sócrates, Kenneth Dorter especula se tal “erro” não seria proposital, visto que Platão parece ter confundido deliberadamente os planos dos contrários e dos contraditórios para aproximar a crença religiosa na imortalidade da alma individual de uma justificação filosófica:

Plato could have avoided these misleading ambiguities by having Socrates assert in the first part of the argument only that what is alive comes from what is not alive, and in the second that what is not alive must in fact previously have been part of a living being and is therefore in some sense dead; these are the conclusions to which the two arguments – or two parts of the complete argument – actually lead. But to have done this would have been to make explicit the impersonal import of the arguments and thus make it impossible to introduce the religious associations of individuality and Hades. (1982, p. 41).

Mas Dorter também considera que, se a manutenção da personalidade por uma substância independente do corpo após a morte não pode ser inteiramente sustentada

pelo argumento dos contrários, este argumento dá, ao menos, alguma plausibilidade à hipótese, visto que coloca a alma dentre as coisas dotadas do poder da vida e da mobilidade em geral.

2.3.2 Argumento da reminiscência

Além da subsistência após a morte como uma atividade real, Cebes também questiona Sócrates sobre a manutenção pela alma de sua capacidade de pensar quando separada do corpo. Quanto a este ponto, Cebes afirma, logo após o argumento dos contrários, que o raciocínio que Sócrates faz tem o mesmo sentido de um outro argumento famoso feito por ele, o da reminiscência. Símiias então pede a Cebes que ele lhe recorde a prova deste argumento, e Cebes diz que há uma prova magnífica, a de que, ao se interrogar corretamente um homem sobre um conhecimento por ele não adquirido previamente, o interrogado será capaz de dizer como as coisas realmente são, o que não seria possível se ele não possuísse conhecimento prévio da coisa e reto juízo.

Sócrates auxilia a exposição de Cebes, dizendo que Símiias poderá assimilar melhor a questão se a encarar de outra forma, porque o difícil é compreender de que maneira o que se chama aprender não passa de recordar. Ele dá o exemplo de um amante que, à vista de algum objeto de seu amado, recorda deste, e o mesmo também acontece quando o amante vê um desenho de seu amado. No primeiro caso, a recordação acontece em virtude de um dessemelhante e, no segundo, em virtude de um semelhante. Em ambos, nota-se que falta algo ao objeto que evoca a recordação para que ele seja igual àquele que faz recordar. Logo, deve existir algo além dos semelhantes que permita que duas coisas sejam iguais, o que só pode ser o igual em si.

Sócrates adverte que, embora as coisas particulares possam parecer ora iguais, ora desiguais, o mesmo nunca acontece com a igualdade dessas coisas. Quando se reconhece a igualdade de duas coisas, são reconhecidas, na verdade, três coisas: as duas coisas que se assemelham e a igualdade em si. O conhecimento dessa igualdade não pode provir das próprias coisas, porque, ainda que elas se assemelhem, elas nunca serão iguais. Para conhecer o que é o igual em si, é necessário tê-lo aprendido

previamente ao conhecimento da igualdade das coisas e, ainda, previamente ao conhecimento de qualquer coisa.

Em outras palavras, Sócrates propõe que todas as coisas são apreendidas pelos sentidos, mas não são os sentidos que dão a sua igualdade. Como, já passamos a fazer uso dos sentidos tão logo nascemos, é preciso que o conhecimento do igual tenha sido adquirido num momento anterior ao nascimento. E como não esquecemos constantemente do igual, mas o temos sempre presente, é necessário que ele seja eterno, uma vez que saber consiste em adquirir o conhecimento de algo e poder dispor dele sem jamais perdê-lo (ainda que possamos ocasionalmente esquecê-lo), visto que não se altera.

Sócrates traz, ainda, outra perspectiva sobre a necessidade de escolher se o conhecimento das ideias de igual, maior, menor, belo, bom, etc. se adquire ao nascer ou se quem se instrui não faz outra coisa senão se recordar. Como poucas pessoas são capazes de explicar o que são as ideias, o mais plausível é que tais conhecimentos não sejam adquiridos no nascimento, porque, se assim fosse, todas as pessoas saberiam sobre eles. O mais plausível, portanto, é que eles sejam aprendidos antes do nascimento, mas recordados apenas por alguns, razão pela qual é necessário que a alma preexista ao nascer.

Numa síntese realizada por Sócrates:

Em consequência, Símiias, se existe, como incessantemente o temos repetido, um Belo, um Bom, e tudo o mais que tem a mesma espécie de realidade; se é a essa realidade que relacionamos tudo o que nos provém dos sentidos, porque descobrimos que ela já existia, e que era nossa; se, enfim, à realidade em questão comparamos esses fenômenos – então, em virtude da mesma necessidade que fundamenta a existência de tudo isso, podemos concluir que nossa alma existia já antes do nascimento. (PLATÃO, *Fédon*, 76 e).

Assim, para sustentar que existíamos antes da morte, o argumento da reminiscência presente no *Fédon* tenta demonstrar que sabemos algo que não poderíamos ter aprendido depois do nascimento, a ideia do igual (e outras do mesmo tipo). Como ela não pode ser totalmente apreendida nem explicada pelos sentidos, (porque as coisas percebidas podem ser iguais em determinada medida, mas nunca serão totalmente iguais), tal conhecimento deve ser inato.

Um dos problemas dessa proposta, de acordo com David Bostock (2002, p. 102), é que Platão não demonstra, mas simplesmente pressupõe que este conhecimento deve ter sido adquirido antes do nascimento e esquecido com ele, quando existem possibilidades mais plausíveis a serem consideradas (como a capacidade latente de aquisição desse tipo de conhecimento). Outra questão, mais séria, é a de que Platão parece confundir “relação entre objetos” com “propriedade de apenas um objeto”. Como a palavra igual designa uma relação e, para haver uma relação, é preciso que existam ao menos dois objetos, realmente não é possível que se possa ter uma percepção direta da igualdade, como se tem de algum atributo de um objeto individual (BOSTOCK, 2002, p. 105). Isso não implica, entretanto, que o conhecimento das relações seja necessariamente inato, mas apenas que, além dos sentidos, ele depende de uma outra camada cognitiva.

No plano dramático, Símiias assente ao exposto por Sócrates, mas adverte que o argumento da reminiscência prova que a alma já existia antes do nascimento, e não que ela continua a existir depois da morte. Sócrates retorque afirmando que tal demonstração já foi feita pelo argumento dos contrários, bastando apenas juntar ambos, mas segue outra linha de raciocínio, que desemboca no argumento da afinidade.

2.3.3 Argumento da afinidade

O argumento da afinidade é introduzido por Sócrates após Símiias e Cebes expressarem a necessidade de o filósofo apaziguar o espírito daqueles que temem que a alma se dissipe após a morte, visto que não consideram este ponto incontroverso. Tal ocorre porque:

Though the Greek word ‘soul’ (ψυχή) is etymologically connect with the word for to breathe or blow (πύχειν), and though breath is just the kind of thing that can be blown apart by the wind, he [Socrates] thinks that the soul is no really like this at all. In the present argument he tries to show this by drawing analogies between the soul and other, admittedly imperishable things. Those analogies are pretty well destroyed by the objections that followed them, but in the final argument he reverts once more to what kind of a thing the soul must be supposed to be. (BOSTOCK, 2002, p. 117-118).

Sócrates passa, então, a refletir se a alma está dentre as coisas que são capazes de se dispersar ou não. Ele começa colocando a questão sobre quais são as coisas suscetíveis à decomposição e pergunta se não seriam as coisas compostas, ao que Cebes assente. Afirma que, por outro lado, aquelas que nunca mudam, permanecendo sempre as mesmas, seriam as não suscetíveis de decomposição, tais como o igual em si, o belo em si e as demais coisas dessa espécie, cuja forma é em si e por si.

Sócrates continua seu argumento defendendo que todas as coisas que podem ser experimentadas através dos sentidos são sujeitas à decomposição, enquanto aquelas que mantêm a sua identidade não podem ser captadas por nenhum outro meio, senão pelo pensamento refletido. Podem ser admitidas, portanto, duas espécies de coisas, as visíveis e as invisíveis.

O ser humano, por sua vez, também é constituído por duas espécies de coisas, o corpo e a alma. Enquanto o corpo parece se assemelhar às coisas visíveis, a alma se assemelha às coisas invisíveis. Sócrates reintroduz, neste ponto, a ideia de que o corpo é uma ferramenta da alma, para dizer que, quando a alma tenta adquirir algum conhecimento através do corpo, ela é arrastada para coisas que não guardam a mesma forma que ela, tornando-se inconstante e agitada. Por outro lado, quando a alma se lança em direção do puro, do idêntico, do eterno, ela ocupa o lugar que dá a ela o direito de sua existência por si, passando a conservar sua identidade e seu modo de ser, o que chamamos de pensamento.

Sócrates pergunta a Cebes com que tipo de coisa lhe parece que a alma tem mais semelhança e parentesco, ao que Cebes responde que ao que se comporta sempre do mesmo modo, enquanto o corpo se parece com as coisas da outra espécie. Sócrates pede então para que ele considere se a natureza dá a alma, quando ela está junto ao corpo, o comando sobre este, enquanto ao corpo resta servir, e se o divino existe para dirigir e comandar, enquanto o que é mortal possui natureza servil, pois, se assim for, então a alma se assemelha ao divino e o corpo ao servil.¹⁶ Considera ainda que, como o corpo permanece durante um tempo relativamente longo após a morte, principalmente

¹⁶ “a alma se assemelha ao que é divino, imortal, dotado da capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo identidade: o corpo, pelo contrário, equipara-se ao que é humano, mortal, multiforme, desprovido de inteligência, ao que está sujeito a decompor-se, ao que jamais permanece idêntico” (80 b).

algumas de suas partes, com menos razão poderia a alma se dissolver, sendo ela do gênero das coisas duráveis e divinas.

Para Bostock (2002, p. 119), embora seja defensável pelos argumentos platônicos que a alma esteja na ordem das coisas invisíveis, é menos plausível afirmar que ela esteja na ordem dos imutáveis. Isso porque o próprio Platão menciona o fato de que a alma pode mudar de acordo com a matéria e com o corpo, precisando se isolar em si para contemplar as formas. Nesse sentido também se pode pensar que o cuidado com a alma, tão defendido por Sócrates, dá indícios de um caráter camaleônico (a alma toma a natureza daquilo sobre o que ela pensa), visto que é preciso agir com afinco para que a alma não seja comandada pelo corpo.

2.3.4 A alma como harmonia

No plano dramático, após Sócrates expor seu argumento da afinidade e utilizá-lo para explicitar que a função da Filosofia seria libertar a alma da prisão do corpo, mostrando que os estudos feitos por intermédio dos sentidos estão eivados de ilusões e que os filósofos devem se voltar para o inteligível, fez-se silêncio, mas Cebes e Símiás continuaram conversando a meia voz. Sócrates então os exorta a dizerem se faltaria algo aos argumentos expostos até aquele momento, e Símiás inicia sua réplica dizendo que uma lira e a harmonia de suas cordas podem dar lugar à mesma argumentação que faz Sócrates, sendo a harmonia¹⁷ uma coisa incorpórea, bela, divina, enquanto a lira é uma coisa corpórea, terrena, aparentada à natureza mortal¹⁸. Se a lira fosse quebrada e suas cordas partidas, pergunta Símiás, como se poderia sustentar que a harmonia não foi destruída e que continua a existir? A alma não poderia, então, ser algo como a harmonia, uma combinação dos elementos de que o corpo é feito, e destruída antes mesmo dele quando sobrevém a morte?

¹⁷ Bostock (2002, p. 122) considera que a harmonia é melhor entendida, no argumento, no sentido de afinação, e não no sentido que a palavra tem hodiernamente para a teoria musical.

¹⁸ Como Sócrates tenta, em seu argumento da afinidade, demonstrar que tipo de coisa é a alma através do uso de analogias, Símiás sugere então outra analogia: que a alma poderia ser comparada com a harmonia de uma lira, que é algo incorpóreo e invisível, mas belo e divino. De acordo com Bostock (2002, p. 120-121), isso mostra que Platão estava ciente de que, embora as analogias sejam persuasivas, elas não são provas conclusivas.

Sócrates afirma (após ouvir a réplica de Cebes, que será tratada no próximo tópico, e fazer belas considerações sobre a importância de se continuar buscando a verdade mesmo quando ela não parece conveniente ou cognoscível) que Símmias deveria mudar de opinião se ele pensa que, assim como a harmonia, a alma também é uma composição das tensões das cordas do corpo. Isso porque tal ideia não é compatível com o argumento da reminiscência, pois, se a alma preexiste ao corpo, ela não poderia ser composta de algo que ainda não existe.¹⁹

Embora Símmias concorde rapidamente com a objeção de Sócrates, abandonando o argumento da harmonia em favor do da reminiscência, o filósofo continua a explicitá-la, afirmando que uma coisa composta não pode ter qualidades diferentes daquelas que seus elementos possuem. Nesse sentido, enquanto a harmonia acontece em graus (o instrumento pode estar soando mais ou menos afinado, de acordo com o estado de seus componentes), o mesmo não ocorre com a alma, que não pode ser mais ou menos alma que outra. A hipótese da harmonia não conseguiria explicar, assim, os vícios e as virtudes da alma, porque tanto estes quanto a harmonia são propriedades e, como a alma pode ser mais ou menos harmônica, ela não pode ser a própria harmonia, devendo ser outra coisa.

Sócrates também argumenta que cabe à alma e à inteligência o governo das coisas do corpo, o que pode ser verificado nas muitas ocasiões em que ela resiste às suas inclinações (como quando, mesmo com fome, a pessoa resiste à comida). Se a alma fosse uma harmonia, ela não poderia soar em desacordo com as tensões, relaxamentos ou movimentos dos elementos de que ela fosse constituída. Portanto, a alma não é a harmonia de um corpo, mas um princípio de movimento por si mesma e tem propriedades que lhe são próprias (dualismo).

2.3.5 Argumento do tecelão e método hipotético

¹⁹ Bostock (2002, p. 126) acrescenta: “it [The Recollection Argument] claims that the knowledge is knowledge of a form, only to be got by acquaintance with that form, which in turn can only take place when we are disembodied. (Notice how Simmias stresses the importance of forms to the Recollection Argument at 92d.) If we grant all this, then certainly we cannot also hold that there are no disembodied soul, as the Attunement theory requires.”

Quando expõe seu argumento do tecelão, Cebes afirma que nada tem a objetar quanto à preexistência da alma em relação ao nascimento e nem quanto ao fato de que ela seja uma entidade mais vigorosa e durável que o corpo, mas que ele continua a acreditar que não há provas de que a alma exista eternamente após a morte. Para expor sua concepção, ele faz uso da imagem do velho tecelão, cuja morte poderia fazer crer, seguindo o raciocínio de Sócrates, que ele (o tecelão) não se destruiria, visto que sua última túnica está em bom estado e as túnicas têm durabilidade menor do que a vida humana. Mas, embora a última túnica tenha sobrevivido ao tecelão, isso não significa que o homem é inferior a suas vestes e mais frágil do que elas. Da mesma forma, nada impede que a alma possa ter ocupado anteriormente alguns corpos e que o corpo que atualmente ocupa seja como a última túnica que o tecelão veste antes de morrer. Deste modo, nenhum homem pode permanecer tranquilo diante da morte, a menos que possa provar que a alma é totalmente imortal e imperecível.

Sócrates diz a Cebes que o objeto de sua busca não é sem importância, devendo-se, para tanto, examinar a causa da geração e da corrupção de todas as coisas. Antes, contudo, ele faz uma digressão sobre seu próprio percurso intelectual, afirmando que, em sua juventude, se apaixonou pelos estudos denominados “exames da natureza”, porque lhe parecia maravilhoso poder saber a causa de tudo. Assim, ele analisava seriamente se

[...] os seres vivos se originam de alguma putrefação em que tomam parte o frio e o calor; se é o sangue que nos faz pensar, ou o ar, ou o fogo, ou quem sabe se nada disso, mas sim o próprio cérebro, que nos dá as sensações de ouvir, ver e cheirar, das quais resultariam por sua vez a memória e a opinião, ao passo que destas quando adquirem estabilidade, nasceria o conhecimento. (PATÃO, *Fédon*, 96 b-c).

Kenneth Dorter considera que o elenco de coisas que Sócrates alega ter estudado não é aleatório, pelo contrário:

There is a twofold progression. First, the questions progress from a consideration of life, through consciousness, to knowledge, mirroring physical science's procedure of making the 'lower' prior to the 'higher' and explaining the latter by the former. Second, the answers considered move from efficient causality (putrefaction), to material causality (blood, air, fire), to a combination of them in the final question; although no explicit distinction is made between them, and they are equally inadequate from the latter standpoint. (1982, p. 117).

Na sequência, Sócrates afirma que depois de examinar seriamente este tipo de questões, acabou por se convencer de que elas produziram nele uma cegueira, como julgar que o crescimento ocorre pelo acréscimo de carne à carne e de ossos aos ossos produzido pelos alimentos, ou que um homem seria maior do que outro por uma cabeça, ou que o dez era maior que o oito por causa do acréscimo do dois ou que dois côvados são maiores que um porque este seria metade de dois. Dorter também vê nesse rol uma progressão na qual o interesse de Sócrates vai de questões fisiológicas para quantitativas, de concretas para abstratas e da causa eficiente para a causa material.

Sócrates demonstra se dar conta de que as explicações da filosofia natural falham em apresentar as razões de algo com a devida transparência, principalmente quando se transita entre as causalidades (efetiva e material) e entre as entidades (concretas e abstratas), e também quando se busca explicar as relações quantitativas através de causas eficientes e materiais. De acordo com Dorter:

Although the problems of treating efficient causality as a reason first became evident at the level of mathematics, Socrates takes it to be inadequate generally, not merely as applied to mathematics. It is not enough for us to know how a thing comes to be (efficient causality) or from what it comes to be (material causality) unless we also know why, and this ultimately demands teleological explanation. Those who seek causes only in the physical world can never get beyond it and thus can never give reasons for the givenness of the realm as a whole: the given is described in its material and operations but never in its rational necessity, as long as one remains with it. In so far as they seek to explain the physical by physical, these explanations differ only in subtly and form, not in essence, from those of mythology, neither one showing the trying to discover a more refined and plausible, a stronger and more immortal Atlas to hold the world together. (1982, p. 119).

Continuando sua narrativa, Sócrates afirma que, como os exames da natureza não eram capazes de revelar a maneira pela qual as coisas têm origem, desaparecem ou existem, ele passou então a buscar outro método. Após ouvir a leitura de um livro de Anaxágoras que dizia que “o espírito é o ordenador e a causa de todas as coisas” (97 c), pensou que havia vantagem em considerar o espírito como causa universal, porque este, ou a inteligência, faria e ordenaria tudo da melhor forma, restando ao homem, então, procurar o que é melhor e mais perfeito.

Mas Sócrates relata ter se decepcionado após ler diretamente o que propunha Anaxágoras, porque, apesar deste filósofo postular que espírito ordena todas as coisas, ele não atribuiu ao espírito papel na causalidade do universo, procurando essa causa no éter, no ar, na água e em coisas do tipo. Ele exemplifica o absurdo desse proceder evocando a situação em que se encontrava: a causa de estar sentado na prisão conversando com seus amigos antes da execução de sua pena seria uma certa disposição de seus ossos, seus joelhos, seus tendões, ou seria porque ele considerava melhor e mais justo aceitar a pena que a cidade lhe prescreveu?

Sócrates considera que é certo dizer que sem seus ossos, seus músculos e outras coisas do tipo, ele não estaria naquela cela conversando com seus amigos. Mas dizer que essas coisas seriam a causa de sua situação seria ridículo. Tal erro decorreria da incapacidade de distinguir a verdadeira causa daquilo sem o que a causa nunca seria causa. Assim, as explicações da *physiologia* são *synaitia*, explicação acessória.

O filósofo relata que se acutelou para que não incidisse nesse erro caso continuasse a tentar compreender os objetos através dos sentidos. Ele resolveu então buscar refúgio nas ideias e procurar nelas a verdade das coisas – o que não significa, conforme adverte, que ele considera que a observação dos objetos por imagens é melhor do que a que a observação que deriva da experiência dos fenômenos, mas que ele passou a se inclinar mais para o lado da primeira. Assim, tudo que é consoante à ideia ele passou a considerar como verdadeiro, e falso o que não é consoante.

Como Cebes parecia não estar compreendendo bem o exposto, Sócrates diz a ele que vai demonstrar a espécie de causa que descobriu começando por uma teoria que já discutiu muitas vezes. Ele afirma que, primeiramente, supõe que há um belo em si mesmo, um grande em si mesmo, e coisas desse tipo. Depois deduz que, quando há, além do belo em si, um outro belo, este segundo belo é belo porque participa do belo em si e por nenhuma outra causa. Assim, o dez não é maior do que o oito pelo dois, mas pela quantidade, e um objeto de dois côvados não é maior que um de um côvado por sua metade, mas pela grandeza. Sócrates diz que, embora essa explicação seja “imbecil”, ele a prefere, por ser segura (necessária), a uma explicação sábia, mas que não explica tudo (contingente).

Para Sócrates, não se consegue estabelecer a verdade de uma lei geral da natureza por correspondência, porque não se pode sair de dentro dela para fazê-lo. Os fisiólogos só explicam procedimentos, enquanto a hipótese das formas dá a resposta segura do ser. As formas têm, portanto, função de regra e dão o ser das coisas explicando o que essas coisas são. Nesse sentido, Dorter pontua que

As self-referential, the forms reflect the nature of 'true' as opposed to physical causality: they are not mere links in an infinitely regressive chain of efficient causality, effects at the same time and on the same level that they are causes, but termini, causes whose nature is reflected back into itself rather than onto some earlier cause. As formal causes, they are self-dependent and self-explanatory, just as the good is self-dependent and self-explanatory as teleological cause. Their self-reflecting nature shows them to be absolute principles of their kind and thus analogous to the unqualified absoluteness of the good itself. (1982, p. 126).

Assim, se os primeiros princípios não podem ser deduzidos, as premissas gerais devem ser estabelecidas através de um método hipotético. A hipótese proposta por Sócrates é a de que existem formas, coisas que são por si mesmas. Para se ter uma explicação segura, não se deve supor fenômenos concatenados, mas uma regra que se aprende antes de nascer. O *nous* é racional e os seres humanos também, por isso eles podem pensar o mundo e explicá-lo. O critério final da verdade, deste modo, não é dado pela percepção, mas pela razão, e a verdade é estabelecida por coerência.

2.3.6 Argumento final

Após explicar o método que descobriu, Sócrates passa a explicar como a geração e a corrupção podem ser explicadas a partir da regra segura das formas, desenvolvendo seu argumento através de algumas diferenciações. Primeiro, ele aduz que o modo pelo qual a linguagem se exprime não corresponde à verdade, porque, quando se diz que Símias é maior do que Sócrates, Símias não é maior por sua própria natureza, mas porque ele participa da grandeza, enquanto Sócrates participa da pequenez. Este fato fica mais claro quando se observa que, apesar de ser maior que Sócrates, Símias também é menor que Fédon. Como ele não pode ser maior e menor em si mesmo ao mesmo tempo, mas apenas quando ele é considerado em relação a

outro, não é por causa da cabeça que Símias é maior ou menor, mas pela grandeza (as formas explicam as relações entre os particulares).

De acordo com Dorter (1982, p. 141), Sócrates faz aqui uma primeira distinção entre atributos e acidentes, pela qual enquanto os atributos pertencem à coisa por natureza, os acidentes, como a grandeza e a pequenez, não pertencem. Após ser questionado se o que acabara de dizer não conflitava com o argumento dos contrários, Sócrates faz uma segunda distinção, entre as formas nelas mesmas e as formas na matéria. Ele afirma que as formas em si não aceitam contraditórios, já que grandeza não pode ser simultaneamente grande e pequena, e o mesmo acontece com a pequenez. As formas na matéria, por outro lado, se comportam de maneira diversa.

Para explicitar este ponto, Sócrates faz uma terceira distinção: entre as coisas que se modificam por serem substrato de acidentes opostos e as formas opostas, que não se modificam. Ele afirma que os particulares que instanciam ideias não podem permitir a aproximação da ideia contrária quando se trata de uma característica que lhe é essencial, como acontece com a neve em relação ao frio. Dorter (1982, p. 142) vê, neste ponto, uma quarta distinção: entre qualidades abstratas, como frio e calor, e coisas concretas, como neve e fogo.

A segunda, a terceira e a quarta distinção, de acordo com Dorter, dão conta de quatro categorias de ser: as formas em si, as formas nas coisas, as coisas que mudam conforme alternam as formas opostas e algo que participa nas coisas e permite com que elas alternem as formas. O status e até mesmo a existência deste último ser, o participante, foi bastante discutida ao longo da história da filosofia. Presumindo-se que ele exista e que a alma seja um ser deste tipo, Dorter considera que

There are thus decisive reasons for concluding that the soul must be conceived not as an immanent form but as an active principle. This makes it likely that the other bearers (except numbers, as we shall see) are to be conceived the same way, for they were introduced precisely in order to make the original examples conform to the case of life and death. In the case of life and death three distinct terms are involved – body, soul and life – whereas the original examples at first involved only two – body, and heat or coldness. Socrates introduced fire and snow to enable these examples to serve as a three-level model parallel to the other, and it would be strange, therefore, if he intended them to be understood as immanent forms instead of physically active entities since soul is physically active rather than formal. (1982, p. 146).

Seguindo este raciocínio, Sócrates pede a Cebes que este lhe diga o que, entrando num corpo, o torna vivo²⁰, e Cebes responde que é a alma. Ele pergunta se não é verdade que, sendo a morte o contrário da vida, a alma jamais aceitará o contrário do que traz sempre consigo, ao que Cebes assente. Logo, nunca admitindo a morte, a alma é imortal. E, se o que é imortal é indestrutível, a alma não pode destruir-se quando a morte se aproxima. Assim, quando a morte sobrevém ao homem, sua parte mortal morre e sua parte imortal subsiste sem se destruir.

Para Dorter, Sócrates não consegue demonstrar com seu argumento aquilo a que se propôs: que a alma individual do ser humano é imortal. No máximo, suas analogias conseguem delinear um paralelo entre a alma humana e uma suposta alma universal que não se criaria ou destruiria. Isso, contudo, está longe de afastar o medo da dissolução da personalidade individual, que é ponto fulcral de toda a discussão. Ele considera que

If this was for Plato the main thrust of the argument, it is not surprising that the argument remains so obscure. Socrates has undertaken in the *Phaedo* to convince his audience that there is no reason to fear death. Unlike other dialogues where his aim is the *disinterested* pursuit of truth and the exposure of the weaknesses of any doctrine, his aim here is to *convince* them of something he believes and wants them to believe, for he sees this belief as a basis for a moral behaviour (107c, 114c). Accordingly, he said that this role here may be less that of a philosopher than a debater (91a) since he is not concerned with raising problems but with making these things plausible as possible. In the present argument Socrates reiterates, 'I say this because I want what seems true to me to seem true to you' (102d5). (1982, p. 159).

Assim, embora Cebes concorde ao final do diálogo que a alma seja imortal e indestrutível, Símiias adverte: “devido à magnitude da matéria tratada e por desconfiança em face da fraca natureza humana, acho necessário não confiar na discussão.” (107 b).

²⁰ Antes ele adverte o amigo a não responder a essa pergunta com a resposta certa que ele havia dado, mas com uma mais simples: “Podes perguntar-me: que é que entrando num corpo o faz quente? Não te darei aquela resposta certa, mas simples, que é o calor, mas responder-te-ei com uma mais hábil, dizendo que é o fogo. Perguntas: que é que, entrando num corpo, o torna doente? Não direi que é a doença, mas a febre. Da mesma forma, não irei declarar que um número se torna ímpar devido à imparidade, mas sim devido à unidade, e assim por diante. Examina, entretanto, se compreendeste bem o que quero dizer!” (105 c).

2.4 O mito do destino das almas

Após lançar mão de todos os argumentos expostos, Sócrates finaliza sua defesa da imortalidade da alma com um mito. Embora o motivo da utilização desse expediente seja bastante controverso, parece que Platão procede deste modo em parte porque considera que o *logos* não é capaz de responder sozinho sobre a sorte da alma após sua separação do corpo e, em parte, porque sua moral ascética encontra ressonância no mito do destino das almas. (REALE, 2014, p. 191).

Sócrates inicia sua exposição afirmando que, segundo a tradição, a alma só pode encontrar um bom destino após a morte se buscou durante a vida se tornar melhor e sábia. Isso porque, após ser julgada e sentenciada, ela é conduzida ao Hades pelo mesmo gênio que a acompanhou durante a vida e, conforme os cultos e costumes religiosos, o caminho contém muitas encruzilhadas e voltas. Assim, se a alma for ordenada e sábia, acompanhará obedientemente o guia, pois sabe que esse é o modo como deve agir. Se, entretanto, a alma se agarra ao corpo oferece resistência ao guia, ela sofrerá, porque será levada sob violência. Ainda, quando finalmente chegar a seu destino, as demais almas se afastarão dela porque sabem que ela cometeu uma das “negras ações”, como matar injustamente alguém ou outras obras próprias dessa espécie de alma. Ela então errará desnorteada e acabará sendo levada à residência que lhe é conveniente. Por outro lado, a alma cuja vida foi pura e sábia encontrará em seu destino bons companheiros, os próprios deuses, e habitará junto a eles.

Após essa exposição, Sócrates faz um relato da terra e de suas regiões, advertindo que pode explicar como a terra é, mas não pode provar que ela é assim de fato, porque tal tarefa seria muito difícil, tendo em vista a extensão do assunto.²¹ Ele começa seu relato afirmando estar convencido de que a terra é redonda e está no centro da abóboda celeste, não necessitando do ar ou de outra matéria para não cair, porque a uniformidade de cada parte do céu e o equilíbrio da terra seriam suficientes para sustentá-la. Relata também ter se convencido de que a terra é muito grande e que há

²¹ Dorter (1982, p. 164) considera que Platão está muito mais interessado nas questões morais implicadas no mito do que em seu aspecto cosmológico, que é apresentado para dar mais detalhes à escatologia e torná-la mais plausível, razão pela qual ele não adentra em seu aspecto científico.

muitos outros homens que moram em muitas outras partes semelhantes ao que se conhece, assim como há muitas cavidades nas quais se juntam águas, vapor, ar e a borra precipitada do éter da abóboda celeste. Os homens habitam numa dessas cavidades e julgam habitar na superfície, do mesmo modo que quem habitasse no fundo do oceano acreditaria habitar na superfície, tomando a água pelo céu.

Se alguém fosse forte o bastante para observar o que há acima do ar, encontraria o céu verdadeiro, a luz verdadeira, a terra verdadeira, todos eles mais belos do que os que podem ser observados atualmente. Nesse ponto, Sócrates diz ser propícia a exposição de uma lenda mitológica, pela qual se alguém observasse a terra do alto, ela pareceria “uma mola de couro formada por doze gomos, toda colorida, correspondente cada gomo a uma diferente cor, das quais são fracas imitações as cores aqui usadas por nossos pintores” (110 b). Após relatar coisas que existiriam nessa remota região, todas mais lindas e preciosas, porque mais puras, Sócrates afirma que elas seriam “um espetáculo especialmente feito para a contemplação dos bem-aventurados” (111 a). Estes estariam livres de doenças, ante a perfeição do clima, e seus sentidos e pensamento seriam muito mais apurados. Poderiam, ademais, contemplar a divindade face a face, através das vozes e profecias pelas quais os deuses se tornariam sensíveis a eles, e gozariam da felicidade que acompanha todos esses privilégios.

No interior da terra haveria cavidades ligadas entre si por meio de canais, pelos quais fluiria água quente, fria, fogo e rios de fogo, assim como lama líquida, que se movimentariam em virtude de oscilações no interior da terra. Sócrates se refere ao abismo citado por Homero, que atravessaria a terra inteira, dum lado a outro, dizendo que ele seria o Tártaro, lugar para onde todos os rios convergiriam e também de onde todos partiriam. Fluindo conforme ocorre nos processos de irrigação, os rios chegariam ao exterior e dariam nascimento às marés, lagos, outros rios e outras fontes. O maior desses rios seria o Oceano, e em sentido oposto a ele haveria o Aqueronte, que precipitaria no lago Aquerúsia. Entre esses rios haveria, ainda, o Periflegetonte, de onde brotaria a larva, e o Cocito, que desaguaria no lago Estige após percorrer uma região horrível e selvagem.²²

²² Dorter (1982 p. 166) considera que a imagem dos rios parece uma metáfora dos sistemas circulatório e respiratórios humanos, o que sugere um modelo biológico (corpo vivo) para a descrição da Terra.

As almas que se destinariam ao Aquerúsia seriam aquelas que tiveram uma vida comum. Lá elas seriam submetidas a purificações, remindo-se das penas pelas más ações e obtendo recompensas pelas boas, para depois serem enviadas novamente para formar um novo ser vivo. Já as almas destinadas ao Tártaro seriam as consideradas incuráveis por terem sido autoras de roubos graves e repetidos em templos, muitos homicídios ilícitos e outros crimes semelhantes, não podendo de lá se evadir, e aquelas cujas faltas, apesar de graves, poderiam ser remidas, como as decorrentes da ira e as cometidas em determinadas condições. Estas poderiam sair do Tártaro se, após um ano, estivessem arrependidas e obtivessem o perdão de suas vítimas.

Já as almas cuja vida fosse reconhecida como de grande piedade seriam libertadas das regiões interiores da terra e levadas à verdadeira superfície. Dentre estas, aquelas que se purificaram e se afastaram do corpo através da filosofia seriam as que residiriam nos lugares mais belos. Mas este lugar não seria, de acordo com Dorter (1982, p. 174), o reino das formas, como se poderia supor após Sócrates ter alegado em 65 d - 67 b que os filósofos poderiam encará-las face a face após a morte. Isso porque, conforme descrito, a verdadeira superfície seria composta de objetos da experiência ordinária extraordinariamente puros, mas ainda particulares, e não universais.

Sócrates adverte, contudo, que pretender que as coisas fossem exatamente como descreveu não seria apropriado a um homem sensato. Mas considerar que algo semelhante fosse o caso, visto que a alma evidentemente é imortal, seria uma boa opinião, digna de confiança. Embora não possa provar que sua intuição está certa, Sócrates permanece até o derradeiro momento bem orientado por seu *eros* filosófico, o que o faz cumprir sua pena capital realizando o pleno potencial de sua vida: a busca pela verdade.

3. INFLUXOS ÓRFICOS NO *FÉDON*

Como visto no capítulo 1, há motivos razoáveis para acreditar que à época da escritura dos diálogos platônicos havia um movimento de mistérios cujas crenças se baseavam na devoção a Orfeu e na imortalidade da alma. Partindo dessa premissa, iniciaremos este capítulo traçando alguns dos motivos pelos quais o orfismo foi considerado um ponto de inflexão na evolução do conceito de *psyché*, para então buscarmos os ecos dos relatos e fragmentos órficos em Platão, sobretudo no *Fédon*. Esperamos, assim, compreender um pouco mais como, utilizando-se de uma concepção restrita a um pequeno grupo de pessoas, Platão deixou uma marca indelével na maneira pela qual o ser humano se relaciona consigo e com a vida.

3.1 O orfismo e a transformação do conceito de *psyche*

Walter Burkert (1993, p. 570), ao analisar as semelhanças e diferenças existentes entre os grupos órficos e pitagóricos, afirma que o mais importante a ser considerado sobre eles é a transformação no conceito de *psyche* que suas crenças e práticas acabaram por promover. Embora esta asserção, como vimos, tenha sido objeto de intenso debate, é certo que após a publicação do clássico *Psyche*, de Erwin Rohde, tornou-se difícil considerar o tema sem refletir sobre o papel desempenhado pelos órficos na transição entre os períodos arcaico e clássico gregos, seja para endossar sua influência, seja para diminuí-la ou rejeitá-la.

Rohde foi um dos primeiros autores a difundir a ideia de que há um grande contraste entre as crenças homéricas e as órficas no que concerne à *psyche*. Enquanto para os homéricos a alma teria uma existência pobre, sombria e semi-consciente após abandonar o corpo, para os órficos a morte seria o grande momento pelo qual a alma dispensaria sua parte terrena e poderia finalmente viver próxima dos deuses. Como ambas as concepções conviveram durante um certo período e uma parecia ser mais recente do que a outra, levantou-se a hipótese de transformação no conceito de *psyche*, que deu origem a um prolífico campo de estudos.

Giovanni Reale, em sua obra “Corpo, Alma e Saúde, o conceito de Homem de Homero a Platão”, faz um apanhado desses estudos, no qual considera que “o nascimento de ‘corpo’ se formou de modo determinado em consequência do nascimento e da difusão do conceito órfico de *psyche*, totalmente novo relativamente à imagem homérica” (2002, p. 14). Nesse sentido, os termos atualmente concebidos como corpo e alma, respectivamente *soma* e *psyche*, tinham, em Homero, sentido contrário ao que eles assumiram a partir do século V, sendo que *soma* significava o corpo do morto (cadáver) e *psyche* significava o fantasma do morto (imagem emblemática de ter sido homem), ambos privados de vida, sensibilidade e inteligência.

O homem vivo, por sua vez, era representado em Homero não por uma, mas por diversas e “belíssimas formas caleidoscópicas nas quais físico e psíquico são confusos de vários modos” (REALE, 2002, p. 14). Reale afirma que a própria concepção dualista de corpo em oposição à alma, que pressupõe noções definidas de corpo e alma, é estranha ao modo de exprimir homérico, porque

só com o nascimento do pensamento filosófico se aprendeu a considerar a *multiplicidade das coisas* e de seus variados aspectos na *ótica da unidade conceptual*. Antes, o homem procedia em sentido contrário, ou seja, captava e exprimia as coisas e os seus aspectos sobretudo *na dimensão da multiplicidade*, e com particular atenção às suas numerosas e diferentes características. (2002, p. 20-21).

Para demonstrar este ponto, o filósofo italiano colaciona alguns termos que podem significar o corpo nos poemas homéricos: *soma* (cadáver), *demas* (figura corporal), *melea* (membros, no aspecto do aparato muscular, vigor, força), *gya* (membros, no aspecto de serem movidos em virtude das articulações), *chros* (pele, como superfície do corpo, como invólucro).²³ Tal elenco dá a entender que a unidade do corpo só ocorre com a morte, ou seja, no cadáver (*soma*), enquanto o corpo vivo, ao contrário, é representado de maneira fragmentária, detalhada, a depender do contexto no qual está colocado.²⁴

²³ A tradução precisa de cada um destes termos é controvertida e objeto de intensos debates entre os filólogos.

²⁴ Para explicitar essa diferença, Reale cita o trabalho de Gerhard Krahmer, que utilizou os conceitos linguísticos de hipotaxe e da parataxe para conceber essa diferença. Enquanto na hipotaxe há uma proposição principal que funciona como nexos estrutural e funcional de outras proposições subordinadas,

O mesmo raciocínio pode ser aplicado à noção de espírito, que é expressa alternadamente pelos termos *thymos* (ânimo), *phrenes* (mente), *nous* (pensamento), *menes* (energia vital), *kephale* (cabeça, pessoa) e *psyche* (fantasma de um homem morto). Este último termo, *psyche* (que Reale afirma estar ligado à respiração, porque *psychein* significa soprar), aparece em Homero sobretudo no momento da morte, quando o homem dá seu último suspiro e sua *psyche* abandona seu corpo para ir ao Hades:

As expressões homéricas, que se repetem muitas vezes de modo constante, são particularmente significativas: “a *psyche* fugiu dele”, “esvaiu *psyche* e força”, “perdeu a *psyche*”, “a *psyche* desceu ao Hades”, “a *psyche* voou dos membros e desceu ao Hades”. Chegando ao Hades, a *psyche* permanece como “imagem” espectral do defunto, sem vida, sem capacidade de sentir, nem de conhecer, nem de querer: ela é como *uma imagem emblemática do não-estar-mais-vivo*. (REALE, 2002, p. 70-71).²⁵

Tal vida espectral, numa cultura que valorizava a honra, a fama, o heroísmo e os prazeres, não poderia ser considerada um bem. A imortalidade verdadeiramente perseguida pelos homéricos era outra: a lembrança pela realização de feitos heroicos dignos de serem cantados pelos poetas. Os fortes, os espertos e os poderosos, que amavam e aceitavam a vida em todas suas vicissitudes, tinham lugar de destaque neste período, mas este lugar era ocupado invocando-se os deuses como causa de todos os bens e males e se eximindo de maiores responsabilidades morais.

Com o desenvolvimento da *pólis* e da vida cívica, entretanto, a aceitação irrestrita da vontade divina e a crença nos desígnios do destino foram perdendo a força. Para que a nova organização social obtivesse êxito, era preciso abandonar o velho paradigma da solidariedade familiar e desenvolver uma noção mais ampla de justiça, baseada na

na parataxe as proposições encadeiam-se de maneira coordenada e adquirem sentido através da justaposição e sucessão, sem necessidade de nexos lógicos precisos.

²⁵ Em seu clássico *Psyche*, Erwin Rohde, inspirado nos estudos antropológicos que descreviam as concepções animistas de alma dos povos originários, defendeu que a *psyche* homérica seria como um duplo do homem vivo, capaz de se separar deste e de viver por si. Mas tal concepção, adverte Reale (2002, p. 75), começou a mudar a partir dos anos vinte, quando os estudiosos passaram a defender que a *psyche* homérica não era apenas uma variante da concepção animista dos povos “primitivos”, mas uma sombra, um “ser do ter sido”. Tal entendimento traz, contudo, uma contradição, porque “se a *psyche* separa-se do corpo com a morte, obviamente está presente no homem *também durante a vida*. Todavia, ela *não representa a ideia de vida*, porque órgãos da vida são todos os outros que acima examinamos, particularmente o *thymos*.” (2002, p. 76). Para Reale (2002, p. 78), a melhor forma de equacionar esse dilema é considerar que a *psyche*, embora esteja presente ainda em vida, é a-vida-que-se-vai e não a vida em si, porque esta tem seu termo inexorável com a morte.

individualidade e na responsabilidade pessoal. Nesse sentido, o sucesso das crenças órficas foi explicado por alguns autores em função da moralidade emergente: como a reencarnação ofereceria uma explicação mais satisfatória para a falibilidade da justiça terrena, tanto o sofrimento dos justos quanto a felicidade dos injustos seriam compensados pelo destino pós-morte. (REALE, 2002, p. 116).

Ainda no campo dos costumes, é possível especular que o orfismo renovava as esperanças dos que não se beneficiavam do esquema de cultura homérico, porque considerava que a vida terrena era falsa. Deste modo, os que sofriam muitos dissabores na vida atual poderiam encontrar algum conforto nas crenças órficas, que são resumidas por Giovanni Reale nas seguintes asserções:

- 1) A alma-gênio está presente no corpo humano como num cárcere, para pagar uma culpa originária.
- 2) A alma deverá reencarnar-se uma série de vezes, até quando estiver completamente libertada da culpa originária.
- 3) Com uma prática de vida, particular com iniciações e ritos oportunos, a alma pode purificar-se e tirar vantagens, seja aqui, seja no além. (REALE, 2002, p. 114).

Os órficos consideravam que o sofrimento era justificado porque esta não seria a verdadeira vida, já que a essência do homem residiria numa alma imaterial e imortal, que encarnaria sucessivamente em vários corpos, pagando uma culpa originária e vivendo, ao fim deste ciclo, uma vida bem-aventurada no Além. Tal não era, como visto, a concepção prevalente entre os gregos, conforme explicita Gabriela Gazinelli:

Na Grécia Arcaica, prevaleciam outras concepções sobre a alma e a morte. West aponta, por exemplo, que dos túmulos mais antigos saíam tubos para que os mortos fossem alimentados, mostrando claramente que ainda se acreditava na vida do corpo após a morte (crença forte entre os egípcios) e que este não era abandonado pela alma. Paralelamente, se voltarmos a Homero, encontramos uma nobreza que usufrui da vida e de seus prazeres, sem reservas, já que não espera recompensas ou punições após a morte. O Hades guarda uma sombra de vida para todos. Um dos maiores heróis, Aquiles, reclama, em uma célebre passagem da *Odisséia* (canto XI, v. 488-491), que preferia ser servo de um homem pobre no mundo dos vivos a reinar entre os mortos. Nesse momento, então, não se possui ainda a ideia de um julgamento após a morte que conceda recompensas à virtude cultivada em vida. (2007, p. 16).

No mesmo sentido, W. K. C. Guthrie, em sua obra *Orpheus and Greek Religion*, considera que, embora a doutrina órfica encontrasse eco em outras doutrinas do período,

os órficos configuravam um reduzido número de pessoas, pois o intelectualismo e o modo de vida que eles apregoavam afastava tanto as massas quanto as mentes mais críticas:

La conclusión a que parecemos tender acerca de los órficos es que constituían una minoría reducida de devotos religiosos con un mensaje que predicar original e insólito para la mayoría de los griegos, tanto dirigentes filosóficos y religiosos como ordinarios legos. Su lenguaje y algunas de sus ideas ocasionalmente cautivaron la imaginación de filósofos o poetas, pero en general el evangelio que predicaban con entusiasmo y confianza era un clamor en desierto, pues la época no estaba aún preparada para él. Por cierto, tenía subyacente la simple idea de unión con la divinidad, y de la inmortalidad conseguida a tal unión, lo cual debía de ser familiar al común de la gente desde los tiempos más primitivos y en una de sus formas había alcanzado enorme popularidad en la clásica por medio de los misterios de Eleusis. Pero había muchos modos más simples y agradables que el órfico de alcanzar ese sentimiento de unión extática y esa esperanza de un renacimiento futuro. “Honorar el vano humo de verbosos libros” no es una característica del hombre ordinario. Los órficos exigían no solo la ejecución de un ritual inspirador, sino además la observancia de ciertos preceptos en la vida diaria; no solo la aceptación de su significado, con todas sus implicaciones de impureza primordial, fraternidad humana, etcétera. No había lugar para una religión así en una edad en que los vínculos de la unidad familiar se estaban disolviendo para solo dejar lugar a las exigencias igualmente rígidas y los nuevos entusiasmos de la ciudad-estado en desarrollo. En una palabra, el orfismo era demasiado filosófico para la masa, demasiado mitológico para el orgullo intelectual de una filosofía adolescente. Para hallar eco más amplio, hubo de aguardar hasta que las grandezas y limitaciones distintivas de la era clásica llegaron a su quiebra. (1970, p. 240).

Em sentido contrário, E. R. Dodds considera que a preocupação com o pós-morte e a promessa de um destino privilegiado não eram novidades órficas, podendo ser encontradas tanto em Homero quanto em Elêusis (2002, p. 141). O que esses conjunto de crenças trouxe de realmente novo para a vida grega, de acordo com o historiador, foi o puritanismo:

O que é certo é que estas crenças promoveram, nos que a elas aderiram, um horror ao corpo e uma repulsa contra a vida dos sentidos que eram bastante novas para a Grécia. Suponho que qualquer cultura da culpa é capaz de fornecer um solo favorável para o crescimento do puritanismo, pois ela cria uma necessidade inconsciente de autopunição que o puritanismo vem gratificar. Mas na Grécia, foi aparentemente o impacto das crenças xamanísticas que pôs tudo em funcionamento. Tais crenças foram interpretadas pelas mentes gregas em sentido moral; e quando isso ocorreu, o mundo da experiência corporal surgiu inevitavelmente como um lugar obscuro de penitência, a carne sendo vista como uma “túnica estranha à alma”. “O prazer”, diz o velho catecismo pitagórico, “é sob todas as circunstâncias ruim, pois viemos aqui para sermos punidos e devemos ser punidos”. Sob esta forma, que Platão atribui à escola órfica, o corpo

era apresentado como a prisão dentro da qual os deuses guardavam trancada a alma até que ela fosse purgada de sua culpa. Sob uma outra forma, também mencionada por Platão, o puritanismo encontrou uma expressão ainda mais violenta: o corpo era concebido como uma tumba na qual a *psyche* jazia morta, aguardando a ressurreição para a verdadeira vida, que seria a vida do corpo. Esta última forma pode ser retraçada até o tempo de Heráclito, que talvez a tenha utilizado para ilustrar a eterna alternância de opostos, “o caminho que sobe e o caminho que desce são o mesmo”. (2002, p. 155).

Embora seja um dos críticos da importância do movimento órfico em fins do período arcaico e início do clássico, Dodds (2002, p. 156) traz considerações interessantes sobre a crescente necessidade de purificação no meio religioso, que ele atribui a um fenômeno próximo ao xamanismo, cujo principal representante grego seria Empédocles. O “eu oculto” que persistiria através das reencarnações seria, para este, não a *psyche*, mas o *daemon*, que portaria tanto a porção divina do ser humano quanto sua culpa. Para apressar a liberação do *daemon*, o xamã ministraria ritos catárticos, pelos quais o homem se livraria de suas conspirações e dos traços de carnalidade, alcançado, assim, a pureza.

Dodds considera, ainda, que, em reação à decomposição das crenças herdadas ocorrida no século V a. C., Platão reinterpretou o “velho padrão de cultura xamanístico”, aproveitando-se das doutrinas moralizantes e transformando os rituais purificadores em trabalho intelectual. Para o historiador:

o passo crucial reside na identificação do “eu” oculto e separável do corpo que carrega nossos sentimentos de culpa e é potencialmente divino com a *psyche* racional de Sócrates, cuja virtude consiste no conhecimento. Este passo envolveu uma completa reinterpretação do padrão xamanístico. O padrão, porém, mantinha sua vitalidade, e seus traços ainda podem ser reconhecidos em Platão. O transe xamanístico, com a correspondente separação do “eu” oculto, torna-se uma prática mental de reclusão e meditação que purifica a alma racional – uma prática para a qual Platão reivindica a autoridade do *logos* tradicional. O conhecimento oculto que o xamã adquire durante o transe torna-se uma visão da verdade metafísica; a “recordação” de vidas passadas torna-se “reminiscência” de Formas incorpóreas, constituindo a base de uma nova epistemologia. (2002, p. 211-212).

Assim, tendo testemunhado que o racionalismo por si só não era suficiente para bem conduzir a sociedade, Platão propôs uma espécie de contra-reforma na qual deu à razão “uma extensão metafísica” (DODDS, 2002, p. 211), como veremos a seguir.

3.2 Influxos órficos na obra platônica

A coexistência do pensamento mítico e filosófico sempre foi objeto de intenso debate, haja vista a propalada tese de que a Filosofia teria se iniciado com a busca de explicações que não fossem fundadas em mitos. Werner Jaeger faz uma interessante consideração sobre este tema, que também traz à tona um dos objetos de nosso estudo:

O início da filosofia científica não coincide, assim, nem com o princípio do pensamento racional nem com o fim do pensamento mítico. Mitogonia autêntica ainda encontramos na filosofia de Platão e na de Aristóteles. São exemplos o mito da alma em Platão e, em Aristóteles, a ideia do amor das coisas pelo motor imóvel do mundo.

Parafraseando o dito de Kant, poderíamos dizer que a intuição mítica, sem o elemento formador do *Lógos*, ainda é “cega” e que a conceituação lógica, sem o núcleo vivo da “intuição mística originária”, permanece “vazia”. A partir desse ponto de vista, devemos encarar a história da filosofia grega como o processo de racionalização progressiva da concepção religiosa do mundo implícita nos mitos. Se o representarmos por uma série de círculos concêntricos, a partir da exterioridade da periferia para a interioridade do centro, veremos que o processo pelo qual o pensamento racional toma posse do mundo se realiza na forma de uma penetração progressiva que vai das esferas exteriores para as mais profundas e interiores, até chegar, com Sócrates e Platão, ao centro, quer dizer, à alma. A partir desse ponto realiza-se, no neoplatonismo, um movimento inverso, até o fim da filosofia antiga. Foi precisamente o mito platônico da alma que teve a capacidade de resistir ao processo de racionalização integral do ser e até de se infiltrar novamente e dominar progressivamente, a partir do núcleo, o cosmo racionalizado. Foi aqui que nele se inseriu a possibilidade da sua aceitação por parte da religião cristã, que nele encontrou, por assim dizer, a cama feita. (2013, p. 192).

Nesse sentido, embora se possa afirmar que o pensamento filosófico grego buscou se afastar do mitológico, que dizia o que as coisas eram sem prová-las ou explicá-las de maneira segura, ele não conseguiu dar cabo a uma separação completa, visto que ambos compartilhavam muitas inquietações. Foi assim que, nas palavras de Jaeger, o mito platônico da alma resistiu ao processo de racionalização integral para ser, posteriormente, incorporado pelo misticismo neoplatônico.

Não é prudente, portanto, nem racionalizar excessivamente a utilidade das referências religiosas em Platão, transformando-as em mero artifício, nem exagerar a importância das concessões que ele faz ao espiritual, já que um dos principais objetivos de seus diálogos parece ser reabilitar a memória de Sócrates após sua condenação por impiedade. É preciso, antes, atentar-se à tradição na qual o comentador da obra está

inserido, porque é comum que sua visão sobre o alcance da religiosidade em Platão esteja influenciada por ela.

Nesse sentido, Giovanni Reale, um filósofo de tradição católica, dá grande importância ao aspecto místico, religioso e ascético do platonismo. Ele encontra em Platão muitos elementos órficos e similaridades com a doutrina cristã e busca explicá-los através do conjunto da obra e também da vida do filósofo grego:

A dimensão mística, latente nos primeiros diálogos e em alguns ausentes quase de todo, patenteou-se pela primeira vez, por assim dizer, no grandioso afresco do *Górgias* e coincidiu com um momento de crise da vida de Platão, que o levou a meditar a fundo o sentido da “vida órfica” e da “vida pitagórica” e o impeliu não somente a aceitá-la, mas a aprofundá-la e a mostrar, aos poucos, todas as suas implicações e todas as suas consequências. (2014, p. 181-182).

Reale considera que o grande problema de Platão é a questão da justiça e que, na República, ele se debruça demoradamente sobre o tema para argumentar contra os que afirmam que “a justiça é uma invenção dos fracos, a virtude um estultície, a temperança um absurdo” e “quem se abstém dos prazeres, é moderado e governa suas paixões é um estulto, porque a vida que ele vive é, em realidade, igual a uma morte”. (2014, p. 182). De acordo com Reale, é na vida órfico-pitagórica que Platão encontra sua resposta ao problema:

Cálicles e todos aqueles (pseudosofistas e homens políticos do tempo) dos quais Cálicles é símbolo dizem que a vida do virtuoso, que mortifica os instintos, é vida sem sentido e, portanto, morte. Mas que é a vida? E que é a morte? Essa que chamamos *vida* não poderia acaso ser *morte* e, ao contrário, ser *verdadeira vida* aquela que começa com a morte?

É claro que, para Platão, torna-se fonte de solução justamente a resposta ao problema que Sócrates deliberadamente deixara sem solução, ou seja, o problema da *sorte escatológica da alma*. Se a alma fosse mortal e se, juntamente com a morte do corpo, também o espírito do homem se dissolvesse no nada, a doutrina de Sócrates não seria suficiente para refutar a de Cálicles. Para Platão, não basta dizer que o homem é a sua *psyché*, como Sócrates dizia, mas é preciso estabelecer ulteriormente se essa *psyché* é ou não *imortal*. Somente a resposta a esse problema passa a ser verdadeiramente decisiva. (2014, p. 182-183).

Para Reale, a doutrina órfica é parte essencial da obra de Platão, porque é um aspecto importante da solução dada pelo filósofo para questão da justiça. Mas ele adverte, também, que Platão dá um passo muito além do orfismo, porque se dá conta de

que, para ter sucesso em sua defesa da virtude contra os “materialistas”, precisa “provar” que a alma é imortal.

E. R. Dodds, por outro lado, pertence a uma tradição mais empirista, o que faz com que em vários momentos ele aproxime (ou afaste) a obra platônica das interpretações psicológicas e psicanalíticas que estavam em voga na sua época. Quando, por exemplo, Dodds se questiona quão a sério Platão levava em conta as manifestações sobrenaturais de sua época, ele afirma que:

[...] mesmo aceitando o poeta, o profeta e o “coribântico” (pouco importando suas reservas irônicas) como canais de graça, divina ou “demoníaca”, ele estimava suas atividades bem abaixo do “eu” racional, sustentando que elas deveriam estar sujeitas ao controle e à crítica da razão, pois, do seu ponto de vista, a razão não era um mero joguete de forças recônditas, mas uma ativa manifestação da divindade no homem, um daemon por direito. Suspeito, aliás, que se Platão tivesse vivido nos dias de hoje, ele mostraria um profundo interesse pela nova psicologia sobre a morte, porém ficaria apavorado com a tendência a reduzir a razão humana a um instrumento de racionalização de nossos impulsos inconscientes. (2002, p. 219).

Dodds especula, assim, que sendo um filho do iluminismo grego, Platão fazia parte de uma tradição que estava “acostumada a interpretar o comportamento humano em termos de interesses racionais, mantendo ainda a crença de que a “virtude” (aretê) consistia essencialmente em uma técnica de vida racional”²⁶. Nesse contexto, Platão nunca teria deixado de ter uma estrutura de pensamento racionalista, mas esta estrutura teria sido adaptada à situação de decadência da *pólis* de Atenas (na qual ele passou boa parte de sua vida), o que fez com que Platão desse ao racionalismo uma extensão metafísica:

Isso tomou-lhe algum tempo, talvez uma década para que pudesse digerir os novos problemas surgidos. Durante estes anos ele, sem dúvida, revirou em sua mente alguns dos mais significativos ditos de Sócrates, como por exemplo o que afirma que “a *psyche* humana possui algo de divino” e que “nosso primeiro interesse é cuidar da saúde desta parte divina”. Mas concordo com a opinião da maioria dos estudiosos, segundo a qual o que pôs Platão no caminho para expandir estas intuições e estabelecer uma nova psicologia transcendental foi seu contato pessoal com os pitagóricos da Grécia ocidental, ao lhes fazer uma visita por volta de 390 a.C. Se estou certo em minha ousada suposição sobre os antecedentes históricos do movimento pitagórico, Platão efetivamente fecundou a tradição racionalista grega com idéias mágico-religiosas, cujas origens remotas

²⁶ Ibidem, p. 210.

pertencem à cultura xamanística do norte. Mas no formato em que as encontramos em Platão estas ideias já passaram por um processo de interpretação e transposição. Uma passagem bem conhecida do *Górgias* nos dá um exemplo concreto de como certos filósofos – homens como o amigo de Platão, Arquitas – tomaram para si as fantasias míticas sobre o destino da alma, retirando delas novos significados alegóricos que acabaram por lhes conferir importância moral e psicológica. Tais homens prepararam o caminho para Platão, mas devo supor que foi o próprio Platão que transpôs estas ideias de modo definitivo, do plano da revelação ao plano do argumento racional, através de um ato de verdadeira criação. (2002, p. 211).

Vê-se, nesse trecho, que, ao contrário de Reale, Dodds não dá nenhuma importância aos órficos (prefere creditar apenas os pitagóricos) e, embora fale da alma, não menciona explicitamente o *Fédon*. Quando o faz, mais à frente, o historiador deixa claro que, no seu entender, a doutrina sobre a alma que Platão expõe no *Fédon* não se tratar de sua opinião final sobre o tema e passa, então, a focar sua análise do irracional em Platão nas *Leis*, texto mais maduro e no qual a religião é encarada sob seu aspecto funcional, sendo necessária à manutenção da coletividade. (2002, p. 214-225).

Numa posição intermediária e mais adstrita especificamente ao movimento órfico, Alberto Bernabé faz, em sua obra *Platão e o Orfismo*, um estudo aprofundado no qual busca os ecos de crenças órficas nos diálogos platônicos, dividindo o problema em três grandes questões: 1) as referências de Platão a Orfeu e seus seguidores; 2) as concepções platônicas que têm proximidade com crenças órficas (que ele organiza em mitos cosmogônicos e teogônicos, modelo de cosmos, imortalidade da alma e transmigração, alma e corpo, o mito de Dioniso e os Titãs, visões do além, justiça e retribuição, a imagem de Zeus, ritos órficos e iniciação filosófica); e 3) a transposição das crenças órficas feitas por Platão em sua obra (analisando os métodos pelos quais ela ocorre, como omissão, adição, modificação, recontextualização, interpretação de enigmas, etimologia, mitologia e balanço). Ao final, na quarta parte, Bernabé faz uma síntese de todo o exposto.

Em linhas gerais²⁷, o filólogo espanhol considera que a visão apresentada por Platão sobre Orfeu é bastante negativa, só havendo um momento no qual o poeta é tratado com deferência, quando, na *Apologia*, Sócrates defende que a morte pode não

²⁷ Como Bernabé relaciona muitos trechos da obra platônica que podem ter sofrido a influência do orfismo, vamos fazer neste tópico uma exposição mais sucinta do tema para mencionar os trechos de outros diálogos que estejam relacionados aos do *Fédon* no próximo tópico.

ser uma tragédia se no além for possível o encontro com os grandes homens de todos os tempos, como Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero (PLATÃO, *Apologia*, 41 a). No *Banquete*, Fedro considera Orfeu um guitarrista covarde e dá a entender que ele mereceu sua morte trágica pelas mãos de mulheres (porque não morreu para se reunir a sua esposa, como fez Alceste) (PLATÃO, *Banquete*, 179 d) e, no *Protágoras*, Sócrates sugere que o sofista encantava enganosamente os jovens, como Orfeu (PLATÃO, *Protágoras*, 315 a).

Quanto aos seguidores de Orfeu, Platão menciona ao menos quatro maneiras através das quais eles atuavam: 1) declamação de poesia (PLATÃO, *República*, 316 a; PLATÃO, *Íon*, 536 b); 2) modo de vida órfico (PLATÃO, *Leis*, 782 c); 3) celebração de ritos, adivinhações (PLATÃO, *República*, 364 b-e; PLATÃO, *Leis*, 908 d); e 4) iniciações e análise de textos (PLATÃO, *Íon*, 533 b; PLATÃO, *Mênon*, 81 a). De acordo com Bernabé, o filósofo ateniense tem uma boa visão dos praticantes de vida órfica, que se assemelhavam aos pitagóricos, e é relativamente tolerante com os poetas legitimamente inspirados e com os intérpretes dos poemas atribuídos a Orfeu. Os iniciadores e praticantes religiosos, entretanto, são alvo de críticas mordazes, porque Platão considerava que eles tomavam a mensagem órfica propositadamente num sentido muito literal para atuarem como pedintes ou enganadores, fazendo as pessoas crerem que seriam capazes de persuadir os deuses e obter vantagens à custa de dinheiro.²⁸

Também há menções de Platão à literatura órfica (textos cuja autoria era creditada diretamente a Orfeu), que circulava através de teogonias²⁹, poemas

²⁸ Os ritos e modos órficos existiam para que a alma pudesse cessar a necessidade de renascer num corpo terreno, atingindo sua bem-aventurança eterna. Visando acelerar esse processo, os orfeutelestas (sacerdotes órficos) defendiam a necessidade da prática de uma série de rituais de iniciação e purificação e a adoção de um modo de vida puro, no qual se praticava o vegetarianismo e se evitava tocar coisas procedentes de animais mortos. Também eram transmitidas, sob segredo, fórmulas e senhas, para que a alma do iniciado pudesse avançar sob os obstáculos que lhe seriam impostos no além. Tais práticas, contudo, não se davam de maneira homogênea nem dogmática, porque não existia um poder central que as normatizasse e fiscalizasse. O comentador do Papiro de Dervani, por exemplo, defende a ideia de que os elementos rituais são menos importantes para a salvação da alma do que a obediência aos ditames da Justiça e da ética.

²⁹ A teogonia órfica se enquadrava no paradigma hesiódico, com destaque para o mito do desmembramento e devoração de Dioniso pelos Titãs, que explicava a natureza dúplice do ser humano, proveniente tanto das cinzas dos Titãs fulminados quanto do sangue de Dioniso. De acordo com este mito, a alma, parte imortal e divina do ser humano, encontrava-se presa ao corpo, sua parte terrena e mortal, para pagar tanto a culpa originária pelo assassinato de Dioniso quanto as culpas acumuladas em vidas passadas. O ciclo se repetia incessantemente, até que Perséfone considerasse completa a expiação e

cosmológicos, poemas de descida aos infernos, literatura escatológica, obras sobre a origem e o destino das almas, poemas de caráter ritual, ensalmos, literatura de caráter mágico e textos exegéticos e de comentários (como o Papiro de Dervani). De acordo com Bernabé, a relação que Platão mantém com as crenças órficas é ambígua, ora tendendo à admiração, ora ao afastamento:

de admiração por alguns conteúdos que crê profundos e que se harmonizam com a sua própria religiosidade, e de indignação por conta dos seus traços mais populares e menos nobres, que se opõe à sua sensibilidade aristocrática e filosófica. Por isso, algumas vezes o filósofo faz uso de algumas doutrinas órficas, aplicando generosamente sobre a mensagem antiga os métodos de transposição que me referi no parágrafo § 13, enquanto que, com relação a outras, se limita a fugir da grosseria e superficialidade dos conteúdos transmitidos pelos orfeutelestas. Em algumas ocasiões, não aprova nem censura, mas se limita a citar algum verso de Orfeu como matéria literária, como citação erudita, sem implicação positiva ou negativa para o seu próprio modo de pensar. (2011, p. 409).

Para compreender a atitude de Platão em relação aos órficos, é importante, ainda, considerar que o orfismo era mal visto por uma parte da aristocracia ateniense, porque suas crenças se baseavam na salvação do indivíduo, enquanto a religião cívica, que era um elemento fundamental para a coesão social, colocava maior ênfase no coletivo. Por outro lado, o modo de vida órfico tinha mais proximidade com o modo de vida filosófico idealizado por Platão (que elogiava os pitagóricos) do que a religião cívica, o que parece explicar porque este critica os ritos e ensalmos, usa alguns poucos elementos da literatura órfica teogônica (citando-os apenas a título exemplificativo ou acessório às teses que busca demonstrar), mas se apropria em maior medida daquilo que os órficos usam para fundamentar seu modo de vida: as doutrinas sobre o destino da alma. (BERNABÉ, 2011, p. 409-413).

Nesse sentido, o próprio *Fédon* nos mostra um Sócrates simultaneamente piedoso e perspicaz, que dá valor à dimensão religiosa, mas investiga a todo momento as várias nuances em que os mitos podem ser considerados pelos filósofos, uma vez que estes, desprovidos de uma embarcação segura (a revelação divina), precisam realizar sua busca pela verdade a bordo de jangadas.

liberasse a alma do círculo de reencarnações, momento em que ela poderia participar do banquete dos justos e ter uma existência feliz no Hades.

3.3 Influxos órficos no Fédon

Cabe considerar, primeiramente, que não há nenhuma menção literal a Orfeu ou aos órficos no *Fédon*. O que existe são referências às tradições e aos mistérios, assim como citações indiretas, cujo conteúdo faz refletir sobre a natureza órfica de suas fontes. É preciso, portanto, ter alguma intimidade com o tema para vislumbrar as semelhanças apontadas pelos estudiosos, após o que, por outro lado, pode-se conjecturar, como faz Olimpiodoro (neoplatônico do século VI) na sua interpretação do diálogo, que “Platão imita Orfeu em todas as Partes”³⁰ (BERNABÉ, 2011, p. 15).

Nesse sentido, quando introduz alguns de seus argumentos, Sócrates menciona “uma antiga tradição” (PLATÃO, *Fédon*, 63 c) e “uma fórmula que usam os adeptos dos mistérios” (PLATÃO, *Fédon*, 62 b) para se referir a crenças que parecem muito próximas das crenças órficas. Ele também parafraseia um verso atribuído aos órficos: “numerosos são os portadores do tirso, mas poucos os bacantes” (PLATÃO, *Fédon*, 69 c). Tal proceder, de acordo com Bernabé, é bastante comum em Platão, que

apresenta as ideias dos autores que cita como quase platônicas, a fim de apoiar o valor da que ele mesmo está expondo com o prestígio e/ou a antiguidade das suas fontes. Outras vezes, pelo contrário, a deformação ocorre em sentido inverso, para mostrar que uma ideia com a que não está de acordo, sob a luz mais desfavorável possível. (2011, 368).

Ainda conforme o filólogo espanhol, é interessante notar que, apresentando as ideias órficas de maneira genérica (citando apenas que são procedentes de uma tradição antiga), Platão acrescenta prestígio ao que fala (porque a tradição em sua época era tida em elevada conta), ao mesmo tempo em que se exime de apresentar Orfeu como fonte de suas doutrinas. Vejamos como isso ocorre na primeira passagem em que Platão faz menção a essas crenças:

Poder-se-ia, com efeito – volveu Sócrates – encontrar nisso, pelo menos considerado sob essa forma, qualquer coisa de irracional. Todavia não é assim, e, muito provavelmente, aí não falta razão. A esse respeito há, mesmo, uma

³⁰ Essa citação serve de frostispício à obra de Bernabé, que se pergunta em que consiste essa imitação e usa este questionamento de guia para sua pesquisa.

fórmula que usam os adeptos dos Mistérios: “É uma espécie de prisão o lugar onde nós, homens, vivemos, e é dever não libertar-se a si mesmo nem evadir-se.” Fórmula essa, sem dúvida, que me parece tão grandiosa quão pouco transparente! Mas não é menos exato, Cebes, que aí se encontra justamente expresso, creio, o seguinte: os Deuses são aqueles sob cuja guarda estamos, e nós, homens, somos uma parte da propriedade dos Deuses. (PLATÃO, *Fédon*, 62 b).

Quando afirma se referir a uma fórmula dos mistérios ou, na tradução de Bernabé (2011, p. 370) a um relato que se conta nos círculos secretos, Sócrates não diz de quais mistérios a fórmula é proveniente. Como visto no capítulo 1, os mistérios de Elêusis possuíam uma aura de prestígio, coexistindo tranquilamente com a religião cívica, mas o mesmo não acontecia com o orfismo, que era desprestigiado pela aristocracia. Bernabé considera intencional esse expediente (que denomina “a forma de apresentar a citação”), uma vez que Platão apresenta sua ideia não da maneira mais exata, mas da forma que lhe confere maior crédito.

No que tange ao contexto, a citação mencionada ocorre quando Sócrates tenta explicar por que o suicídio não deve ser permitido. Ele afirma que, se existem pessoas para as quais vida é tão penosa que a morte lhes é preferível, pareceria irracional defender que elas fossem obrigadas a manter a vida e, portanto, o sofrimento. Mas, se for verdadeira a fórmula dos mistérios de que os homens são prisioneiros dos deuses e o corpo é uma espécie de cárcere, o irracional, então, seria evadir-se, porque não haveria melhores tutores do que os deuses.

Cebes concorda com o que diz Sócrates e afirma que, de fato, é preferível ser tutelado pelos deuses do que ser autônomo. Ele adverte, contudo, que isso não explicaria o que Sócrates havia afirmado anteriormente: que os filósofos consentiriam em morrer. O que parece ocorrer seria justamente o oposto, que os sensatos, sabendo que são tutelados pelos deuses, se irritam no momento da morte, enquanto os insensatos se alegram.

Sócrates concorda e diz que sim, que cometeria um grande erro se não se irritasse com a morte, mas não o faz porque sabe que, após ela, se encontrará com homens bons e justos, e com os deuses, porque tem a firme convicção de que após a morte há algo que é melhor para os bons do que para os maus. Em suas palavras:

(...) se não me esforço por justificar a esperança de dirigir-me para junto de homens que são bons, em troca hei de envidar todo o esforço possível para defender a esperança de ir encontrar, depois da morte, um lugar perto dos Deuses, que são amos em tudo excelentes, e, se há coisa a que eu me dedique com todas as energias, será essa! Assim, por conseguinte, não tenho razões para estar irritado. Mas, ao contrário, tenho a firme convicção de que depois da morte há qualquer coisa – qualquer coisa, de resto, que uma antiga tradição diz ser muito melhor para os bons do que para os maus. (PLATÃO, *Fédon*, 63 c).

Sócrates menciona, no excerto, a ideia órfica de um destino melhor para os bons do que para os maus no além, que já é encontrada em Píndaro, como vimos no capítulo 1. Platão também se utiliza, nessa passagem, de um expediente que permeará todo o diálogo: a distinção entre a argumentação ordinária e a argumentação filosófica, sobretudo no que diz respeito a questões que costumam ser tratadas na seara religiosa. Nesse sentido, Sócrates afirma que não se esforçará para justificar sua esperança (o que se busca numa discussão filosófica), mas que envidará todo esforço que estiver ao seu alcance para defender a esperança de que os bons terão um belo destino depois da morte.

3.3.1 Corpo-sepultura e corpo-prisão

Em sua defesa, Sócrates afirma que, se a morte é a separação da alma em relação ao corpo, então o filósofo não faz outra coisa senão preparar-se para a morte, porque está constantemente buscando se separar o máximo possível do corpo para não ser persuadido por ele. Assim, quem se dedica à filosofia não pode ter medo de morte, porque sabe o que a morte é e se prepara para ela durante toda sua vida.

Para explicitar seu ponto, Platão toma de empréstimo a fórmula órfica corpo-sepultura, que é tratada em maiores detalhes no diálogo *Crátilo*, no qual são feitas reflexões sobre os nomes:

Com efeito, alguns afirmam que este [o corpo] é sepultura da alma, como se esta estivesse sepultada em sua situação atual e, por outra parte, que, como a alma manifesta o que manifesta através dele, também neste sentido é chamado corretamente de “sinal”. No entanto, parece-me que Orfeu e os seus Ihe puseram esse nome, sobretudo porque a alma, que paga o castigo pelo qual deve pagar, o tem como um recinto, semelhante a uma prisão, onde pode ver-se são e salva; que, em consequência, é salvamento da alma, como seu próprio nome indica,

até que expie o que deve, e que não é necessário mudar nenhuma letra. (PLATÃO. *Crátilo*, 400 c).³¹

Nessa passagem, além de mencionar Orfeu e os seus explicitamente, Platão se utiliza do jogo de palavras órfico *soma* (corpo) e *sema* (sepultura) e propõe uma “tradução alternativa”, visto que *sema*, além de significar sepultura, também têm o sentido de sinal. Para Bernabé (2011, p. 189), Platão dá dois motivos pelos quais se afirma que o corpo é sepultura da alma: 1) porque a situação da alma é a de estar dentro do corpo durante a vida deste e 2) porque a alma se manifesta, dá sinais, através do corpo. Sócrates ainda supõe, no diálogo, que os órficos escolheram a palavra *soma* para designar corpo em razão da sua proximidade com *sema*, o que é próprio da composição poética.

Platão também fala do corpo-sepultura no *Górgias*: “E talvez estejamos realmente mortos, pois uma vez escutei de um sábio que nós, nesse instante, estamos mortos e o corpo [*sôma*] é nosso sepulcro [*sêma*]” (493 a) e, no mesmo sentido, Clemente de Alexandria quando fala sobre Filolau, afirma: “*Diz o pitagórico o seguinte: ‘Testemunham-no também os antigos teólogos e adivinhos: que em cumprimento de certo castigo a alma está atada a um corpo e está enterrada nele como em uma sepultura’ (Stromata, 3.3.17.1).*”³².

Para Bernabé, estes excertos são fortes indícios de que a doutrina do corpo-sepultura era realmente órfica. Ela também pode ser correlacionada com as inscrições de Ólbia, em que há o texto: “vida, morte, vida; verdade; Dio(nisso); órficos” (BERNABÉ,

³¹ A tradução deste trecho é uma das mais controversas na obra de Platão, razão pela qual mantivemos o texto que Bernabé apresenta em sua obra traduzida para o português (2011, p. 188). O filólogo adverte que, durante o século XX, muitos estudiosos defenderam que a fórmula *soma-sema* não era órfica. A principal questão levantada pelos filólogos é se a palavra *τινες* faz referência apenas aos órficos ou também aos pitagóricos. Wilamowitz dizia que se tratava de uma fórmula pitagórica, sendo seguido neste ponto por Thomas, Linforth, Dodds, Moulinier, Nilsson e Burkert. Como se trata de uma discussão majoritariamente filológica e atualmente existem provas arqueológicas que não existiam à época da corrente hiper crítica, usaremos neste trabalho a interpretação de Bernabé. Para maiores detalhes sobre as interpretações contrárias e sua refutação, ver p. 196-222.

³² Bernabé (2011, p. 190) adverte que há controvérsia quanto à veracidade do trecho, já que alguns autores afirmam que ele foi alterado pela doxografia tardia. Ele considera, contudo, que não há motivos sérios para duvidar do testemunho de Clemente além do fato de que ele não se adequa à hipótese hiper crítica tratada no capítulo 1. Para filólogo espanhol, o caráter órfico do excerto de Filolau fica claro quando comparado a outras referências que são consideradas doutrinas próprias do pitagórico, como quando ele diz que o corpo é amado pela alma (já que ela precisa dele para se servir dos sentidos) ou que a alma é a harmonia do corpo.

2011, p. 195). Na sua interpretação, o texto se refere à crença na existência de vida após a morte, sendo essa a crença que corresponde à verdade, e não a de que a vida cessaria com a morte. Ainda, esta verdade se encontra sob os auspícios do deus Dioniso e os conhecedores dela seriam os órficos, o que indica que alguns praticantes da religião dionisíaca se consideravam seguidores de Orfeu.

Já a ideia do corpo-prisão, que é explorada no *Fédon*, também pode ser encontrada no *Fedro*: “puros também e libertos deste cárcere de morte que com o nome de corpo carregamos conosco e no qual estamos aprisionados como a ostra em sua casca” (250 c); numa passagem do *Axíoco*: “somos uma alma, ser vivo imortal encerrado em uma prisão mortal” (365 e); e num trecho da lâmina órfica de Pellina, de fins do século IV a.C.: “Acabas de morrer e acabas de nascer, três vezes venturoso, neste dia. Diz a Perséfone que o próprio Baco de libertou” (BERNABÉ, 2011, p. 219).

Em relação à sua origem, Bernabé assente com a consideração de Burkert de que o exato termo Φρουρά (custódia, cárcere) não poderia ser órfico, porque não estaria adequado a um verso hexamétrico (2011, p. 215). Ele considera que Platão realizou, neste ponto, uma transposição, por meio da qual o filósofo adequa o corpo-sepultura ao contexto do argumento apresentado por Sócrates de que o suicídio não seria lícito ao ser humano, porque ele estaria sob custódia dos deuses, e encontra uma alegoria para sua tese de que os filósofos devem se afastar o máximo possível de satisfazerem o corpo e suas concupiscências:

Todas essas considerações fazem nascer no espírito do autêntico filósofo uma crença capaz de inspirar-lhe em suas palestras uma linguagem semelhante a esta: “Sim, é possível que exista mesmo uma espécie de trilha que nos conduz de modo reto, quando o raciocínio nos acompanha na busca. E é este, então, o pensamento que nos guia: durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, esse objeto é, como dizíamos, a verdade. Não somente mil e uma confusões são efetivamente suscitadas pelo corpo quando clamam as necessidades da vida, mas ainda somos acometidos pelas doenças – e eis-nos às voltas com novos entraves em nossa caça ao verdadeiro real! O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, bagatelas, que por seu intermédio (sim, verdadeiramente é o que se diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato; não, nem uma vez sequer! Vede, pelo contrário o que ele nos dá: nada como o corpo e suas concupiscências para provocar o aparecimento de batalhas; com efeito, na posse de bens é que reside a origem de todas as guerras, e, se somos irresistivelmente impelidos a amontoar bens, fazemo-lo por causa do corpo, de quem somos míseros escravos! Por culpa sua ainda, e por causa de tudo isso, temos preguiça de filosofar. Mas o cúmulo dos

cúmulos está em que, quando conseguimos de seu lado obter alguma tranquilidade, para voltar-nos então ao estudo de um objeto qualquer de reflexão, súbito nossos pensamentos são de novo agitados em todos os sentidos por esse intrusão que nos ensurdece, tonteia e desorganiza, ao ponto de tornar-nos incapazes de conhecer a verdade. (PLATÃO. *Fédon*, 66 d).

Nesse ponto, Sócrates adverte que o corpo é uma prisão porque é um óbice à obtenção da verdade. Seus apetites tumultuam a alma, não lhe permite a tranquilidade necessária à reflexão e, mesmo quando o filósofo consegue, a muito custo, domar seus impulsos, seus pensamentos são ainda agitados pelo “intrusão”. Antes de fazer essas considerações, Sócrates já tinha utilizado a ocasião de ser desagrilhoado para falar sobre o “mecanismo” através do qual o corpo realiza seu aprisionamento, o prazer, e afirmar o quão desconcertante ele é, já que se encontrava tão próximo de seu contrário, a dor.

3.3.2 Filosofia como purificação

Sócrates fala novamente do prazer e da dor quando disserta sobre a função da filosofia:

Todo prazer e todo sofrimento possuem uma espécie de cravo com o qual pregam a alma ao corpo, fazendo, assim, com que ela se torne material e passe a julgar da verdade das coisas conforme as indicações do corpo. E pelo fato de se conformar a alma ao corpo em seus juízos e comprazer-se nos mesmos objetos, necessariamente deve produzir-se em ambos, segundo penso, uma conformidade de tendências assim como também uma conformidade de hábitos; e sua condição é tal que, em consequência, ela jamais atinge o Hades em estado de pureza, mas sempre contaminada pelo corpo de que sai. O resultado é que logo recai num outro corpo, onde de certa forma se planta e deita raízes. E por força disso fica desprovida de todo direito a participar da existência do que é divino e, portanto, puro e único em sua forma. (PLATÃO. *Fédon*, 83 d).

Nesse ponto, Sócrates defende que o corpo, quando atua sem oposição, dá à alma uma conformação que se parece com a sua. É nesse sentido que se pode dizer que o corpo configura uma prisão para a alma, porque ele não permite que a alma esteja livre para expressar sua verdadeira natureza nem mesmo quando chega ao Hades. Isso faz com que ela não possa participar do que é divino, porque ela está presa à realidade do corpo e as coisas do corpo e deseja retornar à realidade corpórea.

Há, na passagem, uma clara menção à crença órfica na transmigração das almas, que Sócrates explica não através da punição, mas da afinidade, já que a própria alma desejaria retornar ao corpo. O trabalho da Filosofia, então, seria afastar a alma do corpo, como explicitado na seguinte passagem:

Vou dizer-te. É uma coisa bem conhecida dos amigos do saber, que sua alma, quando foi tomada sob os cuidados da filosofia, se encontrava completamente acorrentada a um corpo e como que colada a ele; que o corpo constituía para a alma uma espécie de prisão, através da qual ela devia forçosamente encarar as realidades, ao invés de fazê-lo por seus próprios meios e através de si mesma; que, enfim, ela estava submersa numa ignorância absoluta. E que o que é maravilhoso nesta prisão, a filosofia bem o percebeu, é que ela é obra do desejo, e quem concorre para apertar ainda mais as suas cadeias é a própria pessoa! Assim, digo, o que os amigos do saber não ignoram é que, uma vez tomadas sob seus cuidados as almas cujas condições são estas, a filosofia entra com doçura a explicar-lhes as suas razões, a libertá-las, mostrando-lhes para isso de quantas ilusões está inçado o estudo que é feito por intermédios dos olhos, tanto como o que se faz pelo ouvido e pelos outros sentidos; persuadindo-as ainda a que se livrem deles, e que evitem deles servir-se, pelo menos quando não houver imperiosa necessidade; recomendo-lhes que se encontrem e se voltem para si, não confiando em nada mais do que em si mesmas, qualquer que seja o objeto de seu pensamento. Que não creiam enfim senão no próprio testemunho desde que tenham examinado bem o que cada coisa é na sua essência e que se persuadam de que as coisas que são examinadas por meio de um intermediário qualquer nada possuem de verdadeiro, e pertencem ao gênero do sensível e do visível enquanto que o que elas veem pelos seus próprios meios é ininteligível e, ao mesmo tempo, invisível.

Contra essa libertação a alma do verdadeiro filósofo persuade-se de que não se deve opor, e por isso se afasta tanto quanto possível dos prazeres, assim como dos desejos, dos incômodos e dos terrores. Ela sabe, com efeito, que quando sentimos com intensidade um prazer, um incômodo, um terror ou um desejo, por maior que seja o mal que possamos sofrer nesse momento, entre todos os que se pode imaginar – cair doente, por exemplo, ou arruinar-se por causa de suas paixões – ela sabe que não há nenhum desses males que não seja ultrapassado por aquele que é o mal supremo: é deste mal que sofremos e não notamos! (PLATÃO. *Fédon*, 82 e - 83 a).

Nesse passo, Sócrates defende que a alma atinge a verdade no ato de raciocinar, quando apreende a realidade de um ser, e que ela raciocina melhor quando não experimenta nenhum sentido, nenhum sentimento e, sobretudo, nenhum prazer. Por isso, a alma do filósofo busca se isolar do corpo em si mesma, para que ela possa atingir as realidades supremas, como o belo em si e o justo em si, o que só é possível através do pensamento puro. É esta espécie de purificação que Sócrates propõe em relação à alma:

Mas a purificação não é, de fato, justamente o que diz uma antiga tradição? Não é apartar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a evitá-lo, a concentrar-se sobre si mesma por um refluxo vindo de todos os pontos do corpo, a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que se lhe seguirão, isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo e como se houvesse desatado os laços que a ele a prendiam? (PLATÃO. *Fédon*, 67 d).

Platão faz, nesse ponto, uma clara referência aos rituais de purificação, que eram muito importantes para a religiosidade da época. De acordo com Walter Burkert (1993, p. 164-179), a purificação tinha a função de eliminar substâncias incômodas, que poderiam ser físicas ou psíquicas, individuais ou coletivas, cessando um estado desagradável e conduzindo a um estado puro, superior. O ritual geralmente era realizado utilizando-se de água, fumigação e sangue, podendo ter os mais diversos fins, sendo o mais recorrente a extirpação das máculas ou miasmas decorrentes do ato sexual, do nascimento, da morte, das doenças e das epidemias.

Críticas à irracionalidade dessas práticas eram recorrentes entre os filósofos. Um famoso aforisma atribuído a Heráclito afirma: “Purificam-se manchando-se com outro sangue, como se alguém, entrando na lama, em lama se lavasse.” (DK 22b 5). Platão também demonstra incredulidade quanto a elas em sua célebre passagem da República:

Por outro lado, adivinhos e charlatães postam-se à porta dos ricos e os convencem de que alcançaram dos deuses, por meio de sacrifícios e encantamentos, o poder de delir com folguedos e festas as faltas que eles ou seus antepassados tivessem cometido. No caso de querer alguém causar danos a seus desafetos, mediante remuneração insignificante será fácil prejudicar indiferentemente o bom e o mau; com encantações e fórmulas mágicas conseguem, segundo afirmam, convencer os deuses a servi-los. Em reforço de suas pretensões trazem o testemunho do poeta, que deixa cômodo o caminho do vício: e uma estrada comprida e íngreme. Aduzem também o testemunho de Homero sobre a possibilidade de influírem os homens nas divindades, com fazê-lo dizer que os próprios deuses se deixam dobrar, ‘Com terem mais dignidade, poder superior e virtude. Apesar disso, conseguem os homens obter-lhes as graças, com libações e gordura queimada, com preces e vítimas, se, porventura, cometem qualquer infração ou pecado.’ Trazem, também, livros aos montes, de Museu e Orfeu, filhos de Selene e das Musas, conforme alegam, e com cujas regras organizam o ritual dos sacrifícios, o que lhes permite convencer não apenas particulares, como até mesmo cidades inteiras, de que é possível a reparação e a purificação de qualquer crime por meio de sacrifícios e folguedos pueris, tanto em vida como depois de morto. A essas cerimônias dão o nome de expiação, atribuindo-lhes o poder dos tormentos de outro mundo. A negligência de tais práticas acarreta terrível sofrimento. (PLATÃO. *República*, 364 b – 365 a).

Nesse trecho, em que o interlocutor de Sócrates fala sobre os vários discursos que têm por objeto a justiça e a injustiça, transparece a crença de Platão de que os rituais praticados por esses “sacerdotes” eram incapazes de persuadir os deuses e, portanto, ineficazes. De acordo com Bernabé (2011, p. 92-95), Platão considera que estes ritos não eram verdadeiramente sérios, mas um mero jogo, e, num momento posterior de sua obra (Leis, 908 d e 933 a), ele foi ainda mais severo com esses “magos”, afirmando que eles deveriam ser encarcerados ou mortos.

Nesse passo, é curioso notar que, no *Fédon*, Platão aproxima a atividade filosófica por excelência da purificação. Isso parece ocorrer porque ele vê nos mistérios alguma semelhança com o que professa, principalmente em virtude da admiração que nutre pelos pitagóricos. Tal semelhança, entretanto, parece se restringir ao modo de vida que busca emular, haja vista a relativa compatibilidade entre a purificação e a necessidade do desprendimento das paixões que a razão impõe.³³

Deste modo, Sócrates usa o mote da purificação para defender que a motivação das virtudes implica em sua verdadeira caracterização. Ele argumenta que a coragem e a temperança podem ser provenientes do desprezo pelo corpo, o que é próprio dos filósofos, ou de interesses outros, como quando aquele que age conforme a temperança busca, na verdade, obter mais ou maiores prazeres, e aquele que age conforme a coragem está, no fundo, agindo pelo temor de perder a vida ou a liberdade. No segundo caso, não se pode considerar que tais condutas se dão de maneira verdadeiramente virtuosa, porque a origem das virtudes não pode ser o oposto delas. Em suas palavras:

Na verdade, excelente Símas, talvez não seja em face da virtude de um procedimento correto trocar assim prazeres por prazeres, sofrimentos por sofrimentos, um receio por um receio, o maior pelo menor, tal como se tratasse de uma simples troca de moedas. Talvez, ao contrário, exista aqui apenas uma moeda de real valor e em troca da qual tudo o mais deva ser oferecido: a sabedoria! Sim, talvez seja esse o preço que valem e com que se comprar e se vendem legitimamente todas essas coisas – coragem, temperança, justiça – a verdadeira virtude, em suma, acompanhada de sabedoria. (...) Talvez, muito ao contrário, a verdade nada mais seja do que uma certa purificação de todas essas paixões e seja a temperança, a justiça, a coragem; e o próprio pensamento outra coisa não seja que um meio de purificação. É possível que aqueles mesmos a quem devemos a instituição das iniciações não deixem de ter o seu mérito, e que a verdade já de há muito tempo se encontre oculta sob aquela linguagem

³³ Como a crença na imortalidade da alma e no destino privilegiado dos bons se adequa ao seu pensamento moral em grande medida.

misteriosa. Todo aquele que atingir o Hades como profano e sem ter sido iniciado terá como lugar de destino o Lodaçal, enquanto aquele que houver sido purificado e iniciado morará, uma vez lá chegado, com os Deuses. É que, como vês, segundo a expressão dos iniciados nos mistérios: “numerosos são os portadores do tirso, mas poucos os Bacantes”. Ora, a meu ver, esses últimos não são outros senão os de quem a filosofia, no sentido correto do termo, constitui a ocupação. (PLATÃO. Fédon, 69b-d).

Assim, ao mesmo tempo em que Platão faz uma das menções mais literais do *Fédon* ao movimento órfico, ele também explicita o tipo de prática purificadora que considera mais elevada: a purificação das paixões, para que o pensamento possa atingir sua máxima potência. Ele continua, então, usando os mistérios como ponto de apoio para exposição de seu pensamento, ao mesmo tempo em que afirma haver algo melhor e mais bem elaborado do que eles.

Para Giovanni Reale (2012, p. 87-89), foram os pitagóricos que fizeram a primeira associação entre as práticas purificadoras órficas e a contemplação da verdade. Ao contrário dos filólogos hiper-críticos, Reale defende que Pitágoras tinha conhecimento das crenças órficas e extraiu delas as ideias da metempsicose e da ascese para reformá-las em pontos essenciais e tornar possível sua conjunção com a filosofia. Dessa transposição também veio a mudança na divindade tutora dos iniciados: Apolo, no lugar de Dionísio.

Mais especificamente quanto à purificação, enquanto os órficos investiam em rituais mágicos (catárticos ou extáticos) para que a alma se separasse do corpo e vivenciasse uma experiência divina de tempos em tempos, os pitagóricos acreditavam que a verdadeira purificação residia na manutenção de um modo de vida que tornasse a alma dócil ao recebimento da ciência. Assim, para se tornar um pitagórico era preciso, primeiro, estudar a música, para depois ser introduzido aos números e ao sistema aritmético-geométrico.

Os mestres ministravam as aulas atrás de tendas, separando a pessoa da doutrina e dando a ela um caráter oracular. Durante os primeiros anos de aprendizado, o aspirante deveria permanecer calado e apenas escutar, o que era considerado muito difícil de aprender. Passado o período necessário, o iniciado poderia, então, elaborar suas questões sobre música, aritmética ou geometria, assim como escrever acerca do que tinham aprendido. Mas as doutrinas deveriam permanecer dentro do círculo, sendo

proibido falar sobre elas a quem não fosse adepto, sob pena de punição. Por meio desse sistema

Os pitagóricos foram, assim, os iniciadores do tipo de vida chamado (ou que, talvez, já eles o chamassem) de “*bios theoretikós*”, vida contemplativa, e que foi também chamada simplesmente de “vida pitagórica”, isto é, uma vida que busca a purificação na contemplação da verdade, através do saber e do conhecimento. Platão dará a esse tipo de vida a sua expressão mais perfeita no *Górgias* e, sobretudo, no *Fédon*. (REALE, 2012, p. 89).

3.3.3 A imortalidade da alma

Sócrates têm por interlocutores principais no *Fédon* dois pitagóricos, Cebes e Símiias, que aceitam com facilidade o dualismo corpo-alma, já que esta concepção era comum não apenas nos círculos filosóficos, mas entre os gregos em geral. Como vimos, a alma era considerada, num contexto mais amplo, aquilo que saía do corpo após a morte e, portanto, deveria nele habitar. Enquanto os “homéricos” estavam mais interessados na vida do corpo (nos prazeres, na força, nas conquistas), a vida da alma parecia interessar mais aos sacerdotes, que se dedicavam na busca de pistas e sinais no além, e aos filósofos, que queriam compreender a existência e a natureza de todas as coisas.

Mas, embora Cebes e Símiias pareçam convencidos da existência de um corpo e de uma alma, eles não estão convencidos de que a alma, diferentemente do corpo, seja imortal. Na moldura dramática, Sócrates inicia sua argumentação com a finalidade de convencer os amigos de que está feliz, e não triste, com sua iminente e derradeira partida. Ele defende que qualquer pessoa que se dedicou verdadeiramente à filosofia acaba por se convencer de adotar essa postura, uma vez que a filosofia é, na verdade, um exercício para a morte.

No plano prático, quando diz acreditar que a alma é imortal, Sócrates dá a ela um caráter divino, porque a imortalidade é própria apenas dos deuses. Esta é também a tese central do orfismo, visto que todas as suas práticas giram em torno dessa premissa. Para Burket, a ideia de alma imortal traz, ainda, uma grande abertura para a consideração do ser humano como um indivíduo:

Ainda assim, com a ideia de alma imortal, a 'descoberta do indivíduo' atingiu um objetivo que só se cumpre na filosofia: o socrático 'zelo pela alma' e a sua forma clássica, que lhe foi conferida pela metafísica platônica, viriam a tornar-se predominantes ao longo de centenas de anos. (BURKERT, 1993, p. 572).

Nesse contexto, embora seja salientada a dificuldade de se apresentar uma prova sobre a imortalidade da alma em vários momentos do diálogo, também se ressalta a necessidade que o filósofo tem de enfrentá-la, porque a resposta positiva a esta questão traz profundas implicações epistemológicas e morais. Se a alma é imortal, seu cuidado é indispensável, e quem verdadeiramente sabe sobre esse cuidado é o filósofo, que consagra sua vida a ele.

Quando tenta defender a crença na imortalidade da alma, Sócrates primeiramente faz referência a antigas tradições, mitos e crenças populares. Refere-se, portanto, a uma intuição arraigada, uma ideia compartilhada pela coletividade que serve de pontapé inicial para sua análise:

Ora, examinemos a questão por este lado: é, em suma, no Hades que estão as almas dos defuntos, ou não? Pois, conforme diz uma antiga tradição nossa conhecida, lá se encontram as almas dos que se foram daqui, e elas novamente, insisto, pra cá voltam e renascem dos mortos. E se assim é, se dos mortos renascem os vivos, que podemos admitir senão que nossas almas devem mesmo estar lá? Sem dúvida, não poderia haver novo nascimento para almas que já não tivessem existência, e para provar esta existência bastaria tornar manifesto que os vivos não nascem senão dos mortos. Mas se as coisas não se passam assim, então algum outro argumento será necessário. (PLATÃO, Fédon, 70 d).

Além de relembrar uma antiga tradição que defende a metempsicose, Sócrates traz a ideia pitagórica dos contrários para fazer seus interlocutores refletirem que a alma, imortal, é um tipo de coisa contrária ao corpo, mortal. Como há entre os contrários uma dupla geração, os mortos provêm dos vivos e os vivos dos mortos. Cebes afirma que este também é o sentido do famoso argumento da reminiscência e explica para Símiias a prova desse argumento:

interroga-se um homem. Se as perguntas são bem conduzidas, por si mesmo ele dirá, de modo exato, como as coisas realmente são. No entanto, esse homem seria incapaz de assim fazer se sobre essas coisas não possuísse um conhecimento e um reto juízo! Passa-se depois às figuras geométricas e a outros

meios do mesmo gênero, e assim se obtém, com toda a certeza possível, que as coisas de fato assim se passam. (PLATÃO, Fédon, 73 a).

Assim, de acordo com tal raciocínio (que é melhor explicitado no *Mênon*), há verdades que não são aprendidas com a experiência, mas inatas, e para comprovar este fato basta interrogar corretamente uma pessoa acerca de tais verdades que ela chegará à resposta pretendida. E como todas as pessoas são capazes de atingir essas verdades, mas poucas realmente o fazem, parece que tais ideias, inatas e perenes, se encontram ocultas, devendo ter sido adquiridas e posteriormente esquecidas:

E em troca, penso, poder-se-ia supor que perdemos, ao nascer, essa aquisição anterior ao nosso nascimento, mas que mais tarde, fazendo uso dos sentidos a propósito das coisas em questão, reaveríamos o conhecimento que num tempo passado tínhamos adquirido sobre elas. Logo, o que chamamos de “instruir-se” não consistiria em reaver um conhecimento que nos pertencia? E não teríamos razão de dar a isso o nome de “recordar-se”? (PLATÃO, Fédon, 75 e).

A conclusão de Sócrates sobre o argumento da reminiscência se encontra bastante próxima de algumas crenças órficas, que foram encontradas em lápides funerárias, conforme relatado no capítulo 1. Nas inscrições havia orientações à alma do morto, para que ela evitasse o rio do esquecimento (Lete) e tomasse das águas do rio da memória.

Tais ideias parecem ter sido relativamente comuns à época, porque foram encontradas em monumentos funerários de diferentes regiões. Sócrates também faz referências a elas, embora de maneira bastante transfigurada, quando fala do mito do destino das almas, que será tratado mais à frente. Eliane Cristina Souza, em seu artigo “Contemplação das formas e os limites do conhecimento no Fédon e no Banquete”, concorda que o argumento da reminiscência “contém fortes elementos órficos, representados pela premissa de que a alma existiu antes do corpo” (2015, p. 60), mas acrescenta seu aspecto epistemológico prevalente:

Ao mesmo tempo, a reminiscência é definida em uma sequência que começa com a *aisthesis* e tem sua continuidade na *ennoia* (concepção) do igual em si, estabelecendo uma valorização epistêmica da percepção (*aisthesis*). Para que haja reminiscência, é necessário ter como ponto de partida a percepção, uma vez que ela mostra uma contradição nos fenômenos que leva a buscar as formas. No exemplo, é a visão de coisas ao mesmo tempo iguais e desiguais que evocam

a forma do igual, ou seja, é a percepção de uma deficiência que provoca a lembrança. Segundo a teoria platônica da reminiscência, há um conhecimento prévio das realidades absolutas que torna possível todos os outros conhecimentos. O termo prévio, aqui, se refere não necessariamente a uma anterioridade temporal, mas a uma anterioridade lógica. O conhecimento da forma é prévio em relação à apreensão do sensível porque é sua condição de possibilidade. Esse conhecimento primitivo tem sua origem em alguma condição superior à vida sensível e temporal, isto é, livre do devir, mas ele não nos é diretamente acessível. No entanto, já que existe, entre os seres sensíveis e os inteligíveis uma relação imagem-modelo, é possível apreender as formas, ou, em outros termos, reconhecê-las, a partir dos seres sensíveis que são suas imagens. Tal reconhecimento, a reminiscência, não ocorre espontaneamente como resultado direto da experiência. Ele seria resultado de uma reflexão sobre contradições que os atributos dos seres sensíveis manifestam – igualdades que são desiguais, unidades que são múltiplas. (SOUZA, 2015, p. 60-61).

Souza também defende que quando, ao final do diálogo (99d-e e 100c), “o trabalho com os *logoi* aparece como uma possibilidade de conhecimento” e Platão “lança a participação como hipótese” (2015, p. 61), a solução órfica já não é utilizada, tornando-se acessória. No mesmo sentido, Giovanni Reale afirma que:

No orfismo, tratava-se de uma simples doutrina misteriosófica; nos pré-socráticos que tinham aceitado a visão órfica, era um pressuposto em contraste com seus princípios físicos; *em Platão, ao contrário, está fundamentada e apoiada perfeitamente sobre a metafísica, isto é, sobre a doutrina do suprasensível, da qual se torna como que corolário: a alma é a dimensão inteligível e imaterial do homem, e eterna como é eterno o inteligível e imaterial. É evidente que as provas da imortalidade da alma adquirem uma importância muito grande porque, com elas, Platão vai além do socratismo e do orfismo e estabelece uma mediação sintética entre as instâncias racionalistas do primeiro e as instâncias místicas do segundo.* (REALE, 2014, p. 183-184).

Dodds, por seu turno, considera que, embora Platão tenha transposto a doutrina da imortalidade da alma da esfera mística para a religiosa no *Fédon*, esta não é sua última palavra sobre o tema:

Quando Platão tomou para si a visão mágico-religiosa da *psyche*, ele primeiro incorporou o dualismo puritano que atribuía todos os pecados e sofrimentos da *psyche* a uma conspurcação surgindo do contato com o corpo mortal. No *Fédon* ele transpôs esta doutrina para uma linguagem filosófica, dando-lhe uma formulação que a tornaria clássica: somente quando o “eu” racional é purgado pela morte ou por autodisciplina “dos delírios do corpo” ele pode retornar à sua verdadeira natureza, divina e sem pecado. A vida do bem é uma prática de purgação (μελετη θανάτου). Tanto na antiguidade quanto nos dias de hoje, os leitores têm sido levados a ver este aspecto como a última palavra de Platão sobre o tema. Mas Platão era um pensador arguto e realista demais para se satisfazer por muito tempo com a teoria exposta no *Fédon*. Assim que se voltou do “eu” oculto para o homem empírico, ele se viu forçado a reconhecer um fator

irracional no próprio interior da mente humana, passando a pensar o mal moral em termos de conflito psicológico (στρασις). (2002, p. 214).

Giovanni Reale, embora não veja nas provas da imortalidade da alma dos diferentes diálogos um caráter progressivo, considera que elas também são relevantes:

Na *República* Platão apresentou outro argumento, muito refinado: o mal de uma coisa, quando alcança seus limites extremos, destrói a própria coisa. Mas se os males do corpo, alcançando seu limite extremo, o fazem morrer, isso não ocorre com a alma: mesmo oprimida por males extremos, ou seja, pelos maiores vícios, a alma continua a existir. O que significa que é indestrutível.

No *Fedro* defrontamo-nos com outro argumento centrado no conceito de “automovimento” e, portanto, “princípio” de todo movimento. O princípio do movimento não pode nunca faltar, porque se faltasse, tudo se deteria e se anularia na imobilidade absoluta. O conceito de alma como automovimento e princípio de movimento liga-se estritamente com o conceito de alma como vida e princípio de vida, enquanto vida e movimento são estruturalmente conexos. (2002, p. 209).

Parece, assim, que Platão buscou, de várias maneiras, encontrar a justificação daquilo que lhe daria a base segura de sua doutrina moral: a imortalidade da alma.

3.3.4 Escatologia

Após o argumento das formas, Cebes e Símiias afirmam que nada têm a objetar, mas Símiias conclui que, “devido à magnitude da matéria tratada e por desconfiança em face da fraca natureza humana, acho necessário não confiar na discussão” (PLATÃO, Fédon, 107 b). Sócrates assente à necessidade de que as premissas da discussão sejam submetidas a um exame mais profundo e passa, então, à exposição de sua visão escatológica, de forte apelo moral:

Há, entretanto – voltou Sócrates –, pelo menos uma coisa sobre a qual seria justo que vós – sim, vós todos – ainda refletísseis: se verdadeiramente a alma é imortal, cumpre que zelemos por ela, não só durante o tempo atual, isso a que chamamos viver, mas também pela totalidade do tempo; pois seria um grande perigo não se preocupar com ela. Admitamos que a morte nada mais seja que uma total dissolução de tudo. Que admirável sorte não estaria reservada então para os maus, que se veriam nesse momento libertos de seu corpo, de sua alma e da própria maldade! Mas, em realidade, uma vez evidenciado que a alma é imortal, não existirá para ela nenhuma fuga possível a seus males, nenhuma salvação, a não ser tornando-se melhor e mais sábia. A alma, com efeito, nada mais tem consigo quando chega ao Hades, do que sua formação moral e seu

regime de vida – o que, aliás, segundo a tradição, é justamente o que mais vale ou prejudica o morto, desde o início da viagem que o conduz ao além. (107 c-d)

Para Bernabé (2011, p. 261), Platão prepara a exposição da escatologia do Fédon durante todo o diálogo. No plano dramático, ela está assente na aceitação de Sócrates em relação à sua morte, visto que ele acredita que a forma pela qual viveu sua vida lhe garantirá o gozo de um destino privilegiado entre os mortos. Nesse sentido, Sócrates afirma: “se não me esforço para justificar a esperança de dirigir-me para junto de homens que são bons, em troca hei de envidar todo o esforço possível para defender a esperança de ir encontrar, depois da morte, um lugar perto dos Deuses” (PLATÃO, *Fédon*, 63 c), e “quando dessa maneira atingirmos a pureza, pois que então teremos sido separados da demência do corpo, deveremos mui verossimilmente ficar unidos a seres parecidos conosco” (PLATÃO, *Fédon*, 67 a).

No plano argumentativo, Sócrates fundamenta sua escatologia na doutrina de transmigração das almas e na identificação da necessidade de iniciação e de pureza com o modo de vida filosófico, que garantem aos filósofos os maiores prêmios do Além. Seu mito do destino das almas, contudo, não se encontra inteiramente assente no orfismo e no pitagorismo. Quando ele afirma, por exemplo, que, após ser julgada e sentenciada, a alma é conduzida ao Hades pelo mesmo gênio que a acompanhou durante a vida, Bernabé (2011, p. 295) considera que a ajuda desse guia não é expressamente mencionada em fontes órficas da época e que, por outro lado, há muitos textos não órficos que mencionam *daimones*.³⁴

Outra particularidade interessante do mito do *Fédon* para Bernabé é que, apesar de mencionar que a alma é julgada e lhe é prolatada uma sentença (107 d), Sócrates não fala sobre os juízes que farão tal julgamento.³⁵ Pelo contrário: ele dá a entender que a própria alma que praticou ações terríveis encontra seu lugar, visto que as demais se afastam e ela passa a errar em ignorância absoluta, chegando, por uma fatal

³⁴ Sócrates parece se utilizar da hipótese do *daimon* para sua tese moral, quando afirma que, sendo o caminho para Hades repleto de voltas e encruzilhadas, como referem as tradições e costumes religiosos, a alma que é sábia ordenada e sábia, acompanhará obedientemente o guia, pois sabe que esse é o modo como deve agir, enquanto a alma que se agarra ao corpo e oferece resistência sofrerá violência.

³⁵ Bernabé especula, neste ponto, que as fontes órficas mais antigas também não falam de tal julgamento, o que pode ter sido uma aquisição posterior para o orfismo.

necessidade, à residência que lhe é conveniente (BERNABÉ, 2011, p. 266).³⁶ Platão volta a falar deste momento após a longa descrição que faz do mundo, afirmando que os mortos, após seu julgamento, são purificados no Lago Aquerúsia ou acabam lançados ao Tártaro, quando incuráveis (*Fédon*, 113 d – 114 c).

Quanto ao relato sobre a terra e suas regiões³⁷, Sócrates faz um “inventário” das teorias (principalmente de Anaximandro e dos pitagóricos) que considera mais razoáveis para explicar o mundo, começando pela ideia de que a terra é redonda, que está no centro da abóboda celeste e que se sustenta pela uniformidade de cada parte do céu e pelo próprio equilíbrio da terra seriam suficientes para sustentá-la. Ele afirma também estar convencido de que a terra é muito grande e que há muitos outros homens que moram em muitas outras partes semelhantes ao que se conhece, e que há muitas cavidades nas quais se juntam águas, vapor e ar, assim como a borra precipitada do éter da abóboda celeste. Os seres humanos habitam numa dessas cavidades e julgam habitar na superfície, assim como acreditariam habitar na superfície se habitassem no fundo do oceano.

Nesse ponto, Sócrates divide sua terra em duas experiências pertencentes à mesma realidade, algo semelhante ao que faz na alegoria da caverna. Ele diz que, se alguém fosse forte o bastante para observar o que há acima do ar, encontraria o céu verdadeiro, a luz verdadeira, a terra verdadeira, todos eles mais belos do que os que podem ser observados atualmente. Nessa remota região, todas as coisas seriam mais lindas e preciosas, porque mais puras: “um espetáculo especialmente feito para a contemplação dos bem-aventurados” (PLATÃO, *Fédon*, 111 a). O Além do *Fédon*, portanto, faz parte do próprio mundo, embora não esteja acessível enquanto experiência durante a vida.

Para Bernabé:

Provavelmente um dos motivos da intromissão neste diálogo de uma cosmologia complexa é a fascinação de Platão por criar poderosos imaginários, mas seu propósito principal parece ser situar em nosso mundo espaços escatológicos que antes formavam parte de uma geografia mítica; em outros termos, à necessidade

³⁶ Há, para Bernabé, uma certa semelhança entre esta sociedade de almas e aquela dos tíasos dos mistas mencionados em lâminas de Feras que foram publicadas em 2008.

³⁷ Sócrates adverte que pode explicar como a terra é, mas não pode provar que ela é assim de fato, porque tal tarefa seria muito difícil, tendo em vista a extensão do assunto.

de situar os lugares onde a alma recebe prêmios e castigos em uma parte do mapa geral do universo. Para configurá-la, o filósofo se inspirou em parte em imagens que estão na tradição poética, mas também aproveitou novas ideias científicas sobre a constituição do mundo. (2011, p. 272-273).

Quando faz um esforço para descrever os relevos infernais, Platão se aproxima, de certa forma, da tradição órfica, porque a descida aos infernos era um dos principais temas de suas poesias. Mas Bernabé não encontra nenhuma grande similaridade entre o que Sócrates afirma neste ponto do diálogo e outras fontes, a não ser um breve trecho da Odisseia (“Ali, até o Aqueronte fluem o Piriflegetonte e o Cocito, que é um ramal da água da Éstige” 10.513s.) e uma passagem de Damáscio (458 d.C. a 550 d.C.), inspirada em Proclo (412 a. C. a 485 a. C.), na qual se afirma que Platão se inspirou nos poemas órficos para fazer a sua descrição dos lugares infernais (2011, 267-271).

Bernabé resume, então, o que acredita ser a influência órfica sobre a escatologia do *Fédon* da seguinte forma:

Quanto há de órfico nesta escatologia? Em primeiro lugar, a inserção de elementos cosmológicos em um cenário infernal. Detalhes desta cosmologia são coincidentes com as notícias que temos de poemas órficos dedicados ao tema, se bem parece claro que Platão transcendeu amplamente um esquema mais simples e elaborou um quadro muito mais espetacular; também podem proceder de fontes órficas personagens como Adrasta (cf. §6.6). Em segundo lugar, a relação expressa entre a transmigração e os prêmios e castigos. O fato de receber o castigo no além não substitui, e sim complementa, o castigo de reencarnar, o que implica oportunidades posteriores para as almas réprobas. Em terceiro lugar, a aparição de daimones que guiam pelo Além.

A transposição platônica se deixa ver, além da imponente construção do imaginário infernal, na suplantação da iniciação e a perspectiva ritualista por um conceito moral e pela iniciação filosófica, como condições para ter acesso à beatitude eterna. (2011, p. 274-275).

Também é importante pontuar que escatologia do *Fédon* não é a única apresentada por Platão, havendo outras no *Górgias*, na *República* e no *Axíoco*, assim como referência parciais na *Apologia* e no *Mênon*. O que todas têm em comum, tanto entre si quanto com crenças órficas, é a premissa da imortalidade e da transmigração das almas, a concepção de que a experiência da alma no além é próxima à corpórea, visto que elas experimentam castigos e deleites, e a influência da conduta em vida no destino que caberá à alma no além. (BERNABÉ, 2011, p. 292-299).

Quanto às divergências, Bernabé (2011, p. 299-300) considera que Platão transpõe os condicionamentos rituais órficos em condicionantes morais, fazendo-o de diferentes formas, a depender do objetivo da obra em que insere tais reflexões. Quando, na *República*, Platão ironiza o “prêmio” órfico como um banquete eterno de bêbados, ele quer afastar a ideia de que seria possível se livrar dos castigos decorrentes de uma má conduta em vida pela mera prática de rituais. No *Górgias*, por sua vez, ele quer afastar os riscos da sofística e, no *Mênon*, procura um apoio para a teoria da reminiscência. Deste modo, “Platão converte crenças religiosas em construções filosóficas de maior calado” (BERNABÉ, 2011, p. 299), transformando a busca órfica pela salvação individual numa busca pela salvação da sociedade como um todo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após este trabalho, a primeira conclusão a que chegamos é que parece não ser possível, no reduzido escopo de uma monografia, oferecer um panorama completo de qualquer das questões envolvidas na análise da obra de Platão. Por mais que se tente delimitar o problema, selecionar a bibliografia consolidada e adotar uma abordagem específica, nada é verdadeiramente pormenorizado quando se trata de um autor tão basilar para a cultura ocidental.

Os estudos sobre o orfismo são um exemplo sobre as várias camadas que podem ser encontradas numa questão aparentemente simples. Muitos comentadores consideravam, num primeiro momento, que o movimento órfico era claramente referido na obra platônica e em outros textos do período. Posteriormente, levantaram-se dúvidas sobre esta clareza e até mesmo sobre a existência do movimento à época, fazendo parecer que a hipótese pairava entre brumas. Por fim, após o endosso de algumas descobertas arqueológicas, restabeleceu-se boa parte da confiança de que os excertos dos textos platônicos e de outros autores realmente se referiam a algo como um movimento de mistérios, cujos membros se intitulavam órficos.

Mas não há, evidentemente, nenhuma palavra final sobre o assunto. Do mesmo modo, não podemos afirmar com certeza que Platão faz referência, em sua obra, a um movimento atuante e bem estruturado em sua época, o orfismo, embora possamos defender que é uma hipótese bastante plausível. Especificamente em relação ao *Fédon*, parece notório que Platão buscou se utilizar de um “mote” já existente para servir de moldura a suas especulações metafísicas.

Platão nos apresenta, como plano dramático do *Fédon*, a morte do mais sábio dos homens, Sócrates. Este, prestes a sofrer o maior dos males, não se afasta em nenhum momento de seu *eros* filosófico, discursando de maneira bela e refletida até o momento derradeiro. Sócrates nos faz considerar que, ainda que a questão sobre a imortalidade da alma seja demasiadamente difícil, ela é urgente, porque a resposta que apresentamos a ela definirá a forma pela qual viveremos nossa vida. Se a filosofia não pode nos ofertar de plano as provas necessárias a esta questão fulcral, precisamos então

lançar mão de outras abordagens, confrontando-as, sempre que possível, com os ditames da prudência e da inteligência.

Nesse sentido, Platão se aproveita de algumas crenças religiosas da sua época para apresentar o próprio pensamento metafísico de uma maneira mais palatável. É assim que o corpo-seputura dos órficos se transforma no corpo-prisão que, prendendo os humanos às sensações e aos problemas terrenos, atrapalha o exercício da Filosofia. Para escapar deste cárcere, então, é preciso “purificar-se” – mas não através dos ritos e encantamentos dos orfeutelestas, que são enganosos, e sim cultivando um modo de vida que torne a alma apta a contemplar a realidade que lhe é afim: as formas puras.

A imortalidade da alma garante-se, assim, não pela fé, mas por sua natureza imutável. Ela é aquilo que, entrando no corpo, o torna vivo, e tendo a vida por atributo essencial, não pode jamais aceitar o contrário dela. Por isso, advindo a morte ao corpo, a alma se retira e vai para o Além, onde será julgada pela conduta moral que adotou em sua última encarnação.

Tendo cometido crimes gravíssimos, a alma ficará retida eternamente no Tártaro. Já se os crimes não tiverem sido tão graves e suas vítimas os perdoarem, a alma poderá pagar a devida penitência e encarnar novamente num outro corpo. Se, de outro modo, a alma teve uma conduta moral irretocável e foi extremamente piedosa, ela poderá então habitar o local reservado aos bem-aventurados. Mas, dentre as almas destinadas a esta habitação, apenas as dos filósofos gozarão do paraíso em sua forma mais plena, porque se encaminharão para as regiões mais elevadas.

Quão órfico podemos considerar este panorama apresentado por Platão no *Fédon*? Isso dependerá da chave interpretativa que adotarmos para a leitura do diálogo. Como as possibilidades são inúmeras, gostaríamos de pontuar aquela que nos parece mais plausível: a de que Platão, quando se refere a uma antiga tradição no *Fédon*, realmente fala dos órficos, usando algumas de suas crenças como ponto de partida para sua proposta metafísica.

Se, após este passo, a metafísica platônica mantém em seu cerne algo de órfico ou se vem a ser uma construção totalmente nova, é uma questão que precisa de maiores aprofundamentos para ser respondida. Por hora, ficamos apenas com a perspectiva de

que Platão refletiu sobre as crenças órficas em diferentes momentos da sua vida e que buscou compreendê-las à luz da filosofia, como se infere de seus diálogos.

Por fim, gostaríamos de propor uma reflexão. Quando Sócrates, no início do diálogo, afirma que durante toda a sua vida fora perseguido por um sonho que o aconselhava a produzir música, ele não nos dá conta de que filósofos, músicos e poetas parecem ter algo que os assemelha? Sócrates diz aos amigos que sempre interpretou esta mensagem onírica no sentido de que deveria continuar a fazer filosofia, a mais elevada das músicas, mas que, por escrúpulo religioso, e como a festa de Apolo atrasava sua morte, resolveu usar seu tempo no cárcere para escrever poesia popular.

O filósofo relata que escreveu, primeiramente, um poema em honra de Apolo e, depois, não se sentindo ele próprio apto a compor mitos (tendo em vista que um poeta emprega mitos, e não raciocínios), pegou emprestado as fábulas de Esopo para transpô-las em versos. Sócrates pede, então, que Cebes diga a Eveno (poeta que estava curioso por saber o motivo pelo qual Sócrates estava escrevendo poesia) que ele não deseja fazer concorrência aos poetas e que o aconselha a seguir suas pegadas o quanto antes, se realmente for sábio.

Deste modo, após Platão aproximar Sócrates dos músicos e poetas por meio de algo tão profundo quanto os sonhos, ele também deixa claro que um aspecto essencial os distingue: enquanto estes querem permanecer umbilicalmente ligados à fonte que os inspira, os filósofos aspiram a cortar este cordão e, de certo modo, morrer, para que possam subir à superfície, tomar as rédeas do próprio destino e se tornar, tanto quanto possível, semelhantes aos deuses. É isso o que Platão propõe aos órficos no *Fédon*: tornem-se filósofos.

REFERÊNCIAS

- BERNABÉ, Alberto. *Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. Trad. Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.
- BERNABÉ, Alberto. *Tendencias recientes en el estudio del Orfismo*. Ilu. Revista de ciencias de las religiones, 1995, p. 23-32.
- BERNABÉ, Alberto. *La teogonía órfica del Papiro de Dervani*. Arys. 2. (1999) 301-338.
- BOSTOCK, David. *Plato's Phaedo*. New York: Oxford University Press Inc., 2002.
- BRITO, Fabiano de Lemos. *Nietzsche, Bildung e a tradição magisterial da filologia alemã*. Revista Analytica, Rio de Janeiro, vol 12 nº 1, 2008, p. 151-152.
- BURKERT, Walter. *Antigos Cultos de Mistério*. trad. Denise Bottman. São Paulo: Edusp, 1991.
- BURKERT, Walter. *Religião Grega na Época Classica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- DODDS, E. R. *Os Gregos e o Irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DORTER, Kenneth. *Plato's Phaedo: An Interpretation*. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press, 1982.
- EMPÉDOCLES. *Fragments*. In: *Os Pré-Socráticos*. Trad. José Cavalcanti de Souza et al. São Paulo, Abril, 1989 (Coleção Os Pensadores).
- EURÍPEDES. *Electra Alceste Hipólito (tragédias gregas)*. Trad. J. B. Mello e Souza. Rio de Janeiro: Ediouro, 1986.
- GAZINELLI, Gabriela Guimarães. *Fragments Órficos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- GRAF, F. and JOHNSTON, S.I. *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London: Routledge, 2007.
- GRAF, F. *Orphism*. Oxford Classical Dictionary. 2016 Disponível em <<https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-4613>> Acesso em: 27 set. 2020.
- GUTHIER, W. C. K., *Orfeo y la religion griega. Estudios sobre el "movimiento órfico"*. Buenos Aires: EUDEBA, 1970.

HERÁCLITO. *Fragments*. In: *Os Pré-Socráticos*. Trad. José Cavalcanti de Souza et al. São Paulo, Abril, 1989 (Coleção Os Pensadores).

JAEGER. Werner Wilhelm. *Paideia*. A formação do homem grego. Trad. Arthur M. Parreira. 6 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

PÍNDARO: *epinícios e fragmentos*. Trad., introd. e notas Roosevelt Araújo Rocha. Curitiba: Kotter Editorial, 2018.

PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 4 ed. rev. e bilíngue. Belém: ed. UFPA, 2016.

_____. *Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 4 ed. rev. e bilíngue. Belém: ed. UFPA, 2018.

_____. *Fédon*. In.: Os pensadores. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Victor Civita, 1972.

_____. *Górgias de Platão: obras II*. Org. e trad. rad. Daniel R. N. Lopes. 1 ed. rev. e bilíngue. São Paulo: Perspectiva Fapesp, 2011. p. 333.

_____. *Íon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. rev. e bilíngue. Belém: ed. UFPA, 2020.

Leis

_____. *Mênon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. rev. e bilíngue. Belém: ed. UFPA, 2020.

_____. *Protágoras de Platão: obras III*. Org. e trad. rad. Daniel R. N. Lopes. 1 ed. rev. e bilíngue. São Paulo: Perspectiva Fapesp, 2017.

REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde: o conceito de Homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

REALE, Giovanni. *Pré-socráticos e orfismo: história da filosofia grega e romana*, vol. I. trad. Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana*, vol. III: *Platão*; trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 191.

ROHDE, Erwin. *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. New York Harcourt, Brace & Company, Inc., 1925.

Silk, M., & Stern, J. *Nietzsche on Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

SOUZA, E. C. (2015). *Contemplação das formas e os limites do conhecimento no Fédon e no Banquete*; *Philosophos - Revista De Filosofia*, 19(2), 47–67.

SÜSSEKIND, Pedro. *O Helenismo de Goethe*. *Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas*. v. 11, n.19, jan./jun. 2008, p. 117-131.

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