



Carlos Luciano Silva Coutinho

KATABASIS E PSYCHE EM PLATÃO

Tese de Doutoramento em Estudos Clássicos, ramo Mundo Antigo, orientada pela Professora Doutora Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho e pelo Professor Doutor Gabriele Cornelli, apresentada ao Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Julho de 2015



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Faculdade de Letras

KATABASIS E PSYCHE
EM PLATÃO

Ficha Técnica:

Tipo de trabalho	Tese de Doutoramento
Título	<i>KATABASIS E PSYCHE EM PLATÃO</i>
Autor/a	Carlos Luciano Silva Coutinho (Luciano Coutinho)
Orientadora	Doutora Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho
Orientador	Doutor Gabriele Cornelli
Júri	Presidente: Doutora Maria Marta Dias Teixeira da Costa Anacleto Vogais: 1. Doutora Adriana Manuela de Mendonça Freire Nogueira 2. Doutor José Pedro da Silva Santos Serra 3. Doutora Carmen Isabel Leal Soares 4. Doutor Alexandre Franco de Sá 5. Doutora Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho
Identificação do Curso	Doutoramento em Estudos Clássicos
Área científica	Filosofia Antiga
Ramo	Mundo Antigo
Data da defesa	16-07-2015
Classificação	Distinção e Louvor, por unanimidade



Foto da capa
Platone – Musei Capitolini, Roma – Italia

Resumo

Platão foi e continua a ser um dos filósofos mais influentes do pensamento Ocidental. A modernidade de suas teorias alcança ainda hoje relevância em muitas áreas do conhecimento humano. O estudo da *psyche* humana em seu filosofar revela uma profunda reflexão acerca de fatores psíquicos que circundam o comportamento e as ações da vida particular e pública da humanidade. Para tanto, o filósofo ateniense recorre a uma imagem muito cara à antiguidade: a *katabasis*. É por meio desta imagem, comum a vários *mythoi* da antiguidade, que Platão teoriza acerca da responsabilidade moral da *psyche*. Será discutido neste trabalho, portanto, como o filósofo utiliza-se de *mythoi* originários para sustentar a *psyche* enquanto responsável por sua própria saúde e seu próprio destino. Entende-se por *mythos* originário histórias ligadas a feitos divinos. Para utilizar um *mythos* originário, todavia, Platão altera e substitui muitos de seus elementos, a fim de recriá-lo. Com isto, o filósofo sustenta, pela diferença entre o *mythos* originário e a recriação que faz deste *mythos*, suas próprias teorias acerca da *psyche* humana. O filósofo também opera pela criação de alguns *mythoi*, que neste trabalho são chamados de *mythoi* alegóricos. Por meio de tais *mythoi*, Platão elabora teorias que sustentam o melhoramento da *psyche* e da *polis*. É nesse sentido que a *katabasis* torna-se elemento fundamental em Platão, uma vez que oferece uma imagem mítica que lhe permite alterar a ideia da descida por um mergulho psíquico da *psyche*, para poder alcançar níveis de percepção mais elevados e assumir um estágio de compreensão da realidade que a coloque em uma posição favorável a seu melhoramento e ao melhoramento da *polis*.

Palavras-chave: Platão; *Mythos*; *Katabasis*; *Psyche*.

Abstract

Plato was and continues to be one of the most influential philosophers of Western thought. The modernity of his theories is still relevant in many areas of human knowledge. The study of the human *psyche* in his philosophy reveals a profound reflection on psychological factors that surround the behavior and the actions of private and public life of humanity. Thus, the Athenian philosopher uses an image that is very important to antiquity: the *katabasis*. Through this image, which is common to several *mythoi* of antiquity, Plato theorizes about the moral responsibility of the *psyche*. Therefore, this work aims to discuss how the philosopher uses originating *mythoi* to sustain the idea that the *psyche* is responsible for its own health and its own destiny. The term “originating *mythos*” means stories that are linked to divine exploits. However, aiming to use an originating *mythos*, Plato amends and replaces many of its elements in order to recreate it. Thus, by differentiating between the originating *mythos* and its re-creation, the philosopher supports its own theories about the human *psyche*. The philosopher also creates some *mythoi* which, in this work, are called allegorical *mythoi*. Through such *mythoi*, Plato elaborates theories that support the improvement of the *psyche* and of the *polis*. In this sense, the *katabasis* becomes a key element in Plato, since it provides a mythical image that allows him to amend the idea of the descent by a psychic dive of the *psyche*, enabling it to reach higher levels of perception and to assume a stage of understanding reality that places it in a favorable position regarding its own improvement as well as the improvement of the *polis*.

Keywords: Platão; *Mythos*; *Katabasis*; *Psyche*.

Tese realizada com o apoio da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), no âmbito de financiamento de Doutorado Pleno no Exterior para pesquisadores brasileiros.



UNESCO

uniTwin

archai
AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

Organization
das Nações Unidas
para a Educação,
a Ciência e a Cultura

Cátedra Unesco Archai:
sobre as origens do
pensamento ocidental – UnB
Estabelecida em 2011

The block contains three logos: UNESCO (a classical building facade), uniTwin (a stylized globe with yellow and green segments), and Archai (the text "archai" in a bold font with "AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL" underneath and a small logo to the right). Below these logos is a vertical dotted line, followed by text in Portuguese describing the organization and the specific chair.

Agradecimentos

à minha orientadora Professora Doutora Maria do Céu Fialho, pelo incentivo e pela atenção durante toda essa caminhada.

ao amigo e orientador Professor Doutor Gabriele Cornelli por acompanhar, há algum tempo, meus passos acadêmicos, com respeito, confiança e incentivo.

ao amigo e Professor Doutor Delfim Leão, pelo esforço pessoal que faz com os estudantes estrangeiros, para que possam se sentir mais confortáveis durante a caminhada do Doutorado na Universidade de Coimbra – UC; ao amigo e Professor Doutor José Luís Brandão, pela simpatia e recepção tão importantes para uma melhor adaptação na UC; à Professora Doutora Maria de Fátima Silva também da UC, por toda atenção e cuidado com seus estudantes; à Elisabete Cação do Instituto de Clássicas da UC, por toda atenção e ajuda com as burocracias na Universidade.

à amiga e Professora Doutora Nair de Castro, da Universidade de Coimbra, pela diferença que faz na minha vida acadêmica e pessoal, pelo exemplo de confluência entre sabedoria e humanidade tão cara na caminhada da vida.

a CAPES do Ministério da Educação Brasileiro, pelo financiamento da Bolsa para a realização do meu Doutorado Pleno no Exterior.

à Professora Anna Marmodoro, PhD, da University of Oxford, que me recebeu com toda atenção e respeito, quando lá estive para pesquisa.

ao amigo e Professor Thomas Robinson, PhD, da University of Toronto, que me recebeu como um amigo, desde o 1º dia, quando lá estive para pesquisa.

aos amigos de Toronto (Pauline e Jeff Cross, Mary e John Campbell, Ernestine Van Houter, Gerardo), do México (Rene Quintana), da Coreia (Dowon Kim), da Alemanha (Gerlinde Renner e Fritz Renner, e toda família).

ao amigo e Professor Doutor Flávio René Kothe, da Universidade de Brasília, meu primeiro grande exemplo de busca pelo conhecimento dialético, de

persistência e enfrentamento na caminhada acadêmica.

aos amigos que encontrei nessa importante caminhada em Portugal: Professor Doutor Manuel Curado, João Peixe (que revisou a redação desta Tese como um irmão), António de Freitas, Rogério Sousa.

aos sempre presentes excelentes amigos: Raul Gualberto, Carla Kasper, Victor Hugo, Karine Pessoa, Guilherme Marinho, Alan Pinho, Maurição, Emerson Nogueira, Aprígio Machado, Daniel Martins, Anselmo Resende.

aos antigos, mas ainda atuais, amigos: da quadra (André – Manu e Livia – Ulisses – Rafael – Alisson – Alexandre – Rodrigo); da Licenciatura (Hina, Maurício, Rodrigo); de Barreiras (Carlos-Pia).

aos amigos da antiga FAJESU, que o Universo reuniu para que acreditássemos e incentivássemos uns aos outros: Rosário, Juscelino, Sandra, Lúcia Helena, Germano, Vanda Pazos.

aos amigos que já não estão entre nós, mas que se fazem presentes em minha caminhada: Paulo-Cabalista (Paulo Henrique de Castro Siqueira), Madá (Maria Madalena Silva de Oliveira) – Muitas Saudades.

muito especialmente, aos irmãos de longa caminhada humanista, pela atenção, presença e energia: Wagner Moreira, Kimiko Uchigasaki, Bernd Renner, Gustavo Rabelo, Gilmário Guerreiro, Guillermo De Santis, Marcos Carmignani, Edrisi Fernandes, Eryc Leão, Júlio César, Taigo Meireles.

muito especialmente também, aos dois irmãos que iniciaram e trilham essa caminhada do Doutorado na Universidade de Coimbra junto comigo: Tiago Nascimento De Carvalho e Alessandro Eloy Braga (e também à esposa deste último, Cristiane Nogueira, que foi uma verdadeira irmã em Portugal.

com muito amor, à minha futura esposa Marcia Regina Marques da Silva.

com eterna gratidão, carinho e amor, à minha família: minha mãe, Lindaura Carolina da Silva; minha irmã, Daniela Carolina Coutinho; meu pai, Ubirajara de Moraes Coutinho; tios e tias; primos e primas; meus avós.

ao Universo e a todo seu encantamento de atração e impulsão, minha mais profunda gratidão e admiração.

Dedicatória

Dedico esta Tese a toda força ainda
incompreensível do Universo, e à minha
mãe de aura Linda.

SUMÁRIO DA TESE

INTRODUÇÃO	21
NOTAS PRÉVIAS	27
PARTE I – A KATABASIS SUBJETIVA EM PLATÃO	29
CAPÍTULO I – A FUNÇÃO DA KATABASIS SUBJETIVA EM PLATÃO.....	33
1- Filosofia do mito originário	33
2- <i>Mythos</i>	39
3- <i>Mythos</i> originário e <i>psyche</i>	41
4- A categoria psíquica da <i>katabasis</i> subjetiva	44
CAPÍTULO II – O MITO DE ZALMOXIS NO CÁRMIDES DE PLATÃO	47
1- Algumas perspectivas de leitura do <i>Cármides</i>	47
2- Cinco alterações platônicas no mito originário de Zalmoxis	51
2.1 Primeira alteração: a natureza de Zalmoxis	52
2.2- Segunda alteração: o “encantamento” trácio como agente de cura.....	55
2.3- Terceira alteração: a <i>psyche</i> como agente de cura.	58
2.4- Quarta alteração: o mundo subterrâneo.....	60
2.5- Quinta alteração: a <i>katabasis</i>	62
3- Expressões fundamentais no <i>Cármides</i> de Platão	67
3.1- A “enfermidade” de Cármides	68
3.2- Sócrates: “médico” de <i>psyche</i>	69
3.3- “Fármaco”, “tratamento” e “cura”	71
3.4- “Encantamento” e “belos argumentos”	75
4- A <i>katabasis</i> subjetiva e o sacerdócio de Sócrates.....	78
4.1- Amoralidade e moralidade.....	78
4.2- O processo de cura na filosofia itálica e sua influência sob Platão.....	81
4.3- A temperança filosófica e o caminho para a <i>katabasis</i> subjetiva	85
4.4- O encantamento filosófico como sacerdócio	91
CAPÍTULO III – O MITO DE ORFEU EM PLATÃO	95
1- Ideias órficas	95
1.1 – Quatro importantes ideias da crença órfica	96
2- Transposições poéticas de ideias órficas	101
2.1- Ideias órficas em Píndaro	102
2.2- Ideias órficas em Eurípides	105
3- Ideias órficas em Platão.....	113
3.1- A transmigração da alma.....	113
3.2- <i>Soma-sema</i>	118
3.3- Os dois caminhos após a morte e o julgamento da alma.....	124

3.4- Justiça e purificação	127
4- A <i>katabasis</i> de Orfeu	131
4.1 – Os poderes de Orfeu no mundo ífero	131
5- A <i>katabasis</i> de Orfeu no <i>Banquete</i> de Platão	137
5.1- A música e a embriaguez	137
5.2- A <i>katabasis</i> de Orfeu	141
6- A <i>katabasis</i> órfica na <i>República</i> de Platão	145
6.1- O relato de Er	146
6.2- A <i>katabasis</i> de Er e a decisão sobre o destino da <i>psyche</i>	150
Considerações finais da primeira parte.....	155
PARTE II – A KATABASIS ALEGÓRICA EM PLATÃO	157
CAPÍTULO I – A FUNÇÃO DA KATABASIS ALEGÓRICA EM PLATÃO	161
1- Filosofia do <i>mythos</i> alegórico	161
1.1- <i>Mythos</i> : tensão entre mentira e verdade	162
1.2- A “verdadeira mentira” e a “imitação por palavra”	168
1.3- Alegoria e analogia em Sócrates.....	172
1.4- Ironia e alegoria.....	173
2- O poder do <i>mythos</i> alegórico em Platão.....	179
3- A categoria psicossocial da <i>katabasis</i> alegórica.....	183
CAPÍTULO II – A ALEGORIA DA CAVERNA NA REPÚBLICA DE PLATÃO	189
1- O “bom” e a <i>psyche</i>	189
1.1- O sol como alegoria do “bom”	190
1.2- As quatro percepções da <i>psyche</i> na imagem da Linha.....	198
2- A caverna e as percepções da <i>psyche</i>	206
2.1- A caverna e os dois seguimentos da realidade visível.....	208
2.2- A caverna e os dois seguimentos da realidade inteligível	220
2.3- O retorno à caverna e o melhoramento da <i>psyche</i> e da <i>polis</i>	228
CAPÍTULO III – A REPÚBLICA COMO EXERCÍCIO ALEGÓRICO DE KATABASIS	235
1- A <i>República</i> enquanto <i>katabasis</i> alegórica.....	235
1.1- A <i>katabasis</i> ao Pireu.....	237
1.2- A <i>katabasis</i> macro-estrutural enquanto <i>katabasis</i> filosófica.....	241
1.3- Er na <i>katabasis</i> de Sócrates.....	249
2- Justiça e <i>katabasis</i> na <i>República</i>	252
3 – O <i>mythos</i> de Giges	258
3.1- Giges em Heródoto: breve contextualização.....	259
3.2- A <i>katabasis</i> do antepassado de Giges na <i>República</i>	261
3.3- A ligação entre o <i>mythos</i> de Giges e o relato de Er na <i>República</i>	269
Considerações finais da segunda parte.....	273

CONCLUSÃO	275
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	281
<i>INDEX RERUM</i>	301

Introdução

Todo grego antigo sabia, vivia ou ouvia falar de experiências de *katabasis*.¹ Com Platão não foi diferente.

Sem desqualificar a importância do movimento de subida, a *anabasis*², esta pesquisa investigará a imagem de descida, a *katabasis*, em diálogos

¹ *Katabasis* (κατά = baixo; βαίνω = ir para) é um movimento de descida, utilizado com frequência como imagem mítica para implicar descida da alma a um plano ífero. Está grandemente associado a rituais religiosos, a partir de elementos e/ou símbolos que indicam uma imagem de descida a mundos subterrâneos como uma caverna ou um inferno. A *katabasis*, conforme entendemos neste trabalho, abrange também sentido metafórico: compreendido positivamente, representa um tipo de interioridade e mergulho da *psyche*. Quando compreendido negativamente pela história da filosofia, este movimento representa um tipo de perda de consciência e decaimento da *psyche*.

² *Anabasis* (ανά = cima; βαίνω = ir para) é um movimento de subida, utilizado com frequência como imagem mítica para implicar subida da alma a um plano superior. Está grandemente associado a rituais religiosos, a partir de elementos e/ou símbolos que indicam uma imagem de subida a mundos elevados, desde o cume de uma montanha mítica a um plano celestial. A *anabasis*, conforme entendemos neste trabalho, abrange também sentido metafórico: representa um tipo de iluminação do ser, de elevação da *psyche* como princípio de purificação. Filosoficamente, a expressão passou a significar um tipo de racionalização da *psyche* contra a obscuridade irracional da *katabasis*. Este será um ponto, no entanto, que discordaremos neste trabalho, uma vez que entendemos

platônicos, não apenas para demonstrar sua frequente recorrência, mas para buscar evidenciá-la como elemento metafórico e simbólico que integra o universo filosófico de Platão e o auxilia na elaboração de suas teorias acerca da *psyche*³ humana e suas ações e consequências psíquicas e sociais.

A partir de imagens de *katabasis* presentes em diversos diálogos, Platão constitui uma filosofia baseada no movimento de descida, que implica a ideia de saída da luz para a obscuridade. Com ela, o filósofo aponta para a necessidade de investigação de um material obscuro da *psyche* humana, a partir de um constante exercício de reflexão filosófica por parte da própria *psyche* humana. A imagem de descida à obscuridade é tão importante no processo de (auto)conhecimento em Platão que não é possível, sem ela, pensar suas teorias acerca da *psyche* humana e de sua vida na *polis*.

Pretende-se estudar as implicações que a *katabasis* tem na filosofia de Platão como um viés construtivo do conhecimento e do autoconhecimento. Para tanto, a *katabasis*, originalmente ligada a princípios míticos e místicos, é utilizada por Platão metafórica e simbolicamente como elemento psíquico, capaz de fazer a *psyche* humana perceber melhor a realidade à sua volta e, assim, buscar compreender melhor a relação entre suas ações e seu destino.

Para a elaboração de suas teorias, Platão operou não apenas com mitos religiosos da tradição, mas também com alegorias, fábulas, parábolas, etc. Cada uma dessas modalidades era, entre os gregos, compreendida como *mythos*.⁴

A imagem de *katabasis*, dentro dessa perspectiva, está presente no *corpus* platônico de forma marcante e fundamental à sua filosofia. Observar a que tipologia de *mythos* a *katabasis* está vinculada ajudará a compreender a maneira pela qual Platão reflete acerca da *psyche* humana, tanto em nível psíquico quanto

os dois movimentos como benéficos e maléficos, a depender do contexto em que estão inseridos.

³ *Psyche* (*ψυχή*); cf. notas de rodapé 29 e 30.

⁴ A expressão *μῦθος* é frequentemente traduzida para Língua Portuguesa como “mito”. É uma palavra que engloba várias possibilidades de histórias de um passado remoto, “objet non de témoignage direct ou indirect mais de tradition” (Brisson 1982: 29). A respeito do *mythos* e do mito em Platão, cf. a recente Tese Doutoral de Lopes (2014).

social. Serão analisados, nesse sentido, dois tipos de *mythos* em Platão: 1) *mythos* originário, cuja tradição atesta a crença em histórias que contam feitos de divindades, que Platão recria segundo princípios filosóficos para fundamentar teorias psíquicas acerca da *psyche* humana; 2) *mythos* alegórico, cuja imagem criada por Platão, ou às vezes recriada a partir de elementos míticos, pretende fundamentar teorias acerca da *psyche* no âmbito da *polis*.

Pretende-se, de tal maneira, demonstrar que a imagem de *katabasis*, quando associada ao primeiro tipo de *mythos*, sustenta a ideia de mergulho psíquico, enquanto, se associada ao segundo tipo, sustenta o caráter moral desse mergulho psíquico diante da vida pública. Ambos os contextos estão, naturalmente, entrelaçados com princípios cósmicos importantes ao filósofo, mas que neste trabalho não serão analisados. A descida, na filosofia de Platão, portanto, tem função de dimensionar a *psyche* humana diante de sua vida psíquica e social.

Pretende-se demonstrar, com isso, que, pela imagem de descida, Platão elabora reflexões filosóficas que a razão não conseguiria alcançar apenas por meio de argumentos científicos. De tal maneira, este trabalho será dividido em duas partes: 1) a primeira ocupar-se-á de imagens de *katabasis* presentes em *mythoi* originários, mas recriados por Platão; 2) a segunda ocupar-se-á de imagens de *katabasis* presentes em *mythoi* alegóricos, criados por Platão. Cada parte será dividida em três capítulos. O primeiro capítulo de cada uma das partes levantará uma discussão acerca da utilização do *mythos* em Platão: o primeiro da primeira parte analisará como Platão utiliza *mythoi* originários; o primeiro da segunda parte analisará a utilização de *mythoi* alegóricos por Platão. Nos segundos e terceiros capítulos de cada uma das duas partes, serão feitas análises de elementos míticos que remetem à *katabasis* em diálogos ou em passos de diálogos, compatíveis com cada uma dessas tipologias míticas.

Para o segundo e o terceiro capítulos da primeira parte, serão selecionados dois *mythoi* originários bastante conhecidos à sua época: o mito de Zalmoxis e o mito de Orfeu. Ambos apresentam, em suas histórias, uma imagem de *katabasis* experienciada objetivamente por cada uma das divindades, segundo

os *mythoi* originários sustentados pela tradição. A *katabasis* objetiva, presente em cada um desses mitos, é, no entanto, alterada, pelo filósofo ateniense, por uma imagem que remete a *psyche* humana a um contexto psíquico. A *psyche*, nesse sentido, torna-se protagonista de um mergulho em si própria. A alteração da *katabasis* objetiva em *katabasis* subjetiva redimensiona, dentro do universo platônico, a busca da *psyche* pelo (auto)conhecimento.⁵ Tal redimensionamento é sustentado pela ideia de que a *psyche* só pode alcançar o conhecimento a partir de um mergulho psíquico em si própria, e não a partir de uma descida objetiva, mágica, a mundos íferos.

Para tanto, a descida objetiva de tais divindades, relatada nesses dois mitos, tem seus elementos alterados e até substituídos por outros elementos, para fundamentar uma descida subjetiva da *psyche*, em um tipo de mergulho psíquico. Espera-se, nesta primeira parte do trabalho, buscar explicar o princípio dessas alterações e substituições que Platão faz em relação aos *mythoi* originários da tradição, recriando, assim, os próprios mitos segundo seus princípios filosóficos. Com isso, Platão entrelaça *mythos* e *logos*, para sustentar suas teorias acerca da *psyche*.

O mito de Zalmoxis em Platão encontra-se no diálogo chamado *Cármides*. No segundo capítulo da primeira parte, portanto, será feita a apresentação do *mythos* originário da divindade trácia e também a análise de suas alterações e substituições propostas por Platão. A *katabasis* de Zalmoxis, alterada no diálogo, é, nesse sentido, um elemento indispensável para se compreender a *psyche* humana diante de princípios psíquicos que regem o bem-estar e as enfermidades humanos, até o contexto maior do processo de cura.

Alguns elementos do mito de Orfeu, por sua vez, aparecem em muitos diálogos de Platão: o *Crátilo*, a *República*, o *Banquete*, o *Fédon*, o *Mênnon*, dentre outros. Tais diálogos serão analisados no terceiro capítulo da primeira parte, a fim de se compreender algumas das alterações e substituições, propostas por Platão, de elementos referentes aos *mythoi* originários que a tradição atesta sobre a

⁵ As expressões “*katabasis* objetiva” e “*katabasis* subjetiva” foram utilizadas pela primeira vez por Coutinho (2013: 41-137).

figura de Orfeu. O intuito desta análise é verificar como as recriações platônicas do mito de Orfeu servem como fundamento para sua teoria em torno da *psyche* humana. A imagem de *katabasis* associada a esta figura possibilitará a compreensão da teoria da *psyche* humana como agente das ações que determinam seu próprio destino.

Desta maneira, tornar-se-á possível verificar como Platão fundamenta suas teorias acerca da *psyche* humana a partir da recriação de *mythoi* originários, antecedentes a ele, nomeadamente Zalmoxis e Orfeu.

Além dos *mythoi* originários, Platão também cria *mythoi* alegóricos que apresentam movimentos de descida. Tais movimentos funcionam como elementos psíquicos, que, por um lado, reforçam teorias da *psyche* a serem analisadas na primeira parte deste trabalho e, por outro, fundamentam a responsabilidade da *psyche* no contexto da *polis*. Assim, Platão pretende tirar o poder dos deuses sobre os rumos da vida pública, além, é claro, dos rumos da vida privada. Com o *mythos* alegórico, portanto, Platão abrange teorias que envolvem a dimensão social, além da psíquica. Para tanto, a alegoria da Caverna, a imagem da Linha, o *mythos* de Giges e o relato de Er serão analisados no segundo e no terceiro capítulos da segunda parte deste trabalho. Todos esses *mythoi* alegóricos encontram-se na *República*.

O maior e mais debatido exemplo de *mythos* alegórico do diálogo está no livro sétimo: a alegoria da Caverna. Associado à imagem da Linha no livro sexto, a Caverna tem sido causa de muita discordância entre os comentadores. No presente trabalho, acredita-se que os *mythoi* alegóricos criados por Platão apresentam imagens de *katabasis*, não como mera analogia com a escuridão psíquica e social, mas antes como elemento que propicia a reflexão da realidade e da percepção psíquica, para que a *psyche* possa buscar seu melhoramento e, conseqüentemente, alcançar-se também o melhoramento da *polis*. Associado a isto, a *katabasis* de Sócrates ao Pireu representa um contexto macro-estrutural de *katabasis* onde a reflexão filosófica acerca da vida justa apresenta estágios evolutivos. Tais estágios são reforçados no início e no final do diálogo com dois *mythoi* alegóricos, nomeadamente o *mythos* de Giges e relato de Er.

No segundo capítulo da segunda parte, portanto, os *mythoi* alegóricos da Caverna e da Linha ganharão evidência, a fim de se buscar compreender o princípio teórico que Platão sustenta entre *psyche* humana e suas relações de percepção da realidade. Com tais *mythoi* alegóricos, Platão pretende, mais que fundamentar uma teoria da percepção, sustentar a *katabasis* como um princípio indispensável para a percepção da realidade como um todo. Afinal, é refletindo os estratos sociais que determinam as crenças da *psyche* humana que se pode alcançar seus conteúdos verossímeis. Assim como é por meio dos objetos visíveis que se pode alcançar as ideias.

O terceiro capítulo da segunda parte abordará a *katabasis* da personagem Sócrates ao Pireu no livro primeiro da *República*. Pretende-se demonstrar como Platão eleva o diálogo ao patamar de dramatização filosófica acerca da reflexão sobre a *psyche* e suas ações na *polis*. Essa *katabasis* macro-estrutural, que dá à *República* uma dimensão de *mythos* alegórico, representa o caminho necessário que o filósofo precisa trilhar para buscar compreender as crenças impressas na *psyche* humana. Tais crenças, afinal, são diretamente responsáveis pelo molde psíquico de cada um, e direcionam as ações da *psyche* na *polis*. Com isso, Platão cria um intertexto entre a imagem de *katabasis* macro-estrutural de Sócrates no Pireu e outras duas imagens micro-estruturais de *katabasis* no interior do diálogo, a fim de elucidar a jornada filosófica em busca de uma prática filosófica baseada na vida justa. Estes *mythoi* micro-estruturais apresentam imagens de *katabasis* fundamentais para a compreensão da teoria da responsabilidade da *psyche* na *polis*: nomeadamente o *mythos* de Giges e o relato de Er.

Assim, será possível verificar como Platão fundamenta suas teorias acerca da *psyche* humana no contexto da *polis*, reforçando a noção de responsabilidade das ações da *psyche* sobre seu destino psíquico e social.

Notas Prévias

Optou-se, neste trabalho, por deixar o corpo textual integralmente em Língua Portuguesa, com excessão dos casos em que as citações utilizadas no corpo textual apresentarem expressões em grego.

Também serão utilizadas expressões em grego no corpo do texto quando esta for necessariamente elucidativa para as questões da Tese, como em casos de confusão de tradução pela tradição.

Todas as citações no corpo do texto que se encontrarem originalmente em outra língua serão traduzidas por mim no corpo textual e terão seus trechos originais em nota de rodapé.

Todas as citações que se encontrarem originalmente em outra língua e forem utilizadas apenas em nota de rodapé permaneceram na língua da edição utilizada, já que ela não afeta diretamente o ritmo de leitura do corpo textual por parte do leitor.

Quando não traduzidas diretamente por mim, as citações de textos gregos terão a referência do tradutor em nota de rodapé.

Quando traduzidas diretamente por mim, as citações de textos gregos não terão qualquer menção ao tradutor.

A transliteração da Língua Grega segue as normas da *Cátedra Unesco Archai* (Universidade de Brasília, UnB – Brasil).

Chamamos atenção para esta última nota.

A expressão *ψυχή* será entendida e utilizada, ao longo deste trabalho, de duas maneiras distintas:

- 1- traduzida como “alma”:
 - a) quando assim estiver em uma citação direta ou indireta de algum comentador de fonte secundária;

b) quando estiver em um relato mítico, que trata da vida no Além, no interior de um discurso de alguma personagem dos diálogos de Platão;

2- transliterada como “*psyche*”:

a) quando estiver ligada à defesa de que Platão elabora teorias em torno da vida humana psíquica. Isto, no entanto, o filósofo ateniense faz por meio de imagens míticas que tratam da “alma” no Além.

Parte I – A *katabasis* subjetiva em Platão

Nesta primeira parte, serão analisados dois *mythoi* originários, que foram muito importantes e conhecidos na época de Platão: o mito de Zalmoxis e o mito de Orfeu.

Ambos sugerem ideias que, por vezes negadas, por vezes alteradas ou até substituídas, ajudam Platão em sua elaboração teórica acerca da *psyche* humana. As imagens de *katabasis* apresentadas em tais mitos são redimensionadas em teorias que buscam compreender a *psyche* a partir de suas próprias ações. Com isso, Platão propõe uma substituição do caráter mágico, proposto pelos mitos, por uma outra de caráter psíquico.

Para tratar deste recorte, esta primeira parte do trabalho será dividida em três capítulos.

No primeiro capítulo, serão levantadas hipóteses de leitura da utilização de *mythos* originário na prática filosófica de Platão. Pretende-se, com isso, analisar como o filósofo propõe alterações e substituições de elementos desses dois *mythoi* originários, a fim de recriá-los. Este processo de recriação serve para sustentar teorias acerca da escolha da *psyche* humana em relação a suas ações e destinos. Para o filósofo ateniense, as ações humanas definem não só a saúde

somática e psíquica do homem-todo, como também o próprio destino da *psyche* – conforme será observado nos segundo e no terceiro capítulos.

No segundo capítulo, o mito de Zalmoxis será analisado no interior do diálogo *Cármides*. Este mito é apresentado segundo a crença na cura por meio de processo de encantamento mágico, advindo do deus trácio Zalmoxis. Este encantamento é aprendido pela personagem Sócrates de um médico trácio discípulo da divindade: esta é uma perspectiva que Platão, precisamente, altera no mito zalmoxiano, embora assuma dele alguns elementos míticos, para a elaboração de sua própria teoria sobre o processo de cura. Ou seja, Platão apodera-se de imagens oferecidas pelo mito para, paulatinamente, alterar seus fundamentos e substituir o agente central do processo de cura, que no *mythos* originário é Zalmoxis, e no *Cármides* é a *psyche*.

A cura, de tal maneira, no diálogo, dá-se não por um processo mágico, com causa divina, mas antes por um processo psíquico, originado na própria *psyche*. Para isso, entretanto, o filósofo altera a imagem da *katabasis* do *mythos* originário, que se apresenta de modo objetivo – segundo uma imagem que se pretende literal, propiciando o encontro do conviva com o deus Zalmoxis – por uma outra, subjetiva, pelo mergulho da *psyche* em si própria.

O terceiro capítulo tratará do mito de Orfeu que, bem mais recorrente em Platão do que o mito de Zalmoxis, será analisado principalmente em passagens do *Crátilo*, da *República*, do *Banquete*, do *Fédon*, do *Mênon*, dentre outras. Das versões do mito de Orfeu, o filósofo ateniense busca algumas ideias, como a imagem da eternidade da “alma” (segundo o entendimento mítico para expressão *psyche*), de seu julgamento no Além, e também a da descida de Orfeu ao Hades. Baseado na noção intrínseca de uma atitude moral dessa “*psyche*”, Platão propõe alterações e substituições aos elementos míticos a fim de fundamentar sua própria teoria acerca da escolha da *psyche* humana, não como alma mas como princípios psíquicos, diante de seu próprio destino.

Ideias órficas como a da transmigração da alma, do corpo como túmulo da alma, dos dois mundos e do destino da alma no Além, e da purificação pela iniciação da alma são utilizadas para a elaboração da teoria da responsabilidade

das ações de cada um e do destino que a *psyche* traça para si própria, como consequência de suas ações.

A *katabasis* de Orfeu, nesse sentido, assume um grau de importância substancial em Platão. Segundo a tradição órfica, Orfeu teria feito uma descida objetiva, literal, e representa, com isso, a possibilidade de alteração do destino das almas iniciadas em seus mistérios. Platão, no entanto, altera essa *katabasis* objetiva em uma *katabasis* subjetiva, na medida em que propõe o mergulho da *psyche* em si própria como princípio que definirá seu próprio destino. É a partir desse mergulho da *psyche* que as responsabilidades acerca da vida psíquica assumem as consequências de suas próprias ações.

Os três capítulos a seguir, portanto, pretendem elucidar a utilização de imagens de *katabasis*, presentes em *mythoi* originários, a partir de alterações e substituições de seus elementos míticos, a fim de buscar compreender a adaptação que o filósofo faz da imagem de descida objetiva, presente nos *mythoi* originários, em uma descida subjetiva. Em outras palavras, buscar-se-á compreender como Platão redimensiona a *katabasis* literal em um princípio psíquico.

Capítulo I – A função da *katabasis* subjetiva em Platão

1- Filosofia do mito originário

A expressão filosofia do mito, neste trabalho, refere-se não a um filosofar platônico sobre *mythoi* originários apenas, cuja tradição influenciou Platão, mas a um filosofar que se dá, em linhas gerais, a partir do *mythos*, segundo era entendido à época do filósofo ateniense.⁶

Nesta primeira parte do trabalho, o foco será dado ao *mythos* originário. Por *mythos* originário, entende-se o que as Línguas Modernas chamam propriamente de “mito”: relatos que envolvem histórias sobre divindades. Apenas na segunda parte, será analisado outro tipo de *mythos*, como é o caso do *mythos* alegórico.

Pépin chama atenção para o desconforto interpretativo criado em torno da utilização recorrente do *mythos* no *corpus* platônico:

Portanto esta condenação do valor expressivo do mito surpreende, da parte de Platão, que, é notório, recorreu tão seguidamente a ele. Ela parece justificar a atitude de certos

⁶ A expressão *μῦθος* recebe vários significados, mas os que mais se aproximam do contexto em que ela é utilizada por Platão para suas apropriações teóricas estão ligados às ideias de “lenda, conto fabuloso, mito; fábula, apólogo” (Isidro Pereira), ou ainda “conto, história, narrativa, ficção, trama” (LSJ).

historiadores, para quem o uso platônico do mito seria apenas uma fraqueza, uma complacência com a moda à época: no verdadeiro pensamento de Platão, o mito participaria do descrédito da opinião, assim como a ilusão alegórica dos poetas; conviria então afastar da filosofia platônica tudo o que nela se encontra expresso em mitos, isto é, as doutrinas sobre Deus, a alma, a imortalidade, a gênese do mundo, etc. (Pépin 1958: 118).⁷

A função epistemológica do *mythos* dentro da filosofia de Platão é algo para o qual Pépin chama atenção, na medida em que seu valor é bem maior do que meramente figurativo. Assim, algumas linhas críticas tentaram definir certas conjecturas platônicas em relação ao *mythos*, que, em vez de “afastar da filosofia platônica tudo o que se encontra expresso em mitos” (Pépin 1958: 118), buscaram entender o processo de ligação que o filósofo faz entre filosofia e princípios míticos, mesmo tendo feita larga distinção entre uma e outros.

Uma teoria muito importante, sugerida por Diés (1927: 332ss) para se compreender melhor a utilização dos *mythoi* em Platão, ficou conhecida como “transposição”. A tese busca demonstrar como Platão faz alusões e citações de outras ideias para alcançar uma linha discursiva que o ajudará explicar suas próprias teorias. Esta teoria mantém a utilização do *mythos* em Platão em uma postura de exemplificação e até de didatismo. Na mesma linha, Frutiger (1930) e Schuhl (1949) insistem no fato de que Platão se serve dos mitos apenas para traduzir as experiências filosóficas. Isso limita, todavia, a perspectiva de uma filosofia verdadeiramente permeada pela experiência mítica, conforme se verá mais à frente.

Brisson, em um passo mais à frente, propõe uma interpretação do uso do mito como parte inerente à obra platônica, na medida em que admite a linguagem mítica como um elemento direcionador da *psyche* humana. Brisson assume o mito em Platão como “uma prática linguística destinada a agir no comportamento

⁷ “Toutefois, cette condamnation de la valeur expressive du mythe étonne de la part

da alma, notadamente para fazer nascer nela a sensatez” (Brisson 1982: 100)⁸, como um tipo de “instrumento não menos privilegiado para modificar a parte inferior da alma humana” (Brisson 1982: 144)⁹.

Bernabé, ao tratar da “transposição”¹⁰ do orfismo em Platão, por exemplo, estabelece ligação entre a crença do filósofo e as ideias do mito que trata. Ao mesmo tempo, busca superar a hipótese de Olimpiodoro (*Ol. In. Phd.* 10, 3), que propõe um aspecto imitativo¹¹ de Platão em relação ao orfismo, e sugere a transposição platônica como adaptação e não como pura imitação. Ou seja, Bernabé tenta não apenas demonstrar as negações¹² e as utilizações de ideias míticas pelo filósofo, mas principalmente tenta defender a ideia de que parte do mito utilizado está ligado às crenças do próprio filósofo. Isto, sem dúvida, ajuda a nortear o *mythos* como um elemento constitutivamente teórico em Platão e intrínseco a ele.¹³ Casadesús assume, por exemplo, que “Platão, de um modo parecido a como fizeram os pitagóricos, incorporou, em seu próprio sistema filosófico, numerosos elementos órficos” (Casadesús 2006: 160).¹⁴

⁸ “une pratique langagière destinée à agir sur le comportement de l’âme, notamment pour y faire naître la sagesse”.

⁹ “ce récit qu’est le mythe n’en constitue pas moins un instrument privilégié pour modifier le comportement de la partie inférieure de l’âme humaine”.

¹⁰ Bernabé faz uma detalhada explicação do processo de transposição que ele percebe no orfismo platônico, passando pelas noções de “Maneira de apresentar a citação”, “Omissão”, “Adição”, “Modificação”, “Recontextualização”, “Interpretação de enigmas”, “Etimologia”, “Mitologia” e “Balanço” (Bernabé 2011: 367-387).

¹¹ Bernabé 2011: 15.

¹² Há de se compreender “negações” sob dois aspectos: 1) o sentido que Casadesús (2006: 157) insiste adequadamente na linha órfica que cometeria excessos em nome de Orfeu, que dizia ter poderes sobrenaturais, causando a completa reprovação por parte de Platão, na *República* (363e5-365a3); 2) o sentido de que, mesmo as ideias pertencentes a uma linha mais séria do orfismo, Platão nega por incompatibilidade filosófica, isto, no entanto, será analisado no capítulo três desta primeira parte.

¹³ Na crítica atual, Casadesús (1997; 2008) tem compartilhado, entusiasticamente, da mesma ideia.

¹⁴ “Platón, de un modo parecido a como lo hicieran los pitagóricos, incorporó en su propio sistema filosófico numerosos elementos órficos, relacionados principalmente con la noción de inmortalidad del alma y su destino en el Más Allá”.

Tal perspectiva, por sua vez, ajuda principalmente na compreensão de como Platão, ele próprio, altera o *mythos* originário a ponto de torná-lo uma recriação. Fato que tornaria Platão um *mythologos*.¹⁵

Sem dúvida, o procedimento de transposição mais radical – ao qual agora posso apenas aludir – é o de converter a si próprio em *μυθολόγος* para elaborar mitos que contêm em si elementos identificáveis como órficos, mas que são manipulados livremente para fazê-los harmonizáveis com o seu sistema filosófico e por suas exigências morais (Bernabé 2011: 385).

Tais teorias serão bastante reveladoras no que diz respeito à utilização de *mythos* por Platão, especialmente no que concerne aos mitos de Zalmoxis e de Orfeu. E é a partir de tais teorias que se pretende, neste trabalho, compreender como se dá o processo de ora acolhimento ora negação de ideias, e principalmente de recriação dos dois mitos utilizados para a elaboração de suas teorias acerca da responsabilidade das ações da *psyche* sobre si própria, e também de seu poder de determinar seu próprio destino.

Além de buscar entender o *mythos* originário em Platão como “um instrumento *ex evento*, imperfeito, ao qual recorre como modelo narrativo simplificado de uma verdade mais complexa” (Bernabé 2011: 385-386), os dois mitos em questão serão analisados a partir da substituição do caráter mágico por um caráter psíquico. Em outras palavras, enquanto os *mythoi* originários fundamentam crenças em suas divindades, a recriação dos *mythoi*, em Platão, fundamentam um caráter de busca pelo conhecimento filosófico. No recorte específico deste trabalho, a recriação mítica de Platão fundamenta o conhecimento filosófico acerca das dimensões psíquicas da *psyche*. Assim, o *mythos* torna-se “um modelo de explicação para aquelas verdades às quais a dialética não chega” (Bernabé 2011: 385).

¹⁵ *μυθολόγος*.

Os antigos pensadores sabiam reconhecer que, muitas vezes, as relações de conhecimento vinham de estados místicos de consciência (Kingsley 1999: 144). Platão parece incorporar às suas teorias questões advindas de elementos místicos incorporados à tradição mítica, mas a partir de alterações e substituições de elementos que o fazem recontar os mitos que utiliza segundo seu próprio projeto filosófico.

Nesta primeira parte do trabalho, será verificada a função do *mythos* originário na elaboração e sustentação de teorias platônicas acerca da *psyche* humana, a partir de diálogos que retomam os mitos de Zalmoxis e de Orfeu. Para tanto, o processo de recepção desse tipo de *mythos* nas concepções teóricas de Platão será classificado a partir do grau de releitura que o filósofo faz em relação ao *mythos*. Assim, alguns conceitos de adaptação que Platão faz em relação ao *mythos* originário serão propostos, nomeadamente são a “alteração” e a “substituição” de elementos míticos, para a “recriação” do próprio *mythos* originário.

A “alteração” a que se refere Bernabé, no contexto da “modificação” (Bernabé 2011: 374)¹⁶, abrange especificamente a mudança de um termo em relação ao *mythos* originário. O que está a ser chamado de “alteração” de elementos, neste trabalho, dá-se de modo mais estrutural. Pelo processo de alteração, o filósofo modifica não um termo, mas um elemento fundamental do próprio *mythos* originário. No entanto, a alteração do elemento originário por um outro novo elemento, não tira este último da significação que o elemento originário tinha na estrutura do *mythos*. Assim, o novo elemento depende do antigo para ter completa significação na adaptação de Platão. Um exemplo prático está no *Cármides* em que a expressão “encantamento” (*Chrm.* 155e5), dada pela crença trácia no interior do diálogo, é alterada por “belos argumentos” (*Chrm.* 157a4-5), por Sócrates. Os “belos argumentos” de Sócrates, por sua vez, só fazem sentido em co-existência com a ideia de “encantamento”, mas, enquanto este opera a

¹⁶ “Chamo ‘modificação’ a mudança de algum termo na referência à fonte que provoca uma profunda *alteração* do sentido originário”.

partir de um caráter mágico, aqueles operam a partir de um caráter psíquico, como será explicado no segundo capítulo desta primeira parte.

A ideia de “substituição”, defendida neste trabalho, está largamente associada à ideia que Bernabé oferece de substituição em sua noção de “Omissão” (Bernabé 2011: 371)¹⁷, mas pensada em um nível de significação mais estrutural em relação ao *mythos* originário. Substituir compreende também a ideia contida na noção de “alteração”, mas em uma ocorrência mais estrutural com a dimensão significativa do *mythos*. Na substituição, a nova dimensão mítica não oferece, como no caso da alteração, uma noção que possa ainda co-existir com a dimensão mítica substituída. Nesse sentido, há uma ruptura com a dimensão antiga do *mythos*, e uma nova noção significativa é incorporada ao *mythos* originário, tornando-o, nesse nível, já mais platonizado que suas versões tradicionais. Um exemplo prático está na substituição que Platão faz do caráter mágico, fundado na força divina de Zalmoxis e de Orfeu, por um caráter filosófico fundado por Sócrates. Esta personagem, central nas histórias de Platão, propõe a substituição do caminho mágico, oferecido à *psyche* humana, por um caminho filosófico baseado em valor reflexivo-moral.

Dizer que o *logos* tomaria definitivamente o lugar do *mythos*, a partir da ideia de substituição, não seria adequado. O elemento mítico, constituído por uma imagem mágica, é substituído por um outro elemento operado no âmbito da reflexão filosófica. Para dar um exemplo prático, Platão substitui o poder mágico de Zalmoxis e de Orfeu sobre o homem por um poder psíquico, no intuito de defender a tese de que não são tais divindades os responsáveis pelo que acontece à *psyche* humana. Sócrates entra nesse contexto como um direcionador reflexivo desta teoria. Platão não nega tais mitos, tampouco os substitui definitivamente por um *logos*, mas antes substitui elementos desses *mythos* originários, para sustentar teorias que determinam uma *psyche* humana ativa diante da vida. A substituição, portanto, dá-se exatamente entre o entrelaçamento

¹⁷ “Nas *Leis*, fala(-se) do ‘deus que tem o princípio, o fim e o centro de todos os seres’ (715e). Não obstante o fato do poema órfico se caracterizar pela ratificação do nome de Zeus, que se define com diversos atributos, Platão o *substitui* por um mais impreciso ‘o deus’, o que lhe permite despersonalizar a figura divina e aproximá-la mais de uma ideia filosófica”.

do *mythos* e do *logos*, na medida em que substitui daquele o que não está disposto a aceitar, com princípios deste último. Com isso, é possível perceber que Platão recria os *mythos* originários, a fim de fundamentar teorias filosóficas. É por meio dessas recriações míticas que Platão fundamenta suas teorias acerca da *psyche*, fazendo do *mythos* e do *logos* princípios constitutivos e integrantes de sua filosofia.

Por fim, a expressão “recriação” é entendida como o resultado final do *mythos* originário, depois das alterações e substituições de seus elementos e significados. Em outras palavras, Platão parte de um modelo originário de *mythos*, para recriá-lo de acordo com suas próprias crenças filosóficas. Para tanto, Platão opera com versões tradicionais de *mythos* originários, a fim de recriá-los. Isto lhe dá a vantagem de gozar de um intertexto comparativo dentro do *mythos* recriado. Assim, sua recriação chama atenção para suas ideias filosóficas, pela diferença que cria em relação ao *mythos* originário.

2- Mythos

A filosofia platônica é permeada por um almanaque mitológico bastante expressivo.

A expressão *mythos*, em língua portuguesa, acabou por ser reduzida ao sentido de história que envolve a crença em forças divinas: mito propriamente.¹⁸ Esta é apenas uma possibilidade dentre outras (alegoria, fábula, etc) e está longe de expor as significações que a palavra em grego pode alcançar. O *mythos* é um “objeto não de um testemunho direto ou indireto, mas de uma tradição” (Brisson

¹⁸ E na maioria das vezes a expressão é entendida de modo bastante pejorativo. A este respeito cf. Lopes (2014: 8-14).

1982: 29)¹⁹. Platão operou com vários desses *mythoi* e, segundo sugere Brisson, foi o primeiro a diferenciar mito e filosofia (Brisson 2000: 11), no sentido de que “a relação de *mythos* e *logos* tomada neste sentido pode ser apenas o de uma oposição” (Brisson 2000: 20)²⁰. Rocha-Pereira chama a atenção para a explícita diferenciação que Platão faz no *Górgias* a esse respeito (Rocha-Pereira 2014: 7)²¹: “Escuta então, disse ele, um λόγος muito belo, que terás na conta de μῦθος, segundo julgo, e eu, na de λόγος; pois é como coisa verdadeira que te farei a narrativa que me proponho contar” (*Grg.* 523a)²².

Acerca do *mythos* em Platão, a posição de Brisson (2000: 15) vai em duas direções: 1) da defesa de uma utilização descritiva; 2) da defesa de uma utilização crítica. Nesta última, seria possível observar o discurso mítico permeado pelo discurso filosófico.

O saber “compartilhado por todos os membros de uma coletividade, assegurando sua transmissão de geração em geração” (Brisson 1982: 144)²³ é a principal razão, para Brisson, do entrecruzamento entre discurso mítico e filosófico que Platão sustenta em seus diálogos. Esta justificativa revela o princípio didático do mito no filósofo, baseado na noção de que os *mythoi*, enquanto alegoria e fábula, foram comumente utilizados para a doutrinação na antiguidade.

Outro ponto importante está no fato de que o *mythos* “não comporta o caráter de necessidade do discurso argumentativo” (Brisson 1982: 144)²⁴. Este teria sido, aliás, o grande atributo do mito para o homem da antiguidade remota,

¹⁹ “objet non de témoignage direct ou indirect mais de tradition”.

²⁰ “In Plato, logos designates language not only as performance, that is, discourse in general, but, above all, as verifiable discourse. Hence, it is clear that the relation of muthos and logos taken in this sense can only be one of opposition”.

²¹ Publicado originalmente em *Actas do Symposium Classicum I Bracaraense*, Braga, 2000, pp 13-26.

²² Tradução de Rocha-Pereira (2014). A respeito dessa problemática entre *mythos* e *logos* em Platão, cf. Lopes (2014).

²³ “ce savoir de base partagé par tous les membres d’une collectivité qui en assure la transmission de génération en génération”.

²⁴ “s’il ne partage pas le caractère de nécessité du discours argumentatif”.

já que ele não via “duas imagens do mundo, uma ‘objetiva’, ‘real’ e a outra ‘mítica” (Gusdorf 1980: 23). Isso leva à compreensão da não necessidade de explicação argumentativa do discurso mítico, e “não constitui menos um instrumento privilegiado para modificar o comportamento da parte inferior da alma humana” (Brisson 1982: 144)²⁵.

O discurso mítico, enquanto um instrumento privilegiado para modificar a alma humana – seja extraordinariamente, por meio de magia encantada, ou comumente, por meio de persuasão –, enfraquece a hipótese de o *mythos* ser utilizado como mero artifício didático para estabelecer paralelos discursivos com a filosofia e mantém seu grau de importância como “parte integrante do discurso” (Brisson 1982: 12)²⁶.

Mas em que sentido o mito integra-se ao discurso do filósofo? Possivelmente esta é uma boa questão para nortear um melhor entendimento acerca da teoria da *psyche* humana, e, por consequência, da *katabasis* subjetiva em Platão. É para responder a essa questão que serão analisados dois *mythoi* originários nos segundo e terceiro capítulos deste trabalho: o mito de Zalmoxis e o mito de Orfeu.

3- *Mythos* originário e *psyche*

O mito enquanto história baseada em crenças que atribuem feitos poderosos a divindades é recorrente em Platão. Dos vários tipos de *mythoi* as

²⁵ “ce récit qu’est le mythe n’en constitue pas moins un instrument privilégié pour modifier le comportement de la partie inférieure de l’âme humaine”.

²⁶ “Cela n’empêche cependant pas Platon de reconnaître une utilité au mythe, qui devient partie integrante de son propre discours”.

histórias em torno a Zalmoxis e a Orfeu são aquilo que poderia ser chamado, nas Línguas Modernas, de mitos propriamente dito.

Para auxiliar na compreensão do conceito de mito religioso, Detienne diz que

Através das imagens que cria, o pensamento mítico é homólogo à linguagem primordial, e na crença que fundamenta a unidade de sua experiência, a mitologia já é um pensamento religioso. Como a linguagem, o mito é uma forma determinada do ver, e a imagem mítica, maneira intuitiva de figurar, um produto da realidade que fabrica um universo de sentido (Detienne 1992: 188).

O mito religioso, ligado a histórias em torno de divindades, que Platão utilizará para propor uma recriação, será chamado, neste trabalho, de *mythos* originário.

Alterar ou substituir partes de um *mythos* originário, nesse sentido, é a estratégia que o filósofo encontra para fundamentar suas teorias acerca da responsabilidade da *psyche* sobre si própria. Platão busca, com isso, uma substituição do saber sem contestação, propriamente religioso, por um saber dialético-filosófico.

Gusdorf apresenta o que poderia ser entendido como uma perspectiva acerca do processo contínuo do pensamento humano, e que poderia ser ligado ao processo de filosofia do mito de Platão: “O pensamento mais inovador também tem antecedentes e não apenas os que por vezes lhe reconhecemos, como também aqueles outros, mais surpreendentes, que só se veem ao descobrir ao depois” (Gusdorf 1980: 17).

Assim, é certo que muitos

Sábios e filósofos, sem dúvida, ao longo de milênios, empenharam o melhor dos seus esforços na linha de progresso indicado por Sócrates. Mas um certo atraso em relação a si

mesmos, um lastro de resíduos míticos, se deixa sempre despistar em certos aspectos de suas afirmações (Gusdorf 1980: 148).

Platão, se não identificado com sua personagem Sócrates²⁷, certamente foi um dos que não tentou escapar a esse “lastro de resíduos míticos”. Aliás, para Platão trata-se bem mais do que resíduos, pois é a partir dos *mythoi* que ele fundamenta sua filosofia.

Tanto o mito de Zalmoxis quanto o mito de Orfeu, desenvolvem, cada um a seu modo, ideias acerca da *psyche* humana que Platão está disposto a incorporar em sua filosofia. Embora muitas dessas ideias – ou partes delas – sejam, por vezes, negadas, outras vezes, alteradas e substituídas por outros elementos, a sua incorporação dá fundamento a uma nova versão do mito, redimensionando, dessa forma, a perspectiva acerca da *psyche* humana, segundo uma teoria filosófica de seu destino. Os dois mitos oferecem uma imagem central para tal elaboração filosófica: a *katabasis*. Em torno dessa imagem, o filósofo propõe alterações e substituições até a recriação dos mitos.

Para dar dois exemplos: a) o mito de Zalmoxis é recontado a partir da ideia de que a *psyche* é causa de tudo quanto é bem e mal (*Chrm.* 156e6-8); b) já o mito de Orfeu é recontado, em seus diversos fragmentos platônicos, a partir da ideia de que a escolha de cada um é tomada pela própria *psyche* no Além (*R.* 10 619e-620a). Essas recriações dos mitos dão a Platão as imagens necessárias para a fundamentação da ideia de que a *psyche* é intrinsecamente moral e responsável por suas próprias ações, a ponto de determinar o que lhe acontece.²⁸

²⁷ A favor dessa identidade entre ambos, cf. Kierkegaard na nota de rodapé 411.

²⁸ Nesse sentido, não parece adequada a ideia de que a filosofia é “dote d’un statut supérieur” para Platão (Brisson 1982: 12), em detrimento ao discurso mitológico. Ao que parece, tanto a filosofia quanto a mitologia têm discursos poderosos, tanto que Platão faz um confundir-se com o outro. O que ocorre é que a filosofia torna-se superior enquanto pressupõe um modelo de vida baseado na ação moral de cada indivíduo, enquanto os *mythoi* originários – nesse caso específico o de Zalmoxis e o de Orfeu – pressupõem um modelo de vida baseado na crença de um conhecimento mágico como salvação.

Com isso, sugere-se que, ao utilizar *mythoi* originários, Platão busca redimensionar a posição da *psyche* diante de sua própria existência. Para tanto, ele parte de mitos religiosos, altera-os e substitui elementos, recria-os e, por fim, elabora suas próprias concepções teóricas acerca da *psyche* humana.

O mito, nesse aspecto, não é apenas mero recurso didático utilizado por Platão para alcançar seus ouvintes, mas um princípio intrínseco em seu próprio filosofar, que apresenta algo verossímil acerca da *psyche* humana, embora utilizando-se de imagens mágicas. E é por trás dessas imagens que Platão acredita estar alguma revelação verossímil acerca da *psyche*. Bastaria, portanto, desvelar tais imagens para se alcançar algum conhecimento válido. Assim, Sócrates parte do mito religioso, para buscar o que há de verossímil nele, desvelando suas imagens mágicas, para alcançar o conhecimento que revela acerca da *psyche*.

4- A categoria psíquica da *katabasis* subjetiva

Platão utilizou-se de imagens de *katabasis* em conjugação com vários tipos de *mythos*, dentre eles o mito como se entende em Língua Moderna Portuguesa, segundo concepções religiosas.

Acredita-se que, para além das alterações e das substituições que o filósofo propõe aos *mythoi* originários, a imagem de *katabasis* respectiva a cada um deles assume dimensão psíquica, recebendo de Platão nova carga imagética. Isso será chamado, neste trabalho, de categoria subjetiva de *katabasis* em Platão. Para se compreender esta categoria, é importante ter em conta a concepção que

Platão dá ao conceito de *psyche*. Esta concepção difere-se bastante daquela que os textos homéricos operam.²⁹

Diferente de Homero, onde fenômenos reconhecidos posteriormente como psíquicos não estão articulados numa unidade e não se distinguem de fenômenos corpóreos, essa distinção é perfeitamente clara já dentro dos diálogos chamados socráticos, onde atividades intelectivas, disposições, e outros fenômenos são reunidos na unidade constituída pela *ψυχή* (Iglesias 1998: 22).³⁰

Na tentativa de não diminuir o significado da expressão nas formulações teóricas de Platão, utilizar-se-á a expressão sempre em forma transliterada: “*psyche*”. Isto para elucidar princípios psíquicos nas teorias do filósofo. No entanto, nos casos em que os comentadores utilizarem “alma” como tradução para tal expressão, este termo será reproduzido a título de citação. Também nos casos em que a expressão estiver nitidamente a expressar uma crença em uma entidade substancial, ela será traduzida por “alma”.

De qualquer maneira, aquilo que se chama de categoria psíquica de *katabasis* serve para remeter à ideia de que a *psyche* humana é regente de seu próprio destino, e, por isso, deve assumir as consequências de suas ações de modo consciente. Nesse sentido, é preciso entender como o filósofo altera e

²⁹ O significado de *psyche*, em Homero, pode ser reduzido, “em grande parte, a dois: (a) ‘sombra’ e (b) ‘vida’, ‘força vital’ ou ‘entidade vivificadora’ que encontra o seu fim quando morremos” (T. Robinson 2010: 17).

³⁰ Iglesias sugere ainda que se “Platão afirmou a unidade da alma e a distinguiu do corpo, certamente não foi na ânsia de criar uma entidade supérflua, ou validar uma entidade que estava em vias de formação durante o período que o separa de Homero. Sua postulação como entidade distinta do corpo certamente obedece a um princípio de economia característico da hipótese tal qual descrita no *Fédon*, e explorada por Cherniss. A alma tem de ser também resultado de uma economia de princípios” (Iglesias 1998: 21). Isso pretende contrapor o relativismo antecedente de Homero em relação à *psyche*. Sem a redução da vida psíquica a um só ente, não seria possível, em Platão, a univocidade do bem. Isto não quer dizer que *psyche*, em Platão, seja sempre uma expressão que expresse valor substancial, como uma entidade separada do corpo; é preciso compreender quando a expressão está em contexto mítico e quando está em contexto teórico propriamente dito.

substitui a *katabasis* objetiva, presente nos *mythoi* originários, para uma versão de *katabasis* subjetiva. O destino da *psyche*, nesse sentido, abrange tanto questões relacionadas à saúde como questões relacionadas à escolha do futuro.

Nos mitos de Zalmoxis e de Orfeu, a imagem de *katabasis* é fundamental.³¹ Nela, Platão encontra terreno fértil para recriar sua versão mítica e fundamentar suas teorias da *psyche* humana.

Em ambos os mitos, as divindades têm experiências de *katabasis* a mundos íferos. Tais descidas ocorrem de modo objetivo, ou seja, as divindades vivenciam, literalmente, movimentos de descida. E é por esse movimento que demonstram e comprovam suas habilidades divinas, cujos convivas almejam alcançar, para sanarem desde problemas pessoais a sociais. Assim, por se tratar de uma descida literal, real na concepção mítica, essa representação da descida será, neste trabalho, chamada de *katabasis* objetiva.

Por outro lado, essas *katabasis* são alteradas até assumirem uma concepção subjetiva. Ou melhor, na medida em que Platão demonstra que não são as forças mágicas as responsáveis pelos fenômenos pessoais e sociais – segundo relatam os *mythoi* originários –, a *katabasis* objetiva é alterada em *katabasis* subjetiva. Conseqüentemente, o mito é recriado para a sustentação teórica de Platão acerca da força da *psyche* humana em relação à capacidade que tem de reger a si própria. Esta constatação leva-o a constituir uma filosofia baseada em imagens míticas, mas que, diferentemente do mito, busca um saber fundado no (auto)conhecimento, e não um saber determinado na crença em suas próprias imagens.

³¹ Nas *Histórias*, de Heródoto, Zalmoxis teria construído um compartimento subterrâneo e teria vivido ali por três anos (*Hist.* 4, 95, 3-4). A respeito de Orfeu, a referência à descida pode ser encontrada nos textos órficos nas menções ao Hades nas “Lâmina de Hipônio” *cf.* tradução de Gazzinelli (2007: 73); “Lâmina de Peléia” *cf.* tradução de Gazzinelli (2007: 74); “Lâmina de Farsalo” *cf.* tradução de Gazzinelli (2007: 74-75); “Lâmina de Entela” *cf.* tradução de Gazzinelli (2007: 75) para dar apenas alguns exemplos; em outras versões, aparece a referência à tentativa de Orfeu de resgatar Eurídice do Hades como no *Alceste* (vv. 357-362) de Eurípides e no *Banquete* de Platão para também dar alguns exemplos. A empreitada de Orfeu é comparada, em Diodoro Siculos, com a de Dionísio, que teria tentado resgatar sua mãe Semele do Hades e trazê-la à imortalidade (Diodoro Siculos 4, 25, 2).

Capítulo II – O mito de Zalmoxis no *Cármides* de Platão

1- Algumas perspectivas de leitura do *Cármides*

O *Cármides* é um diálogo que tem chamado a atenção dos críticos por diferentes perspectivas.

A leitura minuciosamente filológica de Van Der Ben (1985), em seu livro *The Charmides of Plato problems and interpretations*, propõe, por exemplo, uma explicação dos jogos de linguagem a partir da comparação de passos do diálogo. O texto fornece um forte material de referência etimológica, explicando com muita clareza a problemática da busca do “conhecimento” socrático dentro do diálogo.³²

Outra perspectiva de leitura que tem sido seguida é aquela que se concentra na problemática da “temperança”³³. O texto “Some Problems

³² A teoria do “conhecimento (A) do conhecimento (B) do objeto (x) de B” (Van Der Ben 1985: 77) será explicada na tópico deste trabalho intitulado “A temperança filosófica e o caminho para a *katábasis* subjetiva”.

³³ *σωφροσύνη* (*sophrosyne*). A tradução por “temperança” pretende apontar o caráter filosófico-moral da utilização da expressão por Platão, diferenciando-se da noção hipocrática de “prudência”. Embora haja pouca ocorrência dessa expressão no *corpus* hipocrático, a raiz *swphros* é referência para “prudência”, sem peso médico propriamente. Em *Prorrhethicon*, por exemplo, sustenta-se a ideia de que “os médicos devem ser prudentes” (*ὡς σωφρονεστάτους εἶναι*) (2. 2, 22) na “predição” (*προρρήματα*) (2. 2, 27) que fazem. A ideia de prudência, nesse sentido, está ligada à razoabilidade, já que o médico não deve profetizar com exageros acerca do resultado do tratamento. Em *De medico*, “o médico prudente” (*τὸν σώφρονα*) (1. 7) deve ser “calado” (*σιγᾶν*) e “bem

concerning Knowledge Plato's *Charmides*", de Dyson (1974), é um típico e eficiente exemplo. O autor, além de uma análise considerável acerca do que entendem Sócrates e Crítias por "conhecimento", captura a noção de temperança socrática dentro da perspectiva existencial. Outro exemplo importante e clássico é a obra *Plato's Charmides*, de Tuckey (1968), em que o autor dedica, quase em totalidade, suas páginas à problemática da temperança, embora ligue o tema a noções epistemológicas fundamentais no interior do diálogo.

Ketchum (1991), por exemplo, no seu artigo "Plato on the Uselessness of Epistemology: *Charmides* 166e-172a", propõe um estudo a respeito da epistemologia no diálogo, a fim de observar o grau da inutilidade, enquanto princípio em si, do saber epistêmico.

Todas as leituras, no entanto, não parecem apresentar uma sustentação aceitável da problemática da cura ligada à temperança da *psyche*.

O médico e filósofo Entralgo (1958), em sua obra *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, oferece uma pesquisa considerável acerca da temática da cura no *Cármides*. Essa parte temática do diálogo, ainda pouco estudada pela crítica filosófica, representa talvez um ponto de apoio fundamental para se alcançar a compreensão do tema proposto para esta primeira parte do trabalho: a *katabasis* subjetiva em Platão. Na medida em que, pela *psyche*, Platão, como demonstra Entralgo, busca tirar o caráter de magicidade do processo de cura do mito Trácio de Zalmoxis³⁴, para redimensioná-lo como um princípio psíquico. A *psyche* é apresentada como uma entidade ativa capaz de reger a saúde do homem-todo.

T. Robinson (2010), em *As origens da alma – Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*, abre uma discussão acerca da "alma" nos diálogos socráticos de Platão. A proposta levantada é a de que a *psyche*, no *Cármides*, funciona como um tipo de homem-todo, na medida em que o *soma* e a *psyche*

ordenado" (*εὐτακτον*), pois isso terá bons efeitos em âmbito social. A ideia de prudência, nesses casos, está ligada a um comportamento médico interessado em um efeito social útil à imagem do profissional e da profissão.

³⁴ Cf. Entralgo 1958: 163-180.

não podem ser compreendidos como um princípio de adição aritmética. São eles, portanto, um conjunto integrado, capaz de alcançar a saúde do homem-todo pelo intelecto “embora, sem dúvida, ainda envolva outros processos” (T. Robinson 2010: 71).

Nesse viés, um olhar acurado sobre a imagem de descida, a *katabasis*, poderá conduzir a uma compreensão desses “outros processos” que envolvem questões ligadas a dimensões não racionais. Admitir isso sem a devida observação dessa imagem mítica – tão desprezada historicamente pela ciência e pela filosofia – soará, certamente, contraditório e insuficiente. Por isso, espera-se demonstrar como Platão, em suas teorias, guarda um espaço para princípios que a própria razão não pode operar.

É certo que a *katabasis* foi já pesquisada por importantes autores.³⁵ Eliade (1972) dedicou um importante estudo a respeito de Zalmoxis, divindade trácia utilizada por Platão no *Cármides*. Esta abordagem de Eliade, por sua vez, ajudará a compreender a própria releitura do filósofo ateniense, uma vez que oferece um apoio teórico importante para se compreender o próprio mito trácio a partir de uma ideia catabática. O mito de Zalmoxis é recuperado por Platão, no *Cármides*, e redimensionado, a fim de estabelecer uma teoria psíquica que explique o processo de cura, substituindo, de tal maneira, a perspectiva de cura mágica por uma outra psíquica.

Nesse mesmo sentido, Dodds (2002: 143-144) aponta fortes semelhanças entre o mito de Zalmoxis e a cultura xamânica, que também auxiliarão na compreensão da recriação deste mito em Platão. O elemento mais evidente para Dodds é a “câmara subterrânea” (Hdt. *Hist.* 4, 95, 18)³⁶ que Zalmoxis teria mandado construir e lá teria passado três anos: “desceu para a câmara

³⁵ Muitos estudos podem ser encontrados acerca da imagem de descida na antiguidade, mas nenhuma dedicou-se exclusivamente à *katábasis* em Platão. Cf. Bar (1946); Bayard (1973); Brunel (1974); Boyde (1993); Ekelund; Hebert; Tollinson (1992); Galard (2001); Le Goff (1993); Jankélévitch (1977); Rohde; Ramírez (1942); Turner (1993); West (1983); Zaleski (1988); Vegetti (2010b); Serrano (1999); Campese (2003); Edmonds (2004); Cornelli (2007); Bernabé (2011).

³⁶ *κατάγειον οἶκημα*.

subterrânea e viveu por três anos” (Hdt. *Hist.* 4, 95, 17-18).³⁷ É nesta mesma câmara que a divindade teria dogmatizado seus convivas acerca da imortalidade.

A “câmara subterrânea”, a que faz menção Heródoto, representa ainda um tipo de imagem iniciática comum a rituais xamânicos. Desprendidos de suas almas, os xamãs alçariam viagens místicas a mundos íferos. Segundo a estrutura deste ritual, a alma do xamã adquiriria conhecimento demoníaco para lidar com as intempéries da vida, muitas vezes, causadas pelos próprios demônios, como explica Eliade (2002) em toda sua obra *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*.

De tal forma, ao fazer uma sobreposição de imagens entre Zalmoxis e um xamã, ficará evidente a função do mito trácio na recriação de Platão. A capacidade que o xamã teria de reorganizar a vida dos convivas a partir de seus conhecimentos catabáticos, também é apresentada no mito herodotiano de Zalmoxis. Nesse sentido, Platão recria o mito trácio no contexto do *Cármides*, para estabelecer princípios que o permitam traçar uma teoria psíquica do processo de cura. Para tanto, ele altera alguns elementos originários. A *katabasis* objetiva é alterada em *katabasis* subjetiva e a reorganização que se dava por perspectiva mágica assume perspectiva psíquica. Assim, o que era, no *mythos* originário, propiciado por agentes externos, objetivos, Platão redimensiona em agente interno, subjetivo, na figura da *psyche* humana.

Assim, será essencial analisar cinco alterações que Platão propõe ao mito de Zalmoxis, para, posteriormente, compreender-se as perspectivas filosóficas que o filósofo ateniense propõe para a elaboração de uma teoria acerca do processo de cura como um princípio psíquico. Isso tornará possível, por sua vez, compreender como o *Cármides* reforça a ideia de que a *psyche* é responsável pelo seu próprio destino no âmbito da saúde.

³⁷ καταβὰς δὲ κάτω ἐς τὸ κατάγαιον οἶκημα διαιτᾶτο ἐπ’ ἔτεα τρία.

2- Cinco alterações platônicas no mito originário de Zalmoxis

O mito de Zalmoxis³⁸, referenciado por Heródoto nas *Histórias*³⁹, é recriado no *Cármides*, a fim de torná-lo instrumento filosófico para suas teorizações acerca do processo de cura da *psyche*. Para alcançar este objetivo, Platão faz modificações essenciais no mito trácio.

Os relatos de Heródoto⁴⁰ dão-se “pela comparação das variantes e pela própria reflexão crítica” (Immerwhar 1966: 05)⁴¹. É nessa comparação de variantes que suas histórias contribuem⁴² para as ricas possibilidades interpretativas acerca de um recorte histórico. Em relação a Zalmoxis, na medida em que os relatos são colhidos dos trácios e também dos gregos que viviam na Trácia, Heródoto não deixa escapar a riqueza do mito, inclusive em sua máxima ambiguidade e duplicidade, uma vez que aquilo que é crença para uns é falácia para outros. É nessa vertente que “literatura e história são uma e a mesma” (Immerwhar 1966: 15)⁴³. Afinal, mesmo não levando a cabo o que considera falácia, o historiador demonstra a importância do relato, na medida em que

³⁸ O lexicógrafo Aelius Herodianus do século II d.C. chama atenção para as variações do nome da figura trácia: Ζάμολις, λέγεται καὶ Ζάλμοξις καὶ Σάλμοξις. “Zámolxis, também chamado Zálmoxis e Sálmoxis” (514, 25). Também encontra-se a grafia Salmoxis. Segundo Heródoto, também é chamado de “Gebeléizis” (Γεβελείζιν) “uma variação Geta” (Hdt. *Hist.* 4, 94, 4). Outras variações também são encontradas como Zalmoxix, Salmoxix, Zamoxix, ou Samolxix.

³⁹ A primeira ocorrência do mito de Zalmoxis, que temos conhecimento nos dias atuais, está nas *Histórias* de Heródoto (*Hist.* 4, 93-96). Por isso, esta versão será chamada, neste trabalho, de relato originário de Zalmoxis.

⁴⁰ As *Histórias*, de Heródoto, são um tipo de “collection of disparate stories” (Immerwhar 1966: 17), que “sem desprezar o passado mítico, busca os fatos relacionados à Grécia e aos povos não-gregos, a partir de uma síntese entre fato e ficção” (Coutinho 2013: 15).

⁴¹ “by comparison of variants and by his own critical reflection”.

⁴² A esse respeito, Immerwhar diz: “His own contribution, in turn, consisted in the combining and arranging of tradition, with the result that his own work became henceforth a living tradition for the present and future. This was possible only by accepting as much as possible of the facts, as well as the bias, in earlier accounts: his works thus presents itself as a summary of past historical thought as well as of facts. This does not mean that Herodotus was uncritical, or that he accepted 'all that was told'” (Immerwhar 1966: 05).

⁴³ “literature and history are one and the same”.

explicita aspectos da tradição de um determinado povo como fundamento para compreender suas intrínsecas relações sociais.

Tendo o mito trácio como base de partida para sua teoria do processo de cura, Platão estabelece alterações em relação ao *mythos* originário de Heródoto para fundamentar suas próprias teorias filosóficas. Cinco alterações são, portanto, propostas na recriação do mito trácio no diálogo.

2.1 Primeira alteração: a natureza de Zalmoxis

A natureza de Zalmoxis, em Heródoto, surge sob duas versões: para os trácios, ele é divino; para os gregos, ele é humano.

Eis em que sentido eles se julgam imortais: pensam que não morrem, mas que, na hora da morte, se vão juntar a Salmóxis, um espírito divino (Hdt. *Hist.* 4, 94, 1-3).⁴⁴

(...)

Pelo que ouvi dizer aos Gregos que habitam o Helesponto e o Ponto, esse Salmóxis é um sujeito⁴⁵ que foi escravo em Samos (Hdt. *Hist.* 4, 95,1-3).

(...)

No que diz respeito, acerca deste episódio e das instalações subterrâneas, nem acredito nem deixo de acreditar. Mas estou convencido de que Salmóxis precedeu em muitos anos Pitágoras (Hdt. *Hist.* 4, 96,1-4).⁴⁶

⁴⁴ Assim, “morrem” (*ἀποθνήσκειν*) significa, nesse sentido, “juntarem-se” (*ἑωυτοῦς νομίζουσι ἰέναι*) à “divindade (*daimon*) Zalmoxis” (*Σάλμοξιν δαίμονα*). É a divindade que torna os seguidores “imortais” (*ἀθανατίζουσι*), segundo a crença trácia.

⁴⁵ A expressão é *ἄνθρωπον*, indicando claramente a natureza humana de Zalmoxis na variante dos gregos que viviam na Trácia.

⁴⁶ Tradução de Silva (2000).

Platão, no entanto, parte da ideia de que os seguidores de Zalmoxis veem-no como um deus, e não das duas variantes que apresenta Heródoto. No caso do diálogo, a frase do médico, em discurso direto, faz ressoar a crença nessa divindade: “Mas Zalmoxis, nosso rei, declarou (o Trácio), que é deus,” (*Chrm.* 156d8)⁴⁷. Esta é a primeira alteração que Platão propõe ao mito. Enquanto Heródoto tenta desvendar o fato, considerando as duas variantes que tem em mão, Platão parece não se apegar à questão da veracidade acerca da natureza de Zalmoxis. A conduta de Platão não é histórica, seu intento é filosófico, na medida em que tenta desvendar o processo imagético acerca da figura trácia. Platão está interessado, de tal maneira, a refletir filosoficamente acerca dos processos psíquicos que o mito assume como mágico.

Aparentando “fingir” (*Chrm.* 155b5)⁴⁸ conhecer um “fármaco” (*Chrm.* 155e6)⁴⁹ – uma espécie de “erva” (*Chrm.* 155e5)⁵⁰, que acompanhada de um “encantamento” (*Chrm.* 155e5)⁵¹ teria poderes curativos⁵² – é que Platão descarta a versão grega acerca de Zalmoxis. O filósofo aproveita-se, então, da versão trácia acerca de sua natureza divina, para criar um contexto em que sua personagem Sócrates vê-se diante da crença trácia em uma divindade que está ligada a um poderoso fármaco. Não significa, de modo algum, que Platão aceite a divindade de Zalmoxis, mas ao compô-lo no diálogo como um ente divino, Platão proporciona à sua personagem Sócrates a substituição do processo mágico de cura por um processo psíquico. Para tanto, Zalmoxis precisa ser, à partida, relatado como divino.

⁴⁷ ἀλλὰ Ζάλμοξις, ἔφη, λέγει ὁ ἡμέτερος βασιλεύς, θεὸς ὢν.

⁴⁸ A expressão *προσποιέομαι* tem a ideia de simular conhecer um fármaco para a cabeça: “Πρὸς οὖν ἐμὲ ὁ Κριτίας, Ἐναγχὸς τοι ἔφη βαρύνεσθαί τι τὴν κεφαλὴν ἔωθεν ἀνιστάμενος· ἀλλὰ τί σε κωλύει προσποιήσασθαι πρὸς αὐτὸν ἐπίστασθαί τι κεφαλῆς φάρμακον;” (*Chrm.* 155b3-6).

⁴⁹ φαρμάκῳ.

⁵⁰ φύλλον.

⁵¹ ἐπωδῆ.

⁵² A erva, entretanto, só tem efeito seguida do “encantamento”. Todo enfoque do diálogo está neste último elemento: “sem o encantamento, entretanto, não há efeito algum na erva” (ἄνευ δὲ τῆς ἐπωδῆς οὐδὲν ὄφελος εἶη τοῦ φύλλου) (*Chrm.* 155e7-8).

É baseado na crença dos trácios em Zalmoxis e também no “fármaco” (*Chrm.* 155e6)⁵³, ou melhor, no “encantamento” (*Chrm.* 155e5)⁵⁴ ligado a esse fármaco – aprendido “de um médico Trácio discípulo de Zalmoxis” (*Chrm.* 156d5)⁵⁵ por Sócrates, quando estava na “batalha” (*Chrm.* 156d4)⁵⁶ de Potideia – que Platão faz Sócrates assumir a crença trácia na divindade de Zalmoxis, não como princípio, mas como objeto de análise. Seu intuito é, naturalmente, estudar as consequências de tal crença na *psyche* humana.

O fármaco trácio, que tem como suporte a força divina de Zalmoxis, teria até mesmo a capacidade de “conferir imortalidade a alguém” (*Chrm.* 156d5-6)⁵⁷. A imortalidade não é, para Platão, coisa que possa ser conferida por um fármaco. No entanto, é a partir daí que, posteriormente, Sócrates poderá refletir sobre a eficácia psíquica do mito, em vez de assumi-lo como um fundamento de imortalidade para a *psyche*.

A noção de imortalidade é reutilizada por Platão a partir de fontes órfico-pitagóricas. As bases para isso vêm da ideia relacionada à metempsicose (Cornelli 2011: 123-142)⁵⁸. Não é possível afirmar, todavia, que Platão, no *Cármides*, não aceite o princípio da imortalidade da alma conferida pelo fármaco trácio, porque tem em mente a ideia da metempsicose. Como sugere Eliade⁵⁹, afinal o que parece estar em jogo, no diálogo, é a teoria da *psyche* como princípio psíquico capaz de assumir o destino sobre sua própria saúde. A perspectiva da

⁵³ φαρμάκω.

⁵⁴ ἐπωδῆς.

⁵⁵ τῶν Θρακῶν τῶν Ζαλμόξιδος ἰατρῶν.

⁵⁶ στρατιᾶς.

⁵⁷ οἱ λέγονται καὶ ἀπαθανατίζειν.

⁵⁸ Pitágoras não utiliza “o termo *psyche* em suas teorias da imortalidade, e sim o termo *daimones* (31 B115 DK)” – a “primeira fonte pitagórica escrita a utilizar o termo *psyche* é Filolau, em seu fr. 13” (Cornelli 2011: 114). Para a questão das expressões “*daimon*” e “*psyche*” no pitagorismo cf. também Dodds (2002: 148ss), Guthrie (1962: 319) e Philip (1966: 157-158).

⁵⁹ A imortalidade da alma em Platão não poderia ser atribuída a Zalmoxis, para Eliade, porque ela seria “consequence of the doctrine of metempsychosis, and it is this doctrine which he makes every effort to inculcate” (Eliade 1972: 260-261).

imortalidade é alterada, de tal modo, por uma perspectiva de psicologia: a capacidade psíquica de reger-se a si própria.

A razão disto está no fato de assumir o encantamento como elemento psíquico, tirando-o de sua dimensão mágica que recebe no relato trácio. Disso decorre o que, neste trabalho, será chamado de sacerdócio de Sócrates⁶⁰, que consiste em alterar o “encantamento” (*Chrm.* 155e5) em “belos argumentos” (*Chrm.* 157a4-5)⁶¹.

2.2- Segunda alteração: o “encantamento” trácio como agente de cura

No *mythos* originário, Heródoto apresenta a figura de Zalmoxis como agente diretamente ligado a um tipo de cura social. Sua condição divina, segundo essa variante, justifica-lhe o poder de sanar as necessidades de seus convivas. O agente de cura da cidade e das necessidades dos convivas é, no relato de Heródoto, a própria divindade.

enviam como mensageiro a Salmóxis aquele de entre eles que tenha sido na ocasião sorteado para desempenhar essa missão, com a recomendação de que lhe comunique as necessidades de momento (*Hdt. Hist.* 4, 94, 4-6)⁶².

Comunicar “as necessidades de momento” a uma figura divinizada pelos trácios – que segundo os gregos teria vivido como um homem – representa a tentativa de recorrer a quem tem poderes para reconhecer e sanar as dores da

⁶⁰ A expressão “sacerdócio de Sócrates”, como será explicado mais à frente, foi utilizado pela primeira vez no trabalho de Dissertação *O mito de Zalmoxis e o sacerdócio de Sócrates: a cura no Cármites de Platão*, orientado pelo Dr. Gabriele Cornelli, e pretende evidenciar que a filosofia, para Platão, depende sobre tudo de um encantamento. Mas diferentemente de como ele aparece em histórias míticas, o encantamento filosófico não depende de magia, mas sim da beleza do conhecimento.

⁶¹ *τοὺς λόγους τοὺς καλοῦς.*

⁶² Tradução de Silva (2000).

vida humana. Essa noção antropomórfica da capacidade de comunicação, de reconhecimento e de complacência, por parte da divindade, com as necessidades humanas já era bem conhecida pelos antigos Gregos.

Mesmo quando representam forças da natureza, os deuses homéricos revestem-se de forma humana; esse antropomorfismo atribui-lhes aspecto familiar e até certo ponto inteligível, afastando os terrores relativos a forças obscuras e incontroláveis (Sousa 2005: 8).⁶³

Certamente, essa noção antropomórfica dos deuses homéricos também pode ser associada a Zalmoxis, dada a óptica herodotiana mergulhada em uma tradição homérica antropomórfica, que o leva a dizer, com naturalidade, que não acredita nem deixa de acreditar (Hdt. *Hist.* 4, 96,1-3) o que se diz sobre a divindade trácia. Se Zalmoxis viveu como homem (Hdt. *Hist.* 95, 3), foi chorado como morto (Hdt. *Hist.* 4, 95, 19), e é admitido como um *daimon* pelos trácios (Hdt. *Hist.* 4, 94, 3), ele é reconhecido como uma divindade capaz de sanar problemas humanos. Se ele próprio, nesse sentido, teria superado o problema da morte, e ressuscitado, segundo sugere seu retorno (Hdt. *Hist.* 4, 95, 20), ele teria se tornado um tipo de agente cósmico de cura. Nessa crença, ele é poderoso e pode controlar intempéries naturais, sociais e individuais. E é nessa medida que seus convivas tentam, com rituais e oferendas, agradá-lo, em busca de uma intervenção. No *mythos* originário de Zalmoxis, portanto, o agente responsável pela cura dos problemas da cidade e dos convivas é a própria divindade.

Platão está diante de uma crença que envolve caráter anímico em torno da divindade trácia. Em sua recriação, Platão foca-se, por sua vez, em um elemento de poder divino: o “encantamento” (*Chrm.* 155e5)⁶⁴ que, associado a uma “erva” (*Chrm.* 155e5)⁶⁵, seria causa de “cura” (*Chrm.* 156e1)⁶⁶ para as

⁶³ Secção “Tempos de deuses e heróis”, no capítulo “Do mito à filosofia” no livro *Pré-socráticos*.

⁶⁴ ἐπωδή.

⁶⁵ φύλλον.

enfermidades do jovem Cármides.⁶⁷ Assim, Platão altera o agente de cura pela primeira vez no diálogo, e indica, em uma primeira abordagem, não ser a divindade, pelo menos diretamente como em Heródoto, a responsável pela cura, mas o encantamento ligado a ele. Para isso, Platão faz a primeira variação verdadeiramente significativa do agente do processo de intervenção à vida humana, ao alterar o poder da cura de Zalmoxis para o “encantamento”.

No *mythos* originário, portanto, é a divindade quem decide se o sacrifício foi ou não propício, determinando, assim, sua satisfação para cumprir seu papel de curador, como fica evidente na passagem a seguir:

Essa embaixada funciona deste modo: uns homens preparados para o efeito seguram três dardos, enquanto outros agarram o representante que vai ser enviado a Salmóxis pelas mãos e pelos pés; dão-lhe balanço e atiram-no ao ar sobre as pontas dos dardos. Se ele morrer trespassado, concluem que o deus lhes é propício; se não morrer, culpam-no a ele, ao mensageiro, sob a acusação de que não presta. E depois de incriminarem esse, mandam lá outro. As instruções são-lhe dadas enquanto ainda está vivo (Hdt. *Hist.* 4, 94)⁶⁸.

No *Cármides*, a crença trácia determina que o “encantamento” é a causa produtora do efeito curativo. O poder em torno do processo de cura é deslocado para um intermediário: o encantamento zalmoxiano presente no fármaco trácio. Nessa primeira variação, Platão mantém o elemento mítico central, a figura de Zalmoxis, uma vez que o encantamento mágico está ligado, no diálogo, a ele,

⁶⁶ *ἰᾶσθαι*.

⁶⁷ Platão trabalha a cura como um princípio entre as partes e o todo no percurso do diálogo, já que muitas doenças vêm porque os médicos gregos negligenciam o todo: *ἀλλὰ τοῦτο καὶ αἴτιον εἶη τοῦ διαφεύγειν τοὺς παρὰ τοῖς Ἑλλησιν ἰατροῦς τὰ πολλὰ νοσήματα* (*Chrm.* 156e2-4). O “processo de cura” (*ἰᾶσθαι*) (*Chrm.* 156e1) não é o mero equilíbrio entre as partes e o todo, mas a compreensão profunda do encantamento, por meio da prática filosófica.

⁶⁸ Tradução de Silva (2000).

mas o enfoque do poder mágico é redirecionado para um elemento ligado à divindade: o “encantamento”.

Sócrates, de tal maneira, desloca o agente de cura para o “encantamento” trácio, mas proporá uma outra alteração deste processo de cura, desta vez para a *psyche*⁶⁹ humana.

2.3- Terceira alteração: a *psyche* como agente de cura.

O “encantamento” (*Chrm.* 155e5)⁷⁰, ensinado a Sócrates por um médico discípulo de Zalmoxis no *Cármides*, é reinterpretado como “belos argumentos” (*Chrm.* 157a4-5)⁷¹.

Isso demonstra o intento do filósofo em apontar a cura como um processo que se dá pela *psyche* e não por magia como pretende a crença trácia. A sintonia da *psyche* com a beleza dos argumentos entoados no encantamento daria início ao processo de cura.⁷² Em outras palavras, a cura é entendida como consequência de um princípio de caráter psíquico, e tem seu caráter mágico-

⁶⁹ A expressão *ψυχή* (*psyche*) é de difícil tradução para as línguas modernas. Sobre esse tema, ler *A Psicologia de Platão*, de T. Robinson (2007), *As origens da alma: Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*, também de T. Robinson (2010); e “Platão: a descoberta da alma” de Iglesias (1998).

⁷⁰ ἐπωδῆ.

⁷¹ τοὺς λόγους τοὺς καλοῦς.

⁷² Se observarmos mais atentamente a passagem 157a, veremos que o “encantamento” (ἐπωδᾶς), alterada em “belos argumentos” (τοὺς λόγους τοὺς καλοῦς) por Sócrates, “trata terapêuticamente” (θεραπεύεσθαι) a “*psyche*” (ψυχήν): “θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχήν ἔφη, ὧ μακάριε, ἐπωδαῖς τισιν, τὰς δ’ ἐπωδᾶς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοῦς” (*Chrm.* 157a3-4). De tal maneira, não são os “belos argumentos” que curam a enfermidade, eles são antes um tipo de tratamento terapêutico (θεραπεύεσθαι) para a “*psyche*” (ψυχήν), para que esta se cure. É nessa perspectiva que o “encantamento”, ou melhor, “essas palavras (belos argumentos) fazem a temperança nascer em nossa *psyche*” (ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι) (*Chrm.* 157a4-5). Assim, “uma vez nascida e presente” (ἥς ἐγγενομένης καὶ παρούσης) a temperança na *psyche*, é “fácil” (ῥάδιον) “fornecer” (πορίζειν) “saúde” (ὕγιαν) tanto à “cabeça quanto ao resto do corpo” (τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι) (*Chrm.* 157a5-6). Com isso, fica evidente que o processo de cura, no *Cármides*, está diretamente ligado a um tipo de tratamento psíquico que leva à temperança, e não à qualquer princípio mágico.

religiosa retirado da centralidade do diálogo (Entralgo 1958: 159)⁷³. O “encantamento” torna-se um tipo de princípio psicológico capaz de agir sobre uma enfermidade. Com isso, a mágica é desvelada em bela palavra argumentativa; isto é o que Sócrates busca compreender. Platão, portanto, séculos antes da psicanálise, percebeu que “muitas doenças são, de fato (para usar um jargão moderno), psicossomáticas” (T. Robinson 2007: 41)⁷⁴.

De tal maneira, Platão procede sua segunda variação acerca do agente de cura no diálogo. Enquanto no mito zalmoxiano o processo de cura se dá pelo “encantamento” trácio, em sua reflexão filosófica acerca desse processo ensinado pelo médico discípulo de Zalmoxis, Sócrates aponta o processo como um princípio psíquico.

Está completo, pode-se dizer, o ciclo de alterações em torno do agente de cura no diálogo. Na primeira alteração, Platão tira de Zalmoxis o poder de curar, ao atribuir ao “encantamento” trácio esta capacidade; na segunda alteração, ele tira do “encantamento” trácio o poder de cura e eleva a *psyche* a agente desse.⁷⁵ É o homem, a partir da busca de um conhecimento profundo, que tem a capacidade de curar uma enfermidade do corpo ou da *psyche*. A busca desse conhecimento, por sua vez, dá-se pelo mergulho da *psyche* nela própria. Para demonstrar esse passo da busca pelo conhecimento, Platão também utilizou-se da imagem do mundo subterrâneo, simbolizando-o, todavia, pela *psyche*.

Para tanto, Platão aborda a história em torno de Zalmoxis como um mito religioso, cuja natureza divina atribui-lhe forças e poderes curativos; isto com o

⁷³ Entralgo, a esse respeito, chama atenção para as punições, nas *Leis* de Platão, àqueles que praticam o charlatanismo em torno das crenças em encantações mágicas: “Quienes engañan y menosprecian a los hombres pretendiendo que pueden evocar las almas de los muertos y prometiendo seducir hasta a los dioses, hechisandolos con sacrificios, plegarias y conjuros, *kaí epodaís* (*Leyes*, X, 909b), son condenados a la incomunicación perpetua en la prisión central; y lo son a muerte los adivinos (*mántis*) e intérpretes de prodígios (*teratos-kópos*), que tengan fama de perjudicar mediante invocaciones infernales, conjuros (*edōdais*), y otras hechicerías (*Leyes*, XI, 933d)”.

⁷⁴ A mesma ideia é reforçada por T. Robinson (2010: 67).

⁷⁵ Isto dá-se pelo “encantamento” se tornar “*epodé* terapêutico” (Entralgo 1958: 166). A *psyche* torna-se apta a dar início ao processo de cura a si própria.

intuito de compreender o processo psicológico que há por trás dessa crença, e, com isso, propor uma teoria psíquica em torno da *psyche* humana.

2.4- Quarta alteração: o mundo subterrâneo

O mundo subterrâneo também é um elemento importante no mito de Zalmoxis, e Platão também propõe a alteração de seu significado a partir da substituição desse plano subterrâneo por uma interioridade psíquica.

[...] mandou edificar uma dependência subterrânea. Quando essas instalações ficaram prontas, sumiu-se da vista dos Trácios; desceu à dependência subterrânea e lá passou três anos. Eles lamentavam-no e choravam-no como se tivesse morrido (Hdt. *Hist.* 4, 95).⁷⁶

A variante grega do relato Herodotiano, que diz Zalmoxis ter sido escravo de Pitágoras (Hdt. *Hist.* 4, 95, 3), está de acordo com a noção de que a “câmara subterrânea” não pertence à “tradição de Zalmoxis” (Burkert 1972: 158),⁷⁷ mas a lendas sobre Pitágoras.⁷⁸ “Que existia alguma analogia entre Zalmoxis e Pitágoras, é algo que deve ter ocorrido aos colonizadores gregos da Trácia, de quem Heródoto ouviu a estória” (Dodds 2002: 148). Para Eliade, isso “indica que

⁷⁶ Tradução de Silva (2000).

⁷⁷ “It is doubtful whether the ‘subterranean chamber’ really belong in the Zalmoxis tradition”.

⁷⁸ Por isso alguns elementos da história de Zalmoxis seriam “a simple transference to Pythagoras of what Herodotus and, after him, Hellanicus had reported of Zalmoxis, the Getic god” (Burkert 1972: 156). Pode-se, com isso, ter uma noção mais clara do quiasma entre elementos zalmoxianos e pitagóricos que a tradição elaborou. Burkert, baseado em Estrabão, sugere ainda que seria mais tendenciosa a crença em um Zalmoxis vivente em uma montanha sagrada: “we may believe that in Herodotus’ time, to, the Thracians thought of Zalmoxis as being on his holy mountain, and not in an underground dwelling somewhere” (Burkert 1972: 158-159). Essa possibilidade é bem plausível, se pensarmos uma “caverna” (*ἀντρῶδες*) “inacessível em uma montanha” (*ἄβατον*), como o próprio Estrabão apresenta: *καὶ καταλαμβάντα ἀντρῶδες τι χωρίον ἄβατον τοῖς ἄλλοις ἐνταῦθα δαιτᾶσθαι* (Str. 7, 3, 5).

o culto do deus Geta envolve crença na imortalidade da alma e certos ritos do tipo iniciático” (Eliade 1972: 258-259)⁷⁹. Daí a analogia entre Zalmoxis e Pitágoras feita pelos Gregos da Trácia⁸⁰ no relato originário.

O argumento de Burkert – fundamentado a partir de Estrabão (*Geogr.* 7, 3, 298) – acerca da tradição de Zalmoxis está ligado à ideia de que a câmara subterrânea é representação de uma caverna em uma montanha e não de uma câmara subterrânea propriamente.⁸¹ Os autores pretendem sugerir, com isso, a antiguidade de Zalmoxis em relação a Pitágoras, como o próprio Heródoto também parece estar disposto a aceitar (*Hdt. Hist.* 4, 96, 1).

Na suposição de Estrabão, Zalmoxis teria saído das vistas de seus convivas e vivido em um “lugar cavernoso que era inacessível para qualquer outra pessoa; ele gastou sua vida lá” (*Str. Geogr.* 7, 3, 298)⁸². Assim, os Gregos que viviam na Trácia teriam sobreposto, por associação, a imagem de “câmara subterrânea” à imagem de uma caverna no interior de uma montanha.

⁷⁹ “The fact that Pythagoras was named as the source of Zalmoxis's religious doctrine indicates that the cult of the Getic god involved belief in the immortality of the soul and certain rites of the initiatory type” (Tradução de Trask para o inglês). Cf. por exemplo a anedota relatada por Diógenes Laércio acerca da construção subterrânea que Pitágoras teria construído ao ir para Itália (*V.F.* 8, 1, 41).

⁸⁰ A respeito da imortalidade da alma no mito trácio, Van der Ben engana-se ao supor que, por não haver referência direta à palavra *psyche* em Heródoto, o mito de Zalmoxis assumiria a ideia de que aqueles que “permanecem depois das (lanças)” (*αἰεὶ περλεόντες*) transpassariam o corpo para a imortalidade ao lado de Zalmoxis sem que houvesse morte do corpo: “In Herodotus' account there is nothing about the soul; *αἰεὶ περλεόντες* rather suggest the belief that they were translated bodily without dying” (Van Der Ben 1985: 14). Para tanto, Van der Ben, em sua nota de rodapé 10, página 15, baseia-se na referência que faz Dodds, também em nota de rodapé, ao “paraíso terrestre de ‘Apolo Hiperbóreo’, para o qual alguns homens são transportados corporalmente sem morrer (*αἰεὶ περλεόντες*)” (Dodds 2002: 168). O fato é que o próprio Dodds não faz tal afirmação como gostaria Van der Ben. Dodds coloca apenas uma possibilidade interpretativa, que não se sustenta ao se analisar a passagem 94 do livro 4 das *Histórias*, já que nela é possível observar que, quando o conviva eleito não é trespassado pelas lanças, ele é considerado não propício à divindade e outro é escolhido para a tarefa. “Heródoto, portanto, não fala de uma *psyche*, mas tampouco fala de uma ‘transposição corporal’ sem morrer” (Coutinho 2013: 109).

⁸¹ Para dar um exemplo de caverna em cima de uma montanha na tradição grega, Cornelli (2007) faz um estudo da caverna no Monte Ida como um paradigma de todas as cavernas, cuja *katabasis* é recorrente.

⁸² “cavernous place that was inaccessible to anyone else he spent his life there” (Tradução de H. L. Jones).

Essa sobreposição, contudo, mantém uma questão fundamental: a imagem obscura do subterrâneo. Em cima dessa imagem, Platão trabalha mais uma alteração. Ao mesmo tempo em que mantém a noção de obscuridade do compartimento, subterrâneo no interior da caverna, ele transfere tal simbologia para o interior da própria *psyche* humana.

Do mundo subterrâneo, o filósofo utiliza-se da ideia por trás da imagem, mas não da imagem literal da “câmara” ou da caverna. Apropriando-se da ideia de obscuridade do mundo subterrâneo, presente no relato herodotiano, ele altera a câmara subterrânea em *psyche*.⁸³ Ao fazer isso, entretanto, o filósofo ateniense altera mais um elemento: a imagem de *katabasis*⁸⁴. Para seus propósitos teóricos, Platão propõe não uma descida objetiva – como a uma câmara ou mesmo a uma caverna – mas antes uma descida subjetiva, que a *psyche* faz em si própria, alterando a *katabasis* objetiva em *katabasis* subjetiva.

2.5- Quinta alteração: a *katabasis*

A quinta alteração está no movimento de descida, a *katabasis*, que se dá subjetivamente, no mito zalmoxiano recriado por Platão, e não objetivamente como no *mythos* originário no relato herodotiano. É assim que Sócrates estabelece a substituição do sacerdócio mítico por um sacerdócio filosófico.

Demonstrar que a *psyche* mergulha em si própria, quanto ao processo de cura, é talvez o princípio essencial da nova descoberta filosófica do Sócrates personagem. A cura é um processo que não tem sua causa em divindades ou em seus poderes mágicos, como seria com o “encantamento” trácio, mas na própria *psyche*.

⁸³ Essa obscuridade, ao contrário do que a modernidade faz parecer, não está necessariamente ligada a algo maléfico ou destrutivo. Ela também está ligada a conhecimentos não dados pela consciência. Recorre-se a ela, neste último caso, quando os bloqueios naturais da razão não permitem que a mente alcance elementos importantes para a vida.

⁸⁴ Filósofos como Pitágoras, Empédocles e Parmênides, por exemplo, fizeram uso da imagem de *katabasis*, para fundamentar suas teorias (Cornelli 2007: 95).

Para Dodds, a Trácia foi largamente influenciada pela cultura xamânica (Dodds 2002: 143-144), e, embora Eliade não concorde que Zalmoxis tenha sido propriamente um xamã (Eliade 2002: 425), é difícil negar sua semelhança simbólica a um. Para Dodds, Zalmoxis é uma “um xamã mítico, ou um protótipo de xamã” (Dodds 2002: 150). O próprio Eliade dá mostras dessa semelhança nos rituais de iniciação xamânicos em que “os maus espíritos levam a alma do futuro xamã para o Inferno”, para que possam adquirir, depois de serem esquartejados, “o poder de cura” (Eliade 2002: 53). A *katabasis* de um xamã funciona como um tipo de acesso a um conhecimento não possível em estado cotidiano de consciência.⁸⁵ Zalmoxis não é levado propriamente por espíritos maléficos, mas sua descida, certamente, possibilita-o a um conhecimento de cura semelhante a de um xamã, já que teria superado a morte, segundo creem os trácios (Hdt. *Hist.* 4, 95, 19-20). Com este conhecimento ele se torna apto a sanar as necessidades de seus convivas.

No relato herodotiano, é possível perceber que a “câmara subterrânea” simboliza a obscuridade. É para essa câmara que Zalmoxis desce objetivamente no *mythos* originário. Para ficar mais clara a comparação entre o ritual xamânico de descida e o ritual de Zalmoxis, que teria descido “para buscar inspirada sabedoria na câmara subterrânea” (Conford 1952: 89), será analisada a descrição de Heródoto acerca dos jantares que a divindade oferecia para falar sobre imortalidade.⁸⁶

Durante os jantares que lhes oferecia, metia-lhes na cabeça a ideia de que nem ele, nem os convivas, nem, por sua vez, os seus descendentes haveriam de morrer nunca, mas que seriam levados para um lugar onde viveriam para sempre rodeados de

⁸⁵ Ohlmarks (Eliade 2002: 37-38, apud) aponta dois tipos de xamanismo: 1) o “grande xamanismo”, originário da ártica, cujos iniciados, por um determinado grau de doença mental, poderiam provocar a sensação de êxtase, por vontade própria, como uma catalepsia real, diferenciando-os dos epiléticos que não o podem por sua vontade; 2) o das regiões sub-árticas, em que, não entrando em transe real, veem-se obrigados a provocar um “semi-transe com a ajuda de narcóticos” ou são levados a representar, dramaturgicamente, o que seria a “viagem da alma”.

⁸⁶ “to seek inspired wisdom in an underground chamber”

uma felicidade completa. E, ao mesmo tempo que actuava da forma que referi e vendia estas teorias, mandou edificar uma dependência⁸⁷ subterrânea (Hdt. *Hist.* 4, 95).⁸⁸

Com essa imagem, será possível compreender melhor o quadro entre Zalmoxis e xamanismo, e, por sua vez, a ligação dos dois com a figura de Pitágoras, uma vez que nos relatos de Heródoto sugere-se que ele tenha sido mestre de Zalmoxis. Embora pareça infundada a relação entre Zalmoxis e Pitágoras⁸⁹, ela se mostra válida na medida em que este último tenha sido uma espécie de “mago e xamã (ainda que cientista, ao menos à maneira dele)” (Cornelli 2011: 61), que com seus banquetes ensinava acerca da imortalidade. Afinal, “Pitágoras não havia prometido aos seus seguidores que eles viveriam novamente, tornando-se finalmente *daemones* ou mesmo deuses?” (Dodds 2002: 148).

O *andreon* que Zalmoxis havia construído, em que ele recebeu os principais cidadãos e discursou sobre a imortalidade, é reminiscência tanto da câmara em que Pitágoras ensinou em Crotona quanto dos cômodos em que os banquetes rituais das sociedades secretas religiosas tiveram lugar (Eliade 1972: 260)⁹⁰.

⁸⁷ Toda dogmatização de Zalmoxis era feita, segundo relata Heródoto, em uma câmara subterrânea que mandou construir (*κατασκευάσασθαι ἀνδρεῶνα*) (Hdt. *Hist.* 4, 95, 10). É esse *andreon* que pode ser associado aos locais de dogmatização pitagórica.

⁸⁸ Tradução de Silva (2000).

⁸⁹ A respeito de um possível Pitágoras xamânico, Burkert diz: “may not even a ‘shaman’ perhaps accomplish intellectual feats, without necessarily clothing them in strictly rational or conceptual form?” (Burkert 1972: 209).

⁹⁰ “The *andreon* that Zalmoxis had built, and in which he received the principal citizens and discoursed on immortality, is reminiscent both of the chamber in which Pythagoras taught at Crotona and the rooms in which the ritual banquets of the secret religious societies took place. Such scenes of ritual banquets are abundantly documented later on monuments found in Thrace and in the Danubian area”.

É nesse sentido que a descida ao subterrâneo obscuro, tipicamente xamânica, representa a procura por um conhecimento não acessível em estado de lucidez cotidiano. Se “o verdadeiro Zalmoxis era um *daemon*, talvez um xamã do passado transformado em herói” (Dodds 2002: 148), não é a questão mais importante; aliás, a situação historicamente factual da figura trácia não é o foco, nem de perto, no *Cármides*. Sua questão está no fato de aproveitar-se do mito, que pressupõe uma *katabasis* objetiva, concretizada com a imagem da descida literal da divindade à “câmara subterrânea”, para demonstrar que a cura se dá pela *katabasis*, sim, mas por uma *katabasis* subjetiva, que se dá por um caráter psíquico.

Outro ponto fundamental que qualifica a *katabasis* herodotiana objetivamente é o ritual zalmoxiano. Nesse ritual, o eleito é enviado à divindade para comunicar as necessidades dos convivas, após ser lançado para a morte (Hdt. *Hist.* 4, 94, 7-10). O encontro entre eleito e divindade, como é evidente, dá-se no mundo subterrâneo. É, portanto, com essa descida que o eleito pode participar os problemas dos convivas à divindade. Mais uma vez o *mythos* originário pressupõe a *katabasis* de modo objetivo. Para sanar as necessidades dos convivas, é preciso enviar um eleito para o mundo subterrâneo. Isto simboliza a cura social e individual a partir de uma *katabasis* objetiva de um conviva eleito. Só assim, e se Zalmoxis lhe for “propício” (Hdt. *Hist.* 4, 94, 11)⁹¹, a solução para os problemas podem ser alcançados.

A imagem do *mythos* originário também trabalha com essa mesma lógica. Teria sido pela “morte”, representada pela permanência na “câmara subterrânea”, e pelo posterior regresso ao mundo dos convivas, segundo a variante trácia (Hdt. *Hist.* 4, 95, 19-20), que Zalmoxis teria se tornado um ente especial, capaz de sanar as necessidades dos convivas. A justificativa lógica para essa imagem mítica está no ponto de conhecer a morte, segundo acreditam os trácios que o choraram como morto (Hdt. *Hist.* 4, 95, 19). Baseado nisso, o ritual zalmoxiano busca demonstrar um encontro, por meio da *katabasis*, entre um conviva eleito e a divindade.

⁹¹ ἴλεος. “Propício” significa ter sido aceito por Zalmoxis após à morte.

A *katabasis* é, portanto, objetiva em Heródoto, por duas perspectivas: a da divindade e a do encontro do conviva com a divindade. Nesse sentido, há uma imagem mítica concreta de descida ao mundo ífero. Ou seja, Zalmoxis, assim como um Xamã, desce e assume poderes especiais não comuns a todos e, em seu encontro com o conviva eleito, ouviria e seria capaz de sanar as necessidades dos outros convivas.

As características fundamentais do mito de Zalmoxis são redimensionadas por Platão, na medida em que assumem uma perspectiva filosófica e abandonam o mero caráter mágico-religioso. Nesse sentido, a personagem Sócrates estabelece um paralelo entre as imagens de *katabasis* presentes no *mythos* originário e o mergulho da *psyche* em si própria, como uma *katabasis* subjetiva, psíquica, portanto.

A imagem de descida objetiva é alterada em mergulho psíquico. Afinal, é pela própria *psyche* que o processo de cura dar-se-ia início. A *psyche* torna-se causa de seu próprio processo de cura.

Para sustentar sua teoria, Sócrates apodera-se da imagem trácia de que “Para tudo quanto é bom ou mal no corpo e no homem-todo, a *psyche* é causa” (*Chrm.* 156e6-8)⁹². No contexto do diálogo, esta frase, todavia, surge ligada ao encantamento zalmoxiano. Sócrates, no entanto, desloca a frase do contexto trácio e recontextualiza-a sob um viés psíquico, reforçando a *psyche* como agente de cura. A partir daí, tenta ensinar ao jovem Cármites que o encantamento que dá origem ao processo de cura não está ligado a princípios mágicos, mas à “*psyche*”, que, enquanto “causa” (*Chrm.* 156e7), é responsável pelo processo de enfermidade e de cura do homem-todo.

A *katabasis* zalmoxiana, por sua vez, tanto pela imagem da “morte” do deus, quanto pela do homem sacrificado, é alterada por uma imagem subjetiva. A viagem de descida ao mundo subterrâneo é alterada por uma descida subjetiva. Ou seja, enquanto a cura no *mythos* originário se dá por algo objetivo – a figura de Zalmoxis, por meio da imagem dupla de *katabasis* –, na alteração platônica ela

⁹² πάντα γὰρ ἔφη ἐκ τῆς ψυχῆς ὠρμῆσθαι καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ τῷ σώματι καὶ παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ.

ocorre a partir do mergulho da *psyche* em si própria. De tal maneira, o êxtase xamânico, na recriação platônica, dá-se sob a forma subjetiva. A cura ocorre, nesse sentido, quando a *psyche* é capaz de promover uma viagem profunda dentro de si própria. Isto, no entanto, torna-se possível, no *Cármides*, por meio do (auto)conhecimento que leva à temperança filosófica, conforme será analisado no tópico 4.3 deste capítulo.

Todas essas cinco alterações têm, em Platão, o papel de recriar o mito de Zalmoxis para finalidades filosóficas acerca da *psyche* humana e sua capacidade de controle da sua própria saúde. Desses pontos, Platão elabora sua teoria acerca da vida filosófica, em que o sacrifício consiste em ter uma vida equilibrada, temperante.⁹³

3- Expressões fundamentais no *Cármides* de Platão

A linguagem do *Cármides* chama atenção pela extensa significação que alcança em torno da temática da saúde humana⁹⁴.

Algumas expressões estão diretamente ligadas a ideias médico-psicológicas: “mal-estar” (*βαρύνεσθαι*)⁹⁵ e “enfermidade” (*ἀσθενείας*)⁹⁶; “médico”

⁹³ Para essa questão, não trataremos como alteração e não a abordaremos neste tópico porque acreditamos ser esta a finalidade da imagem da *katabasis* subjetiva dentro do diálogo: o mergulho da *psyche* em si própria consiste em buscar a temperança que o estado de consciência cotidiano não é capaz de alcançar.

⁹⁴ Esta secção foi elaborada para as *1^{as} Jornadas Luso-Brasileiras de Filosofia Antiga: Medicina e Psicologia na Antiguidade* que ocorreram na Universidade do Minho, Braga –Portugal, no dia 27 de fevereiro de 2014, cuja revisão culminou em algumas modificações de forma e conteúdo.

⁹⁵ (155b4).

⁹⁶ (155b2); (157c8); (172b7).

(*ιατρός*)⁹⁷ e “medicina” (*ιατρική*)⁹⁸; “*psyche*” (*ψυχή*)⁹⁹; “fármaco” (*φάρμακον*)¹⁰⁰; “tratar/cuidar terapeuticamente” (*θεραπεύειν*)¹⁰¹; “saudável” (*ὕγιᾶ*)¹⁰²; e “curar” (*ἰᾶσθαι*)¹⁰³. Outras surgem indiretamente a partir de um jogo entre crença e seus efeitos psicológicos, como é o caso da expressão “encantamento” (*ἐπωδῆ*)¹⁰⁴, que Platão faz coincidir, no diálogo, com um princípio filosófico denominado pela boca de Sócrates de “belos argumentos” (*τοὺς λόγους τοὺς καλοῦς*)¹⁰⁵.

Platão elabora um jogo de significações com essas expressões, a fim de contextualizar o processo de cura no diálogo. Compreender tais expressões em seus contextos, por sua vez, dará base para também compreender a *katabasis* subjetiva no interior do *Cármides*. Por se tratar de um tópico que pretende analisar o contexto filosófico de tais expressões, as palavras serão apresentadas, neste tópico, em sua forma original: o grego.

3.1- A “enfermidade” de Cármides

A expressão *ἀσθενείας*, para se referir à “enfermidade” (*Chrm.* 155b2) do jovem Cármides, é mote inicial para a discussão acerca das capacidades psíquicas do ser humano no diálogo.

⁹⁷ (155b2); (156b5); (156d5); (156d7); (157b6); (164a9); (164b7); (164c1); (170e1); (170e4); (171a4); (171b5); (171c1); (171c5); (173b2).

⁹⁸ (158e2); (165c8); (165c10); (170b3); (170c1); (170e6); (170e12); (171a1); (171a8); (171b1); (171b5); (171b11); (174c5); (174e4).

⁹⁹ (154e1); (156e2); (156e6); (157a3); (157b3); (157c3); (160a1); (160a8); (160b4); (175d7).

¹⁰⁰ (155b6); (155c8); (155e3); (155e7); (157b1); (157c5); (158c1).

¹⁰¹ (156b8); (156c5); (157a3); (157b3); (157b4).

¹⁰² (155e7); (156b4); (157a7); (157b6); (164a9); (165c8); (165c10); (170a10); (170b6); (170c1); (170c7); (170e7); (171a9); (171b4); (173b5); (174b7); (174c5); (174e3); (174e9); (175a1).

¹⁰³ (156b7); (156c5); (156e1); (161e6).

¹⁰⁴ (155e5); (156a2); (156b1); (156d4); (157a4); (157b2); (157c4); (157d3); (158b8); (175e3); (176a2); (176b2).

¹⁰⁵ (157a4-5).

O “mal-estar” de cabeça (*Chrm.* 155b4), outra expressão para a tal enfermidade do jovem, *βαρύνεσθαί*, relatado por Crítias a Sócrates, é contextualizado por Platão pela contradição da noção de beleza e sabedoria que Crítias sugere ao apontar Cármides como o mais belo (*Chrm.* 154a1-154b1) e distinto em sabedoria dentre os jovens.

Sócrates, depois de responder às perguntas de alguns interlocutores acerca de sua campanha na batalha de Potidea (*Chrm.* 153c-d), questiona a sua audiência a respeito da formação dos jovens; mais especificamente a perguntar se há algum jovem distinto em “sabedoria e beleza” (*Chrm.* 153d4)¹⁰⁶, ao que tem como resposta a figura de Cármides.

Chamando atenção, entretanto, para a *psyche* do jovem e propondo desnudá-la ao invés do corpo – “Por que não a despimos primeiro, eu disse, para que a verifiquemos antes de sua forma exterior?” (*Chrm.* 154e5-6).¹⁰⁷ – Sócrates sugere como sede central da beleza e da sabedoria humana a própria *psyche*. Esta perspectiva leva-o a crer que a origem do mal, a enfermidade, também tem causa psíquica.

É nessa linha que Sócrates aprofunda sua busca do conhecimento acerca da capacidade psíquica de cura.

3.2- Sócrates: “médico” de *psyche*

Mesmo numa espécie de jogo, em que Sócrates parece aceitar fingir conhecer o tal fármaco para a enfermidade de Cármides, Platão retira sua personagem Sócrates do campo do fingimento e do puro treinamento sofístico de persuasão, a fim de colocá-lo sob um exercício dialético filosófico. Platão elabora, por meio de Crítias, um cenário que associa a figura de Sócrates a um *ίατρος*, um “médico” (*Chrm.* 155b2): “chame Cármides, e diga-lhe que o quero mostrar a um

¹⁰⁶ ἢ σοφία ἢ κάλλει.

¹⁰⁷ τί οὖν, ἔφη, οὐκ ἀπεδύσαμεν αὐτοῦ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἐθεασάμεθα πρότερον τοῦ εἴδους;.

médico, em função de uma enfermidade que me reclamou mais cedo” (*Chrm.* 155b1-3)¹⁰⁸. A ironia de Crítias ao se referir a Sócrates como médico acaba por assumir um caráter não irônico no percurso do diálogo.

Sócrates, nesse viés, busca fazer Crítias refletir sobre a diferença entre o verdadeiro médico e o médico fingidor (*Chrm.* 170e1-3). Embora ele não se importe em, aparentemente, “fingir” conhecer algum fármaco para as dores de cabeça do jovem Cármides – como sugere Crítias –, ele parece procurar, de fato, tal conhecimento. A retórica é abandonada na medida em que Sócrates pretende assumir a dialética filosófica em detrimento à mera persuasão. Seu intento maior é diferenciar a sofística, que nesse contexto específico busca apenas persuadir, da possibilidade de um conhecimento real acerca do “processo de cura”.

A ironia de Crítias, contudo, cai por terra na medida em que Sócrates, ao aceitar supostamente fingir conhecer um fármaco para a enfermidade de Cármides, faz uma profunda investigação a respeito da causa real de tal enfermidade e também de sua possibilidade de cura. Mantém-se, portanto e no entanto, depois do jogo irônico de Crítias, a atribuição médica a Sócrates. Na busca da compreensão da enfermidade da cabeça do jovem, por meio de um ensinamento do “médico trácio discípulo de Zalmoxis” (*Chrm.* 156d5)¹⁰⁹, Sócrates propõe a *psyche* como origem das enfermidades do corpo e do homem-todo (*Chrm.* 156e6-8).

Assim, na reflexão sobre o verdadeiro médico e o médico fingidor (*Chrm.* 170e1-3), Sócrates busca – mais do que definir o verdadeiro médico como aquele que se ocupa do homem-todo – apontar para a capacidade do verdadeiro filósofo como um tipo de médico das coisas da *psyche*.

Crítias parece perceber que todo seu argumento acerca da sabedoria não está ajustado com a realidade psíquica, compreendida por Sócrates. Nesse viés, ele deixa de lado sua visão utópica acerca da sabedoria, para aceitar a hipótese socrática de que o conhecimento se dá por uma árdua atividade dialética da

¹⁰⁸ *κάλει Χαρμίδην, εἰπὼν ὅτι βούλομαι αὐτὸν ἰατρῷ συστήσαι περὶ τῆς ἀσθενείας ἧς πρῶην πρὸς με ἔλεγεν ὅτι ἀσθενοῖ.*

¹⁰⁹ *Θρακῶν τῶν Ζαλμόξιδος ἰατρῶν.*

psyche. Para isso, ele propõe ao jovem Cármides, ao final do diálogo, que se entregue ao encantar de Sócrates: “se permitires a Sócrates encantar-(te)” (*Chrm.* 176b6-7)¹¹⁰, como quem se permite entregar aos cuidados de um médico.

Não se trata, todavia, de uma medicina tradicional que busca a cura da enfermidade com tratamento ou fármaco direcionado à parte enferma, ou mesmo de uma medicina mágica, em que a cura sairia das mãos de um tipo de *medicine man*, mas antes de um tipo de medicina filosófica. O papel do médico filósofo é apenas direcionador, para que a *psyche*, por si, encontre condições favoráveis para tratar-se e fazer-se saudável e até mesmo curar o corpo de uma eventual enfermidade.

3.3- “Fármaco”, “tratamento” e “cura”

Nas traduções do *Cármides* para Línguas Modernas¹¹¹, percebe-se, via de regra, grande confusão entre as expressões “curar” (*ἰᾶσθαι*) (*Chrm.* 156e1); “tratar” (*θεραπεύειν*) (*Chrm.* 156b8 e 156c5); e “fármaco” (*φάρμακον*) (*Chrm.* 155b6).¹¹²

A confusão está precisamente na falta de padrão nas traduções dessas expressões no *Cármides*. A última expressão, *φάρμακον* (fármaco)¹¹³, tem sido

¹¹⁰ ἦν ἐπάδειν παρέχης Σωκράτει.

¹¹¹ Cf. Jowett (1870; 2008); Lamb (1955); Reale (2008); Oliveira (1981); Azcárate (1871); e Nunes (2007).

¹¹² Tem sido frequente, em muitas passagens do *Cármides*, a tradução da expressão *φάρμακον* (*Chrm.* 155b6) por “cura”. Mas é a expressão *ἰᾶσθαι* (*Chrm.* 156e1) que cumpre a ideia de “curar” propriamente. É isso que a personagem Sócrates busca conhecer no diálogo. Outra expressão que tem sido, assim como *φάρμακον*, confundida com “curar” é *θεραπεύειν* (*Chrm.* 157a1-2), que está ligada à ideia de técnica de tratamento, ou de terapia, e não necessariamente à cura.

¹¹³ “Derrida (2005) chama atenção para o significado da palavra *phármakon* (*φάρμακον*) no *Fedro*. A tradução por ‘remédio’ (Derrida 2005: 43) flagra uma ingenuidade acerca do que está oculto na escrita do próprio diálogo. A resposta do rei à oferta de Theuth (*Phd.* 274e-275b) a respeito da cura para a memória é crucial para se compreender que *phármakon* é remédio, mas também ‘veneno’ e ‘quer dizer ainda outras coisas’ (Derrida 2005: 45), provavelmente intermediárias ou mesmo sintéticas entre uma

traduzida tanto por “remédio” quanto por “curar”, enquanto *θεραπεύειν* (tratar) tem sido traduzida por “tratar” e também por “curar”. No entanto, não se encontra a expressão *ἰᾶσθαι* (curar) traduzida nem por “tratar” nem por “fármaco”. Isso ocorre em função da incompreensão do jogo que Platão elabora com essas três expressões no diálogo. Este fato provoca a tradução indistinta de ambas por “curar” em muitas passagens.

Traduzir, por exemplo, *φάρμακον* por “cura”¹¹⁴ prejudica a compreensão do diálogo em dois níveis: 1) o primeiro dá-se na versão do mito trácio apresentada por Sócrates; 2) o segundo no princípio filosófico que Platão dá a essa versão socrática.

Em primeiro nível, o “fármaco” faz parte do tratamento mágico, ele não é o ato curativo propriamente. Zalmoxis, para tanto, fundamenta a ação mágica de tratamento do fármaco, para que este exerça sobre a enfermidade seus poderes. Significa dizer que a crença mítica nos poderes da divindade trácia é essencial e necessária para que o “fármaco” zalmoxiano, ensinado a Sócrates pelo médico trácio, possa dar início ao processo de cura. Ao ser traduzido por “curar”, no entanto, *φάρμακον* é assumido como ato curativo em si próprio. O *φάρμακον* é parte de um processo gradativo de cura e não um ato curativo em si, já que, segundo sugere o mito trácio, depende da força de Zalmoxis – que é “nosso deus” (156d8)¹¹⁵, diz o médico trácio – e age, segundo o poder mágico de Zalmoxis na *psyche*, para desta vir a causa de cura das partes.

No mito trácio, o “fármaco” (a “erva” mais o “encantamento”) depende da força mágica de sua ação na *psyche*, como diz o próprio Zalmoxis em discurso indireto no relato do médico trácio, na fala do próprio Sócrates: “como não se

e outra. Na medida em que vem de fora, a ‘essência’ ou a ‘virtude benéfica de um *phármakon* não o impede de ser doloroso’ (Derrida 2005: 46)” (Coutinho 2013: 85). É importante dizer que *φάρμακον* (*pharmakon*) pode ter propriedades benéficas ou nocivas. Mesmo quando processado com finalidade benéfica, pode causar mal se utilizado na dosagem errada.

¹¹⁴ A respeito da tradução da expressão *φάρμακον* por “curar”, na passagem *ἀλλὰ τί σε κωλύει προσποιήσασθαι πρὸς αὐτὸν ἐπίστασθαί τι κεφαλῆς φάρμακον;* (*Chrm.* 155b5-6), cf. as traduções de (Lamb 1955) e de (Jowett 1870; 2008). Em grego, faz-se referência a um “fármaco” para a “cabeça” e não a “curar” a “cabeça”.

¹¹⁵ *θεὸς ὤν.*

pode tentar curar os olhos sem a cabeça, nem a cabeça sem o corpo, nem, da mesma maneira, o corpo sem a *psyche*” (*Chrm.* 156e1-2).¹¹⁶ Assim, o agente de cura, no mito trácio, é evidentemente externo, na medida em que parte do “fármaco” zalmoxiano para agir na *psyche* humana, para depois agir nas partes. O processo de cura é, portanto, gradativo, na medida em que parte de um fármaco com poderes mágicos, garantidos por Zalmoxis, que agem na *psyche*, para esta agir sobre as partes.

O “fármaco”, segundo a crença mítica em Zalmoxis, portanto, supõe agir não apenas na enfermidade diretamente, mas antes na *psyche*, para dela partir e alcançar o processo de cura da(s) parte(s). Prova disso é que no relato do médico, ao expor em discurso indireto o pensamento de sua divindade, a expressão *ἰᾶσθαι* está ligada à parte e não ao todo, e *ἄνευ* (sem) liga-se ao “cuidado” “terapêutico” que se precisa ter com o todo¹¹⁷. Assim, a cura das partes vem, de modo natural, de um todo maior, da *psyche*.

Em segundo nível, por sua vez, se *φάρμακον* for traduzido por “curar”, além da perda da noção gradativa apresentada anteriormente, a noção filosófica que Platão dá ao mito contado por Sócrates também perde a alteração que faz em relação ao agente de cura: que define o agente de cura interno, a *psyche*, e não externo, o “encantamento” trácio.

Sem a devida tradução da expressão, todo a compreensão do jogo entre tratamento e cura que Platão elabora perde-se. De fato, mesmo ao alterar o agente de cura do encantamento garantido pela força divina de Zalmoxis, Sócrates assume do mito trácio a ideia de gradação entre tratamento do todo para a cura da(s) parte(s). Com isso, a gradação mantém-se, mas diante da causa interna da cura, que é a *psyche*.

Nesse sentido, a tradução de *φάρμακον* por “cura” dá a ideia de que a parte pode ser, sem qualquer objeção, curada com o “fármaco”, desconsiderando o tratamento da própria *psyche*.

¹¹⁶ ὅτι ὡσπερ ὀφθαλμοὺς ἄνευ κεφαλῆς οὐ δεῖ ἐπιχειρεῖν ἰᾶσθαι οὐδὲ κεφαλὴν ἄνευ σώματος, οὕτως οὐδὲ σῶμα ἄνευ ψυχῆς (*Chrm.* 156e1-2).

¹¹⁷ Cf. nota de rodapé 116.

De tal modo, Sócrates aceita “fingir” conhecer um “fármaco” para a enfermidade de cabeça do jovem que dá nome ao diálogo, e não um “ato de cura”, já que este é constituído por um processo muito mais complexo, que Platão faz sua personagem Sócrates buscar conhecer. Por esta razão, Platão utiliza muito bem três expressões bem distinguidas em grego: “curar” (*ἰᾶσθαι*); “tratar / cuidar terapêuticamente” (*θεραπεύειν*); e “fármaco” (*φάρμακον*).¹¹⁸

Essa imposição semântica que afeta a compreensão do jogo elaborado por Platão, prejudica também a compreensão da expressão *θεραπεύειν* no diálogo, traduzida erroneamente em larga escala por cura. Tratar indica um tipo de terapia e é parte do “processo de cura” e não uma ação curativa.¹¹⁹

As expressões *θεραπεύειν* (*Chrm.* 156b8; 156c5) e também *θεραπεύσαι* (*Chrm.* 156c2), confundem-se, nas traduções modernas, com a expressão *ἰᾶσθαι*, recorrente em duas seções da mesma página: 156b7 e 156c5. A confusão entre “tratar” e “curar” nessa importante passagem em que o médico trácio apresenta, em discurso indireto, o que diz Zalmoxis a respeito do tratamento do todo para a cura da parte, perde seu sentido quando se traduz indistintamente uma expressão pela outra, ou mais especificamente, quando se opta por traduzir ambas por “curar”.¹²⁰

Afinal é do tratamento do todo que se dá a cura da parte. E Platão admite tal ideia do mito trácio. Ele apenas altera o agente de cura, para elaborar sua própria teoria acerca do processo de cura. Nesse sentido, o filósofo ateniense diferencia as duas expressões: *ἰᾶσθαι* (curar) e *θεραπεύειν* (tratar / fazer terapia).

¹¹⁸ Preferimos utilizar a forma mais próxima em Língua Portuguesa da transliteração da expressão *φάρμακον*, (*pharmakon* == fármaco), para não induzirmos ao erro popular que entende “remédio” como propriedade curativa, sem levar em conta que todo “fármaco”, em dosagem ou em uso inadequados, tem efeitos negativos. Por isso, em grego, a expressão também dá a ideia de que o *φάρμακον* pode tornar-se veneno.

¹¹⁹ No *corpus* hipocrático, a expressão *θεραπεύωσιν* (*De prisca medicina* 9, 22) chama atenção na medida em que indica um resultado maléfico, indicado pelas *ἀμαρτάνοντες* “falhas” (*De prisca medicina* 9, 25) se aplicado por “maus médicos, que são maioria” – *οἱ κακοί τε καὶ πλεῖστοι ἰητροὶ* (*De prisca medicina* 9, 21). Isso demonstra que a expressão *θεραπεύειν* não está ligada à “cura”, mas sim ao cuidado terapêutico, que é variável de acordo com o conhecimento do médico que o aplica.

¹²⁰ Cf. Jowett (1870; 2008); Lamb (1955); Reale (2008); Oliveira (1981); Azcárate (1871); e Nunes (2007).

Porque (o encantamento), ó Cármides, é tão poderoso que não apenas faz a cabeça **saudável**, mas também faz o que, seguramente, já ouviu dos bons médicos quando são abordados por alguém que padece dos olhos: não é possível **curar** apenas os olhos, mas que seria necessário por sua vez, **tratar** a cabeça, se se quer que vá bem os olhos. E, por sua vez, crer que **tratar** bem alguma vez a cabeça, em si própria, sem todo o corpo, é uma soberana insensatez. Partindo, pois, deste princípio e aplicando determinadas dietas ao corpo inteiro, almeja-se **tratar** e **curar**, com o todo, a parte (*Chrm.* 156b3-156c5)¹²¹.

Esta página é fundamental para a compreensão do jogo que Platão elabora entre “curar” e “tratar”, que, por sua vez, ajuda a compreender a relação dessas expressões com a noção de “fármaco” no diálogo. Fica explícita, de tal maneira, a importância da gradação sugerida quanto à questão. E é dela que Platão parte, para, posteriormente, tirar o encantamento zalmoxiano como agente externo de cura. Disso, torna-se possível perceber a teoria psíquica que sustenta a *psyche* como agente de seu próprio destino da saúde das partes e do todo.

3.4- “Encantamento” e “belos argumentos”

Na busca pelo conhecimento que o leve a encontrar um fármaco eficaz contra a enfermidade de Cármides, Sócrates parte de um mito bastante conhecido pelos gregos de sua época: o mito de Zalmoxis. De tal maneira, Sócrates revela ter conhecido, na batalha de Potideia, um médico trácio discípulo

¹²¹ ἔστι γάρ, ὦ Χαρμίδη, τοιαύτη οἷα μὴ δύνασθαι τὴν κεφαλὴν μόνον ὑγῆ ποιεῖν, ἀλλ' ὡσπερ ἴσως ἤδη καὶ σὺ ἀκήκοας τῶν ἀγαθῶν ἰατρῶν, ἐπειδάν τις αὐτοῖς προσέλθῃ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀλγῶν, λέγουσί που ὅτι οὐχ οἷόν τε αὐτοὺς μόνους ἐπιχειρεῖν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄσθα, ἀλλ' ἀναγκαῖον εἶη ἅμα καὶ τὴν κεφαλὴν **θεραπεύειν**, εἰ μέλλοι καὶ τὰ τῶν ὀμμάτων εὖ ἔχειν· καὶ αὖ τὸ τὴν κεφαλὴν οἶεσθαι ἂν ποτε **θεραπεύσα** αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἄνευ ὅλου τοῦ σώματος πολλὴν ἄνοιαν εἶναι. ἐκ δὴ τούτου τοῦ λόγου διαίταις ἐπὶ πᾶν τὸ σῶμα τρεπόμενοι μετὰ τοῦ ὅλου τὸ μέρος ἐπιχειροῦσιν **θεραπεύειν** τε καὶ **ἄσθα**.

de Zalmoxis que lhe teria ensinado um *φάρμακον* (*Chrm.* 155e6) – na verdade uma “erva” (*φύλλον*) (*Chrm.* 155e5), que associada a um “encantamento” (*έπωδη*) (*Chrm.* 155e5), seria capaz de dar início a um processo de cura.

Essa erva só tem efeito acompanhada do “encantamento”. O enfoque, nesse sentido, é dado a este último elemento, pois “sem o encantamento, entretanto, não há efeito algum na erva” (*Chrm.* 155e7-8)¹²².

Sócrates busca compreender os efeitos do “encantamento” apresentado no mito como princípio psíquico e não mágico. Nele, estaria o fundamento terapêutico-psicológico, na medida em que a *psyche* é redimensionada a partir de seu poder psicossomático. Em outras palavras, o discurso a respeito do tratamento trácio do homem-todo é o passo intermédio para evidenciar que não há “fármaco” que trate uma enfermidade de uma parte do corpo. A finalidade desse jogo é demonstrar que sem o tratamento da *psyche* nem o corpo nem suas partes podem dar início a um processo de cura. Com isso, Platão busca demonstrar, em termos filosóficos, que todo bem e todo mal tem sua origem na *psyche* (*Chrm.* 156e6-157a3)¹²³ verdadeiramente. É nesse sentido que o fármaco trácio, ensinado pelo médico discípulo de Zalmoxis a Sócrates, é tirado de sua abrangência religiosa e redimensionado sob um caráter filosófico. E o que era um fármaco encantado é transformado em tratamento psíquico, assumindo a força da *psyche* e não a força mágica do “encantamento” como fundamento.

Assim, do *φάρμακον* (fármaco) Platão aproveita-se da noção de “encantamento” (*έπωδη*) e altera-o pelos “belos argumentos” (*τους λόγους τους καλούς*), para redimensioná-lo como terapia psíquica, substituindo, de tal maneira, o encantamento mágico religioso por um encantamento filosófico de forma definitiva. Aqui não se trata de uma alteração, mas de uma substituição, pois o princípio de magicidade anímica, segundo as concepções mítico-religiosas que o

¹²² ἄνευ δὲ τῆς έπωδῆς οὐδέν ὄφελος εἶη τοῦ φύλλου.

¹²³ πάντα γὰρ ἔφη ἐκ τῆς ψυχῆς ὠρμησθαι καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ τῷ σώματι καὶ παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ, καὶ ἐκεῖθεν ἐπιρρεῖν ὥσπερ ἐκ τῆς κεφαλῆς ἐπὶ τὰ ὄμματα· δεῖν οὖν ἐκεῖνο καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα θεραπεύειν, εἰ μέλλει καὶ τὰ τῆς κεφαλῆς καὶ τὰ τοῦ ἄλλου σώματος καλῶς ἔχειν.

mito trácio oferece, é literalmente negado e substituído por uma perspectiva psicológica.

Para demonstrar que não é o “encantamento” (*Chrm.* 155e5) o agente que dá início ao processo de cura, como crê o médico trácio zalmoxiano, Sócrates admite-o enquanto conhecimento válido, e o (re)denomina de “belos argumentos” (*Chrm.* 157a4-5). Esta alteração não é apenas um novo nome, mantendo sua noção mágica, mas vem chamar atenção para o fato de que, em seu princípio, o elemento mágico é antes um elemento psíquico capaz de agir de modo natural no corpo. O princípio imagético de sobrenaturalidade é, aqui, substituído por completo.

Platão redimensiona o “encantamento”, antes mágico no mito trácio, em princípio filosófico, que admite a beleza das belas palavras como terapia psíquica. Esta, por sua vez, passa a agir como um elemento direcionador, e não como agente mágico responsável pelo processo de cura, como ocorre com o “fármaco” trácio. A teoria do filósofo ateniense assume o elemento mágico do mito trácio como elemento psicológico, portanto. Disso se depreende a ideia de que a personagem Sócrates, como um tipo de médico da *psyche*, é capaz de iniciar alguém no caminho filosófico, para que esse alguém, por si próprio, possa buscar o mergulho de sua *psyche* em si própria e dar início ao processo de cura.

É nesse sentido que o diálogo é finalizado com Crítias aconselhando a Cármides que se entregue ao encantar de Sócrates – “se permitires a Sócrates encantar-(te)” (*Chrm.* 176b6-7) – fazendo coincidir, ironicamente ou não, Sócrates a um verdadeiro médico filósofo da *psyche*. Este processo irónico, mesmo na hipótese de ser mantido ao final do diálogo na fala de Crítias, não anula a seriedade da procura, não de respostas retóricas, mas de caminhos dialéticos, que vão da reflexão do mito à sua interpretação, levando ao conhecimento acerca do processo de cura.

4- A *katabasis* subjetiva e o sacerdócio de Sócrates

A alteração da *katabasis* objetiva¹²⁴ em *katabasis* subjetiva, no *Cármides*, tem como ponto fundamental a intenção de demonstrar que aquilo que se pretende mágico é antes um processo psíquico constituído e dado pela *psyche*. Assim, o “encantamento” mágico é alterado em “belos argumentos”, que, compreendidos como terapia psíquica, podem dar início ao efeito descrito no mito trácio: a cura. Assim, o “encantamento” mágico é alterado em “belos argumentos”. Estes podem dar início ao efeito descrito no mito trácio, a cura, nunca pressupondo que tal efeito tenha a sua causa primordial em fundamentos mágicos.

Uma problemática que surge no diálogo, em função do exercício de reflexão filosófica em busca do conhecimento e do autoconhecimento, é a ação moral da *psyche* diante da realidade que abrange a vida prática. A carga de responsabilidade moral sobre as ações da *psyche* é, portanto, tema importante para se compreender a *katabasis* psíquica no diálogo.

4.1- Amoralidade e moralidade

Seria forçoso atribuir ao relato originário de Heródoto qualquer tipo de princípio moral. Mesmo comparado a simbologias xamânicas, o mito de Zalmoxis também não encontra qualquer reforço nesse tipo de princípio. Talvez Platão tenha escolhido o mito trácio pela dupla visão que ele apresenta no relato herodotiano: a dos gregos que viviam na Trácia e a dos getas. Em sua recriação, Platão combina a visão moral pitagórica com a crença na ideia de que a divindade pode sanar as necessidades dos convivas. Sem perder de vista o princípio de sanar as necessidades, mas sob uma óptica moral, Platão desenvolve sua teoria sobre a cura da *psyche*. Portanto, é fundamental entender quando amoralidade e moralidade combinam-se na recriação platônica do mito de Zalmoxis.

¹²⁴ Presente nos *mythoi* originários que assumem a imagem objetiva da descida de algum herói ou divindade a mundos íferos.

Dodds está inclinado a entender o xamanismo como a cultura que inculcou na Europa “uma gota de sangue estranho nas veias dos gregos”, ao atribuir ao ‘eu’ humano certa “origem divina”, colocando, assim, em “desacordo corpo e alma” (Dodds 2002: 143). Dodds afirma ainda que “a ‘alma’ não era nenhuma prisioneira relutante do corpo, mas sim a vida ou o espírito do corpo” (Dodds 2002: 143). Isto, para Dodds, tem sua causa primária no xamanismo. Essa associação entre a “fatídica contribuição” (Dodds 2002: 143) e a cultura xamânica, todavia, não se sustenta ao se observar práticas rituais de várias práticas xamânicas ao redor do mundo.¹²⁵

No xamanismo, a importância das divindades íferas está no fato de que os neófitas, ao passarem pela provação da morte, adquirem determinados conhecimentos ligados ao plano obscuro. A lógica estabelece a seguinte proposição: se os espíritos íferos são causadores dos males, são também contentores do conhecimento que as pode sanar. Decorre disso a popularidade xamânica das práticas de *kabasis*. Assim, quanto mais poderes extáticos para as viagens ao mundo subterrâneo, mais importante será o Xamã, já que as divindades e os espíritos do alto “pouco ajudam no drama da existência humana” (Eliade 2002: 212).

Com isso, a fatídica contribuição a que se refere Dodds não pode ser atribuída ao xamanismo, uma vez que o ritual de êxtase nada tem a ver com moralidade. O Xamã não tem elementos morais ligados à sua iniciação. Ao interferir nas causas misteriosas, o Xamã age com seus poderes para sanar as necessidades de seus convivas. Tanto o êxtase de *anabasis* quanto o de *katabasis* são praticados pelos Xamãs sem a concepção de bipartição moral da

¹²⁵ Diz assim o passo completo: “A ‘alma’ não era nenhuma prisioneira relutante do corpo, mas sim a vida ou o espírito do corpo, sentido-se perfeitamente à vontade ali. Foi nesse momento que o novo padrão religioso fez sua fatídica contribuição – ao creditar ao homem um “eu” oculto, de origem divina, e por conseguinte colocar em desacordo corpo e alma, este padrão introduziu em meio à cultura européia uma nova interpretação da existência humana. trata-se da interpretação que chamamos de puritana. De onde veio tal noção? Desde que Rohde a chamou ‘uma gota de sangue estranho nas veias dos gregos’, estudiosos têm realizado suas pesquisas em busca desta gota. A maior parte deles têm olhado na direção leste, para a Ásia menor ou mais longe ainda”.

realidade, mas é este último, certamente, o mais praticado. Na *katabasis*, o que ocorre é a utilização dos conhecimentos do mundo obscuro para o benefício da sociedade. O que há é um tipo de busca de bem-estar da vida individual e comum por intermédio do conhecimento mal.

O caráter amoral do mito de Zalmoxis é evidente sob duas perspectivas: 1) o “mensageiro” (Hdt. *Hist.* 4, 94, 5)¹²⁶ é “sorteado” (Hdt. *Hist.* 4, 94, 4)¹²⁷ para ser enviado à divindade; 2) não há nenhuma apresentação dos critérios de seleção por parte da divindade em relação ao mensageiro. Caráter amoral que resiste na versão que a personagem Sócrates diz ter conhecido do médico discípulo de Zalmoxis. Seria forçoso dizer que o médico trácio teria adquirido o “fármaco” (*Chrm.* 155e6)¹²⁸ zalmoxiano a partir de princípios morais.

Há, todavia, traços fortemente morais nas lendas que circundam a figura de Pitágoras, sobretudo nas histórias contadas acerca da transmigração da alma.¹²⁹ O fato é que Platão, seguindo alguns passos do pitagorismo, entende que o homem deve ter uma vida moral.

O fragmento atribuído a Íon de Quíros ao afirmar que Ferécides “mesmo falecido, goza com a alma de uma vida bem-aventurada” (DK 36, B4) estabelece bem o princípio moral no proto-pitagorismo. Para Cornelli,

É possível todavia conjecturar, como fazem Kranz (1934:104) e Riedweg (2002:110), que a conexão entre Ferécides e Pitágoras, no contexto de uma vida bem-aventurada além-túmulo, esteja ligada, de um lado, à avaliação geral pela qual Ferécides teria levado uma vida altamente moral, que conseqüentemente mereceu uma retribuição bem-aventurada, do outro lado, à renomada sabedoria de Pitágoras sobre assuntos como esses,

¹²⁶ ἄγγελον.

¹²⁷ λαχόντα.

¹²⁸ φαρμάκω.

¹²⁹ O termo “transmigração da alma” tem sido chamado, ao longo da história, sob duas tônicas bem distintas: “metempsicose” ou “metempsomatose”. Esta última expressão busca traduzir mais a ideia de reincorporação do que a de reencarnação (Casadio 1991: 119-122).

isto é, às suas célebres teorias da imortalidade da alma. (Cornelli 2011: 118)

Nesse sentido, é possível dizer que Platão trabalha o elemento sacrificial de maneira bem distinta daquela encontrada no mito de Zalmoxis. Em uma primeira análise, a imagem sacrificial, como ritual de morte, é alterada para uma ideia de purificação da *psyche*. Para isso, Platão altera o sacrifício ritual da morte, representado pelo eleito transpassado pelas lanças no *mythos* originário, em um sacrifício filosófico a partir da temperança. Iniciar-se na vida filosófica seria equivalente a morrer para a vida comum e buscar uma vida temperante. Esta seria responsável por elevar a *psyche* ao estágio do alto conhecimento do bem e do autoconhecimento. Só assim, *psyche* e *soma*, verdadeiramente em unidade, alcançariam o processo de cura.

O mito de Zalmoxis e as lendas criadas sobre a figura de Pitágoras, embora colocadas em analogia pelos gregos que viviam na Trácia no *mythos* originário, apresentam divergências fundamentais. E estas são essenciais para se compreender a *katabasis* subjetiva em Platão. Os rituais de descida das histórias que a tradição reconta sobre Pitágoras são associados à purificação da alma, como preparação para a vida bem-aventurada pós-morte. A relação entre Pitágoras e Platão torna-se crucial para se captar a mudança da postura humana diante da vida. Postura que entende o indivíduo de maneira ativa, tomando decisões e assumindo suas consequências. Assim, o ser humano é colocado de uma tal maneira que pode tornar a vida somática e psíquica pior ou melhor.

4.2- O processo de cura na filosofia itálica e sua influência sob Platão

As lendas sobre Pitágoras são das mais variadas e impressionantes¹³⁰. Dentre elas, não falta a atribuição da capacidade de cura: “Pitágoras conhecia

¹³⁰ Kingsley (2010) faz uma interessante ligação entre Pitágoras e Abáris, um sacerdote de Apolo Hiperbóreo portador de uma espécie de flecha mágica, que lhe

suas existências prévias e iniciava a cura dos homens evocando a memória de suas vidas anteriores” (Iamb. V.P. 63). Em outras palavras, a enfermidade para Pitágoras estava ligada às ações negativas de vidas passadas, ligadas, portanto, a ações não morais. E ao buscar essas existências de vidas passadas da alma, ele teria a capacidade de iniciar um processo de cura em alguém.

Nesse aspecto, por sua vez, a cura em Pitágoras está ligada à purificação dos erros cometidos em vidas passadas. Esta purificação, portanto, “conecta o aspecto religioso e aquele científico, uma vez que a ciência também se torna, ela própria, um instrumento de purificação” (Cornelli 2011: 34). “A maior purificação de todas é, portanto, a ciência desinteressada, e é o homem que se dedica a ela, o verdadeiro filósofo, que está, ele próprio, mais efetivamente liberado da ‘roda de nascimento’” (Burnet 1908: 108)¹³¹. A roda é uma referência ao ciclo de transmigração do *daimon* ou *psyche*¹³², entendida no contexto pitagórico como alma. E a ciência torna-se um meio claro para que o iniciado, filosoficamente, possa quebrar o ciclo de ações negativas e se curar em definitivo, para ter, na morte, a vida bem-aventurada. Isso por meio da conduta moral.¹³³

A filosofia itálica está, dessa maneira, ligada a formas de encantamento que funcionam como técnicas psicológicas para a alma obter a purificação dos erros passados. Na obra *Purificações*, Empédocles apresenta-se como um homem apto a curar por meio de palavras e oráculos, e por isso seguido por

mostra os caminhos e lhe permite superar os obstáculos mais intransponíveis. Em seu encontro com Pitágoras, Abáris concede-lhe a flecha por reconhecer, no grego, seu deus, Apolo Hiperbóreo (Kingsley 2010: 89-99).

¹³¹ “The greatest purification of all is, therefore, disinterested science, and it is the man who devotes himself to that, the true philosopher, who has most effectually released himself from the ‘wheel of birth’”.

¹³² Acerca da utilização da expressão *daimon* e *psyche* no pitagorismo, cf. nota de rodapé 58.

¹³³ Deve-se convergir com Cornelli, quando diz que “não é possível concordar com a acusação um tanto *sumária* de De Vogel, pela qual ‘Burnet não presta atenção para o caráter ético-religioso do *bíos* fundado por Pitágoras e para a conexão essencial deste aspecto com os assim chamados princípios científicos’. Ao contrário, é exatamente pelo conceito de purificação que essa conexão é afirmada e compreendida em sua profundidade teórica, para além da realidade histórica concreta do movimento” (Cornelli 2011: 34-35).

muitos homens: “alguns procurando por oráculos, outros querendo ouvir palavras de cura para todos os tipos de doenças” (DK 31 B112)¹³⁴. Referindo-se a esta passagem, Cornelli afirma:

Aqui também a cura está ligada a uma especial capacidade oracular, que pode ser aproximada, ainda que não perfeitamente, com a psicologia genealógica da alma de Pitágoras (Cornelli 2011: 120)

Se forem colocadas lado a lado três informações basilares da doutrina pitagórica – 1) a crença na imortalidade da alma; 2) a crença na transmigração da alma; 3) a crença em encantamentos como técnica de cura, – tem-se uma pista importante para o conceito e método de cura a partir de uma genealogia da alma.

A expressão “palavras de cura” (DK 31 B112.17)¹³⁵, em Empédocles, chama atenção, tanto quanto o Sócrates do *Cármides* com a expressão “belos argumentos”¹³⁶. No pitagorismo, a busca pela purificação é, mais que a espera de uma vida melhor, uma doutrina que pretende tornar melhor o indivíduo. A conduta moral, nesse viés, é o que determinará sua próxima transmigração.

Se for considerada a perspectiva de anulação das ações negativas de vidas passadas que ressoam na vida atual, torna-se adequado supor que a filosofia pitagórica esteja ligada a um processo encantatório de prática de cura. Por conseguinte, a intensidade semântica da expressão “palavras de cura” é bastante apropriada. Quando o indivíduo não pode, por si próprio, levar uma vida

¹³⁴ Tradução de Graham (2010): “some seeking oracles, some seeking to hear the healing words for all sorts of diseases”. Cf. *οἱ μὲν μαντοσυνέων κεχρημένοι, οἱ δ' ἐπὶ νούσων / παντοίων ἐπύθοντο κλυεῖν εὐηκέα βάξιν* (DK 31 B112, 17).

¹³⁵ “εὐηκέα βάξιν”.

¹³⁶ Cornelli (2011, p. 120) traduz a expressão *εὐηκέα βάξιν* como “palavras inspiradas”. De modo bem geral, a expressão pode ser aproximada à *τοὺς λόγους τοὺς καλοῦς* “belos argumentos” (*Chrm.* 157a5), afinal ambas remetem à ideia de que a palavra pode dar início ao processo de cura.

moral adequada para manter-se em temperante na vida atual, Pitágoras lança-se como um tipo de sacerdote, capaz de ressoar palavras que curam.

Essas palavras seriam um misto de magia e filosofia, na medida em que agem como elemento religioso e científico, buscando inspirar quem as ouve. Assim, curandeiro e filósofo¹³⁷, Pitágoras mistura crença e ciência de modo a investigar a conduta mais adequada para a bem-aventurança da alma.

Platão está disposto a dar algum crédito ao poder curativo da palavra. Mas é buscando conhecer o processo psíquico que rege esse poder, que Platão vai elaborar sua teoria. Enquanto para Pitágoras tal processo é um misto entre aspecto religioso e científico designado pela expressão “palavras de cura”, para Platão isto é um misto entre encantamento psíquico e filosofia designado pela expressão “belos argumentos”. Platão, nesse sentido, convoca o enfermo a tornar-se mais temperante.

Ambos partem da ideia de que o conhecimento do bem, e, sobretudo, o autoconhecimento são indispensáveis para o processo de cura, embora Pitágoras trate do *daimon* (alma), e Platão da *psyche*. Por isto, Platão altera os elementos mágico-religiosos do processo de cura ainda ligados à figura de Pitágoras em elementos psíquicos. Platão busca compreender tais elementos como elementos terapêuticos para a *psyche*. Assim, o caminho da *katabasis* subjetiva abrange um tipo de encantamento filosófico, de temperança da *psyche*, para alcançar o processo de cura, mas sempre a partir da reflexão e do aprofundamento filosóficos.

¹³⁷ “Often a simple ‘not only-but also’ has seemed enough; he was not only a ‘medicine man’ but also a thinker. But may not even a ‘shaman’ perhaps accomplish intellectual feats, without necessarily clothing them in strictly rational or conceptual form?” (Burkert 1972: 209). Burkert defende a ideia de que não se deve fazer uma roupagem de curandeiro e também de filósofo com um “but also / mas também” exatamente por não ser possível separar e diferenciar uma característica da outra em Pitágoras.

4.3- A temperança filosófica e o caminho para a *katabasis* subjetiva

Em todo diálogo, Sócrates parece convocar Cármides a assumir a busca filosófica pela “temperança” (*Chrm.* 157a6)¹³⁸. Ela é, nesse processo, o meio para se alcançar a *katabasis* subjetiva.

A utilização de “ideias mágico-religiosas” (Dodds 2002: 211) que Dodds aponta nas teorias platônicas, são compreendidas, neste trabalho, não propriamente como uma crença platônica em magia religiosa, mas como encantamento filosófico¹³⁹. Associado ao racionalismo científico, este encantamento produz imagens míticas favoráveis às concepções teóricas de Platão, que a argumentação por si não conseguiria alcançar e sustentar. Ou seja, o filosofar assume um caráter encantado por um nível profundo de reflexão. Disto decorre a temperança, para se buscar o processo de cura¹⁴⁰. Isto é o que se entende por *katabasis* subjetiva.

Nesse viés, Sócrates em todo o diálogo discute acerca da temperança com Crítias.

¹³⁸ σωφροσύνη.

¹³⁹ Platão utiliza a mesma expressão para indicar duas ideias bem distintas no interior do diálogo: 1) ἐπωδῆ (*Chrm.* 155e5), para indicar a mágica do fármaco trácio; 2) ἐπάδειν (*Chrm.* 176b6), para indicar o direcionamento filosófico de Sócrates a Crítias. Embora tradutores como Azcárete (2008), por exemplo, utilizem uma estratégia didática muito boa para distinguir estas duas ideias, “palavras mágicas” e “encantos”, demonstrando claramente o caráter mágico do primeiro contexto e o caráter não-mágico do segundo, preferimos, neste trabalho, traduzir a expressão sempre por “encantamento”, para tentar dar ênfase à ambiguidade que Platão elabora no interior do diálogo. Reale (2008) e Jowett (2008) também seguem esta linha de tradução, embora com propostas de leituras diferentes das que estamos aqui seguindo. A respeito da ambiguidade que Platão cria com essa expressão em 176b6-7, cf. Coutinho (2013: 128-137), que mantém a distinção didática de Azcárete, para facilitar a discussão acerca da problemática em torno dessa expressão no final do diálogo.

¹⁴⁰ Em termos objetivos, não é a *anabasis*, mas sim o encontro com os espíritos íferos, no mundo subterrâneo, que, no xamanismo, indica a possibilidade de benesse concreta aos convivas: “Embora sejam benéficos, os deuses e espíritos ‘do alto’ infelizmente são passivos; por isso, pouco ajudam no drama da existência humana” (Eliade 2002: 212). Para isso, o ritual xamânico representa a atividade de descida do xamã, para que os problemas sociais sejam sanados. Essa lógica é mantida em Platão, mas segundo um caráter mais subjetivo, uma vez que a descida dá-se pela própria *psyche*. O ritual mágico é transposto por uma atividade filosófica: a busca pela temperança. De tal maneira, a cura passa a ser um processo subjetivo e não objetivamente regido por uma divindade ou pelos poderes de outrem.

Para o interlocutor de Sócrates, “sê temperante” (*Chrm.* 164e2; 6; 7) é um imperativo equivalente à máxima délfica “conheça-se a si mesmo”, (*Chrm.* 164e7-165a1)¹⁴¹. É nesse ponto, contudo, que Sócrates discorda de seu interlocutor com a importante interrogativa: “isso é ser temperante, ou temperança, saber o que se sabe e o que não se sabe. É isso que pensas?” (*Chrm.* 167a5-7)¹⁴². Crítias, neste passo, sustenta o princípio de que todo conhecimento estaria dentro de cada um, e bastaria, portanto, conhecer-se para ter acesso a todo conhecimento. Essa é a consequência lógica da associação utópica que Crítias faz entre a máxima délfica e a ideia de “sê temperante”.

A solução de Crítias procura comungar com a advertência que Sócrates faz ao jovem Cármides: “olha com atenção para dentro de ti” (*Chrm.* 160d5-6)¹⁴³. A intenção de Sócrates ao advertir Cármides sobre os primeiros passos em direção à temperança é demonstrar que o jovem deve procurar a temperança dentro dele próprio.

O ponto de partida de ambos é o mesmo – *olhar para dentro de si* equivale a *conhecer-se a si mesmo* –, mas o princípio que permeia a teoria de cada uma das duas defesas é diferente. Para Crítias, *conhecer-se a si mesmo* é ter acesso a todo conhecimento, já que o indivíduo seria capaz de “saber o que se sabe e o que não se sabe” (*Chrm.* 167a6-7). Em outras palavras, temperança, nessa perspectiva, é a ciência que conhece as outras ciências e também a si própria, dando a capacidade, ao temperante, de conhecer o que sabe e o que não sabe¹⁴⁴. Para Sócrates, no entanto, *olhar para dentro de si* é o primeiro passo

¹⁴¹ “Pois ‘sê temperante’ e ‘conheça-se a si mesmo’ são idênticos” (*τὸ γὰρ Γνώθι σαυτὸν καὶ τὸ Σωφρόνει ἔστιν μὲν ταύτῳ*).

¹⁴² *καὶ ἔστιν δὴ τοῦτο τὸ σωφρονεῖν τε καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ἑαυτὸν αὐτὸν γινώσκειν, τὸ εἰδέναι ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν. ἄρα ταῦτά ἐστιν ἃ λέγεις;*

¹⁴³ *μᾶλλον προσέχων τὸν νοῦν καὶ εἰς σεαυτὸν ἐμβλέψασ.*

¹⁴⁴ “Crítias: enquanto todas as outras ciências são conhecimento de outras coisas, não de si próprias, esta é, exclusivamente, ciência das outras e ciência de si própria” (*ἀλλ’ αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι ἄλλου εἰσὶν ἐπιστήμαι, ἑαυτῶν δ’ οὐ, ἢ δὲ μόνη τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτῇ ἑαυτῆς*) (*Chrm.* 166c1-3).

para reconhecer que se sabe o que se sabe e não fingir¹⁴⁵ que sabe o que não se sabe¹⁴⁶, já que “o saber não partilha apenas de uma dimensão especulativa, mas possui uma dimensão irreduzivelmente vivencial” (Mesquita 1995: 53)¹⁴⁷.

Dyson afirma que esse argumento socrático leva-o a perceber que a temperança, enquanto conhecimento crítico – do mesmo modo que Platão o faz reconhecer na *Apologia* (21d) –, é a sabedoria que “consiste em conhecer o que ele conhece e não pensar que conhece o que não conhece” (Dyson 1974: 104)¹⁴⁸. Essa ideia demonstra como Sócrates não só discorda da teoria utópica de seu interlocutor como também procura expor sua inconsistência.

Se realmente, tal como ainda agora a definimos, fosse a [temperança] a governar-nos, passar-se-ia nas várias ciências algo de completamente diferente: não nos enganaria quem dissesse ser piloto sem o ser, nem nos iludiria o médico, o estrategista ou qualquer outro que fingisse conhecer o que não conhecia. Assim, que resultaria para nós, além de sermos mais saudáveis de corpo do que agora, de nos salvarmos quer nos perigos no mar, quer na guerra, e de serem confeccionados com mais arte nossos utensílios, o vestuário, o calçado e toda espécie de objetos, por dispormos de artistas competentes? Se

¹⁴⁵ Faço referência aqui ao verbo “fingir” (*προσποιέομαι*), que aparece em (*Chrm.* 155b5: *προσποιήσασθαι*), para demonstrar que Sócrates não está disposto a fingir conhecer um remédio para a enfermidade de Cármides. Confirma-se, portanto, que o fato de ele ter aceitado a proposta de Crítias no início do diálogo, tem como intenção buscar o conhecimento de um fármaco que pudesse curar o jovem de fato.

¹⁴⁶ Dyson afirma que “The Greek language helps Socrates to think of self-knowledge not so much as knowledge of one’s own capacities but knowledge of one’s own knowledge, for capacity, *δύναμις*, is naturally expressed as knowledge or know-how, *ἐπιστέμη*, and elsewhere an interpretation of self-knowledge as ‘knowing what one knows’ is attributed to Socrates in connection with virtue in general” (Dyson 1974: 104).

¹⁴⁷ Mesquita faz referência ainda ao saber vivencial socrático como um tipo de dialética negativa, em que o verdadeiro saber se dá por um tipo de projeto de conhecer e não propriamente de conhecer, o que faz do sábio assumir sua sua ignorância (1995: 77).

¹⁴⁸ “And there is plausibility in the idea that the definition of temperance in terms of a critical knowledge is coloured by the actual performance of Socrates, to whom Plato at *Apology* 21d attributes the wisdom that consists in knowing what he knows and not thinking he knows what he does not”.

quiseres, até estaremos de acordo que a adivinhação é a ciência do porvir, e que a [temperança], se nela superintender, dela afastará os impostores e nos assinalará nos verdadeiros adivinhos os profetas do futuro (*Chrm.* 173a-c)¹⁴⁹.

A utopia de Crítias, como demonstra Sócrates, pretende alcançar os conhecimentos práticos e técnicos, mas também os conhecimentos de outra ordem como as adivinhações: “A adivinhação é a ciência do porvir” (*Chrm.* 173c). Isso tenciona sustentar a noção de que a temperança, vista desse ângulo, seria algo infalível, com alcance até mesmo nas questões de adivinhações. O questionamento de Sócrates em relação ao oráculo de Delfos, utilizado por Crítias como prova para sua teoria sobre temperança, está no fato de que seria possível viver em perfeição, já que o temperante saberia tudo, evitando qualquer tipo de mal ou erro.

Essa utopia é combatida por Sócrates com certa insistência. Platão trabalha essa noção de temperança como um princípio de conhecimento crítico a partir da realidade por meio desse debate entre Sócrates e Crítias. A passagem 172b do *Cármides* apresenta o que seria para Sócrates a essência da temperança (Tuckey 1968: 68)¹⁵⁰. Nela, é possível compreender que o temperante consegue perceber o que sabe e também perceber o que não sabe.

Haverá, talvez, naquilo em que ainda agora concluímos consistir a [temperança], este bem: reconhecer a ciência e a não-ciência? Quem a tiver, ao estudar algo diferente, mais facilmente compreenderá e tudo lhe parecerá mais claro, pois em cada coisa que aprender, ele vê para além da ciência? Interrogará, talvez, os outros mais habilmente acerca daquilo que ele próprio aprendeu, enquanto aqueles que, sem esse poder, se põem a

¹⁴⁹ Tradução de Oliveira (1981). Para manter o sentido filosófico-moral de *sophrosyne* seguido neste trabalho (cf. nota de rodapé 33), substituímos por “temperança” a expressão “prudência”, escolhida por Oliveira para as duas ocorrências de *sophrosyne* no passo citado.

¹⁵⁰ “I believe this paragraph to be of the first importance for our argument”.

investigar, o fazem com maior leviandade e deficiência? Será, meu caro, precisamente este o proveito que tiramos da [temperança]? Não estaremos a dirigir os olhos para algo de mais elevado e procurar fazê-lo melhor ainda do que é? (*Chrm.* 172b-c)¹⁵¹.

Sócrates chama atenção para o fato de a temperança estar sendo vista como algo elevado e melhor daquilo que realmente é. Sócrates, com isso, combate esta utopia para sustentar a sabedoria como algo que capacita o temperante a julgar adequadamente. Ou seja, o temperante seria capaz de aprender com clareza e de criticar o que aprendeu, melhor que os outros, uma vez que tudo que sabe “é acrescido de conhecimento”¹⁵². Por isso o sábio tem em mente que nada sabe; este é seu impulso filosófico.

A noção de um hipotético conhecimento (A) do conhecimento (B) do objeto (x) de B foi criticamente abordada de duas maneiras – tanto do ponto de vista de A e de x: o último (x) é apenas o objeto de B, por conseguinte, não de qualquer outro conhecimento tais como A; e o primeiro (A) é capaz de reconhecer B apenas como conhecimento, mas incapaz de o identificar como conhecimento específico que é. Portanto, existe uma lacuna entre A e x. Sócrates e Crítias não são capazes de fazer um x ser objeto de A (Van der Ben 1985: 77)¹⁵³.

¹⁵¹ Tradução de Oliveira (1981). Também para manter o sentido filosófico-moral de *sophrosyne* seguido neste trabalho (cf. nota de rodapé 33), substituímos por “temperança” a expressão “prudência”, escolhida por Oliveira para as duas ocorrências de *sophrosyne* no passo citado.

¹⁵² Tuckey dá uma boa explicação desse processo: “Perhaps the benefit derived from *σωθροσύνη* defined as *Τὸ ἐπιστήμην ἐπίστασθαι καὶ ἀνεπιστημοσύνην* is that its possessor will learn whatever else he learns more easily, and everything will appear clear to him, because in addition to each particular thing he learns he sees knowledge, and he will better examine others concerning what he himself has learnt, while those who examine without this will do so more feebly and ineffectively” (Tuckey 1968: 68).

¹⁵³ “The hypothetical notion of a ‘knowledge (A) knowledge (B) of object (x) of B’ has been critically approached in two ways – both from the point of view of A and from that of x: the latter (x) is the object of B only, not therefore of any other knowledge such as A; and the former (A) is able to recognized B merely as knowledge, but unable to identify it as

Para Sócrates, o temperante é, por meio do “conhecimento A”, apto a reconhecer qualquer que seja o “conhecimento B”, mas não seu objeto específico “x”. Assim, o que o temperante aprendeu, acrescido de conhecimento A leva-o a saber mais criticamente sobre “B”, por isso sua capacidade de julgar sobre o “conhecimento B” é maior que aquele que sabe o objeto específico “x”, sem, entretanto, o “conhecimento B” do objeto “x”. Dessa maneira, o temperante não sabe o objeto “x” do conhecimento “B” apenas acessando o julgamento proveniente do “conhecimento A”.

De tal maneira, o imperativo de Sócrates “olha com atenção para dentro de ti” (*Chrm.* 160d5-6) pretende demonstrar que o primeiro passo para aquele que é temperante é buscar um tipo de auto-julgamento, a fim de observar com clareza o que sabe e descobrir que não sabe aquilo que não sabe. Esse mergulho da *psyche* em si mesma seria, em outras palavras, um processo de *katabasis* subjetiva.

Com isso, torna-se possível a busca pela temperança da *psyche*, pois, “Para tudo quanto é bom ou mal no corpo e no homem-todo, a *psyche* é causa” (*Chrm.* 156e6-8). Desta forma, dá-se início o processo de cura do indivíduo temperante. Contudo, será importante que o temperante admita que não consegue sozinho dar início a esse processo. Admitirá também, portanto, que precisa de um elemento externo que o auxilie. Neste ponto, a *katabasis* objetiva trágica é alterada em *katabasis* subjetiva, substituindo o caráter mágico do “encantamento” trágico, por um caráter psíquico. Assim, o “encantamento” é alterado em “belos argumentos”, que simboliza um tipo de palavras filosóficas.

Nesse viés, Platão elabora um tipo de sacerdócio filosófico a partir do encantamento da personagem Sócrates.

particular knowledge it is. Therefore, a gap exists between A and x. Socrates and Critias are unable to produce an x being the object of A”.

4.4- O encantamento filosófico como sacerdócio

Ao final do diálogo, há uma fala de Crítias bastante relevante para a compreensão do que está a ser chamado de sacerdócio de Sócrates¹⁵⁴.

*Εἶεν· ἀλλ', ἔφη ὁ Κριτίας, ὦ Χαρμίδη, <ἦν> δρᾶς τοῦτο ἔμοιγ' ἔσται τοῦτο τεκμήριον ὅτι σωφρονεῖς, ἦν ἐπάδειν παρέχης **Σωκράτε** καὶ μὴ ἀπολείπει τούτου μήτε μέγα μήτε μικρόν.* (Chrm. 176b5-8).

Muito bem, ó Cármides, disse Crítias, se fizeres isso, a mim será prova de tua temperança, **se permitires a Sócrates encantar-(te)**, e não te afastares disso nem pouco nem muito.¹⁵⁵

A frase em negrito, de complexa tradução¹⁵⁶, conduz o ouvinte à perspectiva do encantamento filosófico que Sócrates poderia exercer sobre Cármides. Crítias parece estar convencido de que o jovem demonstraria temperança, se se entregasse ao encantar de Sócrates: “se permitires a Sócrates encantar-(te)”¹⁵⁷. Nesse sentido, Crítias demonstra ter entendido que sabedoria consiste em saber o que sabe e saber que não sabe o que não sabe, deixando, portanto, sua antiga e utópica convicção para trás, a fim de encorajar o jovem aprendiz a seguir os passos de Sócrates, em um tipo de sacerdócio filosófico.

¹⁵⁴ A expressão “sacerdócio de Sócrates” foi utilizada pela primeira vez por Coutinho (2013).

¹⁵⁵ Tanto em Grego quanto na tradução proposta para o Português, destacamos em negrito a frase que consideramos mais problemática para tradução no diálogo: 176b6-7. A dificuldade desta frase está na ambiguidade que Platão atribui à expressão ἐπάδειν, que, nesse passo, já não é mais uma referência direta ao encantamento trácio, uma vez que sobreu alteração e assumiu o contexto subjetivo de mergulho psíquico, conforme será analisado a seguir.

¹⁵⁶ Acerca desses problemas de tradução da passagem referenciada, cf. nota de rodapé 139.

¹⁵⁷ ἦν ἐπάδειν παρέχης Σωκράτει; tradução sugerida por Coutinho (2013: 135).

Platão pretende, com isso, demonstrar como se dá o processo de encantamento, assumido pelo verbo *epaidein*¹⁵⁸.

A reinterpretação platônica do mito de Zalmoxis leva à ideia de que encantamento é antes um princípio psíquico, no sentido de que age na *psyche*, levando-a a mergulhar dentro de si própria para alcançar a temperança. É aí que o processo de cura baseado nas questões mágicas advindas de Zalmoxis é substituído por um processo psíquico que pode ser enumerada da seguinte forma:

- 1- o indivíduo que busca temperança mostrará certa temperança ao admitir não ter conhecimento acerca de uma determinada questão, no caso do diálogo o processo de cura;
- 2- ao admitir não ter conhecimento sobre esse processo, admitirá também ser direcionado por alguém que seja temperante;
- 3- pelo encantamento (ou melhor, pelos “belos argumentos”) de quem é temperante, no caso Sócrates¹⁵⁹, o indivíduo em busca de temperança deixa-se encantar;
- 4- em contato com os “belos argumentos”, o indivíduo em busca de temperança iniciará um processo de auto-mergulho em sua própria *psyche*;
- 5- com isso, a *katabasis* subjetiva, ou psíquica, completa-se, e conseqüentemente o indivíduo dá início ao processo de cura.

Em outras palavras, “o ‘encanto’ acaba por ser *οί λόγοι οί καλοί*,¹⁶⁰ filosofia; *σωφροσύνη*,¹⁶¹ ‘saúde mental’ é produzida na *ψυχή*¹⁶² pela filosofia”

¹⁵⁸ *ἐπάδειν*.

¹⁵⁹ Temperante, segundo aponta o próprio Sócrates (*Chrm.* 172b-c), é aquele apto a criticar, a julgar, ou pelo menos é crítico e sabe julgar, pelo conhecimento, aquilo que está analisando e buscando aprender.

¹⁶⁰ “belos argumentos”.

¹⁶¹ “temperança”.

¹⁶² “*psyche*”.

(Van Der Ben 1985: 14).¹⁶³ Nessa perspectiva, a saúde da *psyche* gera a saúde do todo¹⁶⁴. Sócrates representa um sacerdócio capaz de curar os diversos males do corpo e da *psyche* por meio da filosofia e não por meio de poderes mágicos, segundo sugere o médico discípulo de Zalmoxis. O encantamento socrático é fruto de uma beleza dialética que faz emergir na *psyche* a temperança.

Assim, não é propriamente Sócrates que encanta Cármides, como que por mágica, mas antes o direciona para que ele próprio possa encantar-se filosoficamente. Se Sócrates fosse responsável pelo encantamento, o processo de cura continuaria sob um caráter mágico e Platão estaria apenas substituindo Zalmoxis por Sócrates. No entanto, este último oferece a filosofia para a “saúde mental”, e o indivíduo em busca de temperança, pela sua própria *psyche*, é capaz de entrar em estado de encantamento filosófico. Em outras palavras, Platão não apenas substitui Zalmoxis por Sócrates, mas principalmente substitui poder mágico de encantamento, por um poder psíquico advindo da sabedoria filosófica.

Platão, de tal maneira, não atribui a Sócrates o poder de cura; tampouco o atribui a seu encantar filosófico. O processo de cura é iniciado na e pela *psyche* de Cármides, por meio de um tipo de *katabasis* subjetiva. O encantar filosófico é apenas o meio que Sócrates encontra para oferecer à *psyche* o caminho de busca pela temperança, para dela alcançar o processo de cura.

A página 176b5 Platão elabora um contexto que apresenta Cármides em uma contradição necessária: Cármides é apresentado como passivo no processo de cura, na medida em que precisa entregar-se ao encantar de Sócrates, mas é

¹⁶³ “the ‘charm’ turns out to be *οἱ λόγοι οἱ καλοί*, philosophy; *σωφροσύνη*, ‘mental health’ is produced in the *ψυχή* by philosophy”.

¹⁶⁴ T. Robinson (2010: 68-69) apresenta uma interpretação acerca da unidade do “homem-todo” no *Cármides*, a partir da metáfora (ensinamento de Zalmoxis e transmitida a Sócrates pelo médico trácio) acerca da incapacidade de se cuidar do olho sem tratar da cura da cabeça, e da cabeça sem tratar da cura do corpo, e do corpo sem tratar da cura da *psyche*: *ὅτι ὡσπερ ὀφθαλμοὺς ἄνευ κεφαλῆς οὐ δεῖ ἐπιχειρεῖν ἄσθα οὐδὲ κεφαλὴν ἄνευ σώματος, οὕτως οὐδὲ σῶμα ἄνευ ψυχῆς*. Dessa maneira, propõe as partes não como somatória matemática para constituir um todo, mas como elementos integrantes de um todo, coexistindo, assim, em uma unidade, em um “homem-todo”.

apresentado como ativo na medida em que é sua própria *psyche* a responsável por dar início ao processo de cura.¹⁶⁵

O encantamento filosófico, portanto, revela-se ambíguo. Enquanto no *mythos* originário o fiel entrega-se a um poder externo, na recriação platônica o processo psíquico demonstra que o poder de cura encontra-se na *psyche*. De tal maneira, não é um agente externo o responsável pelo processo de cura, mas sim a *psyche* propriamente dita. Isto demonstra o caráter ativo da *psyche* diante de sua saúde. No entanto, a *psyche* apresenta-se também passiva, na medida em que necessita de um direcionador externo: no caso do diálogo, Sócrates. Este não é o agente de cura, mas antes um direcionador filosófico.

Nesse sentido, Platão não nega a possibilidade de cura com o uso de artifícios religiosos. Ao contrário, ele propõe uma interpretação psíquica para a utilização de tais artifícios. Nesse sentido, com suas alterações e mesmo com substituições de determinados elementos do *mythos* originário, Platão busca antes recriar o mito, para, desta recriação, sustentar teorias acerca do próprio processo de cura. Assim, há uma substituição da dimensão mágico-religiosa por uma dimensão psíquica.

¹⁶⁵ Cf. nota de rodapé 250 acerca do processo de passividade e atividade da *psyche* em sua busca pela virtude.

Capítulo III – O mito de Orfeu em Platão

1- Ideias órficas

As alterações e substituições de elementos que Platão faz em relação ao mito de Orfeu dão às teorias do filósofo um ar de profunda ligação entre *soma* e *psyche*, tornando esta última ativa perante o primeiro (Bernabé 2011: 116). Este fato acaba por conferir ao *soma* uma importância não encontrada nos textos órficos.

Ao por de lado a concepção órfica de que o *soma* é apenas uma prisão para a *psyche*, Platão recria o mito de Orfeu segundo concepções que demonstrem um tipo de mergulho da *psyche* em sua morada somática. Isto seria, ao que parece, o princípio basilar para o alcance da sabedoria. É nesse contexto que as imagens de *katabasis* ligadas à tradição órfica, em Platão, são fundamentais para a elaboração de uma teoria da consciência moral intrínseca a uma dimensão psíquica. Para se buscar compreender este processo no filósofo ateniense, entretanto, será necessário verificar algumas das principais ideias órficas preservadas em textos antigos.

1.1 – Quatro importantes ideias da crença órfica

Quatro ideias parecem ser centrais na crença órfica: 1) que a alma transmigra; 2) que o corpo é um túmulo para a alma, como um tipo de castigo pelos erros cometidos; 3) que há dois caminhos após a morte, um para os profanos e outro para os bem aventurados; 4) que apenas quem for iniciado e purificado irá para o caminho dos bem aventurados. Todas estas ideias, todavia, parecem se entrecruzar a partir da particular noção de justiça que os textos órficos apresentam.

- 1) As referências à transmigração da alma nos textos órficos demonstram já a crença na imortalidade da alma. Na “Lâmina de Pelina I e II”, o ciclo de transmigração é apontado com a noção de vida e morte em contínuo: “Ora você morre, ora nasce, três vezes afortunado neste dia” (OF 485)¹⁶⁶. Na placa I da “Lâmina de osso de Ólbia”, também se pode dimensionar a ideia de transmigração da alma a partir do verso “Vida, morte, vida / verdade / Dio<niso> / Órficos” (OF 463)¹⁶⁷.
- 2) A crença órfica apresenta uma existência baseada no ciclo de transmigração da alma que parece ter fim apenas com a ida da alma para o lugar dos bem aventurados no Além. Antes de isso acontecer, no entanto, a alma passaria por incalculáveis tormentas na vida somática, já que o *soma* é visto como um tipo de túmulo para a alma, que deve sofrer duras penas para pagar os erros antepassados.

¹⁶⁶ Tradução de Gazzinelli (2007: 80-81) para “*Νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἄματι τῶιδε.*”. Ou “Acabas de morrer e acabas de nascer, três vezes venturoso, neste dia” na tradução de Bernabé (2011: 473). O advérbio “*νῦν*” funciona como temporal imediato, no sentido de “agora mesmo”, como se encontra no verbete para o advérbio do dicionário de Isidro Pereira. Isso leva o verso à noção de que a morte é apenas o início da vida, tirando-o da noção de ciclo transmigratório que a tradução de Gazzinelli dá. A tradução de Bernabé é coerente com a ideia de que a vida verdadeira, em concepção órfica, é aquela ao lado dos bem aventurados no Além, como se observa na sequência do texto pela tradução de Bernabé para *καὶ σὺ μὲν εἰς ὑπὸ γῆν τελέσας ἄπερ ὄλβιοι ἄλλοι*: “e tu irás sob terra, cumpridos os mesmos rituais que os demais felizes”. De qualquer forma, a transmigração é mantida sob a ideia da viagem da alma para outro mundo no Além, mas apenas já no final do ciclo.

¹⁶⁷ Tradução de Bernabé (2011: 467) para *Βίος, Θάνατος, Βίος / ἀλήθεια / Διό(νύσσο) / Ὀρφικοί*.

A “Lâmina de Peléia” demonstra bastante bem o cerne dessa crença: “sou filho da terra e do céu estrelado,/ mas minha raça é celeste, isso vocês próprios sabem”¹⁶⁸. Embora a origem humana seja apontada para a “terra” e para o “céu estrelado”, apenas a celestialidade é celebrada como determinante da raça. Isso, sem dúvida, leva à compreensão da ideia de que o *soma* é prisão da *psyche* e deve, portanto, ser imolado: “através da iniciação/ a mim mutila, para as penas dos pais descontar”¹⁶⁹.

- 3) A noção dos dois caminhos após a morte surge, na “Lâmina de Peléia”, diante da ideia de que o iniciado dará fim ao ciclo de transmigração e tormento das vidas somáticas, enquanto o profano dará seguimento ao ciclo.

Você encontrará à esquerda da morada do Hades uma fonte,
junto a ela está um cipreste branco.
Desta fonte, não chegue perto.
E encontrará outra, do lago da Memória
escorrendo água fria, e os guardiões estão à frente dela.¹⁷⁰

Apenas purificado da vida somática, a partir da iniciação, o seguidor órfico poderá ter a vida bem aventurada em igualdade com os deuses.

- 4) Algumas fórmulas parecem ser bem praticadas dentre os órficos.¹⁷¹ Uma delas, em particular, chama bastante atenção porque supõe diretamente a libertação da vida injusta a partir de palavras-chave, que funcionam como encantamento mágico capaz de tirar o iniciado do

¹⁶⁸ Tradução de Gazzinelli (2007: 74).

¹⁶⁹ Tradução de Gazzinelli (2007: 68).

¹⁷⁰ Tradução de Gazzinelli (2007: 74). Versos semelhantes são encontrados também na “Lâmina de Farsalo” e “Lâmina de Entela”.

¹⁷¹ “sou filho da terra e do céu estrelado” (Gazzinelli 2007: 74). Versos semelhantes são apresentados nas “Lâmina de Farsalo”; “Lâmina de Entela”; “Lâmina de Eleuterna IV”; “Lâmina de Eleuterna V”; “Lâmina de Milopótamo”; “Lâmina de Tessália” e “Lâmina de Peléia”. Nestas duas últimas, o iniciado completa a fórmula ao dizer que sua raça é a celestial.

ciclo de castigo somático da transmigração da alma, atribuindo-lhe libertação e purificação: “Senhas: Andrikepaidothyron, Andrikepaidothyron, Brimó, Brimó. Penetra na sacra pradeira, pois o iniciado está livre de castigo” (OF 493)¹⁷². As palavras secretas do encantamento dariam à alma do morto um tipo de senha para passar para o lado da bem aventurança.¹⁷³

Há três questões centrais associadas à purificação do iniciado. A primeira é a própria noção de ser iniciado, a segunda é o vegetarianismo, e a terceira é a divinização daquele que for purificado. No primeiro caso, o fato de o indivíduo ser iniciado certifica que ele sabe o encantamento adequado para encontrar o caminho correto e passar ileso pelo lago do esquecimento¹⁷⁴ dos não iniciados e impuros; estes retornariam ao ciclo de transmigração da alma. No segundo caso, está a ideia de não comer carne: “A rejeição do sacrifício sangrento não consiste somente um afastamento, um desvio em relação à prática corrente” (Vernant 1992: 89)¹⁷⁵, consiste antes em um princípio que busca negar o cruento sacrifício de Dionísio¹⁷⁶ pelos Titãs.¹⁷⁷ O vegetarianismo¹⁷⁶, posterior à prática cruenta de

¹⁷² Tradução de Bernabé (2011: 491) para σύμβολα: Ἄν<δ>ρικεπαιδόθυρον. Ἄν<δ>ρικεπαιδόθυρον. Βριμύ, Βριμύ. εἴσιθ<ι> ἱερὸν λειμῶνα. ἄουβις γὰρ ὁ μύστις.

¹⁷³ No “Papiro de Derveni col. VI” (OF 471), observa-se a referência direta à força dos encantamentos para amenizar as forças aterrorizantes dos daimons: “Um ensalmo dos magos pode mudar aos daimones que estorvam, dado que os daimones que estorvam são almas vingadoras”, tradução de Bernabé (2011: 433).

¹⁷⁴ Com a expressão “esquecimento”, pretendo apenas fazer uma alusão ao caminho que faz o indivíduo voltar ao ciclo de transmigração da alma, sem ganhar o reino dos bem-aventurados, fruto da passagem pela fonte da memória.

¹⁷⁵ Também acerca desse tema ver Bernabé (2011: 232-233).

¹⁷⁶ Em Proclo, Orfeu é, analogamente, associado ao desmembramento sacrificial de Dionísio: “o mito diz que Orfeu, fundador dos rituais de Dionísio, sofreu do mesmo que seu deus (visto que um dos símbolos dionisíacos é o desmembramento)” (ἀλλ’ Ὀρφεὺς μὲν ἄτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμῶν γενόμενος τὰ ὄμια πατεῖν ὑπὸ τῶν μύτων εἰρηται τῷ σφετέρῳ θεῷ - καὶ γὰρ ὁ σπαραγμός Διονυσιακῶν ἔστιν συνθημάτων) (Procl. R. 1, 174, 30ss).

¹⁷⁷ O relato mais completo do sacrifício de Dionísio pelos Titãs está em Clemente de Alexandria (Clem. Al. *Prf.* 2, 17, 2ss).

banquete na iniciação, é uma forma de buscar a purificação da alma,¹⁷⁸ pelo sacrifício do corpo, e diminuir ou mesmo anular e negar o “fosso intransponível entre homens e deuses” (Vernant 1992: 89). No terceiro, está a ideia de que a alma, já iniciada e pura, tornar-se-á um deus.

Venho dentre puros, pura, rainha dos seres subterrâneos,
Eucles e Eubuleo e demais deuses imortais
Pois também eu me vanglorio de pertencer a vossa estirpe bem
aventurada,
mas me submeteu o Hado e o que fere desde os astros com o
raio.
Sai voando do penoso ciclo de profunda pesar,
Lancei-me com ágeis pés por causa da ansiada coroa
e me submergi no regaço de minha senhora, a deusa
subterrânea:
“Venturoso e afortunado, deus serás, de mortal que eras.”
Cabrito, no leite caí.

(OF 488)¹⁷⁹

Assim, o iniciado não teria mais de cumprir castigos¹⁸⁰, já que teria sofrido na vida somática. Por isso poderia ir, sem impedimento, para o lado dos deuses, tornando-se, ele próprio, um deus. Na “Lâmina de Turios”, o verso referente à “raça afortunada” demonstra esse desejo em fazer parte da raça divina. O “fosso intransponível” a que se refere Vernant é diminuído ou mesmo anulado a partir da ideia de que o iniciado terá uma vida bem-aventurada no Além, a viver em provável igualdade com os deuses.

¹⁷⁸ “entre los órficos el sacrificio cruento y el posterior banquete de carne quedan limitados al momento de la iniciación y no responden a la práctica habitual. La ingestión de carne simboliza el despedazamiento del dios, la mayor impureza para un órfico, que obliga a un proceso expiatorio” (Jiménez San Cristóbal 2002: 511).

¹⁷⁹ Tradução de Bernabé (2011: 493-494) para a “Lâmina de Turios”.

¹⁸⁰ Em uma das lâminas de ouro, “B.4 Feres”, fica explícita a ideia de que o iniciado não teria mais penas a cumprir: “Entre / no campo sagrado. Pois o iniciado / não (tem) pena” (Gazzinelli 2007: 81). A ideia sugere, portanto, que o iniciado estaria livre do ciclo transmigratório e não deveria voltar a reencarnar.

A vida pura, ou justa, não está ligada à moralidade, mas antes à ideia de sofrimento na vida somática¹⁸¹, em função do sacrifício de Dionísio pelos Titãs. Afinal o ser humano é originado também destes últimos e teria essa injustiça intrínseca em sua constituição original. Essa impureza é, portanto, purificada com a iniciação. A rejeição ao mesmo tipo de sacrifício sangrento que teriam cometido os Titãs contra Dionísio é assumida pelo iniciado para sua purificação. Purificado e com os encantamentos adequados, o iniciado está apto a convencer os deuses do julgamento a conduzirem a alma iniciada ao caminho dos bem aventurados.

Outra forma para alcançar a “purificação”¹⁸² para aquele que levasse uma “vida órfica”¹⁸³ era a prática de rituais durante sua vida.

É possível que em algum momento se realizasse uma representação simbólica do mito para purificar-se do crime titânico, a julgar pelas alusões a que o iniciado fazia-se emplastar com barro ou farelo, a imitação dos Titãs que se disfarçaram com gesso para atrair Dionísio (Jiménez San Cristóbal 2002: 103)¹⁸⁴

Essas práticas rituais consistiam na representação simbólica do mito, imitando dele os propósitos titânicos: o sacrifício de Dionísio, a partir de objetos que teriam sido utilizados pelos Titãs para atrair ao deus menino e sacrificá-lo.¹⁸⁵

¹⁸¹ τῶι δὲ Δίκη πολύποινος ἐφέσπετο πᾶσιν ἄρωγός (OF 233). “Seguiu-o de perto Justiça de múltiplos castigos, de todos protetora” na tradução de Bernabé (2011: 449). Aqui fica clara a ideia de que a Justiça se dá por uma vida que *deve ser suportada por muitos castigos* (πολύποινος), e não por qualquer concepção moral.

¹⁸² ἀγνεΐα.

¹⁸³ Ὀρφικὸς βίος.

¹⁸⁴ “Es posible que en algún momento se realizara una representación simbólica del mito para purificarse del crimen titánico, a juzgar por las alusiones a que el iniciado se hacía emplastar con barro o salvado, a imitación de los Titanes que se disfrazaron con yeso para engatusar a Dioniso”.

¹⁸⁵ “Los textos del Papiro de Gurob y Clemente citan una serie de objetos que ayudaron a los Titanes a conseguir su propósito” (Jiménez San Cristóbal 2002: 510).

O fato é que esse modelo ritual tinha a função de tornar o iniciado “puro”¹⁸⁶ de suas penas e erros,¹⁸⁷ que são provados originariamente pela “consequência do crime titânico na época clássica, e pela existência somática em Proclo” (Jiménez San Cristóbal 2002: 159)¹⁸⁸.

2- Transposições poéticas de ideias órficas

É certo que Platão não foi um seguidor de Orfeu, tampouco adotou suas ideias da mesma forma em que são apresentadas pela tradição. Neste sentido, Bernabé afirma que Platão

faz uso de algumas doutrinas órficas, aplicando generosamente sobre a mensagem antiga os métodos de transposição a que me referi no § 13, enquanto que, com relação a outras, se limita a fugir da grosseria e superficialidade dos conteúdos transmitidos pelos orfeutelestas (Bernabé 2011: 409).

Pode-se dizer que, quando utiliza elementos órficos, Platão recria-os de maneira que cumpram bastante bem seus propósitos teóricos acerca da *psyche*. Dessa maneira, sua relação com o mito de Orfeu, que muitas vezes parece contraditória, é, sem dúvida, necessária para a elaboração acerca da teoria que

¹⁸⁶ ἀγνός.

¹⁸⁷ “La idea de justicia que jalona las doctrinas órficas está ligada al ideario religioso y a la práctica cultural. En múltiples testimonios divkh es la 'pena' o 'castigo' con que se pretende reparar una falta de tipo religioso. (...) todos los testimonios coinciden en que se trata de faltas heredadas” (Jiménez San Cristóbal 2005: 351).

¹⁸⁸ “El motivo de dicha necesidad de purificación es, sin embargo, bien distinto: mientras en época clásica la mancha era consecuencia del crimen titánico, en Proclo está provocada por la existencia terrenal”.

aproxima *soma* e *psyche*. É nesse sentido que Platão “não recorre a Orfeu, mas a poetas que praticaram já uma transposição” (Bernabé 2011: 409).

Parece notório que, nos textos órficos, a relação entre salvação e pureza/justiça está ligada, portanto, à ideia da iniciação misteriosa propriamente dita e à ideia de conduta vegetariana, para que o sacrifício de Dionísio não seja profanado. Platão, contudo, parece mesmo rejeitar tais princípios em suas formas tradicionais, mas não deixa de utilizá-los. Para tanto, o filósofo aproveita-se da transposição feita por outros pensadores, como é o caso do poeta Píndaro e do tragediógrafo Eurípides. A relação entre salvação e justiça que estes autores fazem em relação às crenças órficas dão um primeiro passo para o que Platão pretende ainda, ele próprio, alterar e substituir.

2.1- Ideias órficas em Píndaro

No caso específico de Píndaro, essas quatro ideias órficas são largamente utilizadas, algumas tais como são sustentadas na tradição órfica, outras passam por um processo de transposição.

Em um primeiro momento, vê-se que as imagens órficas de transmigração da alma e da vida bem aventurada no Além, para os purificados, são comungadas pelo poeta:

E quantos tiveram o valor de manter pela terceira vez em um e outro mundo sua alma absolutamente apartada do injusto, percorrem o caminho de Zeus até o baluarte de Cronos.

Ali as brisas

do oceano sopram em torno à ilha dos bem aventurados.¹⁸⁹

(Pi. *Olim.* 2, vv. 68-70)¹⁹⁰

¹⁸⁹ As expressões “bem aventurados” (*μακάρων*) e injusto (*ἀδίκων*), no trecho, estão diretamente ligadas à ideia de justiça moral como será mais esclarecido a seguir. Isso marca, bastante bem, a transposição que poetas como Píndaro vão fazer em relação ao ideário órfico, já que neste ideário a noção de justiça não está ligada a princípios morais.

A ideia de transmigração é sustentada pela referência à “terceira vez em um e outro mundo” que a alma se manteria longe do que é injusto, enquanto a ideia da vida bem aventurada está explícita no último verso do trecho selecionado.

Em um segundo momento, as outras duas ideias – a do corpo como túmulo e a de purificação da alma – são transpostas de maneira que incorporam outra visão bem distinta daquela que os textos órficos apresentam acerca do merecimento ou não da vida bem aventurada no Além. De tal maneira, a noção do que é manter-se “apartado do injusto” demonstrará como o poeta faz sua transposição dessa ideia órfica de pureza, alterando sua concepção. Dela, nota-se como os dois caminhos no Além são também influenciados a partir do que é a justiça e do julgamento da alma para o poeta.

E se alguém que a possui, conhece além do mais o porvir,
isto é, que as almas violentas dos mortos aqui na terra
pagam em seguida seu castigo... Ao contrário, sobre os
pecados cometidos
neste reino de Zeus alguém dita sentença sob terra,
emitindo sua falha com inelutável hostilidade.
Iguais sempre suas noites,
iguais seus dias sob a luz do sol,
ganham os bons uma existência livre já de fadigas
sem ter que perturbar a terra com o vigor de suas mãos
nem a água do mar, em busca de seu magro sustento,
mas que, em companhia dos favoritos dos deuses,
aqueles que se vangloriam de cumprir seus juramentos
vivem uma existência sem lágrimas,
enquanto que os demais sofrem padecimentos insuportáveis de
ver.

¹⁹⁰ Tradução de Bernabé (2011: 463).

A ideia de justiça e injustiça, em Píndaro, “tende a moralizar as bases de salvação da alma” (Bernabé 2011: 407). Para tanto, a questão do ciclo transmigratório está diretamente associada à justeza da alma. Apenas ao apartar-se do que é injusto, a alma terá o fim do seu ciclo de castigos na terra. A palavra “castigos”¹⁹² é associada à conexão semântica entre as expressões “aqui mesmo”¹⁹³ e “terra”¹⁹⁴, dimensionando, assim, a perspectiva de justiça à vida somática¹⁹⁵. Para reforçar tal ideia, Píndaro apresenta, na última metade do trecho acima selecionado, a ideia de que apenas aqueles que forem “bons” terão vez no Além, junto aos bem aventurados.

Essa ideia transpõe a noção órfica de pureza como mera iniciação e sofrimento, para ordenar uma outra visão, moral, que se confirma com um cenário de julgamento das almas: “Ao contrário, sobre os pecados cometidos / neste reino de Zeus alguém dita sentença sob terra”. A sentença, dessa maneira, é logo expressa sob a condição de uma descrição razoavelmente longa de bem aventurança – “livre já de fadigas” e “existência sem lágrimas” – para os “bons”, e de “padecimentos insuportáveis” para os injustos. Estas “almas violentas”, portanto, “pagam em seguida seus castigos” por terem tido uma vida injusta “na terra”.

Essa noção de existência pindárica representa a ideia de que a vida somática é, de alguma forma, um laboratório para a alma. Ou seja, é na vida terrena que a alma poderá escolher entre atos justos ou injustos. A vida somática perde, em Píndaro, aquela tônica essencialmente negativa de túmulo para a alma, e assume uma noção certamente mais positiva de probabilidade moral de

¹⁹¹ Tradução de Bernabé (2011: 503).

¹⁹² *ποινάς* (Pi. Olim. 2, v. 56).

¹⁹³ *ἐνθάδ'* (Pi. Olim. 2, v. 56).

¹⁹⁴ *γᾶς* (Pi. Olim. 2, v. 56).

¹⁹⁵ Cf. *Εἰ δὲ νιν ἔχων τις οἴδεν τὸ μέλλον, ὅτι θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὐτίκ ἀπάλαμνοι φρένες ποινὰς ἔπεισαν - τὰ δ' ἐντᾶιδε Διὸς ἀρχαῖ ἀλιτρά κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρᾶι λόγον φράσαις ἀνάγκαι* (Pi. Olim. 2, v. 56).

escolher entre a vida justa e a vida injusta.

2.2- Ideias órficas em Eurípides

Do mesmo modo do poeta Píndaro, Eurípides parece negar a ideia de salvação pela mera iniciação religiosa. Nesse sentido, é possível dizer que o tragediógrafo “não era seguidor de nenhuma religião misterica” (Macías 2008: 256),¹⁹⁶ embora tenha apresentado “certo interesse ou curiosidade por essas crenças e pelas soluções que oferecem para problemas irresolúveis como a morte” (Macías 2008: 256)¹⁹⁷.

Macías chama atenção para o fato de que Eurípides “teria sentido uma mescla de simpatia e curiosidade acerca da doutrina órfica, mas que teria desprezado alguns de seus praticantes, que, fazendo um mau uso dessas crenças, buscavam obter dinheiro” (Macías 2008: 256)¹⁹⁸.

A tragédia *Hipólito*, por exemplo, tornou-se tema de bastante controvérsia entre os críticos.

Para Freyburger-Galland, “O Orfismo autêntico é uma religião bastante respeitável” em *Hipólito* (Freyburger-Galland 1986: 125)¹⁹⁹. Também Valgiglio afirma que “[s]e Hipólito é órfico, como é correto supor, dada a simpatia de Eurípides por ele, precisa-se concluir que o poeta era favorável ao orfismo” (Valgiglio 1966: 134)²⁰⁰. Méridier traz suas conclusões acerca do orfismo em *Hipólito* a partir de algumas premissas como o silêncio acerca das acusações de

¹⁹⁶ “no era seguidor de ninguna religión misterica”.

¹⁹⁷ “certo interés o esas creencias y por las salidas que ofrecen a problemas irresolubles como la muerte”.

¹⁹⁸ “hubiera sentido una mezcla de simpatía y curiosidad hacia la doctrina órfica, pero que hubiera despreciado a algunos de sus practicantes, quienes haciendo un mal uso de esas creencias buscaban obtener dinero”.

¹⁹⁹ “l’Orphisme authentique est une religion tout à fait respectable”.

²⁰⁰ “Se Ippolito è orfico, come è giusto ritenere, date le simpatie di Euripide per lui, bisogna concludere che il poeta era favorevole all’orfismo”.

seu pai sobre o orfismo, e a defesa das demais acusações (Mérider 1928: 18-19). Outra questão que lhe chama bastante atenção é o fato de Hipólito (E. *Hipp.* vv. 24-26)²⁰¹ ser iniciado nos Mistérios de Eleusis (Mérider 1928: 20)²⁰².

Boyancé a esse respeito, no entanto, chega a mencionar o orfismo “como uma espécie de igreja” com “dogmas e associações” que o permitiram “separá-lo dos Mistérios de Eleusis com facilidade” (Boyancé 1962: 475)²⁰³. Essa noção eclesiástica do orfismo não é compatível com a postura dos iniciados em Eleusis, que não precisavam guardar castidade e eram livres para comer carne, realizar sacrifícios e caçar (Macías 2008: 244).

Plutarco tem especial interesse nas imagens de iniciação ritual²⁰⁴. Sem fazer, todavia, distinção entre uns rituais e outros, assemelha-os pela noção de religiosidade mística com “ensinamento doutrinal e rito como meios para alcançar um destino melhor frente à morte do corpo” (Jiménez San Cristóbal 2002: 30)²⁰⁵. A respeito de uma possível comparação entre as práticas rituais de iniciação de Eleusis e do orfismo, Pausanias diz: “Todos aqueles que já são iniciados nos Mistérios de Eleusis ou que já leram as tabuletas órficas sabem o que digo”²⁰⁶. A semelhança atribuída às duas religiosidades não passa, portanto, da prática ritual mística de ambas e da crença na vida feliz, no Além, para os bem aventurados.

A iniciação nos Mistérios eleusinos exigia

²⁰¹ “Quando, em certa ocasião, ele (Hipólito) veio da casa de Piteu à terra de Pandion para ver e iniciar-se nos Mistérios...” (ἐλθόντα γάρ νιν Πιθέως ποτ’ ἐκ δόμων / σεμνῶν ἐς ὄψιν καὶ τέλη μυστηρίων / Πανδίωνος γῆν).

²⁰² “Or il est impossible de ne pas apercevoir une relation étroite entre son initiation aux Mystères d’Eleusis et son entrée dans les confréries orphiques”.

²⁰³ “Quand on imaginait celui-ci comme une espèce d’Église avant la lettre avec ses dogmes et ses associations, il était aisé de le séparer d’Eleusis”.

²⁰⁴ *Τελετή*. Referência a rituais órficos: (Paus. 2,30,2; 9,30,4; 10,7,2); referência a rituais eleusinos: (Paus. 1,37,4; 1,38,3; 10,31,11); referência a outros rituais de mistério: (Paus. 2,26,4; 2,38,3; 4,1,7-9; 8,23,4; 9,25,7; 9,35,4; 10,38,7).

²⁰⁵ “enseñanza doctrinal y rito como medios para alcanzar un destino mejor tras la muerte del cuerpo”.

²⁰⁶ ὅτις δὲ ἤδε τελετήν Ἐλευσῖνι εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέζατο, οἶδεν ὁ λέγω (Paus. 1, 37, 4).

instrução e preparação (...) sob a direção do Hierofante (...). Como recompensa, os iniciados, após realização do rito, podem contar com a proteção das principais divindades do submundo, e eles recebem a garantia de uma existência feliz no outro mundo (Foucart 1914: 252)²⁰⁷.

Apesar da visível semelhança entre a garantia de uma vida feliz, no Além, para os iniciados, não é provável dizer que os Mistérios de Eleusis tenham nascido ou evoluído do orfismo

Um grande número de estudiosos tem atribuído uma enorme parte da origem ou da evolução dos mistérios de Elêusis ao Orfismo. Esta teoria parece-me absolutamente errônea. Os antigos, é verdade, haviam reconhecido grandes semelhanças entre as duas doutrinas, e alguns, sobretudo durante a época alexandrina, confundiram-nas. Mas nada prova que uma deriva da outra ou que ela lhe tenha feito empréstimos (Foucart 1914: 252-253)²⁰⁸.

Méridier (1928)²⁰⁹ tenta reforçar sua defesa com a noção de castidade de Hipólito. Como os órficos, Hipólito dedicar-se-ia a uma vida espiritual destacada das servidões do corpo. Méridier, porém, acrescenta a hipótese de que Hipólito se

²⁰⁷ “Elle imposait une instruction et une préparation, que dispensaient, sous la direction du hiérophante, les mystagogues pris dans les familles sacrées. En récompense, les initiés, après l'accomplissement des rites, peuvent compter sur la protection des divinités maîtresses des enfers, et ils reçoivent la garantie d'une existence bienheureuse dans l'autre monde”.

²⁰⁸ “Un grand nombre de savants ont attribué à Orphisme une très grande part dans la naissance ou dans l'évolution des mystères d'Eleusis. Cette théorie me paraît absolument erronée. Les anciens, il est vrai, avaient reconnu de grandes ressemblances entre les deux doctrines, et quelques-uns, surtout à l'époque alexandrine, ont été jusqu'à les confondre. Mais rien ne prouve que l'une dérive de l'autre ou qu'elle lui ait fait des emprunts”.

²⁰⁹ “d'une vie spirituelle; elle le détache des servitudes du corps et l'unit par des liens mystiques à la divinité de son choix” (Méridier 1928: 23).

dedicaria exclusivamente a Artemis, simbolizando, assim, uma vida virginal e pueril. Por um lado, Artemis está diretamente ligada à virgindade, mas, por outro, ela está também ligada à prática de caça²¹⁰. Isto, certamente, impede a associação da divindade ao orfismo, em função da prática dietética de vegetarianismo destes.

Outro ponto importante para o debate é a ríspida e injusta acusação de Teseu a Hipólito, seu filho. As palavras de Teseu criam uma forte tensão entre o que são os fatos e as aparências. Teseu imagina que, apesar de o filho parecer virginal e pueril, era, de fato, um hipócrita. Na cabeça de Teseu, a causa do suicídio de Fedra, sua mulher, havia sido em função de ações sexuais desonrosas cometidas com Hipólito, sem perceber, entretanto, que o suicídio de Fedra dera-se exatamente porque Hipólito não cedera às suas propostas sexuais.²¹¹ Esse fato leva Teseu a associar o filho ao orfismo, como uma religiosidade charlatã.²¹²

Agora vangloria-te e vende que te alimentas
de comida sem alma, e tendo a Orfeu como senhor
entra em êxtase enquanto honras a fumaça de seus muitos
escritos
porque já te colocaste em evidência. Desta classe de gente
advirto a todo mundo que se aparte, pois saem a caçar

²¹⁰ Na *Odisseia*, de Homero, pode-se observar essa relação entre a deusa Artemis e a caça: “Assim como Artemis” (*οἷη δ’ Ἄρτεμις*), o “atirador de flechas” (*ιοχέαιρα*) vai à busca de “javali” (*κάπροι*) e de “veado” (*ἐλάφοι*): **ο η δ’ Ἄρτεμ ις εἶσι κατ’ οὔρεα ιοχέαιρα, / ἢ κατὰ Τηϋγετον περιμήκετον ἦ Ἐρύμανθον, / τερπομένη κάπρ ο σ και ὠκείης ἐλάφο σ** (Hom. *Od.* 6, vv. 102-104). Cf. (West 1983) e (Bernabé 2003).

²¹¹ A ação sexual é expressada pela palavra “cama” (*λέκτρα*) que foi “desonrada” (*ἥσχυνε*), segundo diz Teseu, pelo filho, causando, assim, a morte de Fedra: *σκέψασθε δ’ ἐς τόνδ’, ὅστις ἐξ ἐμοῦ γεγώς / ἥσχυνε τάμ α λέκτρα κάξελέγγεται / πρὸς τῆς θανούσης ἐμφανῶς κάκιστος ὢν* (E. *Hipp.* vv. 943-945).

²¹² É baseado nessa tensão entre fatos e aparências que a defesa de que Hipólito representa um verdadeiro órfico se sustenta, pois, apesar da aparência dos fatos na cabeça de Teseu, Hipólito seria, de fato, virginal e pueril.

com palavras solenes, enquanto urdem vergonhosos planos²¹³

(E. *Hipp.* vv. 952-957)²¹⁴

Assim, para determinar a vida prática social órfica, Eurípides utiliza, sob a fala de Teseu, a ideia de que os órficos “caçam” com “palavras solenes”, enquanto fazem “vergonhosos planos”²¹⁵. A rejeição de Teseu pela prática do filho coloca-o em posição de ataque contra o orfismo. Isso evidencia, acreditam Valgiglio e Freyburger-Galland, a posição órfica de Hipólito e, por conseguinte, a de Eurípides também.²¹⁶

Nestle (1901: 144), ao contrário, considera que o poeta zomba do orfismo em tragédias como *Cíclope* (vv. 646-648) e *Alceste* (vv. 965-970).²¹⁷

Em *Cíclope* (vv. 646-648)²¹⁸, o Líder do Coro, em auxílio a Odisseu, faz menção ao fato de conhecer um “encantamento órfico”²¹⁹ capaz de fazer um pedaço de “pau em brasa”²²⁰ ir direto ao olho do Cíclope para cegá-lo com “fogo”²²¹.

Líder do Coro: (...) Mas conheço um ensalmo de Orfeu boníssimo,

de sorte que a clava dirigindo-se por si só ao crâneo

²¹³ A ideia de não se alimentar de animais que possuem alma está contida em outras tragédias de Eurípides como *Cretenses* (Fr. 472 Kannicht)

²¹⁴ Tradução de Bernabé (2011: 427).

²¹⁵ *θηρεύουσι γὰρ σεμνοῖς λόγοισιν, αἰσχρὰ μηχανώμενοι* (E. *Hipp.* v. 956).

²¹⁶ Posição que alguns críticos – como Linforth (1941: 50-60); Dodds (2002: 151); Barrett (1964: 342-343); Casadesús (1995: 110-119) – negam veementemente esta hipótese.

²¹⁷ Wilamowitz (1931) defende a mesma ideia.

²¹⁸ *ὅτι τὸ νῶτον τὴν ῥάχιν τ' οἰκίρομεν / καὶ τοὺς ὀδόντας ἐκβαλεῖν οὐ βούλομαι / τυπτόμενος, αὕτη γίνεταί πονηρία; / ἀλλ' οἶδ' ἐπωδὴν Ὀρφέως ἀγαθὴν πάνυ, / ὥστ' αὐτόματον τὸν δαλὸν ἐς τὸ κρανίον / στείχονθ' ὑφάπτειν τὸν μονῶπα παῖδα γῆς* (Eurípides *Cycl.* 5, vv. 643-648).

²¹⁹ *ἐπωδὴν Ὀρφέως* (E. *Cycl.* v. 646).

²²⁰ *δαλὸν* (E. *Cycl.* v. 647).

²²¹ *ὑφάπτειν* (E. *Cycl.* v. 648).

alcançará ao de um só olho, ao filho da terra.

(E. *Cycl.* vv. 646-648)²²²

A referência ao fogo que cegaria o Ciclope, suprimida na tradução de Bernabé, chama atenção na medida em que a imagem de punição dos Titãs pode ser vista como uma menção direta a Zeus²²³. Isto, por sua vez, alude à ideia de purificação do universo “pelo fogo ou pela água”²²⁴. A ironia da passagem está no fato de se acreditar que um encantamento é capaz de fazer magia com pedaços de coisas inanimadas como a crença órfica pretende.

No *Alceste*²²⁵, o Coro chama atenção para o fato de ter “acedido às alturas (aos ares)”²²⁶ e de ter conhecido “muitas doutrinas”²²⁷. Mas que, ainda assim, não encontrou nada “mais poderoso” (E. *Alc.* v. 965)²²⁸ que a “Necessidade” (E. *Alc.* v. 965)²²⁹. Para essas necessidades e para “muitas enfermidades” (E. *Alc.* v. 971)²³⁰ dos mortais, nem a “palavra de Orfeu” (E. *Alc.* vv. 968-969)²³¹ é “remédio” (E. *Alc.* v. 966)²³², nem serve de “antídoto” (E. *Alc.* v. 972)²³³.

²²² Tradução de Bernabé (2011: 439).

²²³ Assim como Eurípides fará referência ao “relâmpago” (*ἀστραπηφόρω πυρὶ*) para dimensionar Zeus (E. *Ba.* v. 3).

²²⁴ *καὶ γάρ, ὡς φησι Τίμαιος (Τι 22c), καὶ τὸ πᾶν οἱ θεοὶ καθαίρουσιν ἢ πυρὶ ἢ ὕδατι* (Procl. *Cra.* 176, 13).

²²⁵ *ἐγὼ καὶ διὰ μούσας / καὶ μετάρσιος ἦξα, καὶ / πλείστων ἀψάμενος λόγων / κρεῖσσον οὐδὲν Ἀνάγκας / ἠύρον οὐδέ τι φάρμακον / Θρήσσαις ἐν σανίσιν, τὰς / Ὀρφεῖα κατέγραψεν / γῆρυς, οὐδ’ ὅσα Φοῖβος Ἄ- / σκληπιάδαις ἔδωκε / φάρμακα πολυπόνοις / ἀντιτεμῶν βροτοῖσιν* (E. *Alc.*, vv. 962-972).

²²⁶ *μετάρσιος* (E. *Alc.* v. 963).

²²⁷ *ἀψάμενος λόγων* (E. *Alc.* v. 964).

²²⁸ *κρεῖσσον*.

²²⁹ *Ἀνάγκασ*.

²³⁰ *πολυπόνοις*.

²³¹ *Ὀρφεῖα κατέγραψεν γῆρυς*.

²³² *φάρμακον*.

²³³ *ἀντιτεμῶν*.

Eurípides parece atacar diretamente as noções mágicas ligadas ao mito de Orfeu. Nesse caso específico, ele parece transpor a noção de palavra mágica que a crença associa a Orfeu. Palavra capaz de encantar até mesmo enfermidades humanas. É nesse sentido, que o Coro chama atenção para o fato de que contra a “Necessidade” as palavras de Orfeu nada podem fazer. A “Necessidade” teria, portanto, contra o próprio poder órfico um poder soberano. É a partir dessa visão que o poeta parece levar a cabo a ideia de uma vida moral em detrimento a uma vida baseada na purificação pela iniciação. Eurípides, nesse viés, sustenta a defesa de que a palavra órfica, que se supõe capaz de encantar os deuses, não tem efeito sobre as necessidades humanas. Essa questão parece ter um efeito eficaz em Eurípides, na medida em que ele tenta desacreditar as divindades, e propõe um certo princípio moral em suas tragédias.²³⁴

Nesse sentido, se Eurípides tenta desacreditar os deuses por meio de uma noção moral, levando em conta todo contexto socrático de sua época²³⁵, também é suposto dizer que o *corpus* mítico advindo de outros horizontes, como da Trácia, também recebe do tragediógrafo esse olhar crítico e moralizante²³⁶.

²³⁴ A esse respeito, Nietzsche (2008: 78), n’*A origem da tragédia*, acusa Eurípides de ter conduzido o gênero trágico à sua falência, exatamente, por ter tratado menos da tensão dionisíaca – para o filósofo alemão a própria essência da tragédia – e mais da desmitificação dos mitos da tradição homérica por meio de uma noção moralizante.

²³⁵ Nietzsche diz que Eurípides teria levado em conta dois espectadores: ele próprio e Sócrates (Nietzsche 2008: 76; 78).

²³⁶ Nas *Bacantes* (E. Ba. vv. 330-342), por exemplo, o poeta coloca, na voz de Cadmo, pai de Semele, uma proposta política a Tirésias e a Penteu, que consiste na manutenção do estatuto de divindade de Dionísio, como em um concílio religioso: “ainda que não seja ele próprio um deus, como você [Penteu] disse, minta gloriosamente e atribua-lhe a divindade, para que pareça Semele ter tido um deus, e toda nossa família possa gozar.” (*κεῖ μὴ γὰρ ἔστιν ὁ θεὸς οὗτος, ὡς σὺ φήσῃ, / παρὰ σοὶ λεγέσθω: καὶ καταψεύδου καλῶς / ὡς ἔστι, Σεμέλη θ’ ἵνα δοκῆ θεὸν τεκεῖν, / ἡμῖν τε τιμὴ παντὶ τῷ γένει προσῆ.*) (vv. 332-336). A defesa se dá em função da acusação de Penteu a respeito da concepção gestativa de Semele, que se teria dado, na verdade, por um “mortal” (*θνητοῦ*) (v. 28) e não por Zeus. Na voz do próprio Dionísio, ele, um “deus em forma humana” (*ἐκ θεοῦ βροτησίαν*) (v. 4), teria sido concebido a partir de sua mãe, Semele, e um “relâmpago” (*ἀστραπηφόρῳ πυρί*) (v. 3) – metáfora para a aparição da divindade olímpica: Zeus. No entanto, Eurípides questiona o fato com uma informação difamadora, vindas das irmãs de Semele: Dionísio era apenas um humano, cuja mãe, “enganada por um mortal” (*νυμφευθεῖσαν ἐκ θνητοῦ*) (v. 28) e por “truque” (*σοφίσμαθ’*) (v. 30) do próprio Cadmo, atribuíra sua gestação a Zeus: *ἐπεὶ μ’ ἀδελφαὶ μητρός, ἃς ἤκιστα χρῆν, / Διόνυσον οὐκ ἔφασκον ἐκφῦναι Διός, / Σεμέλην δὲ νυμφευθεῖσαν ἐκ θνητοῦ τινος / ἐς Ζῆν’*

Disso, pode-se dizer, veem suas transposições das ideias órficas em alguns “fragmentos nos quais o dramaturgo reitera a possibilidade de que a verdadeira vida seja a do Além, enquanto que a que se leva neste mundo seria uma falsa vida” (Bernabé 2011: 409). Para provar sua afirmação, Bernabé faz referência aos seguintes trechos do *Frixo* e do *Poliido*:

Quem sabe se viver é isso que se chama ter morrido
e morrer é viver? (E. *Frixo* fr. 833 Kannicht)²³⁷

Quem sabe se viver é ter morrido
e se considera ter morrido viver abaixo? (E. *Poliido* fr. 638
Kannicht)²³⁸

De tal maneira, é possível notar que ideias e práticas órficas recebem em Eurípides um tom bastante negativo em alguns momentos, mas também bastante relevante em outros. A ideia de que a alma iria para o lado dos bem aventurados apenas por aprender as palavras de encantamento pela iniciação é negada. Assim como também é negada a ideia de que se alimentar de animais sem alma²³⁹ ajuda a purificação da alma. Mas a noção de uma vida melhor no Além permanece em suas tragédias, e isto é trabalhado segundo concepções morais.

ἀναφέρειν τὴν ἀμαρτίαν λέχους, / Κάδμου σοφίσμαθ', ὧν νιν οὔνεκα κτανεῖν / Ζῆν' ἐξεκαυχῶνθ', ὅτι γάμους ἐψεύσατο (vv. 26-31).

²³⁷ Tradução de Bernabé (2011: 467) para τίς δ' οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ ὃ κέκληται θανεῖν τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἐστί;

²³⁸ Tradução de Bernabé (2011: 467) para τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστι κτανεῖν, τὸ κτανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται;

²³⁹ Os órficos entendem que não se alimentar de carne é comer alimento “sem alma” (αψύχου) (E. *Hipp.* v. 952).

3- Ideias órficas em Platão

Platão não utilizou diretamente as ideias órficas, mas utilizou-se delas a partir de transposições feitas por poetas como Píndaro e Eurípides, para, assim, também propor alterações e substituições de elementos ligados ao mito de Orfeu, a fim de recriá-lo para fundamentar suas teorias acerca da *psyche*. Platão parece partir, principalmente, de uma moralidade já bem definida nas transposições que Píndaro e Eurípides fizeram. A partir disso, alguns conteúdos no interior das ideias órficas transpostas parecem permanecer em alguns dos diálogos de Platão, mas outros são simplesmente negados.

Platão mantém com a literatura e com as doutrinas órficas uma relação ambígua, de apreço e 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 opõem à sua sensibilidade aristocrática e filosófica (Bernabé 2011: 409).

Algumas ideias órficas parecem estar bem visíveis na filosofia de Platão. Contudo, a noção básica de purificação iniciática e ritual da alma parece ser um foco especial para as alterações e substituições do filósofo ateniense. Para compreendê-la em Platão, entretanto, será necessário verificar como as ideias acerca da alma e do Além são tratadas. Serão, portanto, analisadas as seguintes ideias: 1) a transmigração da alma; 2) *soma séma*; 3) os dois caminhos após a morte e o julgamento da alma; 4) justiça e purificação.

3.1- A transmigração da alma

Em muitas passagens de seus diálogos, Platão faz referência à ideia órfica da imortalidade e da transmigração da alma.

Bernabé admite que “Platão defende e desenvolve em diversas passagens o princípio de que a alma é imortal e em muitas delas afirma que

passa de um corpo a outro” (Bernabé 2011: 155). A ideia órfica de imortalidade da alma, no entanto, parece antes um elemento que, recriado por meio de elementos alterados e substituídos, auxilia-lhe na teoria da reminiscência. Nesta recriação, a crença na transmigração da alma não surge para ser confirmada enquanto crença órfica. Afinal, embora Platão pareça aceitar de bom tom esta ideia, ele a utiliza não para remontar uma atitude moral para um futuro melhor, no Além ou nas próximas vidas, mas antes para propor uma atitude moral na vida psíquica presente. Nesse sentido, mais que rituais o homem precisa ter uma vida prática temperante na vida presente. A passagem em que Sócrates sugere que deus não é um “feiticeiro” (*R.* 2, 380d1)²⁴⁰, capaz de mudar sua própria forma (*R.* 2, 380d1-6), ilustra a noção de que, no relato de Er, os relatos de transmigração de homens para animais são representações imagéticas para um propósito alegórico e não propriamente sugestão de crença órfica.²⁴¹

Na *Carta VII* (*Ep.* 7, 335a), o filósofo apresenta a ideia da “imortalidade da alma” (*Ep.* 7, 335a4)²⁴² como sendo um conhecimento advindo de “palavras sagradas antigas” (*Ep.* 7, 335a3)²⁴³ a que se deve dar crédito.

Também no *Fédon*, há referência à imortalidade da alma, acompanhada da ideia de sua transmigração, que Olimpiodoro e Damásio relatam como crença órfica e pitagórica. Nela, a alma voltaria a nascer dos mortos.²⁴⁴

E examinemo-los deste modo: se é que estão no Hades as almas das pessoas que morreram ou não. E é que há um antigo relato, que me vem à mente, segundo o qual estão ali tendo ido daqui, mas de novo voltam e nascem dos mortos (*Phd.* 70c4-

²⁴⁰ γόητα.

²⁴¹ Cf. nota de rodapé 453 acerca da crítica à metamorfose dos deuses na *República*.

²⁴² ἀθάνατον ψυχῆν.

²⁴³ ἱεροῖς λόγοισι.

²⁴⁴ Para Bernabé (2011, p. 164), o que há de diferente da tradição homérica nesse relato é a noção de que a alma sairia do Hades para voltar a nascer.

8)²⁴⁵

Sócrates completa o raciocínio com a seguinte frase: “se é verdade, se viver é nascer, novamente, dos mortos, nossas almas existiriam lá [no Hades]” (*Phd.* 70c8-70d1).²⁴⁶

No *Mênon*, além das duas ideias, Sócrates faz alguns acréscimos a partir da versão pindárica.

Socrates: Com efeito:

*“as almas daqueles dos quais se aceita compensação pelo seu atingo pesar, as devolve Perséfone no nono ano do sol de cima; delas renascem nobres reis, varões impetuosos por sua força e excelsos por sua sabedoria. E pelo resto do tempo são chamados pelos homens de heróis imaculados.”*²⁴⁷

Assim, pois, a alma, na medida em que é imortal e nasceu muitas vezes e viu aqui e no Hades todas as coisas, não há nada que não tenha aprendido (*Men.* 81b7-81c7)²⁴⁸

Essa ideia, no contexto em que está inserida no diálogo, demonstra a alteração do próprio Platão, que parece utilizar-se da ideia de transmigração para fundamentar sua teoria da reminiscência.²⁴⁹ Sócrates, nesse passo, tenta demonstrar a *Mênon* que não é possível, como ele julga ser, ensinar a virtude.

Com certeza pode-se afirmar que Platão não partilha uma tal ideia de ensinamento, ou pelo menos não acredita que ela seja

²⁴⁵ Tradução de Bernabé (2011, p. 453).

²⁴⁶ *καὶ εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, πάλιν γίνεσθαι ἐκ τῶν ἀποθανόντων τοὺς ζῶντας ἄλλο τι ἢ εἶεν ἂν αἱ ψυχαὶ ἡμῶν ἐκεῖ.*

²⁴⁷ Cf. Píndaro (fr. 133 Maehl; fr. 127 Bowra).

²⁴⁸ Tradução de Bernabé (2011: 451).

²⁴⁹ Além das ideias de *palingenesia* e de salvação final da alma, que Linforth (1941:345-355) e Bluck (1961: 275-286) comungam.

aplicável ao ensinamento da virtude. Portanto se a virtude fosse efetivamente ensinável, não o seria do mesmo modo que as técnicas. De resto, Sócrates recusa para si mesmo a qualificação de *didaskalos* e para seus alunos a de *mathethai*. São mais os sofistas que concebem a relação educativa na forma de um vínculo entre um mestre (*didaskalos*), o qual possui um saber, e os alunos (*mathethai*), que recebem passivamente do mestre determinados conhecimentos disciplinares. Esta “transmissão” toma a forma de uma passagem na qual o receptor assume uma atividade passiva; é como se um líquido fosse transferido de um recipiente cheio para um vazio (*Smp.* 175d cf também *R.* 518b-d) (Ferrari 2014: 81).²⁵⁰

Portanto, a relação entre mestre e aprendiz é muito mais que meramente uma transmissão passiva de conhecimento, sobretudo no que diz respeito à virtude. Ao indicar o passo 518b-d da *República*, Ferrari chama atenção para o passo em que Sócrates critica a noção de educação baseada na introjeção de conhecimento na *psyche* humana, como quem coloca vista em olhos cegos (*R.* 7, 518b8-c2), e acrescenta que

um mestre não pode ser simplesmente uma fonte de conhecimento, um mero transmissor, mas se mostrar como um estimulador; da sua parte, o aluno não pode proceder como mero contentor, mas deve assumir um papel ativo no processo de aquisição do conhecimento e, portanto, da virtude (Ferrari 2014: 81)²⁵¹.

²⁵⁰ Cf. nota de rodapé 165 acerca desse processo de passividade e atividade da *psyche* no processo de busca pelo conhecimento.

²⁵¹ Ferrari conclui ainda que “A virtude que ele [Sócrates] possui constitui a verdadeira virtude, aquela virtude que se obtém por meio do conhecimento e que é ensinável. O seu ensinamento pode advir somente no interior do contexto da autêntica comunicação filosófica, isto é, no interior da prática dialética. Essa consiste, segundo a célebre descrição do *Fedro*, na capacidade de escolher uma alma adaptada [*psyche prosekousa*], isto é, autenticamente dotada de uma ‘natureza filosófica’ e na capacidade de comunicar a ela *logoi* que têm condições de reproduzir-se e de gerar o verdadeiro conhecimento, isto é, a autêntica virtude” (Ferrari 2014: 82). Embora não estejamos

É nesse contexto que Sócrates faz um apelo a seu interlocutor para observar as palavras que – “Píndaro também o diz e muitos outros poetas ‘inspirados pelos deuses’” (*Men.* 81b1-2)²⁵² – são verdadeiras (*Men.* 81b2-3). A sentença, em si, não demonstra preocupação em verificar, de fato, a consistência da ideia de transmigração da alma, mas sim a consistência da ideia de que não se pode ensinar a virtude, visto que ela é algo que nasce na *psyche*.²⁵³

Prova disso é que Sócrates retoma a ideia de que eles devem verificar se a virtude é ou não coisa da ciência, repetindo, incansavelmente, que apenas a ciência pode ser ensinada, a virtude não o pode. Ela pode ser lembrada (*Men.* 87c) a partir de um tipo de memória que viria das várias vidas vividas na terra e no Hades.²⁵⁴

Outro importante diálogo que traz a ideia de transmigração da alma bem marcada é o livro décimo da *República*. O relato de Er apresenta uma detalhada imagem dos princípios que regem, segundo supõe o relato, os destinos das almas: “cada uma das almas” (*R.* 10, 619e6-620a1) poderia escolher (*R.* 10, 620a1) seu próprio destino, de acordo com os “hábitos da vida” (*R.* 10, 620a2-3).

A substituição, nesse ponto, ocorre com a retirada do poder que Orfeu, segundo sugere o mito, tem no Hades, no sentido de ter algum domínio decisório, no Além, sobre o destino das almas. Platão busca demonstrar o quanto a decisão de cada um é fundamental e determinante para seu destino. Em outras palavras,

convencidos de que a virtude possa ser ensinada, mesmo que por Sócrates, como afirma Ferrari, acreditamos que ela possa ser cultivada para que nasça na *psyche* a partir do direcionamento de um mestre virtuoso, no interior de uma prática verdadeiramente filosófica. A respeito da noção de “nascimento” da virtude na *psyche*, o *Cármides* é um paralelo revelador, mas no âmbito da temperança; cf. nota de rodapé 253.

²⁵² λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν ὅσοι θεῖοί εἰσιν. A expressão θεῖοί é traduzida por Bernabé como “inspirado pelos deuses” (Bernabé 2011: 157).

²⁵³ Assim como, no *Cármides*, os “belos argumentos” (τοὺς λόγους τοὺς καλοῦσ) “fazem a temperança nascer em nossa *psyche*” (ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι) (*Chrm.* 157a5-6), acreditamos que a “virtude” (ἀρετή) (*Men.* 87c5) recebe a mesma conclusão no *Mênon*, embora não haja referência direta ao nascimento da virtude na alma. No entanto, “se [virtude] pertence à coisa desse tipo [ciência], ela é ensinável, se pertence a outro tipo, não é” (ὅτι τοιοῦδε μὲν ὄντος διδασκτόν, τοιοῦδε δ’ οὐ).

²⁵⁴ Sobre esse tema, cf. Casadio (1991: 130).

o filósofo tira da ideia de iniciação nos mistérios órficos as consequências da alma, e atribui à própria *psyche* o poder de determinar seu destino. Esta questão será aprofundada no tópico sobre a *katabasis* órfica em Platão ainda neste capítulo.

3.2- Soma-sema

A famosa pergunta de Eurípides,²⁵⁵ utilizada por Sócrates no *Górgias*, “quem sabe se viver é estar morto, e estar morto é viver?” (*Grg.* 492e10),²⁵⁶ abre uma longa discussão acerca da ideia órfica do corpo como túmulo para a *psyche* em Platão, segundo se observa na afirmação “o corpo é nosso túmulo” (*Grg.* 493a3)²⁵⁷.

Seguida de tal ideia órfica, entretanto, a descrição da alegoria do “recipiente furado” (*Grg.* 493b2-3)²⁵⁸ parece chamar atenção para o fato de que, para Platão, é pouco aceitável, na crença órfica, a ideia de que o corpo é túmulo para a alma, no sentido de a vida somática ser uma mentira, como se pode observar no paralelo feito na “Lâmina de osso de Ólbia” (94c Dubois): “Dion(iso) / mentira verdade / corpo alma” (*OF* 465)²⁵⁹, em que mentira está para corpo e verdade está para alma.²⁶⁰

Para demonstrar essa discordância, Platão, por meio de Sócrates, evidencia, no relato, a possibilidade de a alma poder se revelar prisioneira de seus próprios anseios insaciáveis, já que nela também residem as paixões. Esta parte da alma é comparada a um recipiente que vaza constantemente segundo a

²⁵⁵ E. *Polydus*, fr 638.

²⁵⁶ τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστι καθανεῖν, τὸ καθανεῖν δὲ ζῆν;

²⁵⁷ σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα.

²⁵⁸ ὡς τετρημένος εἶη πίθος.

²⁵⁹ Διόν(υσο)ς / ψευδοῦς ἀλήθεια / σῶμα ψυχή.

²⁶⁰ Bernabé (2011, p. 195) e Conelli (2011, p. 134) chamam atenção para o fato de que a “Lâmina de osso de Ólbia” (94c Dubois) (*OF* 465) representa uma ruptura com a noção homérica de *psyche* como sombra.

alegoria utilizada por Sócrates.²⁶¹

E nós na realidade quiça estejamos mortos; ao menos eu ouvi algum dos sábios que nós agora estejamos mortos e que o corpo é para nós uma sepultura²⁶² A parte da alma em que residem as paixões resulta ser de uma natureza que se deixa seduzir e se move violentamente para cima e para baixo. A essa parte um indivíduo genioso especialista em mitos, talvez siciliano ou italiota, que brinca com as palavras a chamou “tina” (*píthōn*) pelo confiado (*píthānōn*), “insensatos” (*anoetoi*), comparando essa parte da alma dos insensatos a que residem as paixões, a parte indômita e descoberta, a uma tina (*píthos*) furada, por sua insaciabilidade. Ele, Cálicles, diferente de tu, nos ensina que no Hades – se refere ao invisível (*a-idés*) – eles, os não iniciados, seriam os mais desafortunados e levariam uma tina furada com água em uma rede mesmo assim furada. E afirma que a rede, segundo diz o que me conta isso, é a alma. E comparou a alma dos insensatos com uma rede, porque não pode reter o conteúdo por sua deslealdade e caráter de fácil esquecimento (*Grg.* 493a1-493c3)²⁶³.

Platão parece colocar na boca de Sócrates três partes distintas para compor o relato acerca da alma em sua vida somática e da vida no Além: 1) a máxima “*soma sema*”²⁶⁴; 2) a alegoria itálica do “recipiente furado”; 3) a consequência do não iniciado no Hades.

A parte 1, que representa a máxima órfica, apresenta uma visão negativa

²⁶¹ A sugestão de Bernabé (2011) a essa alegoria é que isso faz parte da crença órfica e não de uma história alegórica criada por Platão.

²⁶² Tradução de Bernabé (2011: 467).

²⁶³ Tradução de Bernabé (2011: 479).

²⁶⁴ *σῶμα σῆμα*.

da vida somática²⁶⁵. Considerando os textos órficos, apenas a parte 3, que trata da consequência do “não iniciado” (*Grg.* 493a7)²⁶⁶ no Além, pode ser diretamente associada à tradição órfica. Em razão de não ter sido iniciada, a alma parece manter-se fraca diante das paixões, como um recipiente furado que não consegue reter água, prejudicando-se, portanto, como um todo, ou como um tipo de “rede” (*Grg.* 493c1)²⁶⁷, para utilizar a expressão da alegoria. Em outras palavras, a alma “não iniciada” não é capaz, segundo o orfismo, de reter o conhecimento verdadeiro como o recipiente da alegoria itálica não é capaz de reter a água. Por isso ela, a alma, continua em “esquecimento” (*Grg.* 493c3)²⁶⁸. Isso é uma referência direta ao “lago do esquecimento” a que os textos órficos fazem referência ao tratar da escatologia do mito.²⁶⁹

No entanto, a parte 2 não parece ser muito adequada aos ideais órficos. Parece ser mais uma das alterações de Platão, que resultam, muitas vezes, na própria contradição com o mito de Orfeu.²⁷⁰ Platão quer estabelecer o recipiente

²⁶⁵ “[A] interpretação negativa (da máxima órfica) é a única possível de ser assumida” (Bernabé 2011: 194). Filolau apresenta a ideia de que o corpo é amado pela alma (DK 44, B22-23), mas, contraditória a essa ideia, Clemente de Alexandria diz que Filolau afirma ser a alma sepultura do corpo (*Strom.* 3.3.17.1). Essa contradição levou Wilamowitz (1919 II: 89) e Burkert (1972: 230, e nota 53) a alegarem que o fragmento de Filolau teria sido falsificado a partir do *Crátilo*, de Platão. Pretendeu-se argumentar, com isso, que a máxima não é órfica, mas pitagórica (Burkert 1972: 246-249). Todavia, como argumenta muito bem Bernabé, o fragmento de Filolau sequer “compartilha esta ideia” da máxima, e também “não se refere a ideias próprias, mas a uma tradição anterior a ele” (Bernabé 2011: 190): “Testemunham-no ainda os teólogos e adivinhos antigos” (*Strom.* 3.3.17.1).

²⁶⁶ ἀμυήτους.

²⁶⁷ κοσκίνω.

²⁶⁸ λήθην.

²⁶⁹ Pela oposição com a ideia de “lago da Memória” em alguns textos órficos (Cf. “Lâmina de Peléia”, “Lâmina de Farsalo”, “Lâmina de Entela”), tem-se a ideia de “lago do esquecimento” como aquele onde as almas não iniciadas beberiam e transmigrariam esquecidas de suas vidas anteriores.

²⁷⁰ Referimo-nos ao jogo imagético que resulta do fato de que parte da alma é um “recipiente furado” e não à conclusão do relato que Bernabé acredita ser órfico, e nós concordamos: “Mas há outros testemunhos que nos indicam que esta imagem dos não-iniciados obrigados no Hades a carregar água em uma peneira não procede de um mito alegórico, mas que as palavras significariam o que num primeiro nível de interpretação, de fato, significam: que realmente os que não foram iniciados sofrem penas físicas no outro mundo” (Bernabé 2011: 112).

furado como verossímil à parte da alma em que residem as paixões. Para tal, recorre a uma imagem mítica. É nesse sentido que a referência ao orfismo serve não para mostrar a verdade, mas antes para “manifestar” algo sobre a verdade, segundo parece sugerir Platão (*Grg.* 493c3-4)²⁷¹.

Da tradição órfica, Platão faz uso da imagem de que o corpo é túmulo da alma, para dar-lhe uma outra vertente. Para tanto, Platão elabora um jogo de linguagem com a máxima *soma-sema*²⁷², já que esta última pode significar “túmulo” e também “sinal”. Nesse sentido, a vida somática não é uma mentira, mas antes responsável para dar mostra dos sinais, ou se se preferir dos desejos insaciáveis da parte da *psyche* responsável pelas paixões.²⁷³ O *soma* se torna, em Platão, sinal das coisas verdadeiras, e também dos vícios, tornando possível a distinção de umas e de outros. Em outras palavras, o *soma* é o meio por onde a *psyche* sente e expressa-se. Essa teoria parece, por sua vez, estar melhor exposta no *Crátilo*, onde a máxima órfica surge seguida de transposições mais detalhadas e com uma referência direta ao orfismo.

o *parti pris* anti-órfico de certos autores, especialmente a linha de interpretação que parte de Wilamowitz e passa por Linforth e Dodds²⁷⁴, tendente a minimizar o valor dos testemunhos sobre orfismo em época antiga (esta passagem foi um terreno especialmente propício para as disputas anti-órficas), a tendência a aceitar por inércia interpretações de comentadores prestigiosos sem atender a algumas pistas, creio que muito claras, do próprio texto e, sobretudo, o fato de que alguns

²⁷¹ “A verdade é que essas coisas são estranhas, mas manifestam o que quero mostrar-te” (*ταῦτ' ἐπεικῶς μὲν ἐστὶν ὑπό τι ἄτοπα, δηλοῖ μὲν ὃ ἐγὼ βούλομαι σοὶ ἐνδειξάμενος*). Essa passagem será melhor analisada no próximo tópico.

²⁷² *σῶμά σῆμα*.

²⁷³ Mas isso sem perder a perspectiva de que não há “provavelmente tripartição no Górgias” (T. Robinson 2007: 98). Em “Psicologia de Platão”, T. Robinson (s/d) faz uma análise da evolução do sentido de *psyche* em Platão, passando por noções de que a “alma” é a pessoa no *Fédon*, pela sua tripartição na *República*, até a parte que dela sobreviveria no *Timeu*.

²⁷⁴ Nota de Bernabé: “Sobretudo Wilamowitz 1931-1932; Linforth 1941 e Dodds 1951”.

documentos importantíssimos para o conhecimento do orfismo, como o *Papiro de Derveni* ou as Lâminas de osso de Ólbia, foram divulgados em data relativamente recente, pelo que sua incorporação à discussão foi muito tardia” (Bernabé 2011: 187).²⁷⁵

Bernabé estabelece uma importante visão a respeito do orfismo, em relação à sua influência na antiguidade. Mais especificamente, ele demonstra a ligação do filósofo com ideias da tradição órfica que, por vezes, é absolvida, e, por vezes, é refutada e negada. Nesse sentido, a máxima órfica é de vital importância para se compreender não apenas as transposições platônicas sobre o orfismo, mas principalmente para perceber como o filósofo elabora sua teoria acerca da *psyche* em sua filosofia.

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 chama-se corretamente ‘signo’. Sem dúvida, me parece que Orfeu e os seus Ihe puseram este nome, sobretudo porque a alma, que paga o castigo pelo que deve pagá-lo, o tem como um recinto, semelhante a uma prisão, onde pode se ver sã e salva; que, em consequência, é ‘salvamento’ da alma, como seu próprio nome indica, até que expie o que deve, e que não é preciso mudar nem uma letra (*Cra.* 400c).²⁷⁶

Platão, portanto, parte das versões órficas do mito de Orfeu, para fazer suas principais transposições: a mudança de significado em torno da expressão *sema*, que assume a noção de “sinal”; e da expressão *soma* “que de corpo acaba

²⁷⁵ Além dos críticos mencionados por Bernabé, também seguem a mesma linha: Guthrie (1952: 156s); Burkert (1972: 126 nota 33; 248 nota 47); Casadio (1987: 389s; 1991: 123s).

²⁷⁶ Tradução de Bernabé (2011: 465).

por significar salvação” (Cornelli 2011: 135), contrariando, assim, a própria tradição órfica, já que “salvação”²⁷⁷ dá ideia oposta àquela visão que vê o “corpo” como um “túmulo”. No *Crátilo*, portanto, fica evidente como Platão altera a ideia de “corpo” como “sepultura” em “corpo” como um “recinto semelhante à prisão”²⁷⁸. Além dessa transposição, que sustenta de modo positivo a situação da *psyche* em relação ao *soma*, Platão ainda acrescenta a ideia de “salvação” ao referir-se à condição da *psyche* no *soma*.

Parece-lhe, pois, que o corpo é “salvação”, não “sepultura” da alma, “como seu próprio nome indica”, sem dúvida porque interpreta *σῶμα* como um nome de ação em *-μα* sobre *σῶμιζω*, quer dizer, um nome perfeitamente construído do ponto de vista morfológico; a forma em que Sócrates se vangloria de sua exatidão linguística: “e que não é necessário trocar nem uma letra” (*καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ' ἐν γράμματι*, uma frase que, recordemos, continua dependendo de *δοκοῦσι ... μοι*, quer dizer, continua formando parte do que a Sócrates “parece”) indica sua própria satisfação por ter encontrado uma etimologia de *σῶμα* que, ademais de cobrir os requerimentos de quem usa o nome, quer dizer os órficos, é linguisticamente mais eficaz, porque não obriga a mudar *ω* por *η* como ocorre com a etimologia alternativa, a partir de *σῆμα* (Bernabé 2011: 202).

O mais importante na explicação de Bernabé a respeito da possível descoberta etimológica de Platão em relação à palavra *σῶμα* em *σῶμιζω* é que o filósofo busca demonstrar, além da questão etimológica, sua visão acerca da relação entre *psyche* e *soma*. Segundo esta teoria, o *soma* é não apenas sinal para a *psyche*, mas principalmente “salvação” para ela. A *psyche*, “até que expie o que deve” (*Cra.* 400c8)²⁷⁹, tem como salvação o corpo: no sentido de que, para Platão, é no corpo que a *psyche* tem seus sinais de vício. E é precisamente por

²⁷⁷ *σῶζεται* (*Grg.* 400c7).

²⁷⁸ *περίβολον (...) δεσμωτηρίου εἰκόνα* (*Cra.* 400c6-7).

²⁷⁹ *ἕως ἄν ἐκτίσῃ τὰ ὀφειλόμενα*.

tais sinais que a *psyche* pode compreender sua necessidade de ser virtuosa.

Assim, enquanto no mito de Orfeu expiar “o que deve” sugere expiar “os erros” cometidos em vidas passadas, em Platão essa expressão consiste em expiar “os vícios” que a parte da *psyche* responsável pelas paixões deixa entrever no *soma*.

3.3- Os dois caminhos após a morte e o julgamento da alma

A ideia órfica dos dois caminhos no Além é apresentada também de modo bastante evidente em Platão. No *Górgias*, por exemplo, ela é acompanhada da noção do julgamento da alma, presente na tradição órfica.

Eu, que me dei conta disso antes que vós, nomeei juízes filhos meus, dois da Ásia, Minos e Radamantes, e um da Europa, Éaco. Assim, pois, quando eles morrem, ditarão justiça na pradeia, na encruzilhada da qual partem dois caminhos, um para as ilhas dos bem aventurados, outro ao Tártaro. Aos da Ásia os julgará Radamantes e aos da Europa, Éaco. E a Minos lhe dará como distinção ser juiz de apelação, se algum dos outros dois tem alguma dúvida. (*Grg.* 523e)²⁸⁰

Platão aceita a ideia dos dois caminhos pós-morte já de outras transposições, como já foi dito,²⁸¹ mas trabalha com maior detalhe a ideia de que após a morte, a alma passa por um julgamento, em que teria seu destino determinado de acordo com suas próprias ações. Esta alteração que Platão propõe procura demonstrar as implicações morais como princípio inseparável da alma (Bluck 1961: 279). Consequência dessa teoria é que o julgamento da alma

²⁸⁰ Tradução de Bernabé (2011: 489).

²⁸¹ “Assim, pois, a presença dos juízes é uma ideia cara a Platão, mas que não tem seus antecedentes, que saibamos, em textos órficos” (Bernabé 2011: 256). Cf. (*Pi. Olímpica* 2, 56)

dá-se não por agentes externos como os deuses, mas pela própria *psyche*.

A verdade é que estas coisas são um tanto estranhas, mas manifestam o que quero mostrar-te²⁸² (se é que sou capaz), para persuadir-te a que retifiques e prefiras em vez da vida insaciável e desenfreada, a ordenada (*Grg.* 493c).²⁸³

O estranhamento²⁸⁴ em relação à ideia órfica surge de modo evidente: “A verdade é que estas coisas são um tanto estranhas” (*Grg.* 493c3-4).²⁸⁵ É nessa imagem estranha, todavia, que Sócrates encontra caminho fértil para demonstrar o que deseja. E são essas coisas “estranhas” (*Grg.* 493c4)²⁸⁶ que “manifestam”

²⁸² *δηλοῖ μὴν ὁ ἐγὼ βούλομαι σοι ἐνδειξάμενος.*

²⁸³ Tradução de Bernabé (2011: 251).

²⁸⁴ Não estamos inclinados a aceitar que Platão apresente a ideia de imortalidade da alma e outras ideias correlacionadas, ou ainda a ideia da moralidade envolta nessa temática, como algo estranho aos gregos, segundo sugere Dodds ao tratar de elementos xamânicos na Grécia antiga (Dodds 2002: 143). Sabemos que Heródoto atribuiu a ideia de imortalidade da alma aos egípcios (*Hdt. Hist.* 2, 123), e que Diógenes de Enoanda, um epicurista já do século II e III d.C, disse que os órficos e os pitagóricos são loucos por crerem na ideia de transmigração da alma (*OF* 427 I). Segundo Diógenes Laércio, Teopompo e Eudemo de Rodes teriam dito que a ideia de imortalidade da alma não passava de uma suposição dos magos (Diógenes Laércio 1, 9). Contudo, acreditamos que o estranhamento está ligado ao espetáculo de imagens na representação do destino das almas no Além. Essas ideias, ao contrário, pareciam já estar bem divulgadas e até relativamente popularizadas por autores como Píndaro e Eurípides na Grécia antiga. Algumas provas para sustentar essa inclinação estão no *Cármides*, por exemplo, texto fundamental para a discussão da *psyche* em Platão. Neste diálogo, não há nenhuma menção a qualquer estranhamento à ideia da imortalidade, a não ser o fato irônico de Sócrates dizer que os trácios acreditavam que Zalmoxis poderia “conferir imortalidade a alguém” (*Chrm.* 156d5). Outra prova disso é que esse estranhamento também não aparece em passagens sem a descrição do destino das almas no Além, como na *Carta VII* (*Ep.* 7, 335a), no *Fédon* (*Phd.* 70c) ou no *Mênon* (*Men.* 81b7-81c7), mas sim quando há uma descrição do tal destino, como nessa passagem do *Górgias* (*Grg.* 493c) ou no relato de Er no livro décimo da *República* (*R.* 10, 620a). Em ambas as passagens, o relato se alonga diante de um detalhamento “maravilhoso” que a imagem mítica oferece acerca do destino das almas no Além. Assim, embora o próprio Platão faça esses acréscimos ao mito de Orfeu, como sugere Bernabé (2011), acreditamos que o faz para oferecer imagens que manifestem sua teoria da necessidade intrínseca da *psyche* em agir moralmente.

²⁸⁵ *ταῦτ' ἐπιεικῶς μὲν ἐστὶν ὑπὸ τι ἄτοπα.*

²⁸⁶ *ἄτοπα.*

(Grg. 493c4)²⁸⁷ o que Platão quer mostrar. Em outras palavras, elas não são exatamente o que ele quer mostrar.

Ao questionar Cálicles em relação à sua defesa de que nenhuma atitude humana deveria ser ponderada por noções morais, Sócrates utiliza-se da imagem órfica dos dois caminhos e do destino no Além, adicionada à noção moral de poetas como Píndaro, não para defender a versão mítica apresentada, mas para sugerir que tais imagens “manifestam” o que ele quer dizer. Não se trata, desse modo, da defesa das imagens apresentadas, mas da utilização de seu contexto enquanto imagem. A imagem mítica ajuda-o a fundamentar a finalidade moral da *psyche*, enquanto princípio em si, considerando a ideia de que “a vida de cada uma das almas era escolhida” (R. 10, 620a1)²⁸⁸ por elas próprias. Em outras palavras, é um princípio em si porque o julgamento e o destino não depende de divindades externas, mas das próprias *psychai*.

Assim, o tema da balança das almas – que teria vindo dos egípcios ou até mesmo da tradição homérica, mas sob outra perspectiva – reforça, enquanto imagem, a ideia de que são as próprias ações humanas as responsáveis pelo destino da alma.

O tema da balança para “pesar” as almas é característico da religião egípcia²⁸⁹ e não se difunde demais no âmbito grego, mas se encontra de novo no cristianismo durante toda a Idade Média. Na Grécia encontramos o tema da balança em época antiga (já

²⁸⁷ ἐνδειξάμενος.

²⁸⁸ ὡς ἕκασται αἱ ψυχαὶ ἤροῦντο τοὺς βίους.

²⁸⁹ No antigo Egito, o peso das almas era comumente associado ao peso do coração, como se pode observar no *Livro dos mortos*, que contém uma série de orações dedicadas ao deus Osíris, e, por sua vez, já apresenta preocupações morais bem comuns ao cristianismo, como não matar e não roubar, dentre outras. Ricardo Lepsius, responsável pela primeira versão do livro, intitula-o de *Livro dos mortos*, a partir de uma descrição (Ritual Funerário) feita pelo arqueólogo francês Champollion ao Papiro de Any. Na verdade, o papiro traz o título real “*Libro dell’uscire allá luce*” (Livro para sair à luz), segundo tradução de Bresciani, e significa o desejo de voltar a ver a luz do sol: “cio è tornare sulla terra a rivedere la luce del sole: desiderio che rispecchia il fondamentale timore del buio dell’aldilà” (Bresciani 2001: 417).

desde Homero)²⁹⁰, mas não para pesar as ações da alma e sua morte, e sim as sortes (*keres*) de um herói frente às de outro, isto é, para determinar qual dos combatentes vai morrer (Bernabé 2011: 256).

Platão parece mesmo querer mostrar que a vida somática é decisiva para o destino da *psyche*. Ou seja, enquanto em outras épocas, os mitos afirmam que o rumo das almas se dá depois da morte, o filósofo chama atenção para a vida presente, para as ações de cada indivíduo no agora. Isso para demonstrar que é assim que a *psyche* deve “escolher” não seu destino após a morte, mas seu destino enquanto vivo.

A moralidade, como um princípio natural e não sobrenatural, tem consequências fulcrais.²⁹¹ O filósofo ateniense tira da imagem mítica as consequências determinadas pelos deuses, pelos juízes do Além, na medida em que é pela “escolha” (*R.* 10, 620a1) que cada um determina seu próprio futuro psíquico, ou para dizer nos termos do relato, do futuro da alma.

3.4- Justiça e purificação

Na *República*, Platão altera as noções órficas de justiça e de purificação sustentadas na ideia de iniciação ritual.

Mendigos e advinhos vão às portas dos ricos tentar persuadi-los

²⁹⁰ Em Homero (*Il.* 22, vv. 208-213), Zeus pega a balança de ouro e pesa os destinos da morte de Aquiles e de Heitor, e, depois de colocá-la no meio, vê que o último tem seu lado mais pesado e descerá, morto, ao Hades.

²⁹¹ Esse ponto é fundamental para se distinguir o princípio moral entre o *Livro dos mortos* e Platão. No livro egípcio, há encantamentos e ensinamentos para que o morto possa passar pelos deuses do julgamento. Isso dimensiona, largamente, o julgamento como algo a ser transposto pelo conhecimento ritualístico do morto. Assim, mesmo com teor moral, o contexto aponta para o futuro da alma a partir de suas senhas a serem ditas aos deuses. Enquanto Platão (*R.* 10, 620a1) expõe a teoria de que o futuro da *psyche* está em sua própria relação com suas ações, com seus vícios, a partir da noção de “escolha” da *psyche*, ao tratar do relato de Er; cf. notas de rodapé 288, 344 e 345.

de que têm o poder, outorgado pelos deuses devido a sacrifícios e encantamentos, de curar por meio de prazeres e festas, com sacrifícios, qualquer crime cometido pelo próprio ou pelos seus antepassados.

(...)

Além disso, apresentam um monte de livros de Museu e Orfeu, filhos da Lua e das Musas, ao que dizem. É por eles que executam os sacrifícios, persuadindo não só particulares, como também cidades, de que é possível a libertação e purificação dos crimes por meio de sacrifícios e de folguedos aprazíveis, quer em vida, quer depois da morte. Ora isso é o que chamam iniciação, que nos liberta dos males no Além, ao passo que a quem não executar esses sacrifícios, terríveis desgraças o aguardam (R. 2, 364b-365a).²⁹²

A ideia de que os “sacrifícios e encantamentos” (R. 2, 364b7)²⁹³ rituais podem “reparar” (R. 2, 364b5)²⁹⁴ um indivíduo de qualquer tipo de “crime” (R. 2, 364c1)²⁹⁵, seja “pessoal ou de antepassados”, (R. 2, 364c1)²⁹⁶, por meio de um “poder” (R. 2, 364b7)²⁹⁷ “outorgado pelos deuses” (R. 2, 364b7)²⁹⁸, é uma visão mágica que Platão não está disposto a comungar. A denúncia da prática órfica como um charlatanismo nas mãos de “Mendigos e advinhos” (R. 2, 364b5)²⁹⁹ que a usam para tirar dinheiro dos “ricos” (R. 2, 364b5)³⁰⁰ é uma contextualização importante para se compreender a alteração platônica. Ao propor tal

²⁹² Tradução de Rocha-Pereira (2005).

²⁹³ *θυσίαις τε καὶ ἐπωδαίς.*

²⁹⁴ Recomendamos a tradução *ἀκεῖσθαι* por “reparar” e não por “curar”, conforme sugere Rocha-Pereira, pois entendemos a expressão *ἰᾶσθαι* como expressão médico-psicológica que significa “curar” em Platão.

²⁹⁵ *ἀδίκημά.*

²⁹⁶ *αὐτοῦ ἢ προγόνων.*

²⁹⁷ *δύναμις.*

²⁹⁸ *ἐκ θεῶν.*

²⁹⁹ *ἀγύρται δὲ καὶ μάντις.*

³⁰⁰ *πλουσίων.*

contextualização, o filósofo pretende alterar alguns elementos, a fim de elaborar uma teoria própria acerca da purificação da *psyche*.

Segundo a crença órfica, tais rituais são responsáveis pela “liberação” (R. 2, 364e6)³⁰¹ e “purificação” (R. 2, 364e6)³⁰² de “crimes” (R. 2, 364e6)³⁰³ tanto em vida quanto em morte. Tal princípio está garantido, segundo a crença, pela “iniciação” (R. 2, 365a2)³⁰⁴, “que nos liberta dos males do Além” (R. 2, 364e8)³⁰⁵. Em outras palavras, a purificação não tem qualquer relação com algum tipo de atitude moral. Ela está ligada à iniciação e à prática ritual.

O princípio ritual abrangeria, ao que consta, um poder de persuasão em relação aos deuses. E é nesse sentido que Platão aponta certa similaridade entre aqueles que usam tanto os “livros de Orfeu e Museu” (R. 2, 364e3)³⁰⁶ quanto a ideia homérica de que os deuses são influenciáveis pelos homens: “os deuses próprios são movidos pela oração” (R. 2, 364d6)³⁰⁷. Os textos órficos fazem menção a um tipo de purificação ritual, prevendo e divulgando, nesse sentido, um destino terrível no Além ao não iniciado. Nisso consiste a justiça na crença órfica: a noção de seguir ritualmente a libertação dos erros cometidos pessoalmente ou de erros cometidos por antepassados.

Tal ideia órfica é notoriamente negada e alterada por Platão. O filósofo pretende, com isso, elaborar um sistema de purificação baseado em uma justiça não relativista, como a homérica e a órfica, que creem na flexibilidade dos deuses. “Platão assume sem dificuldade o princípio de que justiça seja um componente da pureza e da relação entre justiça e remuneração no Além, mas não está disposto a aceitar que nessa relação intervenha para nada o rito”

³⁰¹ λύσεις.

³⁰² καθαρμοί.

³⁰³ ἀδικημάτων.

³⁰⁴ τελετὰς.

³⁰⁵ αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν.

³⁰⁶ βιβλῶν (...) Μουσαίου καὶ Ὀρφέως.

³⁰⁷ λιστοὶ δὲ τε καὶ θεοὶ αὐτοί”, esta citação homérica em (R. 2, 364d6), tem ocorrência no verso: “os deuses próprios são flexíveis”: στρεπτοὶ δὲ τε καὶ θεοὶ αὐτοί (Hom. *Il.* 9, v. 497).

(Bernabé 2011: 309). O filósofo, portanto, estabelece uma concepção de justiça bem distinta da órfica. Enquanto esta última crê na justiça como purificação ritual, o filósofo atribui a noção de purificação como uma problemática muito mais complexa, toda baseada na relação entre ação e consequência da *psyche* e de sua vida somática.

Baseada na flexibilidade dos deuses e na capacidade que alguns³⁰⁸ têm de os convencer pelo sacrifício ritual, para a absolvição dos crimes cometidos pelo iniciado, o orfismo crê na purificação a partir de práticas rituais e não de ações e atitudes morais. Essa dimensão órfica é substituída por sua teoria da moralidade intrínseca à *psyche* em Platão. É a *psyche* que determina sua condição de vida somática e psíquica, como foi demonstrado no relato de Er da *República*.

Platão, portanto, mais uma vez, altera elementos da tradição órfica e substitui o caráter mágico do mito por um filosófico. Seu intuito é (re)condicionar a atitude da *psyche* humana como agente ativo de seu próprio destino.³⁰⁹ Ou melhor, por suas próprias ações o homem pode entrar em um ciclo de vícios e ficar preso nele. Mas cabe ao homem conseguir livrar-se, pela *psyche*, desse ciclo, para poder, assim, curar-se dos erros cometidos por uma vida injusta.

É baseado nisso que Platão irá também alterar a imagem de *katabasis* objetiva do mito de Orfeu, para uma *katabasis* subjetiva.

³⁰⁸ Fazemos referência a expressão “alguns” (*τινές*) (*Cra.* 400c1), para comungar da explicação de Bernabé (2011: 208) ao identificar esta expressão com “Orfeu e os seus” (*οι ἀμφὶ Ὀρφέα*) (*Cra.* 400c5), embora Wilamowitz (1932: 199) queira, arbitrariamente, identificá-la com os pitagóricos.

³⁰⁹ Nesta primeira parte, estamos tratando do destino individual da *psyche*. Mas na segunda parte será também tratado o destino coletivo, social, provenientes das ações da *psyche*.

4- A *katabasis* de Orfeu

A *katabasis* de Orfeu é, sem dúvida, elemento fundamental na busca platônica da elaboração de sua teoria acerca da *psyche* humana. Para se analisar mais de perto essa questão, é necessário ter em conta alguns poderes atribuídos a Orfeu em relação ao Hades nas histórias que recontam sua descida.

Para tanto, a *katabasis* de Orfeu é dimensionada sob dois diferentes motivos: um primeiro que não está ligado ao resgate de Eurídice; outro ligado precisamente ao resgate de Eurídice. Mas, independentemente da versão que reconta sua presença no Hades, é possível observar que Orfeu goza de um estatuto privilegiado, repleto de poderes e encantamentos. E é em função disso que a crença órfica estabelece relação entre Orfeu e a capacidade que ele tem de interferir no destino das almas dos iniciados no Além.

4.1 – Os poderes de Orfeu no mundo ífero

Para Diodoro Siculos, Orfeu teria trazido do Egito a maioria dos ritos iniciáticos e as celebrações orgiásticas que acompanham sua peregrinação e suas histórias sobre o Hades (D. S. 1, 92, 3)³¹⁰. O historiador Heródoto também argumenta que a crença em um poder divino acerca das coisas do mundo ífero teria sido transmitida do Egito ao povo grego.

Os Egípcios dizem que Ceres e Baco possuem um poder soberano nos infernos. Foi também esse povo o primeiro a afirmar que a alma do homem é imortal e que, morto o corpo, transmigra sempre para o de qualquer animal; e depois de haver passado assim, sucessivamente, por todas as espécies de

³¹⁰ Macías está convencida de que essa informação é apenas uma tentativa de aproximar a religião grega da egípcia por parte de Diodoro. Cf. nota 729 de Macías (2008: 313). Para Dodds, Orfeu, ao compará-lo a Zalmoxis, seria um xamã mítico ou um protótipo de xamã (Dodds 2002: 150), sugerindo assim que as histórias em torno de imagens de *katabasis* conhecidas pelos gregos foram influenciadas por culturas xamânicas.

animais terrestres, aquáticos e voláteis, torna a entrar num corpo de homem, realizando-se essas diferentes transmigrações no espaço de três mil anos. Sei que alguns Gregos esposaram essa opinião, uns mais cedo, outros mais tarde, considerando-a como sua. Não ignoro seus nomes, mas prefiro não mencioná-los (Hdt. *Hist.* 2, 123).³¹¹

Bernabé está convicto de que se trata do mito de Orfeu:

Sabemos, não obstante, que no Egito o mito de Osiris não era secreto e que não se celebravam autênticos mistérios em honra ao deus, razão pela qual as precauções de Heródoto foram interpretadas no sentido de que na Grécia, na época do historiador, se contava nos mistérios báquicos uma história muito similar ao do deus egípcio: o desmembramento de Dionísio” (Bernabé 2007: 56).³¹²

A convicção de Bernabé pode ser reforçada com a indicação que Heródoto dá acerca de hábitos órficos:

Suas vestes são de linho, com franjas em torno das pernas. Por cima das vestes, que têm o nome de *calasiris*, usam uma espécie de manto de lã branca. A religião os proíbe, todavia, de envergar esse manto nos templos e de serem com ele sepultados — o que está de acordo com as tradições órficas, também chamadas báquicas, e que são as mesmas que as egípcias e as pitagóricas. Com efeito, não é permitido sepultar com roupas de lã quem quer que tenha sido iniciado naqueles

³¹¹ Tradução de Larcher (2006).

³¹² “Sabemos, no obstante, que en Egipto el mito de Osiris no era secreto y que no se celebraban en honor del dios auténticos misterios, razón por la cual las precauciones de Heródoto se han interpretado en el sentido de que en Grecia, en época del historiador, se contaba en los misterios báquicos una historia muy similar a la del dios egipcio: el desmembramiento de Dioniso”. Cf. Burkert (1983: 225, n. 43); Kahn (1997: 57).

mistérios. (Hdt. *Hist.* 2, 81).³¹³

O poeta Íbico de Régio (séc. VI a.C.) já menciona a fama de Orfeu na antiguidade (Ibyc. *Adrados* fr. 26)³¹⁴. Píndaro acrescenta o poder do canto de Orfeu à fama: “E da parte de Apolo, chegou o citarista, pai dos cantos, / O bem-afamado Orfeu” (Pi. *Piítica* 4, 176s) (*OF* 899 I)³¹⁵.

Eurípides remete Orfeu a um caráter mágico em *Ifigênia em Áulis*. Nesta tragédia, mesmo sem compreender a palavra humana, as pedras podem ser encantadas pelo canto de Orfeu. Para tanto, ele usa o verbo “encantar” (*If. Au.* v. 1212)³¹⁶, bastante importante e também utilizado no *Cármides* por Platão (*Chrm.* 155e5), para indicar o poder mágico da divindade. O poder encantatório de Orfeu é apresentado ainda com maior intensidade, na medida em que Eurípides coloca na boca de Ifigênia o desejo de ter o dom órfico de encantar “pedras”, para convencer seu pai a não sacrificá-la (*If. Au.* v. 1212)³¹⁷.

Nas *Bacantes*, Eurípides faz menção também à capacidade de encantamento de Orfeu para “congregar com música as árvores e os animais do campo” (*E. Ba.* vv. 563-564)³¹⁸. O encanto de suas palavras é tão poderoso que até seres inanimados estão sob o domínio de seu poder. Nem mesmo os deuses escapam ao poder de seu encantamento.

Muitas variantes do orfismo podem ser, segundo sugere Guthrie (2003: 77-78), originadas de três classes diferentes: a religiosa, a artística e a histórica. Há de se considerar ainda, que, por meio dessas várias classes, o orfismo exerce influência também na filosofia, como é evidente em Platão. A descida de Orfeu ao mundo ífero também aparece segundo variações diversas, mas, quando

³¹³ Tradução de Larcher (2006).

³¹⁴ *ονομακλιπτόν Ορφηέν.*

³¹⁵ Tradução de Bernabé (2011: 419).

³¹⁶ *ἐπάδω.*

³¹⁷ *ὥσθ' ὀμαρτεῖν μοι πέτρας.*

³¹⁸ *σύνναγεν δένδρεα μούσαις / σύνναγεν θήρας ἀγρώτας.*

relatada, parece estar ligada à posse que Orfeu tem de segredos e poderes acerca do Hades.

[Orfeu] podia dizer a seus seguidores qual seria o destino de suas almas e como deviam se conduzir para merecerem o melhor possível. Ele havia se mostrado capaz de abrandar o coração das potências inferiores, e se podia esperar que intercedesse de novo pelo bem de seus seguidores, se estes vivessem uma vida pura de acordo com seus preceitos (Guthrie 2003: 81)³¹⁹.

Guthrie chama atenção para três ideias no interior da imagem de *katabasis* que revelam alguns dos principais poderes de Orfeu no Além enquanto divindade: 1) a capacidade de interferir no destino de seus iniciados; 2) a capacidade de abrandar as potências inferiores; 3) a capacidade de interceder por seus seguidores no mundo ífero. Enquanto as capacidades de Orfeu são dimensionadas pela crença em sua força divina, que lhe garantiria certos poderes, seus ensinamentos buscam demonstrar que, a) pela iniciação em seus mistérios, seus seguidores alcançariam a purificação e, b) conseqüentemente, um destino melhor no Além.

O poder de Orfeu no Hades passa a ser uma referência na crença que remonta à ideia das conseqüências das almas no Além. A expressão “convencer” (E. *Alc.* v. 359)³²⁰ é adicionada à fama de Orfeu para reforçar seu poder encantatório pela palavra no Hades.

Se possuísse a língua e o canto de Orfeu,
de sorte que à filha de Deméter ou a seu esposo

³¹⁹ “los secretos del Hades. Podía decir a sus seguidores cuál sería el destino de sus almas y cómo debían conducirse para lograr el mejor posible. Se había mostrado capaz de ablandar el corazón de las potencias inferiores, y podía esperarse que intercediera de nuevo en bien de sus seguidores si vivían una vida pura acorde con sus preceptos”.

³²⁰ *κηλέω*. Para Macías (2008: 80), a expressão *κηλέω* está também ligada à noção de amansamento e encantamento.

pudesse comover com os meus hinos e arrebatá-lo do Hades,
baixaria, e nem o cão de Plutão
nem Caronte, que com o remo acompanha as almas
poderiam me deter, até que levasse a tua vida à luz

(E. Alc. vv. 357-362)³²¹

Dentro dessa perspectiva, o motivo mais comumente associado à descida de Orfeu ao Hades é a tentativa de recuperar sua amada Eurídice. Embora esse tema não pareça estar nos primórdios do mito, ele assume incontestável importância em versões posteriores.

Nas descrições que traz Pausânias das cenas infernais pintadas por Polignoto não há menção da presença de Eurídice que possa explicar a situação (Paus. 10. 30. 6 = Kern, *test.* 69). Pode ser que aos olhos de alguns, seus seguidores, Orfeu tivesse ali [no Hades] uma posição estabelecida, de direito próprio por assim dizer. Não havia necessidade de supor nenhuma missão particular para dar conta de sua presença, pois para o tempo de Polignoto Orfeu era certamente o patrono de uma religião que dava o máximo peso ao dogma escatológico. Se se pode crer em Pausânias (e não há razão para duvidar de que, ao descrever coisas que ele mesmo havia visto, fosse um informante tão cuidadoso como é detalhado), esta é nossa mais antiga constância da presença de Orfeu dentre os mortos. No entanto, é bastante tardia, naturalmente, para oferecer a certeza de que o motivo conjugal, ainda que fosse uma adição posterior à história originária, deve ter sido adicionado muito antes dessa época (Guthrie 2003: 82).³²²

³²¹ (OF 980). Tradução de Bernabé (2011: 419).

³²² “En la descripción que trae Pausanias de las escenas infernales pintadas por Polignoto no hay mención de la presencia de Eurídice que pueda explicar la situación (Paus. 10. 30. 6 = Kern, *test.* 69). Puede ser que a los ojos de algunos, sus seguidores, Orfeo tuviera allí una posición establecida, de derecho propio por así decirlo. No había necesidad de suponer ninguna misión particular para dar cuenta de su presencia, pues para el tiempo de Polignoto Orfeo era ciertamente el patrono de una religión que daba el

Mesmo que o motivo do matrimónio não esteja na origem do mito e tenha sido acrescido posteriormente, sua influência e importância não podem ser negadas, já que demonstram a força de Orfeu e sua capacidade de manipular o mundo subterrâneo.

Convém observar que a imagem de *katabasis* no mito de Orfeu dá-se de modo objetivo, na medida em que a descida de Orfeu é apresentada segundo uma descida propriamente dita. Orfeu, segundo apresenta a tradição, desce ao Hades para tentar recuperar Eurídice de seu destino. Tal tradição sustenta-se na crença nos poderes que ele poderia exercer no Hades.

Buscar compreender como Platão altera a *katabasis* objetiva de Orfeu em uma *katabasis* subjetiva, será o intuito do próximo tópico, a fim de demonstrar como Platão fundamenta sua teoria acerca do poder que a *psyche* tem de decidir sobre seu próprio destino. Nesse sentido, a *psyche*, no mito de Orfeu, assim como no mito de Zalmoxis do *Cármides*, também é redimensionada a partir de um mergulho em si própria.

Em Platão, isso é essencial, na medida em que serve como contra-ponto para sua teoria da *psyche*. No *Banquete*, por exemplo, esse motivo abre a discussão simpósica, que tem como tema central o amor. Por meio de Fedro, Platão faz, entretanto, Orfeu falhar em seu intento de retirar sua amada Eurídice do Hades. É com essa alteração que Platão fundamenta a ideia de que a *psyche* é responsável pelo seu próprio destino.

máximo peso al dogma escatológico. Si ha de creerse a Pausanias (y no hay razón para dudar de que, al describir cosas que él mismo había visto, fuese un informante tan cuidadoso como lo es detallado), ésta es nuestra más antigua constância de la presencia de Orfeo entre los muertos. Sin embargo, es lo bastante tardía, naturalmente, para ofrecer la certidumbre de que el motivo conyugal, aun si fuese una adición posterior a la historia originaria, deba haberse añadido mucho antes de esa época”.

5- A *katabasis* de Orfeu no *Banquete* de Platão

A ironia por trás da descida de Orfeu revela pontos fundamentais na teoria do filósofo sobre a *psyche*, sobretudo pensada a partir da alteração da *katabasis* objetiva de Orfeu em uma *katabasis* subjetiva. Para se compreender essa alteração platônica da *katabasis* órfica, é necessário, antes de mais, compreender alguns pontos fundamentais que complementam a ideia da descida no diálogo.

5.1- A música e a embriaguez

A flauta é um elemento que reforça o processo de embriaguez em auxílio ao álcool. Sua condição de encantamento é levada a cabo na fala de Erixímaco ao pedir que a flautista se retire, depois de terem decidido que não haveria um limite estipulado de álcool para o simpósio.

— Como então — continuou Erixímaco — é isso que se decide, beber cada um quanto quiser, sem que nada seja forçado, o que sugiro então é que mandemos embora a flautista que acabou de chegar, que ela vá flautear para si mesma, se quiser, ou para as mulheres lá dentro; quanto a nós, com discursos devemos fazer nossa reunião hoje; e que discursos — eis o que, se vos apraz, desejo propor-vos (*Smp.* 176e)³²³.

A música está diretamente ligada aos ritos de religiões místicas. No orfismo, por exemplo, a música é marcada pela suavidade e beleza, que os bem-aventurados gozam no Além³²⁴, e que, no plano somático, está ligada ao estado de embriaguez e de delírio. Em Aristófanes, o tema é conectado a um instrumento

³²³ Tradução de Sousa (1972).

³²⁴ Píndaro, no fr. 129, faz uma representação da vida pós-morte dos bem-aventurados. Dentre os prados floridos, as ocupações deleitosas e as cerimônias piedosas, surge o som da lira.

que se tornará conhecido posteriormente e ligado aos cultos órficos: a flauta.

Héracles: Daí para a frente vai-te envolver um som de flautas, e hás-de ver uma luz maravilhosa, como a daqui. Seguem-se bosques de mirto, cortejos³²⁵ bem-aventurados de homens e mulheres e um grande estrépito de palmas.

Dioniso: E esses, quem são?

Héracles: Os iniciados...³²⁶

(Ar. *As Rãs* vv. 153-158)³²⁷

Orfeu é, comumente, ligado à lira e ao canto, mas não se pode deixar de mencionar sua ligação com a flauta. Capaz de encantar animais selvagens e até seres inanimados, Orfeu seria capaz de entoar um canto semelhante à doçura de uma flauta. Macías observa a ligação do luto de Admeto³²⁸ e o som do canto flautado e o mito de Orfeu em *Alceste*, de Eurípides. Ao despedir-se de Alceste, Admeto anuncia um tipo de proibição das festas em seu palácio. Em meio a essa proibição, o canto com som de flauta surge como um elemento associado ao prazer da vida. Isso pouco antes de fazer referência ao mito de Orfeu. Em luto, mais à frente, insiste na ideia da proibição de qualquer toque de lira e de flauta por doze meses: “Que na cidade não haja som de flautas nem de lira até que doze luas tenham decorrido” (E. *Alc.* vv. 430-431)³²⁹. Assim, o palácio e a cidade

³²⁵ A expressão em grego é *θιάσους*: “Grupos que dançavam e celebravam os mistérios” (Trad. Ramalho s/d: Nota 34). Em TLJ, o verbete é apresentado como “revelação báquica”.

³²⁶ Na tradução de Ramalho (s/d), a expressão “*Οἱ μεμυημένοι*” é traduzida como “Os iniciados nos mistérios”, assim como em TLJ.

³²⁷ Tradução de Silva (2014).

³²⁸ “Terminaré con los banquetes, las conversaciones de los invitados, las coronas y el arte de las Musas que se apoderaban de mi palacio. Pues jamás tocaré ya la lira, ni impulsaré mi ánimo a cantar al son de la flauta libia, pues tú me has arrebatado el placer de la vida” (E. *Alc.* vv. 343-347), tradução de Macías (2008: 49).

³²⁹ “Que en la ciudad no haya sonido de flautas ni de lira hasta que hayan transcurrido doce lunas”, tradução de Macías (2008: 49).

são chamados à racionalidade, para a postura adequada ao momento de tristeza.

No *Banquete*, Erixímaco age de modo semelhante, embora em um contexto festivo, longe de qualquer referência à tristeza, ao pedir que a flautista se retire para que se dê início o simpósio propriamente (*Smp.* 176e). A intenção é chamar os participantes à racionalidade, já que o contexto em que se dará o simpósio foi colocado sob condições amenas. Por isso a quantidade de vinho não é estipulada, para que não haja obrigatoriedade de embriaguez dos participantes.

A flauta é um elemento que surge em destaque para ser retirado de cena. A referência indireta de Platão a esse instrumento deixa clara como a flauta pode retirar os participantes do discurso investigativo e conduzi-los a um plano de encantamento, mágico de embriaguez, causando efeitos semelhantes àqueles que Orfeu causa a seus ouvintes. Retirar a flauta da dramaturgia indica tirar o clima órfico de cena, para que a reflexão seja sóbria. O encantamento é possível, na medida em que o álcool continua em cena, mas sem a embriaguez, já que a quantidade de álcool não é estipulada. Para reforçar esta ideia, Platão elabora uma resistência sem precedentes para o álcool em sua personagem Sócrates, que bebe imensamente sem se embriagar.

A proposta de Fedro a respeito do consumo de álcool pode ser comparada à um ato legislativo, na medida em que busca diminuir os danos causados pela incapacidade de se agir segundo a temperança. Sócrates, nesse processo, simboliza aquele que no simpósio está o mais aproximado da temperança filosófica, já que não chega a se embriagar, mesmo bebendo demasiado. Sócrates não precisa necessariamente das regras externas³³⁰ para manter-se salvo do estágio de embriaguez órfico-báquico. Ele consegue compreender as regras como um bem, enquanto os outros precisam segui-las para manterem-se a salvos de si próprios, já que a falta de sabedoria provoca-lhes destemperança.

³³⁰ A “verdade”, mesmo diante da racional busca grega pela *anabasis*, ainda é um processo que se daria diante da *katabasis* (Cornelli 2007: 105). A *katábasis* representa o mergulho da *psyche* em si própria, possibilitando o conhecimento capaz de mudar cada indivíduo, em nível interior.

Este tema liga-se lateralmente ao processo psicossomático do *Cármides*. Se Sócrates consegue beber sem se embriagar, é sinal de que não apenas é capaz de seguir as normas externas, como seu *soma*, em unidade com sua *psyche*, mas também é capaz de neutralizar, a partir da temperança, a ingestão de elementos que poderiam ser nocivos à saúde humana. Assim, Platão propõe a temperança como algo natural que tem poder psicossomático.

— Na verdade — exclamou a seguir Fedro de Mirrinote — eu costume dar-te atenção, principalmente em tudo que dizes de medicina; e agora, se bem decidirem, também estes o farão. Ouvindo isso, concordam todos em não passar a reunião embriagados, mas bebendo cada um a seu bel-prazer. (*Smp.* 176d)³³¹

Se Sócrates é capaz de beber como nenhum outro sem ficar bêbedo, é porque, sob um olhar representativo, tem-se a dimensão de que Sócrates não se permite ludibriar por encantamentos e seduções alheias à filosofia. Em outras palavras, o equilíbrio externo é apenas um paliativo para quem não é temperante. Apenas a temperança é capaz de evitar a enfermidade e os excessos. E isso se dá por um processo de mergulho da *psyche* em si própria.

No *Protágoras* (315a-b), por exemplo, a ideia contida no Banquete vem à luz na comparação do sofista com Orfeu. O argumento central da comparação gira em torno da prática de seduzir³³² a *psyche* dos ouvintes pela palavra. Não há, segundo se apreende de Platão, nessa sedução, a busca do conhecimento por parte do ouvinte, apenas a finalidade de o fazer aceitar o conhecimento dado. O risco é que o conteúdo pode ser camuflado por essa sedução.

³³¹ Tradução de Sousa (1972).

³³² A edição de John Burnet de Plato. *Platonis Opera*, Oxford University Press (1903) traz como proposta de tradução “enchanting” (encantador), todavia a expressão em grego é *κεκηλημένοι* (*Prt.* 315b1) e não tem referência direta com a expressão *ἐπωδῆ* (*Chrm.* 155e5), por isso sedução/sedutor e não encantação/encantador.

Platão quer sugerir que a retórica de Protágoras gera em seus ouvintes uma concordância quase hipnótica, que desvia da busca filosófica da verdade, como o canto mágico de Orfeu pode seduzir, mas não ajuda a chegar à verdade. Deste modo, então, ao situá-lo como precursor da sofística, Platão alinha as doutrinas de Orfeu com a dos novos intelectuais de Atenas no âmbito da aparência (*δόξα*), oposta à verdade (Bernabé 2011: 41-42).

O erro de Orfeu e do sofista, de tal maneira, está em fazer parecer possível a mudança da *psyche* de seu ouvinte de fora para dentro, como mágica. Da mesma forma que Orfeu não pode tirar Eurídice do Hades, o sofista não pode tirar a *psyche* humana da obscuridade, pois ambos trabalham com o encantamento da palavra em seu sentido vazio. Para fazer uma metáfora com a imagem mítica de Orfeu, quando obscurecida a *psyche* seria um tipo de Hades psíquico e somente ela própria teria a capacidade de livrar-se de tal condição. Na teoria psíquica de Platão, é possível um auxílio externo à *psyche*, mas isso não significa que alguém possa arrancá-la de sua obscuridade.

Associando os princípios referentes a sabedoria no *Protágoras* e no *Banquete*, Sócrates é aquele que não se deixa levar pelas ilusões dos discursos sedutores e vazios. Assim, Sócrates representa um tipo de direcionador externo, mas segundo o mesmo princípio apresentado no *Cármides*, alguém que faz o ouvinte lançar-se em seu próprio mergulho psíquico. Daí o mergulho da *psyche*, em encantamento filosófico, poder ser direcionado por um agente externo, mas nunca feito por tal agente.

5.2- A *katabasis* de Orfeu

No *Banquete* (*Smp.* 179d), Fedro faz referência à descida de Orfeu ao Hades, que, sem morrer, tentaria resgatar Eurídice da morte. Isso teria sido possível, segundo o mito, devido à capacidade encantatória de Orfeu, que, com

sua música, seria capaz de encantar os deuses íferos. Na reinterpretação de Platão, entretanto, embora Orfeu consiga descer sem morrer, sua empreitada é nitidamente falida, já que ele vê apenas o que seria a imagem de Eurídice. A referência ao fato de os deuses “terem mostrado o fantasma da mulher” (*Smp.* 179d3)³³³ a Orfeu faz alusão à visão de Homero acerca da *psyche*³³⁴.

O cenário elaborado proporciona, nesse sentido, a tensão necessária para flagrar a real incapacidade de Orfeu de encantar os deuses, que, percebendo sua artemanha, fingem ter sido encantados e castigam-no com seu próprio fracasso, apresentando-lhe apenas a imagem de Eurídice. Nos versos homéricos, a *psyche* surge como uma imagem fantasmagórica, sem cognoscência: “Ora a certeza adquirir de que no Hades, realmente, se encontram / almas e imagens³³⁵ dos vivos, privadas, contudo, de alento” (*Hom. Il.* 23, vv. 103-104)³³⁶. Nesse sentido, Platão faz coincidir a visão homérica da *psyche* com a desventura de Orfeu ao ver o fantasma de sua amada, a fim de negar a visão de ambas as tradições: 1) da tradição homérica, ele nega a noção de *psyche* como imagem; 2) da tradição órfica, ele nega a possibilidade de uma *katabasis* objetiva para o resgate de uma alma.

E em sua versão de que os deuses devolvem engano com engano está a sua ideia de que não é recorrendo a recursos formais, externos, nem ao ensinamento enganoso dos poetas,

³³³ φάσμα δείξαντες τῆς γυναικὸς.

³³⁴ Cf. T. Robinson (2010) e Iglesias (1998).

³³⁵ ὦ πόποι ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἶν Αἴδαο δόμοισι / **ψυχή κα ε δωλον**, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν. Outra passagem importante está na *Odisseia*, em que a pergunta de Ulisses à *psyche* de Aquiles revela a condição de mera “imagem” das almas no Hades: πῶς ἔτλης Αἰδῶσδε κατελθέμεν, ἔνθα τε νεκροὶ / ἀφραδέες ναίουσι, βροτῶν **ε δωλα** καμόντων; (*Hom. Od.* 11, vv. 475-476).

³³⁶ Em Homero, a palavra *psyche* é associada à “imagem do morto privada de consciência e de inteligência” (Reale 2002: 70) – um elemento que esvai, que sai do corpo pela ferida ou pela boca, após a morte. A *psyche* “enquanto ‘sombra’ (*eidolon*), ‘imagem espectral’, sem sensibilidade nem conhecimento, não é o ‘eu’ do homem, mas, poder-se-ia dizer, o ‘não-ser-mais-do-eu’, ou o ‘eu-que-não-é-mais’” (Reale 2002: 74). O significado de *psyche* em Homero, pode ser reduzido “em grande parte, a dois: (a) ‘sombra’ e (b) ‘vida’, ‘força vital’ ou ‘entidade vivificadora’ que encontra o seu fim quando morremos” (T. Robinson 2010: 17).

nem, como veremos, a rituais mais ou menos mágicos, que o homem pode conquistar uma situação privilegiada no Além (Bernabé 2011: 47).

Nessa representação, o Hades seria o lugar homérico, no Além, onde Eurídice, depois da morte, sob a forma de imagem apenas, representa um tipo de joguete ilusório dos deuses, e Orfeu seria um tipo de figura praticante dessas coisas ilusórias.

O que Platão elabora com essa confluência é a ideia da impossibilidade de se tirar a *psyche* humana de seu estado de fantasmagoria, ou se se preferir de incognoscência, ou ainda, para fazer menção ao mito de Orfeu, de esquecimento³³⁷, por meio de encantamento mágico. Em outras palavras, a *katabasis* objetiva de Orfeu, realizada por uma descida propriamente dita, a fim de resgatar Eurídice do Hades, é alterada por uma *katabasis* subjetiva, fundamentada por uma ideia de ação moral praticada por cada *psyche*. Ou melhor, a descida passa a ser uma ação subjetiva.

Se, por um lado, Fedro tenta chamar atenção para o poder Orfeu de comover e convencer os deuses íferos, por outro lado Sócrates chama atenção para seu fracasso.

A declaração de Admeto, nas circunstâncias descritas na tragédia de Eurípedes, não é senão uma patética demonstração de egoísmo que toca o ridículo: o valente Alceste que aceita a morte se contrapõe ao covarde Admeto, que a deixa morrer em seu lugar e que, vale dizer, tem o cinismo de declarar que desejaria ter a possibilidade de ir vivo ao Hades por ela. Platão assume essa contraposição; no entanto, os seus termos são agora Alceste e o próprio Orfeu, convertido assim mesmo no paradigma da covardia. Covardia de poeta que não foi capaz de morrer por amor.

³³⁷ Oposição à ideia de “memória” no contexto órfico que trata da vida do Além; cf. nota de rodapé 170.

Platão, entretanto, não pára por aí, mas desenvolve este motivo no sentido de que os deuses castigam a covardia de Orfeu com um engano, substituindo sua amada por uma mera imagem (Bernabé 2011: 48).

Há outro ponto que resulta da falência da *katabasis* de Orfeu no *Banquete*, já que Orfeu não é a causa da ventura ou da desventura de uma alma no Além. Cada um só pode, na recriação do mito de Orfeu, salvar ou condenar a si próprio, não por questões relacionadas à iniciação mística, mas pelas próprias ações.

Baseado no mergulho que a *psyche* precisa fazer em si própria, a fim de sair da obscuridade de sua própria fantasmagoria, Platão altera a *katabasis* objetiva de Orfeu em um mergulho da *psyche* em si própria. Nessa *katabasis* subjetiva, o encantamento mágico é substituído pela busca do conhecimento, ou melhor, do reconhecimento da vida moral, baseada na justiça e na purificação. Para isso, entretanto, Platão, na sequência do diálogo, abre longa discussão a respeito da possibilidade de a sabedoria poder ou não ser transmitida para outrem.

A ironia de Sócrates, percebida por Agatão, indica que não é possível a sabedoria ser transferida do “mais cheio” para o “mais vazio” como água que corre de um copo cheio para um copo vazio por um fio de lã. A sabedoria não perfaz esse caminho. O processo de sabedoria tem sua transformação no interior da *psyche*. Não é possível, portanto, o sábio transferir sabedoria e temperança a alguém. Este deve, pela *psyche*, dar início ao processo pelo mergulho em si própria, por meio da profunda reflexão. O que o sábio pode fazer é indicar caminhos.

Sócrates então senta-se e diz: — Seria bom, Agatão, se de tal natureza fosse a sabedoria que do mais cheio escorresse ao mais vazio, quando um ao outro nos tocássemos, como a água

dos copos que pelo fio de lã escorre do mais cheio ao mais vazio (*Smp.* 175d)³³⁸.

(...)

Se é assim também a sabedoria, muito aprecio reclinar-me ao teu lado, pois creio que de ti serei cumulado com uma vasta e bela sabedoria. A minha seria um tanto ordinária, ou mesmo duvidosa como um sonho, enquanto que a tua é brilhante e muito desenvolvida, ela que de tua mocidade tão intensamente brilhou, tornando-se anteontem manifesta a mais de trinta mil gregos que a testemunharam (*Smp.* 175e)³³⁹.

É nesse sentido que a recriação do orfismo por Platão busca demonstrar que os elementos externos não são agentes primários no processo de busca pela sabedoria. Assim, o filósofo não seria capaz de conceder sabedoria a alguém; ele apenas auxilia no processo de reflexão para o alcance dos caminhos que levam ao conhecimento.

6- A *katabasis* órfica na *República* de Platão

Com base na crença do poder que Orfeu tem no Hades, será possível observar como Platão substitui a imagem de intervenção do destino das almas no Além por uma perspectiva psíquica, na medida em que a *psyche* de cada um é entendida como agente do seu próprio destino. Platão redimensiona, para tanto, a *katabasis* objetiva em *katabasis* subjetiva, considerando, a partir da ideia de que é com esse mergulho psíquico que a *psyche* torna-se apta a buscar o melhor caminho para sua existência.

³³⁸ Tradução de Sousa (1972).

³³⁹ Tradução de Sousa (1972).

6.1- O relato de Er

A referência que Sócrates faz no *Fédon* a respeito das almas morrerem e nascerem dos mortos (*Phd.* 70c4-8) e existirem no Hades (*Phd* 70c8-70d1) dá uma boa noção da crença em um tipo de *katabasis* objetiva experimentada pelas almas. Esta noção de *katabasis* fundamenta-se na ideia de transmigração da alma.

No livro décimo d'A *República*, Sócrates apresenta um cenário bem representativo da ideia órfica de transmigração da alma. O cenário é apresentado como um “espetáculo” (*R.* 10, 619e6)³⁴⁰ “digno de piedade” (*R.* 10, 620a1)³⁴¹, “risível” (*R.* 10, 620a2)³⁴² e “maravilhoso” (*R.* 10, 620a2)³⁴³, cujo destino de “cada uma das almas” (*R.* 10, 619e6-620a1)³⁴⁴, na continuidade transmigratória, era “escolhido” (*R.* 10, 620a1)³⁴⁵ “segundo o intercurso dos hábitos da vida” (*R.* 10, 620a2-3)³⁴⁶.

A terminologia de impacto teatral que Platão usa ajuda a reforçar a imagem de dramatização da passagem em três níveis.³⁴⁷ 1) A associação de *θέαν* (termo comum ao teatro em geral na Grécia antiga) a *έλεινήν* (termo que denota a ideia de piedade, segundo Aristóteles³⁴⁸ um elemento natural do gênero trágico³⁴⁹) pretende revelar um teor trágico sobre o destino das almas. 2) Outra expressão diretamente ligada ao espetáculo teatral é *θαῦμα*, que significa aquilo que causa admiração (seja pelo temor, pelo horror, pelo bem-estar, etc),

³⁴⁰ *θέαν.*

³⁴¹ *έλεινήν.*

³⁴² *γελοίαν.*

³⁴³ *θαυμασίαν.*

³⁴⁴ *ώς ἕκασται αἱ ψυχαί.*

³⁴⁵ *ήροῦντο.*

³⁴⁶ *κατὰ συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλὰ αἰρεῖσθαι.*

³⁴⁷ Por se tratar de análise de algumas expressões fundamentais para a compreensão do cenário fantástico do passo em questão, optou-se, neste tópico, por manter as expressões originais em grego no corpo do texto.

³⁴⁸ *έλεον* (Arist. *Poet.*, 1453a3).

³⁴⁹ Juntamente com a expressão *φόβον*, “temor” (Arist. *Poet.*, 1453a4).

capturando, portanto, de modo avassalador o olhar e a atenção das personagens envolvidas, e, por consequência, do espectador.³⁵⁰ 3) A expressão *γελοία*, que indica “riso”, deixa o cenário ainda mais intrigante, sobretudo porque Sócrates diz que um poeta deveria optar por compor tragédia ou comédia.³⁵¹

Em um primeiro nível, tem-se a ideia da tragédia humana diante do mistério da vida e da morte: um espetáculo digno de piedade. Em segundo, o quanto o espetáculo é admirável, maravilhoso, capaz de capturar o olhar e a atenção do espectador que dele se apercebe. Por último, tem-se o choque com o risível, que dá ao relato de Er um caráter de estranhamento assumido.

A descrição fundamental da imagem onde se passa o processo dos destinos das almas para a próxima vida é definida pela expressão “espetáculo”. A dramaturgia que envolve esta palavra alude a uma encenação e, portanto, representativa. Essa encenação, por sua vez, assume uma perspectiva fabulística, na medida em que homens, comumente, teriam a possibilidade de se tornarem animais, e animais de se tornarem homens. Tal perspectiva apresenta-

³⁵⁰ Em *Eumênides*, de Ésquilo, temos um exemplo bem visível da conjugação entre a expressão *θαυμαστός* (A. *Eum.* v. 46) e *θεῶν* (A. *Eum.* v. 55), que dão à cena a sensação de um espetáculo horrendamente maravilhoso, no templo de Apolo em Delfos, descrito pela Profetisa Pitia: a cena de Orestes ferido, cercado pelas Fúrias, em posição de suplicante, que é comparada à pintura das Harpias tomando o alimento de Fineu. Ver também *θαῦμα* (A. *Eum.* v. 407). Em *Agamenon*, a expressão *κάποθαυμάσαι* (A. *Agam.* v. 318) aclara o quão assombrosa e horrenda é a estratégia de Clitemnestra para matar seu marido; disto decorre o maravilhoso. Eurípides também fez largo uso da ideia do espetáculo maravilhoso, na dimensão daquilo que prende o olhar do espectador. Seja pelo belo ou pelo horrendo: cf. de Eurípides (*Alc.* v. 157; v. 1123; v. 1130), (*Ba.* v. 248; v. 449; v. 667; v. 693; v. 716; v. 1063), (*Hipp.* v. 106; v. 278; v. 439; v. 906, v. 1041), para dar alguns exemplos.

³⁵¹ Sócrates, na *República*, defende que o poeta pode fazer bem ou apenas comédia ou apenas tragédia: *Σχολῆ ἄρα ἐπιτηδεύσει γέ τι ἅμα τῶν ἀξίων λόγου ἐπιτηδευμάτων καὶ πολλὰ μιμήσεται καὶ ἔσται μιμητικός, ἐπεὶ που οὐδὲ τὰ δοκοῦντα ἐγγυὲς ἀλλήλων εἶναι δύο μιμήματα δύνανται οἱ αὐτοὶ ἅμα εὔμιμῆσθαι, οἷον κωμωδίαν καὶ τραγωδίαν ποιοῦντες. ἢ οὐ μιμήματε ἄρτι τούτῳ ἐκάλεῖς;* (R. 3, 395a1-6). No *Banquete*, Sócrates assume uma posição contraditória a essa posição expressa na *República*; ele sugere que um mesmo poeta pode produzir os dois gêneros: *ἔφη, προσαναγκάζειν τὸν Σωκράτη ὁμολογεῖν αὐτοὺς τοῦ αὐτοῦ ἄνδρος εἶναι κωμωδίαν καὶ τραγωδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν, καὶ τὸν τέχνη τραγωδοποιὸν ὄντα καὶ κωμωδοποιὸν εἶναι* (*Smp.* 223d3-6). O que chama atenção, por sua vez, na *República*, é que Sócrates, depois de ter condenado a possibilidade de um poeta compor os dois gêneros, faz, na descrição do Além do relato de Er, alusão tanto à tragédia quanto à comédia.

se de modo “maravilhoso”³⁵².

A qualificação do cenário pelas expressões “digno de piedade” e “risível”. O espetáculo assume características do “fantástico”³⁵³, e prova disso é que Orfeu surge com a surpreendente escolha de voltar como um “cisne” (R. 10, 620a4)³⁵⁴. A simbologia sugerida por Urwick (2013: 213)³⁵⁵ referente à negação de Orfeu ao fato de não querer nascer de uma mulher pode ser associada à ideia de que Orfeu teria tido sua morte “ao cair sob o poder das mulheres” (Smp. 179d8)³⁵⁶. Ou seja, segundo a alteração que Platão propõe ao mito, a transmigração dependeria dos atos cometidos na última vida, e Orfeu, na versão do *Banquete*, tendo sido despedaçado por mulheres, teria preferido nascer de um animal.³⁵⁷

³⁵² Acerca do “maravilhoso”, Furtado discute a natureza da verossimilhança não ligada aos padrões convencionais, mas a uma lógica interna do objeto artístico, que pode ser estranho ou até absurdo, se considerado os padrões convencionais, embora remeta a aspectos reveladores da condição humana (Furtado S/d: pp. 54-58). Todorov fala de um “maravilhoso puro” que, como o “estranho”, não tem limites definidos. No caso do maravilhoso, os elementos sobrenaturais não provocam nenhuma reação particular nem nas personagens, nem no leitor implícito; a característica do maravilhoso não é uma atitude, para os acontecimentos relatados a não ser a natureza mesma desses acontecimentos (Todorov 1999: 30).

³⁵³ Propp fala de “sequências” lógicas imprevisíveis. Por conta de suas sucessões de acontecimentos, esta lógica é a marca que torna o maravilhoso distinto na sua morfologia, ou seja, na sua construção. Esta característica será marca também do “fantástico”, mas, neste último, além da dimensão da surpresa há a dimensão da ideologia (Propp 2001: 38). A respeito do “fantástico” Todorov afirma: “Vimos que o fantástico não dura mais que o tempo de uma vacilação: vacilação comum ao leitor e ao personagem, que devem decidir se o que percebem provém ou não da ‘realidade’, tal como existe para a opinião corrente. Ao finalizar a história, o leitor, se o personagem não o tiver feito, toma entretanto uma decisão: opta por uma ou outra solução, saindo assim do fantástico. Se decidir que as leis da realidade ficam intactas e permitem explicar os fenômenos descritos, dizemos que a obra pertence a outro gênero: o estranho. Se, pelo contrário, decide que é necessário admitir novas leis da natureza mediante as quais o fenômeno pode ser explicado, entramos no gênero do maravilhoso” (Todorov 1999: 24).

³⁵⁴ Ὀρφέως γενομένην κύκνου.

³⁵⁵ Urwick sugere que “If Plato knew anything at all of Indian allegory, he must have known that the swan (Hamsa) is in Hinduism the invariable symbol of the immortal Spirit; and to say, as he does, that Orpheus chose the life of a swan, refusing to be born again of a woman, is just an allegorical way of saying that he passed on into the spiritual life”.

³⁵⁶ καὶ ἐποίησαν τὸν θάνατον αὐτοῦ γενέσθαι ὑπὸ γυναικῶν.

³⁵⁷ A leitura de Urwick sugere uma compreensão da proposta ideológica de Platão desse cenário “maravilhoso”, que toca em características do “fantástico” e do “estranho”, já que o filósofo brinca com o mito pelo exagero da imagem do relato de Er, ao mesmo

Platão, neste passo da *República* (R. 10, 620a), altera a ideia de que seriam os deuses do julgamento que determinariam o destino das almas, para uma concepção de que seria a própria alma a responsável pelo seu destino, na medida da “escolha” (R. 10, 620a1)³⁵⁸ daquilo que gostaria de ser na próxima vida. Em outras palavras, o que seria decidido pelos deuses do julgamento passa a ser decidido, na recriação órfica de Platão, pela própria alma. Platão utiliza-se de muitos retalhos imagéticos para elaborar a imagem desse espetáculo órfico: 1) de Orfeu, ele tira a ideia da imortalidade e da transmigração da alma, mas com sua transposição moral já vista em Píndaro e Eurípides; 2) de Homero, a própria noção de que as almas têm o Hades como destino, mas sob a noção de que a *psyche* não é mera sombra sem cognoscência; 3) de Pitágoras, a ideia fabulística de que a alma pode transmigrar de homem para animal e vice-versa:

E conta-se que passava [Pitágoras] ao ser castigado um cachorrinho; sentiu piedade e pronunciou as seguintes palavras: ‘Para de bater. Pois é a alma de um amigo meu, que reconheci ao ouvir os seus gemidos’” (21 B7 DK = D. L. *Vitae* 8, 36).

Este relato de Xenófanes, mesmo que tenha tido uma fonte antipitagórica, como sugere Maddalena (1954: 336)³⁵⁹ não é prova de que este tipo de metempsicose não esteja na origem do pitagorismo. A respeito desta questão, Cornelli (2011: 152-155) demonstra bastante bem a noção fabulística protopitagórica criticada por Aristóteles (*De an.* 407b13-17; 407b20-23) e também a noção moral posterior atribuída à ideia de transmigração da alma: “Pois é exatamente a zombaria, que revela uma intenção antipitagórica na fonte de Xenófanes, a confirmar a importância dada à teoria da metempsicose como elemento identificador do Pitágoras histórico” (Cornelli 2011: 112).

tempo em que salva sua estrutura com a ideia da possibilidade de escolha de Orfeu em relação a seu próprio destino.

³⁵⁸ ἡποῦντο.

³⁵⁹ “il fatto che la citazione del passo di Senofane è molto probabilmente dovuta a uno scrittore antipitagorico rende ancor più inadeguata la presunzione della certa attribuzione”.

Dentro dessa teoria pitagórica, a importante imagem da transmigração da alma em corpos de homens e de animais, ou até mesmo de plantas, evidencia-se como fonte central para o cenário que Platão remonta no relato de Er. Outro importante relato nessa linha está em Heráclides Pôntico:

Euforbo, de sua parte, costumava dizer que uma vez havia sido Etálides, e tinha obtido este dom de Hermes, e narrava as peregrinações de sua alma, como transmigrou, e em quantas plantas e animais foi residir, e quantos sofrimentos a alma havia padecido no Hades” (D. L. *Vitae*, 8, 5 // Heraclid. fr. 89 Wehrli)³⁶⁰.

Há, no entanto, uma tese de Platão em meio a todo esse retalho de imagens: a noção de “escolha” (R. 10, 620a1)³⁶¹ da *psyche* em relação a seu destino. Este novo elemento é acrescido, por sua vez, da noção de que esta escolha dá-se “segundo o intercurso dos hábitos da vida” (R. 10, 620a2-3)³⁶². Platão pretende sustentar a noção de que a *psyche* é responsável pelo seu próprio destino, a partir de suas ações virtuosas ou viciosas.

6.2- A *katabasis* de Er e a decisão sobre o destino da *psyche*

Parece prudente dizer que a moral platônica não assume, do mito de Orfeu transposto por Píndaro, a relação dos juízes no Além. Cada um seria seu próprio juiz, nesse sentido. Esse princípio, aliás, é bem evidente ainda no início do relato de Er.

³⁶⁰ Tradução de Cornelli (2011: 147).

³⁶¹ ἤροῦντο.

³⁶² κατὰ συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλὰ αἰρεῖσθαι.

“Declaração da virgem Láquesis, filha da Necessidade.³⁶³ Almas efêmeras, vai começar outro período portador da morte para a raça humana. Não é um gênio³⁶⁴ que vos escolherá, mas vós que escolhereis o gênio. O primeiro a quem a sorte couber, seja o primeiro a escolher uma vida a que ficará ligado pela necessidade. A virtude não tem senhor; cada um a terá em maior ou menor grau, conforme a honrar ou desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa” (R. 10, 617d6-617e5).³⁶⁵

Platão deixa clara sua teoria acerca da moral como um princípio inerente à *psyche*. Se a virtude não tem senhor, é porque ela está em cada um de acordo com suas próprias honras e desonras. Se não é o *daimon* que escolhe a alma, mas o contrário,³⁶⁶ é porque o ser humano está sendo colocado como um ente livre, capaz de escolher sua força interior, seu próprio caráter. A escolha de cada alma define a próxima vida, diante da necessidade. Tudo isso, por sua vez, dito pela deusa Láquesis – filha da deusa Necessidade – simbolizado, na passagem em questão, a presença das atitudes passadas (R. 10, 617c4).³⁶⁷ Em outras palavras, é como se pelo próprio passado da *psyche*, tem-se definido o caminho da próxima vida, mas sempre a partir de suas próprias ações virtuosas ou viciosas. Por isso a fala da deusa Láquesis termina com a isenção explícita da possibilidade de culpabilidade do deus (R. 10, 617e5).³⁶⁸

Se cada alma pode escolher seu destino a partir de suas ações na vida passada, na recriação órfica no relato de Er, Platão começa por chamar atenção

³⁶³ A “Necessidade” (Ἀνάγκης) surge como um princípio próprio da humanidade, considerando o caminho da “escolha” (ἡροῦντο) (R. 10, 620a1) que Platão parece traçar para a *psyche* humana.

³⁶⁴ Nota 52 da tradutora: “No original está a palavra *daimon*, que a partir de Hesíodo pode designar um ser intermédio entre deuses e homens” (Rocha-Pereira 2005).

³⁶⁵ Tradução de Rocha-Pereira (2005).

³⁶⁶ οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε.

³⁶⁷ Λάχεσιν μὲν τὰ γεγονότα.

³⁶⁸ θεὸς ἀνάιτιος.

para o fato de que não são as forças divinas que determinam o destino da *psyche*, mas ela própria é quem o faz. O filósofo ateniense não pretende confirmar, com isso, a crença órfica na transmigração da alma como um ente substancial, conforme o cenário fabulístico apresentado no relato, mas antes sustentar uma teoria acerca da *psyche* humana em sentido psíquico. Em outras palavras, Platão busca dimensionar a vida prática em benefício da *psyche* e da *polis*, a partir de princípios morais.

Ao final do diálogo, a vida justa é associada ao “aqui” (*R.* 10, 621c7; 621d2)³⁶⁹; expressão que é repetida por duas vezes quase que sequencialmente. Sócrates acrescenta à sua conclusão, portanto, um elemento que não havia no relato de Er: a felicidade no “aqui”, na vida presente. Enquanto o relato apresenta uma preocupação com uma vida moral para que a alma tenha benefícios no Além, ou minimamente em sua próxima transmigração, a conclusão de Sócrates remete a uma moral prática a respeito da vida presente no “aqui”.

Os prêmios da vida justa só são possíveis, segundo o relato de Er, para aqueles que carregam o sinal do seu julgamento à frente (*R.* 10, 614c6-7)³⁷⁰, indicando consciência de suas ações e também de merecimento do céu (*R.* 10, 614c5-6)³⁷¹. Isto entra em choque com a conclusão de Sócrates, que possibilita ao “aqui” os benefícios da vida justa (*R.* 10, 621c-d). É exatamente por esta sutil, mas importante, contradição que Platão chama atenção não para um fundamento dos benefícios no Além pela prática de uma vida justa da alma, na recriação órfica presente no relato de Er, mas sim para sua teoria moral da *psyche*. Por meio desta contradição, Platão elabora a teoria da vida psíquica como determinante de seu próprio destino, e também do destino da *polis*.

O vício pode se tornar insaciável e se tornar uma marca impressa na

³⁶⁹ ἐνθάδε.

³⁷⁰ Cf. nota de rodapé 659.

³⁷¹ Cf. nota de rodapé 658.

alma³⁷². Platão faz, no livro 9 da *República*, referência à parte concupiscente da alma, determinada pelos “desejos insaciáveis” (*R.* 9, 586b3)³⁷³. No *Górgias*, por exemplo, a referência ao “recipiente furado” (*Grg.* 493b2-3)³⁷⁴ representa bem a ideia de que a parte persuasível da alma está sempre vazia, sem conseguir estar plenamente satisfeita. Assim, a alma que se deixa levar pelos excessos, vicia-se e fica presa a seus próprios vícios, por isso escolheriam algo de acordo com seus atos na última vida, segundo o livro décimo da *República*. A mesma lógica pode ser aplicada à alma que teve uma vida justa. Baseada em suas virtudes, a alma escolheria sua próxima transmigração.

A recriação órfica no relato de Er deixa entrever que a alma é responsável pela escolha de sua próxima transmigração, tendo tido ela uma vida virtuosa ou viciosa. Se a tese for levada às últimas consequências, uma alma que teve uma vida injusta poderia escolher uma transmigração com melhores condições, e vice-versa, como na imagem das almas que sobem e descem do céu (*R.* 10, 614d-615a). Isto entraria, num primeiro nível, em acordo com a teoria psíquica que Platão sustenta, na medida em que se pretende demonstrar que é o nível de moralidade de cada *psyche* que define as felicidades e os castigos psíquicos. Mas, num segundo nível, isto entraria em desacordo com a própria teoria platônica por trás da reflexão de suas personagens, visto que sua teoria remeter-se-ia a um nível de relativismo moral da existência, e não sustentaria nenhum tipo de castigo psíquico sem o sentimento psíquico de culpa. Para não incorrer neste erro, é preciso compreender que a teoria depende da noção da marca impressa que a *psyche* adquire de acordo com suas ações virtuosas ou viciosas.

A problemática da marca, na recriação órfica do relato de Er, determina fortemente as impressões que farão a alma escolher sua próxima vida. Em Platão, por outro lado, isso determina que, sem dar conta cognoscitivamente da sua escolha, a *psyche* é tomada por suas próprias marcas morais, e toma sua

³⁷² A ideia de marcar a *psyche* está ligada à noção de moldá-la por meio dos *mythoi*, cf. notas de rodapé 440 e 441, com a diferença de que, neste caso, é a própria *psyche* que deixa marcada em profundidade suas virtudes ou seus vícios.

³⁷³ ἀπληστίαν.

³⁷⁴ ὡς τετρημένος εἶη πίθος.

decisão baseada naquilo que está impresso profundamente em si própria. Platão elabora uma teoria que determina a naturalidade das escolhas feitas pelas *psychai*. Disto decorrem todas as consequências da vida psíquica e da vida na *polis*.

Considerações finais da primeira parte

Viu-se nesta primeira parte aspectos que conduziram à compreensão daquilo que se chamou de *katabasis* subjetiva em Platão.

Para tanto, dois *mythoi* originários, antecedentes ao filósofo, foram analisados, nomeadamente Zalmoxis e Orfeu. A partir desses mitos foi possível observar como Platão opera com a substituição da *katabasis* objetiva por um tipo de *katabasis* subjetiva, já que a imagem objetiva de descida presente nos mitos é redimensionada pelo filósofo em um tipo de descida psíquica.

Assim, Platão relaciona esses *mythoi* originários à *katabasis*, para elaborar suas teorias acerca da *psyche*. Enquanto nesses *mythoi* as ideias ligadas à *psyche* e ao destino dela eram determinadas por uma imagem objetiva de descida a um mundo ífero, nos *mythoi* recriados por Platão tem-se a imagem do mergulho psíquico que a *psyche* faz em si própria, a fim de buscar o (auto)conhecimento para a temperança, a partir de uma conduta moral que rege suas próprias ações.

Assim, apesar de utilizar-se de algumas das ideias presentes nesses *mythoi* originários, Platão altera e substitui elementos desses *mythoi*, a fim de torná-los mais adequados a suas considerações teóricas, na mesma medida em que torna suas considerações teóricas mais propícias a receber uma roupagem mítica.

Com isso, o filósofo nega desses mitos os conhecimentos baseados e fundamentados em traços mágicos, determinados apenas pela crença. Platão admite dos mitos, todavia, algumas de suas ideias, pondo-as sob o julgamento da dialética, para verificar sua possibilidade enquanto conhecimento filosoficamente válido. Neste sentido, Platão não apenas estabelece profunda ligação com os mitos como também os utiliza como fonte de conhecimento.

É nesse sentido, que, embora o mito de Zalmoxis e o mito de Orfeu apresentem ideias acerca da *psyche* consideradas como pontos de partida por Platão, os mitos são recriados, deixando a concepção mítica de que aspectos tão importantes como a cura e o destino da *psyche* são decididos por um agente externo como Zalmoxis e Orfeu e suas forças divinas.

Platão cria condição, a partir dos mitos, de estabelecer a ação moral da *psyche* humana diante da vida presente, prática. Em outras palavras, a recriação dos mitos torna possível a Platão a elaboração de personagens e relatos que, em conjunto, buscam evidenciar aspectos intrinsecamente morais na *psyche* humana, atribuindo-lhe uma força interior responsável pela sua saúde e destino na vida psíquica.

Os agentes externos são, portanto, substituídos por um agente interno: a *psyche* humana. Para tanto, a noção mágica de encantamento é alterada em noção psíquica. A cura, nesse sentido, passa a ser um aspecto psíquico no *Cármides*. E o destino da *psyche*, no orfismo platônico, passa a ser sustentado como um princípio determinado psiquicamente. Mas ambos brotam de um encantamento advindo de um mergulho interior da *psyche* em si própria e a isso chama-se de *katabasis* subjetiva. Com isso, a *psyche* alcança a temperança, para alcançar o (auto)conhecimento e, conseqüentemente, estar apta a gerar processos de cura e de determinação de um bom destino.

Parte II – A *katabasis* alegórica em Platão

Nesta segunda parte, serão analisados *mythoi* alegóricos que Platão cria na *República*.

Tais histórias alegóricas criadas pelo filósofo ajudam-no a sustentar teorias acerca do melhoramento da “*psyche*” humana (entendida enquanto princípios psíquicos), e, conseqüentemente, da *polis*. Algumas das representações de *katabasis* mais importantes e conhecidas de Platão estão situadas nesse diálogo. E é por meio dessa imagem de descida que se pretende, nesta parte, demonstrar como Platão estabelece a teoria da percepção da realidade por parte da *psyche*, para dimensionar sua (re)educação e buscar, com isso, demonstrar a possibilidade de melhoramento da *psyche*, tanto nas ações que afetam a vida privada quanto nas ações que afetam a vida pública.

Esta segunda parte será dividida, portanto, em três capítulos.

No primeiro capítulo, serão levantadas hipóteses de leitura da utilização dos *mythoi* alegóricos criados por Platão em suas sustentações filosóficas. A partir de tais *mythoi*, o filósofo desenvolve teorias acerca do melhoramento das *psychai*, considerando suas capacidades de percepção da realidade. Assim, Platão cria *mythoi* alegóricos que são base para se compreender as teorias

acerca da *psyche* quando dimensionada na *polis*, sem que isso se decomponha da esfera psíquica.

No segundo capítulo, será analisada a alegoria da Caverna conforme apresentada no livro sétimo da *República*, assim como a imagem da Linha no livro sexto. Delas, será possível observar que Platão divide a realidade em quatro níveis, a fim de justificar a necessidade de que a *psyche* humana tem de ser (re)educada, para alcançar um nível mais elevado de percepção. Com isso, o filósofo acredita ser possível o melhoramento da *psyche*, e, por consequência, da *polis*.

A alegoria da Caverna, quando analisada sob o viés da *katabasis*, elucida o quanto a relação entre o plano sensorial e o plano inteligível são indissociáveis. A *psyche*, nesse sentido, precisa observar os objetos visíveis do plano sensorial, para alcançar as ideias/formas do plano inteligível. Mesmo no nível mais alto de percepção segundo a imagem da Linha, cujas ideias são percebidas a partir das próprias ideias, Platão deixa claro que o percurso do melhoramento da *psyche* e, conseqüentemente, da *polis* está ligado à compreensão da realidade como um todo, isso inclui plano visível e plano inteligível. É nesse sentido que a descida na alegoria da Caverna é sugerida como um paralelo à imagem da Linha.

O terceiro capítulo abordará a *República*, de Platão, como sendo o próprio diálogo uma dramatização em contexto de *katabasis*. O diálogo será analisado, nesse sentido, como um *mythos* alegórico macro-estrutural, criado pelo filósofo ateniense para tensionar um intertexto com duas imagens de *katabasis* em nível micro-estrutural: uma está na referência ao *mythos* de Giges, outra no relato de Er.

O *mythos* de Giges, embora esteja no livro segundo, é o primeiro *mythos* realmente operado pelas personagens do diálogo. Ele é responsável pela elevação da discussão acerca da vida justa, ao apresentar um elemento mágico, o anel de invisibilidade. Com este elemento, toda ação humana poderia ser desvelada em sua mais profunda essência. A referência a Giges, de tal maneira, pretende-se como um *mythos* alegórico capaz de suscitar a problemática da moral da *psyche* humana diante de sua vida privada e pública. É nesse sentido

que o *mythos* de Giges é retomado no relato de Er, no livro décimo, para que se expanda ainda mais a discussão da *psyche* humana diante de seus princípios psíquicos morais na *polis*. Assim, a *katabasis* de tais *mythoi* são inter cruzados no final da *República*, com a intenção de criar uma alegoria moral da *psyche* humana, para elucidar responsabilidades e consequências das ações que definem sua vida psíquica e sua vida na social.

Os três capítulos a seguir, portanto, pretendem evidenciar a utilização das representações de *katabasis* presentes em *mythoi* alegóricos criados por Platão, com o intuito de se evidenciar a função privada e pública dessas imagens de *katabasis*.

Capítulo I – A função da *katabasis* alegórica em Platão

1- Filosofia do *mythos* alegórico

Platão, na *República*, cria uma tensão fundamental entre visão religiosa e visão filosófica a partir de alguns *mythoi* alegóricos, que o auxiliam na elaboração de teorias acerca da *psyche* e da *polis*.

Essa tensão maximiza-se quando da tentativa de distinção entre 1) a imagem mítica do conteúdo e 2) o conteúdo da imagem mítica.

Essa tensão, que Platão coloca no discurso de sua personagem Sócrates, determina a capacidade real que os *mythoi* têm de formar e constituir o pensamento prático na vida psíquica e social dentro de uma *polis*. Mais que a utilização meramente didática³⁷⁵ do *mythos*, Platão avança a um patamar crítico em busca da compreensão do *mythos* (não respectiva com a distinção entre imagem e conteúdo) sob dois principais aspectos: 1) como objeto político de

³⁷⁵ Essa possibilidade platônica de utilizar-se do *mythos* como objeto didático para transmissão de pensamentos filosóficos é apenas uma visão que contempla a facilidade de comunicação estabelecida pela credibilidade que a estrutura mítica tradicional tinha, ou tem, sob a *psyche* humana, uma vez que seu conteúdo é creditado pela própria história. Isto opera contrariamente à via argumentativa que necessita de comprovação para fundamentar as ideias transmitidas. A esse respeito, Brisson dá um passo adiante ao demonstrar que o fator didático do *mythos* em Platão (Brisson 1982: 144), na verdade, é superado pela capacidade que ele, o *mythos*, tem de modificar a parte inferior da *psyche* humana (Brisson 1982: 144).

manobra para a formação do pensamento; 2) como um receptáculo de fragmentos de verdades. No primeiro caso, a imagem mítica é induzida na ordem política como conteúdo verdadeiro, enquanto no segundo caso busca elucidar o conteúdo que está por trás da imagem mítica.

Em outras palavras, a *República* é, entre outras coisas, a composição de um cenário onde a discussão dialética tenta demonstrar o *mythos* enquanto saber válido, mas perigoso quando seus elementos aparentes são entendidos como verdade propriamente religiosa. Nesse sentido, a filosofia surge como um saber capaz de procurar a verossimilhança por trás da aparência do *mythos*. Com tal verossimilhança, tem-se o intuito de revelar as consequências advindas da visão religiosa acerca do *mythos* dentro da *polis*, a fim de propor uma prática filosófica que busca um saber crítico-dialético, mas sem negar o saber intuitivo próprio dos *mythoi*.

Para tanto, Platão busca analisar a relação entre verossimilhança e mentira, considerando a relação dos *mythoi* com a *psyche* humana e desta com a *polis*.

1.1- *Mythos*: tensão entre mentira e verdade

Deve-se tomar algum cuidado com as expressões “mentira” (R. 2, 377a5)³⁷⁶ e “verdade(s)” (R. 2, 377a6)³⁷⁷ no livro segundo da *República*, já que elas não são operadas por simples oposição.

A expressão “mentira”, nesse contexto, não está associada ao falso propriamente dito, em sentido de oposição à verdade, mas antes a um meio de camuflagem da verdade. A mentira é, nesse sentido, uma ideia que, embora

³⁷⁶ “*Pseudos*” (ψεῦδος). Esta é a primeira aparição mais significativa no livro segundo, já que ela ajuda a situar a noção de velamento das verdades.

³⁷⁷ “*alete*” (ἀληθῆ). Esta é a primeira aparição mais significativa no livro segundo, já que ela ajuda a situar a noção de ocultamento que recebe pelo velamento expresso pela palavra ψεῦδος.

enganosa em primeiro plano, é verossímil na medida em que guarda relações com questões ligadas à *psyche*, tanto em nível psíquico quanto em nível social. Esta é, pelo menos, uma tese que Platão procura sustentar por meio de sua personagem Sócrates.

Essa tensão leva à compreensão de um Platão capaz de revelar o entendimento psíquico-social acerca dos *mythoi* e a verossimilhança por trás de cada *mythos* que enuncia. “Platão está convencido de que a verdade contida num mito (mas, na realidade, também num discurso) não está no seu simples dito, mas no que o dito significa” (Casertano 2010: 93). O exercício dialético de reconhecer o que no *mythos* é verossímil fundamenta-se nos próprios paradigmas na natureza e da *psyche* humana dentro de um enquadramento social. Para tanto, Platão elabora uma tensão entre saber mítico e saber filosófico, fazendo suas personagens procurarem reconhecer nos *mythoi* o que é aparência e o que é verossímil, a partir da reflexão dialética.

Nesse sentido, Platão admite a possibilidade real de verossimilhança de alguns *mythoi*, assumindo-os como saber intuitivo. Contudo, ele não perde o foco do que, neles, pode ser mera aparência, ou mentira. Assim, a imagem mítica do conteúdo, presente no *mythos*, é, via de regra, alterada ou substituída, para se buscar compreender melhor o conteúdo dessa imagem, quando há, na visão de Platão, alguma verossimilhança destes conteúdos com as coisas da *psyche*, tanto na esfera psíquica quanto na esfera social.³⁷⁸

Para tanto, Sócrates é levado, na *República*, a sugerir que os *mythoi* sejam ensinados nos primeiros anos de formação dos cidadãos. Afinal, mesmo os *mythoi* que não são histórias verdadeiras³⁷⁹, apresentam determinadas verdades

³⁷⁸ Já demos dois exemplos bem práticos dessa questão na primeira parte deste trabalho. Platão não apenas altera ou substitui elementos dos mitos de Zalmoxis e de Orfeu, mas antes admite-os como um saber válido e verossímil, para, a partir das ideias míticas, propor suas próprias teorias acerca da *psyche* humana. Nesta segunda parte, analisaremos, por sua vez, o mesmo princípio, mas agora em *mythoi* alegóricos, criados por ele na *República*.

³⁷⁹ Sócrates sugere, em uma pergunta, que há dois tipos de “imagem” (*εἶδος*), uma que é “verdade” (*ἀληθές*) e outra que é “mentira” (*ψεῦδος*): *Λόγων δὲ διπλὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ' ἕτερον;* (*R.* 2, 376e11). E uma pergunta subsequente, entretanto,

importantes para a primeira parte da educação da criança na *Polis*³⁸⁰. A partir disso, Platão pretende compreender os dois principais aspectos mencionados anteriormente que propõem o *mythos* 1) como objeto de manobra política para a formação do pensamento e 2) como um receptáculo de fragmentos de verdades.

No segundo caso, as imagens míticas – sejam originárias³⁸¹ ou alegóricas – carregam conteúdos que exprimem verossimilhança com a *psyche*, seja em nível psíquica ou social. Sócrates, nesse viés, volta-se, apenas inicialmente, para o poder didático desses *mythoi*, a fim de utilizá-los para a educação das crianças da *polis*.

Platão tenta refletir sobre a constituição e a formação do pensamento na vida prática de uma sociedade, segundo suas crenças predominantes. Para tanto, Platão contextualiza suas personagens principais em uma *katabasis* ao Pireu. Nessa descida, ele elabora um cenário em que Sócrates, tendo observado o contexto da “procissão” (*R.* 1, 327a4)³⁸², que assiste com Adimanto e Glauco, discute a influência dos *mythoi* dentro de uma cidade, a partir da *psyche*, tanto na vida privada quanto na vida pública.³⁸³

No primeiro caso, por sua vez, o *mythos* é assumido como objeto de manipulação e de poder em uma *polis*. Com ele, pode-se constituir e formar os pensamentos predominantes dentro de uma cidade. Sócrates é tomado, mediante

sugere que o primeiro tipo que deve ser ensinado é aquele da “mentira” (*ψεῦδέσιν*): *Παιδευτέον δ' ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψεῦδέσιν*; (*R.* 2, 377a1-2).

³⁸⁰ Antes de enviá-la ao ginásio: *Οὐ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὄλον εἶπεῖν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ. πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδία ἢ γυμνασίοις χρώμεθα*. (*R.* 2, 377a4-7).

³⁸¹ Platão, no livro segundo, pretende que os *mythoi* originários sejam colocados na mesma balança dos *mythoi* alegóricos, para demonstrar, apenas, a confusão que os fieis fazem ao acreditarem nas imagens míticas como verdadeiras. Este problema envolve questões relacionadas à problemática da “mentira verdadeira” e “da mentira por palavras”, que será tratada no próximo tópico deste capítulo. Mas apesar de, aqui, colocar *mythos* originário e *mythos* alegórico na mesma balança, o filósofo ateniense dá função diferente a esses dois tipos de *mythos* em suas teorias, ao relacioná-los ao movimento de descida, a *katabasis*. Além deste primeiro capítulo da segunda parte, cf. também o primeiro capítulo da segunda parte.

³⁸² Cf. nota de rodapé 438.

³⁸³ Esta questão será analisada no segundo capítulo desta segunda parte.

observação, por este conhecimento e propõe que, nessa “*polis* criada originalmente por palavras” (R. 2, 369c9)³⁸⁴, deve-se fiscalizar os “criadores de *mythoi*” (R. 2, 377b11)³⁸⁵, para que se aprove (R. 2, 377c1)³⁸⁶ apenas o “bom/belo *mythos*” (R. 2, 377c1)³⁸⁷; e, depois disso, que se persuadam as amas e as mães a contá-lo às crianças (R. 2, 377c2-3)³⁸⁸.

Depois de ter observado o contexto da procissão no livro primeiro, Sócrates segue conjecturando sobre o *mythos* no livro segundo: “[n]ão compreendeu que primeiro contamos os *mythoi* às crianças? Que em geral consistem em dizer mentira, embora contenham verdades” (R. 2, 377a4-6)³⁸⁹. Essa informação auxilia na compreensão do real papel do *mythos* em sua *polis*. É para entender tal questão que se torna importante a diferença entre 1) a imagem mítica do conteúdo e 2) o conteúdo da imagem mítica.

Se o *mythos* é condenado na *República*, mas ainda assim tem seu lugar de privilégio na educação do cidadão, há de se rever o que, no *mythos*, é condenável e o que, nele, é aceitável. Afinal, sendo portador de mentiras, o *mythos* também pode conter verdades, firmando, portanto, sua verossimilhança com questões ligadas à *psyche* em nível psíquico e social. Por isso, quando verossimilhante, ele deve receber seu lugar de privilégio na *polis* e auxiliar na educação do cidadão.

Sócrates parece reconhecer que os *mythoi* têm aspectos profundos, que guardam um significado verossímil com a *psyche* humana, embora sejam, muitas vezes, utilizados inadequadamente com finalidades político-religiosas. Assim, imagem e conteúdo míticos confundem-se e atestam uma verdade religiosa, auxiliando, por meio da crença psíquica, no processo de manipulação política da

³⁸⁴ τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν.

³⁸⁵ A expressão ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιοῖς também pode ser entendida como criadores de fábulas, de contos e de alegorias.

³⁸⁶ ἐγκριτέον.

³⁸⁷ καλὸν [μῦθον].

³⁸⁸ Cf. τοὺς δ' ἐγκριθέντας πείσομεν τὰς τροφούς τε καὶ μητέρας λέγειν τοῖς παισίν.

³⁸⁹ Οὐ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; τοῦτο δὲ πού ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ.

polis. Para esclarecer esse ponto, Sócrates diz que as histórias de “combate entre os deuses” (R. 2, 378d5)³⁹⁰, sejam elas “inventadas com significados figurados ou sem significados figurados” (R. 2, 378d6-7)³⁹¹, deveriam ser proibidas na “*polis* criada originalmente por palavras” (R. 2, 369c9).

A problemática entre imagem e conteúdo nos *mythoi* utilizados por Platão para a elaboração de suas teorias filosóficas está associada à ideia que o filósofo ateniense tem de *mythos*: história que tem aspectos verossímeis preservados no interior de sua imagem mentirosa. Por isso não há, pode-se dizer, a negação dos *mythoi*, por parte de Platão na *República*. Há, sim, um estudo dialético para se compreender quando imagem e conteúdo influenciam a *psyche* humana, em relação a questões psíquicas e sociais, para validar o que dessa influência resulta de verossimilhanças.

Por parte da personagem Sócrates, o que se tem é uma análise de como o homem age e pensa segundo suas crenças, que, na maioria das vezes, não são pautadas na observação do que é mentira e do que é realmente verossimilhança nos *mythoi*. Ao contrário, costumam confundir uma com outra.

Nesse sentido, Platão opera outra noção mítica na *República*, o *mythos* alegórico, utilizando a representação, por imitação, de um contexto verossimilhante à *psyche* diante de sua vida prática na *polis*. Este *mythos*, nesse sentido, é elaborado a partir da noção de metáfora³⁹², fábula³⁹³ e alegoria³⁹⁴. Mas

³⁹⁰ θεομαχίας.

³⁹¹ οὐτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν. A expressão *ὑπόνοια* tem sido frequentemente traduzida por “alegoria”. Cf. Shorey (1969); Azcárate (1871-1972); Rocha-Pereira (2005); Reale (2008); Jowett (1870; 2008). Certamente nós comungamos com esta tradução, mas optamos por traduzi-la mais literalmente nesta parte, apenas para elucidar a noção figurativa que Platão sustenta para este tipo de *mythos*. Mesmo que a expressão *ἀλληγορία* seja utilizada apenas posteriormente por outros autores gregos, associaremos a expressão *ὑπόνοια* à “alegoria” na sequência deste trabalho.

³⁹² Durante longos séculos, imperaram as visões de Aristóteles e Quintiliano sobre a metáfora, considerando-a uma figura de linguagem retórica, gramatical e formal. O primeiro dizia que “metáfora é a aplicação de um nome a uma outra coisa” (*μετὰφορὰ δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ*) (*Poet.* 1457b6-8). Quintiliano, por sua vez, acrescenta à noção de metáfora a ideia de comparação econômica: “De modo geral, metáfora é uma forma abreviada de semelhança, e difere desse modo da comparação que queremos expressar” (*In totum autem metaphora brevior est similitudo, eoque distat, quod illa*

é mesmo na linha do alegórico e, dentro deste, na metáfora e na fábula, que Platão faz sua personagem Sócrates refletir sobre o *mythos* que afeta a *psyche* no âmbito da *polis*. Assim, Sócrates estabelece uma distinção entre “mentira verdadeira” e “imitação por palavra”.

comparatur rei quam volumus exprimere) (*Institutio Oratoriae* VIII, 6, 8). Foi com os estudos de ciência da linguagem, de Max Müller (1987), que metáfora passou a ser vista filosoficamente como figura de pensamento e não mais de linguagem, mesmo que para isso ele tenha compreendido o mito antigo como subproduto do pensamento humano. O trabalho de Müller, posteriormente acentuado e aprofundado com o *Essai du sémantique* (1897), de M. Bréal, e com o *The Meaning of Meaning* (1923), de I. A. Richards e C. K. Ogden, marca um momento de viragem na forma de entender a metáfora. Na mesma linha, mais recentemente, Massaud-Moisés diz que “existe um nexo estreito entre a metáfora, a linguagem e o mito, de forma que a consciência mítica se articularia com o ser das coisas através de sons que, privilegiando a linguagem na aurora da humanidade, não passariam de metáforas. Noutros termos, a metáfora e o pensamento estariam profundamente entrelaçados, de molde a poder inferir-se que ‘o pensamento é metafórico’ (I. A. Richards op, cit., p. 94). A metáfora demoraria, pois, no próprio ato de pensar e de conferir nomes às coisas: ao deflagrar a palavra que denomina o objeto ou o pensamento que organiza a sucessão de palavras, a nossa mente cria e desenvolve metáforas. Dessa perspectiva, entre o pensamento estético e o pensamento científico a diferença seria apenas de nível, e neste caso a proposição científica constituiria, na verdade, uma metáfora logicamente estrutural: não menos metafóricas que a linguagem estética, as formulações científicas se distinguiriam apenas por seu grau de rigor. Todavia, ao alcançar tal extremo, a metáfora científica sublinha o aspecto denotativo das palavras e limita a ambiguidade ao mínimo aceitável, sem que se produza mal-entendido. Digamos, para abreviar a questão, que reduz as palavras ao seu índice 1, enquanto a metáfora estética lhes acentua o índice 10, igual a conotação: ao passo que a metáfora estética procura abranger o máximo de sentidos, a metáfora científica forceja exatamente por atingir um significado unívoco e universal. Desse prisma, a metáfora científica se aproximaria da metáfora-clichê: ambas guardam um só sentido, padronizado e generalizado. Até certo ponto sucede o mesmo com a metáfora filosófica e religiosa” (Massaud-Moisés 1990: 325-326).

³⁹³ “No geral, é protagonizada por animais irracionais, cujo comportamento, preservando as características próprias, deixa transparecer uma alusão, via de regra satírica ou pedagógica, aos seres humanos” (Massaud-Moisés 1990: 226).

³⁹⁴ “Etimologicamente, a alegoria consiste num discurso que faz entender outro, numa linguagem que oculta outra. Pondo de parte as divergências doutrinárias acerca do conceito preciso que o vocábulo encerra, podemos considerar alegoria toda concretização, por meio de imagens, figuras e pessoas, de ideias, qualidades ou entidades abstratas” (Massaud-Moisés, 1990: 15-16). Cícero chama atenção para o fato de a alegoria ser um tipo de conjunto de metáforas continuado que expressa um todo-outro: “Quand plusieurs méthaphores se déroulant à la suite cela donne une manière de parler tout autre; c’est pourquoi les Grecs appellent ce genre ‘allégorie’” (trad. Yon) (*Iam cum fluxerunt continuae plures translationes, alia plane fit oratio; itaque genus hoc Graeci appellant ἀλληγορίαν*) (*De Oratore*, 94). De certa maneira, Quintiliano reforça a ideia da alegoria como um conjunto continuado de metáforas (*Institutio Oratoriae* 9, 2, 46).

1.2- A “verdadeira mentira” e a “imitação por palavra”

Sócrates elabora duas expressões para diferenciar dois tipos de *mythos*, no que diz respeito à sua eficiência para impor a “ignorância na *psyche*” (R. 2, 382b8)³⁹⁵ humana: “verdadeira mentira” (R. 2, 382b8)³⁹⁶; e “imitação por palavra” (R. 2, 382b9)³⁹⁷.

Enquanto mentira (*pseudos*), o *mythos* pode culminar em dois diferentes graus de ignorância: um que se cerca da ignorância em plenitude, a “verdadeira mentira”; outro que se dá de modo mais brando, a “imitação por palavra”. No primeiro caso, tem-se a mentira impregnada na *psyche*, de forma que esta assume seu estado de plena ignorância, uma vez que a mentira é experienciada como plena verdade. No segundo caso, tem-se apenas o que seria a imitação da “imagem” (R. 2, 382b10)³⁹⁸ da “verdadeira mentira”, ou seja, a imitação, pela palavra, daquilo que é experimentado, verdadeiramente, na *psyche*.

Em outros termos, o que se tem, nessa diferenciação, é a distinção entre *mythos* originário, que é entendido como verdade por quem o segue enquanto crença religiosa, e o *mythos* alegórico, que pela palavra imitada diz uma coisa para significar outra.

A partir dessa diferenciação, Sócrates sugere que a “imitação por palavra” seja eleita como objeto de manipulação para sua *polis*. Há fortes indícios para se acreditar que esta escolha se dá em função da possibilidade de controle da significação do *mythos*, já que, assim como enxerga Sócrates, ficaria fácil compreender, enquanto imitação, o teor de verossimilhança proposto no *mythos* com a imagem imitada³⁹⁹.

³⁹⁵ ψυχῆ ἄγνοια.

³⁹⁶ ἀληθῶς ψεῦδος.

³⁹⁷ λόγοις μίμημά.

³⁹⁸ εἶδωλον.

³⁹⁹ Cf. *Τί δὲ δὴ τὸ ἐν τοῖς λόγοις [ψεῦδος]; πότε καὶ τῷ χρήσιμον, ὥστε μὴ ἄξιον εἶναι μίσους; ἄρ' οὐ πρὸς τε τοὺς πολεμίους καὶ τῶν καλουμένων φίλων, ὅταν διὰ μανίαν ἢ τινα ἄνοιαν κακὸν τι ἐπιχειρῶσιν πράττειν, τότε ἀποτροπῆς ἕνεκα ὡς φάρμακον χρήσιμον γίγνεται; καὶ ἐν αἷς νυνδὴ ἐλέγομεν ταῖς μυθολογίαις, διὰ τὸ μὴ εἶδέναι ὅπη τάληθές ἔχει*

Sócrates é apresentado como um estadista de sua própria criação. Como tal, recorre a uma expressão comum ao contexto médico: “fármaco”. Isto para indicar o *mythos* como um auxílio na ordem e no equilíbrio da *polis*. Assim, Sócrates afirma que o *mythos* é “útil como um fármaco” (R. 2, 382c10)⁴⁰⁰, especialmente para “Quando por frenesi ou por qualquer loucura, tentam praticar má ação” (R. 2, 382c8-9)⁴⁰¹ à cidade. Nesse sentido, Sócrates estabelece o *mythos* alegórico como possibilidade de se curar de fora para dentro os males da *polis*. Platão parece elaborar uma verdadeira alegoria filosófica, na medida em que sua personagem Sócrates passará por toda uma reflexão acerca do *mythos*, e apenas do livro sexto para o sétimo começará a compreender que a cura da *polis* só pode ocorrer com a cura interna da própria *psyche*, portanto de dentro para fora e não de fora para dentro.

Uma leitura possível para a mentira como um fármaco encontra fundamento em duas razões:

A primeira é o “saber”: o governante, tal como o médico e o piloto, é quem possui uma arte, uma técnica, isto é, uma ciência, é o único que conhece os mecanismos de causa e efeito que ligam uma ação a um resultado. A segunda, ainda mais importante, é que a eventual mentira dos governantes visa não o próprio útil, mas o útil de todos os cidadãos; não tem como fim obter uma riqueza maior, um poder maior, ou manter uma condição privilegiada da própria classe, mas sim alcançar o bem-estar e um equilíbrio que seja útil a todas as partes que compõem a cidade (Casertano 2011: 49)

περὶ τῶν παλαιῶν, ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα, οὕτω χρήσιμον ποιοῦμεν; (R. 2, 382c6-382d3).

⁴⁰⁰ φάρμακον χρήσιμον.

⁴⁰¹ ὅταν διὰ μανίαν ἢ τινα ἄνοιαν κακόν τι ἐπιχειρῶσιν πράττειν.

Mas se o fármaco é apenas um paliativo⁴⁰², inclusive porque pode causar efeito negativo de envenenamento – como já foi analisado no capítulo dois acerca de Zalmoxis –, Platão não está a sustentar, com esse artifício, propriamente uma *polis* bela e justa, mas está a criticar e a denunciar a utilização do *mythos* como fundamento para a manutenção de poder tão comum à sua época. Ou melhor, Sócrates não busca o útil pessoal da mentira útil, mas cai, ainda assim, em alguns excessos na constituição de sua *polis*, da mesma forma como caem os governantes das cidades atuais de sua época.

Por meio de uma filosofia do *mythos* alegórico capaz de compreender os reais poderes de suas imagens na *psyche* humana, Sócrates elege o *mythos* como um fármaco. Isso significa, em outras palavras, dizer que a pseudo-idealização de uma *polis* bela e justa só pode alcançar seu objetivo por meio de uma alta dosagem de manipulação psíquica e social, já que o *mythos* está a ser, meticulosamente, pensado como objeto de manipulação da *psyche*. O realismo de Platão chega às últimas consequências e busca denunciar a prática sócio-política comum à época.

É nessa refinada elaboração de perversão de como a mentira de um *mythos* é utilizada para a manipulação do pensamento humano, por meio da impressão da crença na *psyche*, que Platão elabora sua filosofia do *mythos* alegórico. O filósofo baseia-se na ideia de que o *mythos* alegórico é mentira, mas é verossímil, uma vez que, pela imagem mentirosa, pode-se alcançar o que há de verdade. Nesse sentido, a mentira guarda ainda qualquer vestígio de verdade. A imitação, ou a “imitação por palavra”, não é falsa propriamente, mas antes mentirosa.

Nesse sentido, o que Sócrates busca é a substituição da “verdadeira mentira” impressa na *psyche* humana por uma outra “mentira”. Para tanto, é

⁴⁰² Este ponto, já discutido no capítulo dois da primeira parte deste trabalho, também aparece em vários outros diálogos e sob várias temáticas, que vão desde a cura à virtude. No *Cármides* (157a4-5), por exemplo, toca-se no ponto de que a cura é um processo que tem início na *psyche* e age dela para outras partes do corpo, portanto de dentro para fora; no *Mênnon* (87c5), a virtude recebe semelhante tratamento.

preciso que se substituam os *mythoi*. O *mythos* alegórico é proposto segundo sua possibilidade de manipulação entre imagem e conteúdo.

Quanto maior essa diferença, mais metafórico é o *mythos*, e mais prejudicial será aos intentos de manipulação almejados por Sócrates, em função da difícil percepção da verdade em meio à imagem mítica. Prejudicial porque não se pode verificar o que está, de fato, propriamente expresso. Assim, o *mythos* útil será aquele que se pode entender seu conteúdo com certa exatidão, apesar de sua imagem metafórica.

No início do livro terceiro, Sócrates sugere que palavras de “Homero tanto quanto de outros poetas” (R. 3, 387b1-2)⁴⁰³ (de mesma qualidade) que desprestigiam o Hades sejam tratadas com dureza⁴⁰⁴. “[N]ão que não sejam poéticas e prazerosas de se ouvir, mas, tanto mais poéticas menos devem ser ouvidas pelas crianças e pelos homens destinados à liberdade” (R. 3, 387b2-5)⁴⁰⁵. É exatamente a alta capacidade de poeticidade e de teor metafórico que acentua a dificuldade de controle desse modelo de escrita homérico na *polis* de Sócrates.

Se esse modelo é um perigo, por ser prazível e altamente metafórico, e por isso condenado a um tipo de censura, as crianças e os homens que seriam destinados à liberdade nessa *polis* não seriam, de fato, livres, mas antes manipulados por palavras míticas que representem conteúdos aceitáveis para esse ideal de *polis*. Em outras palavras, a *polis* estabelece, pela “imitação por palavra”, um processo de mentira útil. Esta “imitação por palavra” poderia ser controlada pelos censores míticos.

Em sentido interpretativo, Sócrates sugere que a “imitação por palavra” seja de fácil imagem para uma também fácil exposição de conteúdo. Com isso, as imagens metafóricas ficariam, segundo tal proposta, no campo da analogia, no sentido de se dizer algo para expressar outra coisa.

⁴⁰³ Ὅμηρόν τε καὶ τοὺς ἄλλους ποιητὰς.

⁴⁰⁴ χαλεπαίνειν (R. 3, 387b1-2).

⁴⁰⁵ οὐχ ὡς οὐ ποιητικὰ καὶ ἡδέα τοῖς πολλοῖς ἀκούειν, ἀλλ' ὅσω ποιητικώτερα, τοσοῦτω ἦττον ἀκουστέον παισὶ καὶ ἀνδράσιν οὓς δεῖ ἐλευθέρους εἶναι.

1.3- Alegoria e analogia em Sócrates

Tanto a alegoria quanto a ironia consistem em dizer uma coisa para significar outra (Hutcheon 2000: 99-100). A ironia relaciona-se pela diferença e inversão com seu enunciado (Duarte 1994: 55), enquanto a primeira dá-se pela analogia⁴⁰⁶.

A alegoria busca aproximar a imagem apresentada no enunciado a uma outra imagem externa a ele, sem perder, entretanto, a união com a palavra expressa no enunciado, que lhe dá a base para o processo de semelhança com os elementos externos a ele.⁴⁰⁷ Ou melhor, embora o enunciado simbolize outra coisa distinta do contexto interno (palavra e imagem do enunciado), por um processo de semelhança com este contexto interno (palavra e imagem do enunciado), é possível alcançar a significação pretendida pela alegoria.

A ironia, por sua vez, busca revelar a oposição entre a palavra expressa no enunciado e a imagem interna a ele. Ou seja, não apenas diz algo diferente do enunciado, como esse algo diferente trabalha por inversão ao enunciado.

Nietzsche (2008: seção 13) acusa Sócrates de ter sido responsável pelo aniquilamento do saber instintivo pelo entendimento científico. Essa dialética socrática, por sua vez, possibilita a busca do questionamento daquilo que se sabe por meio de outro tipo de perspectiva de conhecimento: o mítico. Pretende-se, com isso, tornar o saber, em torno desse instinto presente nos *mythoi*, mais próximo de um nível de consciência.

Mas, embora Nietzsche tenha percebido a nuance desse combate entre a filosofia socrática e os *mythoi* originários das epopeias, tragédias e poesias líricas, não lhe foi atentado o fato de que Sócrates, ou melhor, o Sócrates de Platão não

⁴⁰⁶ Nietzsche (2008), ao tratar do trágico, aproxima a alegoria a um processo que se dá por analogia. O símbolo, que está quase sempre associado à alegoria, diferencia-se desta por ser “um modo de expressão” enquanto aquela é “a imagem correspondente a este modo” (Hartmann Cavalcanti 2003: 243). Embora a alegoria seja, para Nietzsche um enfraquecimento da ideia originária.

⁴⁰⁷ Para Nietzsche, “O símbolo e a alegoria representam esta união entre a palavra e a imagem, a partir da qual é possível dar expressão aquele domínio da experiência e da natureza que escapam às determinações linguístico-conceituais” (Hartmann Cavalcanti 2003: 176).

nega o saber mítico. Platão faz sua personagem tornar-se um *mythologos*⁴⁰⁸, conforme aponta Nietzsche, na medida em que busca compreender o saber mítico. Afinal, Sócrates tenta revelar o que no *mythos* transmite-se pela linguagem imagética. Mas não se pode deixar de lado o fato de que o filósofo ateniense faz de sua personagem um *filomythos*⁴⁰⁹, na medida em que ele admite o saber mítico como uma possibilidade real de (auto)conhecimento. E ainda um grande *mythopoios*⁴¹⁰, quando (re)cria seus próprios *mythoi*.

Nesse sentido, Platão mantém-se ligado aos *mythoi* sob as condições primordiais instintiva e intuitiva. Nem por isso, no entanto, o filósofo permite-se deixar ser conduzido pelas representações imagéticas como verdade última. Por isso, de fato, ele estabelece uma reflexão mítico-alegórica capaz de distinguir palavra e imagem dentro do enunciado. Assim, a imagem pode adquirir, a partir de outra imagem externa ao enunciado, outra significação, que associada à imagem interna trará outra simbologia ao *mythos*.

Platão, no entanto, dificilmente trabalha apenas com o princípio de alegoria isolado de ironia.

1.4- Ironia e alegoria

Embora não se aceite, neste trabalho, a relação de Platão e sua personagem Sócrates como uma unidade de pensamento “de modo que todo saber comum é para ele [Platão] um saber comum com Sócrates” (Kierkegaard 1991: 38)⁴¹¹, a noção de ironia socrática kierkegaardiana revela-se bastante válida, na medida em que demonstra duas hipóteses verificáveis do método de questionamento socrático nos diálogos de Platão: a primeira é a pergunta como método especulativo; a segunda é a pergunta como método irônico.

⁴⁰⁸ μυθολόγος.

⁴⁰⁹ φιλόμυθος.

⁴¹⁰ μυθοποιός.

⁴¹¹ Cf. nota de rodapé 27.

Pois a gente pode perguntar com a intenção de receber uma resposta que contém a satisfação desejada de modo que quanto mais se pergunta tanto mais a resposta se torna profunda e cheia de significação; ou se pode perguntar não no interesse da resposta, mas para, através da pergunta, exaurir o conteúdo aparente, deixando assim atrás de si um vazio. O primeiro método pressupõe naturalmente que há uma plenitude, e o segundo, que há uma vacuidade; o primeiro é o especulativo, o segundo o irônico (Kierkegaard 1991: 42).

Na primeira hipótese, têm-se a busca da plenitude pela resposta alcançada. A resposta é plena porque revela-se, por si, verossímil, satisfatória. O exercício dialético não pretende o esgotamento do conteúdo, mas pelo menos o esgotamento do debate, que se encerra com o ajustamento entre locutor e interlocutor.

Uma pergunta fundamental de Sócrates a Adimanto a respeito do poder do *mythos* na *psyche* humana é se eles não deveriam tornar a mentira do *mythos* “útil como um fármaco” (*R.* 2, 382c10)⁴¹² na *polis*. Com essa pergunta, o que Sócrates almeja é alcançar uma resposta satisfatória entre os interlocutores, buscando mais uma concordância no conteúdo da resposta que propriamente um impasse entre as partes.

Na segunda hipótese, ao contrário, a resposta torna-se mais satisfatória na medida em que se revela mais vazia, demonstrando, assim, o caráter apenas aparente de seu conteúdo.⁴¹³ Não se pretende captar a verossimilhança do

⁴¹² Cf. nota de rodapé 400.

⁴¹³ No *Cármides*, para dar um exemplo claro, a pergunta de Sócrates a Crítias se ser temperante é saber o que se sabe e o que não se sabe (*Chrm.* 167a5-7) busca revelar o vazio da mera aparência do conteúdo exposto por Crítias, uma vez que, para Sócrates, o temperante está apto a reconhecer que sabe o que sabe e reconhecer principalmente que não sabe o que não sabe, ao contrário do que pensava Crítias, que tem, de tal maneira, esvaziada sua resposta.

conteúdo por trás da resposta, pois nela há apenas aparência, mas sim evidenciar a vacuidade da resposta do interlocutor.⁴¹⁴

A ironia, nesse sentido, camufla aquilo que Platão precisa esconder: o sentido último de sua personagem Sócrates, que, elaborado para propor um sistema tirânico no diálogo, funciona como um elemento de denúncia do próprio sistema de manipulação elaborado para sua *polis*.

Essa *polis* socrática é análoga a um tipo de sociedade que finge sustentar modelos de políticas para cidadãos livres, mas que, no fundo, exercem um princípio de manipulação da *psyche* humana por meio da crença, que se define a partir da força do *mythos*. Platão procura denunciar, por analogia, a maneira como o poder do *mythos* é, via de regra, utilizado por governantes em uma *polis*. A estrutura de poder, estabelecida por meio de uma pseudo-liberdade⁴¹⁵, funciona como uma ironia alegórica dentro do diálogo. O elemento alegórico dá-se na medida em que sua imagem expressa algo análogo, embora diferente, à realidade vivida por Platão; e a ironia surge pela oposição daquilo que o conteúdo, de fato, pretende expressar. Em outras palavras, Platão elabora um sistema de dominação, apresentado e almejado pela personagem Sócrates, tal e qual aquele, em Atenas, em que o próprio Sócrates teria sido condenado à morte por ter uma outra forma de credo.⁴¹⁶ Nisso consiste sua ironia: apresentar um modelo similar àquele ateniense que parece elogiar e sustentar enquanto, na verdade, está a denunciá-lo.

Sócrates, na *Apologia*, é condenado à morte. Um dos principais acusadores, Meleto, representa a acusação por parte dos poetas, que

⁴¹⁴ No intuito de ouvir a defesa de Sócrates acerca da vida justa, Glauco e Adimanto admitem, para o debate, a defesa da vida injusta no livro segundo. Nesse viés, as perguntas proferidas, quase sempre, são tentativas de criar tensões que levem a defesa de Sócrates ao esvaziamento, mesmo quando para sua reformulação de conteúdo. Para dar um exemplo, Adimanto pergunta a Sócrates como “aqueles com força psíquica e capacidade somática e de nobreza de nascimento” (R. 2, 366c2-3) não se ririam ao ouvir o elogio de Sócrates à vida justa.

⁴¹⁵ Platão joga ironicamente com a ideia de liberdade, ao fazer Sócrates afirmar que quanto mais poéticas menos as palavras míticas devem ser ouvidas pelos homens, que se querem livres em sua *polis* (R. 3, 387b2-5).

⁴¹⁶ Cf. *Apologia* de Sócrates.

representam, por meio de Meleto, uma espécie de sabedoria não-humana: a sabedoria dos deuses. A argumentação pauta-se na ideia de que “Sócrates, um homem sábio, pensador profundo das coisas do céu, e investigador das coisas subterrâneas” (Ap. 18b7-8)⁴¹⁷ não acreditaria nos deuses. Essa acusação, segundo relata Sócrates, é a mais temível, uma vez que se fundamenta em uma crença impressa, desde criança, na *psyche* do ouvinte: “Mas os mais temíveis são os primeiros, ó homens, que tomam muitos de vocês, desde crianças, persuadidos contra mim com mentiras” (Ap. 18b4-6)⁴¹⁸. Essa ideia de que é na infância que se imprime a crença de um cidadão está explícita também na *República* (R. 2, 377c3-4).⁴¹⁹

A essa acusação Sócrates trata, claramente, como calúnia, já que, se ele acreditaria nos *daimones* (Ap. 27d4)⁴²⁰ – segundo afirma Meleto – e “os *daimones* são filhos bastardos dos deuses” (Ap. 27d8)⁴²¹ logo também “um tipo de deuses” (Ap. 27d4-5)⁴²², ele não poderia não acreditar nos deuses⁴²³, mas sim ser um crédulo, ainda que de *daimones*. A diferença, portanto, estaria no fato de que ele, Sócrates, entregar-se-ia aos estudos das coisas do Hades⁴²⁴ como ele próprio afirma.

Sócrates busca evidenciar que suas pesquisas estão ligadas à noção da vida após a morte, que, segundo a crença predominante da época, define -se pela ideia de que a *psyche* não passa de um tipo de fantasma no Hades⁴²⁵. Nesse sentido, ele diz: “pois que temer a morte, ó homens, é ser parecido sábio e não o

⁴¹⁷ Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ, τὰ τε μετέωρα φροντιστῆς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς.

⁴¹⁸ ἀλλ' ἐκεῖνοι δεινότεροι, ὧ ἄνδρες, οἱ ὑμῶν τοὺς πολλοὺς ἐκ παῖδων παραλαμβάνοντες ἔπειθόν τε καὶ κατηγοροῦν ἐμοῦ μᾶλλον οὐδὲν ἀληθές.

⁴¹⁹ Cf. notas de rodapé 440 e 441.

⁴²⁰ δαίμονας.

⁴²¹ οἱ δαίμονες θεῶν παῖδες εἰσὶν νόθοι.

⁴²² εἰ μὲν θεοὶ τινές εἰσιν οἱ δαίμονες.

⁴²³ Ap. 27d4-28a1.

⁴²⁴ Ap. 29b5.

⁴²⁵ Cf. Homero (Il. 23, vv. 103-104)

ser” (Ap. 29a4-6)⁴²⁶. Não ter medo da morte indica que, para Sócrates, a *psyche* não é mero fantasma. Daí sua crença ser distinta daquela que a tradição professa, o que o leva a nomear como divindades “novos *daimones* diferentes” (Ap. 24b9-25c1)⁴²⁷. O motivo da acusação mais temível, portanto, está no fato de a personagem Sócrates confrontar a crença dominante da tradição, já moldada na *psyche* dos cidadãos por meio de *mythoi* originários.

O intertexto que Platão cria entre o Sócrates de sua *Apologia* e aquele descrito por Aristófanes⁴²⁸, é essencial para a compreensão de que tipo de sabedoria Sócrates busca retratar no diálogo: “Que tipo de sabedoria é essa? Aquela tal e qual a sabedoria humana” (Ap. 20d7-8)⁴²⁹. O Sócrates da *Apologia* queixa-se de não reconhecer em si próprio aquele descrito em Aristófanes, “que se move pelos ares” (Ap. 19c2-3)⁴³⁰. Isso porque a pesquisa das coisas do ar, como sugere o Sócrates de Aristófanes, não coincide com o Sócrates da *Apologia*, uma vez que este último preocupa-se com as coisas relacionadas ao humano.

A sabedoria humana, e não aquela das nuvens, ou do celestial, é o saber que Sócrates busca alcançar. Mas seus mais temíveis acusadores, de que Meleto

⁴²⁶ τὸ γὰρ τοι θάνατον δεδιέναι, ὧ ἄνδρες, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα.

⁴²⁷ ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά.

⁴²⁸ Em *As Nuvens*, Aristófanes faz piada com a figura de Sócrates que, para observar as nuvens, pendura-se em um cesto: {Ma.} ἀλλ' οὐχ οἶόν τε. / {Στ.} νῆ Δί', οἰμῶξεσθ' ἄρα. / φέρε τίς γὰρ οὗτος οὐπὶ τῆς κρεμάθρας ἀνήρ; / {Ma.} αὐτός. / {Στ.} τίς αὐτός; / {Ma.} Σωκράτης. (vv. 217-219). Isso revela a ironia de tentar estar mais perto das nuvens, no ar. O comediógrafo, de tal maneira, dimensiona a pesquisa de Sócrates acerca das coisas do ar ao fazê-lo dizer a Estrepsiades que “elas [as nuvens] apenas, de fato, são deusas, o resto é conversa fiada” (αὐταὶ γὰρ τοι μόναι εἰσὶ θεαί, τᾶλλα δὲ πάντ' ἐστὶ φλύαρος) (v. 365). Confirmando esta ideia, Sócrates diz ainda explicitamente a Estrepsiades que “não diga parvoíces, Zeus não existe” (οὐ μὴ ληρήσεις. οὐδ' ἐστὶ Ζεὺς) (v. 367).

⁴²⁹ ποίαν δὴ σοφίαν ταύτην; ἥπερ ἐστὶν ἴσως ἀνθρωπίνη σοφία.

⁴³⁰ ταῦτα γὰρ ἐωρᾶτε καὶ αὐτοὶ ἐν τῇ Ἀριστοφάνους κωμῳδίᾳ, Σωκράτη τινὰ ἐκεῖ περιφερόμενον, φάσκοντά τε ἀεροβατεῖν.

é representante mordaz, acham-se, segundo sugere Sócrates, “sábios de uma sabedoria para além do humano” (Ap. 20d9-20e1)⁴³¹.

Nisso consiste a ironia de Platão na *República*: denunciar como a sociedade que se diz para cidadãos livres – Atenas e qualquer outra que assuma tal postura – manipula seus cidadãos a partir das crenças nos *mythoi*. É precisamente nesse sentido que Sócrates, no diálogo, é colocado a vislumbrar uma *polis* que, com a força do *mythos*, consegue imprimir na *psyche* humana as características desejadas pela estrutura de governo. Daí a necessidade de “vigiar os fazedores de mitos” (R. 2, 377b11)⁴³², para que estes elaborem *mythoi* alegóricos análogos àquilo que é almejado pelos governantes.

Nesse sentido, a frase de Sócrates “como em um mito contado fabulosamente vamos educar esses homens” (R. 2, 376d9-10)⁴³³ representa a criação de uma mentira para imprimir o que se considera verossímil. Ao propor a educação de uma “*polis* criada originalmente por palavra”⁴³⁴, Platão, por meio de sua personagem Sócrates, faz um exercício dialética e testa, filosoficamente, os excessos que o discurso político exerce ao apoderar-se dos discursos míticos.

Afinal, foi por não admitir as crenças tradicionais de Atenas que Sócrates teria sido julgado e contido à morte. E, pela defesa da tradição mítica, sua condenação recebe apoio de muitos que simbolizam a estrutura de poder, incluindo principalmente os mitopoetas.

⁴³¹ ἢ κατ' ἄνθρωπον σοφίαν σοφοὶ εἶεν.

⁴³² ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιοῖς.

⁴³³ ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας.

⁴³⁴ Cf nota de rodapé 384.

2- O poder do *mythos* alegórico em Platão

Nessa abordagem de uso do *mythos* como objeto de manipulação e de poder, Sócrates reconhece e afirma que o “início de tudo é a maior tarefa” (R. 2, 377a12)⁴³⁵, a mais difícil “principalmente para quem é jovem e delicado” (R. 2, 377a13-b1)⁴³⁶, ao referir-se que é “nessa altura que se molda e se coloca impresso nele [no jovem] o que se deseja que ele contenha” (R. 2, 377b1-3)⁴³⁷.

Com isso, Platão cria dois contextos:

- 1) sua personagem Sócrates busca fundamentar a formação de uma *Polis*, considerando o que se pode imprimir nas *psychai* a partir dos *mythoi*, e, com isso, evidenciar as possibilidades de manipulação dos cidadãos;

Nesse aspecto, influenciado pelo contexto da “procissão” (R. 1, 327a4)⁴³⁸ no “Pireu” (R. 1, 327a1)⁴³⁹, e pelas crenças impressas nas *psychai*⁴⁴⁰, Sócrates percebe que a melhor maneira de formar os cidadãos começa pela educação das primeiras idades, em que se pode “moldar a própria *psyche* com os *mythoi* muito mais do que o corpo com as mãos” (R. 2, 377c3-4)⁴⁴¹.

- 2) o próprio Platão tensiona a problemática sob a perspectiva dialética que o *mythos* guarda entre mentira aparente da imagem e verossimilhança por trás da imagem.

⁴³⁵ ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον.

⁴³⁶ ἄλλως τε δὴ καὶ νέω καὶ ἀπαλῶ ὀτωοῦν.

⁴³⁷ μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἂν τις βούληται ἐνσημήνασθαι ἐκάστῳ.

⁴³⁸ πομπή.

⁴³⁹ Πειραιᾶ.

⁴⁴⁰ A procissão, nesse sentido, é já uma amostra da crença religiosa impressa nas *psychai* das pessoas da comunidade.

⁴⁴¹ καὶ πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις πολὺ μᾶλλον ἢ τὰ σώματα ταῖς χερσίν.

Em outras palavras, Platão chama atenção para o fato de o *mythos* guardar, em si próprio, verossimilhança do conteúdo da imagem com a *psyche*, ao revelar questões ligadas ao individual e ao social. Por ser uma representação por “imagem” (R. 2, 382b10)⁴⁴², o *mythos* traz sua verossimilhança velada e confunde o observador, que, se buscar na representação sua literalidade, cairá em engano e prestará crença ao que se configura como mentira no *mythos*.

Nesse sentido, Platão evidencia, via Sócrates, o fato de os *mythoi* guardarem um “significado figurado” (R. 2, 378d6)⁴⁴³. Este dado mostra que, para Platão, a verossimilhança encontra-se mesmo no interior do que é velado na mentira da imagem representada por palavra. Além disso, esse fato serve de argumento à personagem Sócrates para reforçar a necessidade de “vigiar os fazedores de *mythos*” (R. 2, 377b11)⁴⁴⁴. Só bem vigiados, eles estariam aptos a fazerem apenas *mythoi* úteis à sociedade.

Enquanto Sócrates representa a busca pela compreensão e prática do poder manipulatório do *mythos*, Platão, ironicamente, busca entender o processo de verossimilhança entre *mythos* e *psyche*.

A partir dessa dialética, Platão discute, elabora e sustenta suas teorias acerca da *psyche* humana em um contexto social na *República*. O estudo das consequências das crenças nos *mythoi* em uma *polis* avança para problemáticas relacionadas a sistematização de poder que afetam a vida social e, conseqüentemente, à vida psíquica de cada um.

Sócrates, ao referir-se ao *mythos*, questiona, ao mesmo tempo em que sugere, se, ao “fazer parecer verdade a mentira” (R. 2, 382d2)⁴⁴⁵, não estaria “tornando-a [a mentira] útil?” (R. 2, 382d3)⁴⁴⁶.

⁴⁴² εἶδωλον.

⁴⁴³ ὑπονοίαις. Cf. nota de rodapé 391.

⁴⁴⁴ ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιοῖς.

⁴⁴⁵ ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος. Cf. a leitura psicológica proposta por Casertano (2010: 109-129) a esta questão.

⁴⁴⁶ οὕτω χρήσιμον ποιοῦμεν;.

Esta relação utilitária de *mythos* assumiria a ideia de que, em Platão, o *mythos* cumpre o papel apenas didático, se Sócrates não jogasse com a perversão desse conhecimento e não elaborasse uma teoria de manipulação da crença e do pensamento na *polis* por meio dessa perversão. Portanto, mais que uma relação didática, Platão está a apontar, ironicamente com essa perversão, o poder que os *mythoi* têm para moldar a *psyche* humana. Por outro lado, denuncia a perversão que as estruturas de poder praticam com o *mythos*, para manipular as crenças e, conseqüentemente, os pensamentos dos indivíduos no conjunto social.

Segundo Sócrates, a “verdadeira mentira” (R. 2, 382b8)⁴⁴⁷, aquela que reside na *psyche*, é detestada tanto pelos deuses quanto pelos homens (R. 2, 382c3-4)⁴⁴⁸. Por isso, sugere que se torne útil a “mentira por palavra” (R. 2, 382c6)⁴⁴⁹, um equivalente a um segundo nível de mentira: a mesma que ele chamará de “imitação por palavra” (R. 2, 382b9)⁴⁵⁰.

Ao questionar o porquê de um deus querer mentir por meio de palavras ou ações, apresentando uma imagem (R. 2, 382a1-2)⁴⁵¹ como verdadeira, por exemplo, Sócrates dá provas de que as pessoas seguem as crenças baseadas na imagem de superfície dos *mythoi*, sem alcançar os significados profundos nessas imagens representativas. É nesse contexto que os *mythoi* sejam com ou sem significados figurados⁴⁵² deveriam ser impedidos na *República*.

⁴⁴⁷ ἀληθῶς ψευδός.

⁴⁴⁸ Cf. Τὸ μὲν δὴ τῷ ὄντι ψευδός οὐ μόνον ὑπὸ θεῶν ἀλλὰ καὶ ὑπ’ ἀνθρώπων μισεῖται.

⁴⁴⁹ λόγοις [ψευδός].

⁴⁵⁰ λόγοις μίμημά. Propõe-se também a tradução “imitação em forma de palavra”.

⁴⁵¹ Cf. Τί δέ; ἦν δ’ ἐγώ· ψεύδεσθαι θεὸς ἐθέλοι ἂν ἢ λόγῳ ἢ ἔργῳ φάντασμα προτείνων;.

⁴⁵² οὔτ’ ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν (R. 2, 378d6-7). Embora haja concordância de grande parte dos tradutores em relação à tradução da expressão *ὑπόνοια* por “alegoria”, nesta página da *República*, preferimos mantê-la apenas como “significado figurado”, já que a expressão *ἀλληγορία* será utilizada, diretamente, por outros autores gregos posteriores. Cf. as traduções da expressão *ὑπόνοια* traduzida como “alegoria” em Shorey (1969); Azcárate (1871-1972); Rocha-Pereira (2005); Reale (2008); Jowett (1870; 2008).

Platão demonstra, com isso, que há elementos profundos, verossímeis à *psyche* humana, preservados nos *mythoi*, buscando revelar que o significado figurado traz elementos capazes de melhorar a *psyche* humana, tanto em nível individual quanto social e cósmico. Pela dialética que Sócrates representa, por outro lado, Platão problematiza a ordem social de uma *polis*. Em outras palavras, Platão evidencia que as estruturas de poder criam condições muito adversas à *psyche* humana, na medida em que a *psyche* passa a sofrer manipulação originada diretamente dos sistemas políticos-sociais. A problemática avança ao se fazer perceber que é possível pela imagem de superfície, ocultando o significado figurado e profundo do *mythos*, manipular a *psyche* humana.

Platão reforça essa ideia, por meio de Sócrates, com o exemplo de que os deuses não se podem metamorfosear⁴⁵³. No contexto de Sócrates, esse exemplo serve de prova para o fato de que os *mythoi* não deveriam ser ensinados conforme a tradição os apresenta, já que são enganadores e levam a falsas crenças e atitudes, por serem interpretados literalmente: daí a sugestão de Sócrates de vigiar a fabricação dos *mythoi*, juntamente com a ideia de que os *mythoi*, mais figurativos, deveriam ser abolidos da *polis*. Isso, todavia, cria, ironicamente, uma outra forma de manipulação. É nessa ironia que Platão chama atenção para o problema.

A tensão entre a mentira e a verossimilhança presente nos *mythoi* cria uma outra tensão entre o que, na constituição da República de Sócrates, é ironia e o que, nela, é verossimilhança. Para se compreender essa questão, é importante notar que Sócrates personagem elabora teorias políticas e sociais a partir de um conhecimento observado, e percebe no *mythos* a capacidade de influenciar diretamente a *psyche* humana. Tal conhecimento parece advir da influência do contexto inicial da procissão religiosa, quando da descida de Sócrates ao Pireu.

⁴⁵³ Cf. Ἀλλ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, αὐτοὶ μὲν οἱ θεοὶ εἰσὶν οἷοι μὴ μεταβάλλειν, ἡμῖν δὲ ποιούσιν δοκεῖν σφᾶς παντοδαποὺς φαίνεσθαι, ἐξαπατῶντες καὶ γοητεύοντες; (R. 2, 381e8-10).

O passo 327a4 apresenta dois aspectos fundamentais: o primeiro, de *katabasis*, na descida de Sócrates ao Pireu; o segundo, de perspectiva mitológica de observação da procissão, por parte de Sócrates. Ambos segundo dois contextos: o platônico e o socrático.

3- A categoria psicossocial da *katabasis* alegórica

A *katabasis*, na *República*, além da dimensão individual que interfere na existência de cada um, conforme verificou-se no capítulo três da primeira parte deste trabalho, assume também uma dimensão político-social⁴⁵⁴.

Platão, ao dimensionar Sócrates segundo uma *katabasis* logo desde a primeira palavra do diálogo⁴⁵⁵, apresenta um cenário que busca alegorizar aspectos sociais que entende ser relevantes para compreender a vida prática de uma *polis*. A representação alegórica dessa *katabasis* fundamenta a ideia de que a crença social é, em si própria, alegórica, uma vez que se baseia e é, de certa forma, regida por imagens míticas, e dessas imagens se determina, via de regra, as práticas políticas. Por meio dessas imagens míticas, toda prática social – das crenças às das leis – seria fundamentada.

Influenciado pelo contexto da procissão no Pireu, em uma *katabasis* objetiva, Sócrates apresenta suas teorias acerca da vida psíquica, que tratam desde a maneira como os *mythoi* são impressos na *psyche* humana ao poder de manipulação que têm sobre ela. Tais questões abrangem também noções políticas em uma *polis*, uma vez que esta se pauta em sua tradição mítica. A descida de Sócrates, nesse sentido, busca revelar a maneira como a vida prática

⁴⁵⁴ A esse respeito, Diógenes Laércio determina o gênero do diálogo como “político” (DL 3, 26).

⁴⁵⁵ *Κατέβην* (R. 1, 327a1).

em sociedade desenrola-se, a partir da utilização dos *mythoi* para a manipulação também da *psyche* humana.

Esta vida social, de tal maneira, seria influenciada e até determinada por imagens míticas canonizadas pela tradição, que, impressas na *psyche* humana por meio dos *mythoi*, afetam a vida prática em sociedade: princípios relacionados à ética, à moral, à justiça, por exemplo, fundamentam-se nessas imagens. A esse problema Platão tenta opor-se com a noção de que as imagens míticas não são verdades últimas, mas antes verossímeis, por isso necessitam de uma observação interpretativa que as busque compreender enquanto significado figurado⁴⁵⁶.

Com isso, o diálogo torna-se, ele próprio, uma alegoria, em que Sócrates é contextualizado numa *katabasis* objetiva, que representa um tipo de imersão à realidade mítica, já que nessa descida o que se passa é a observação do contexto da procissão no Pireu e da influência dos *mythois* nas *psychai* dos cidadãos da *polis*.

Em um primeiro plano, portanto, estando submerso no contexto de crenças humanas, Sócrates – ao mesmo tempo em que é responsável pela denúncia dos *mythoi* enquanto manipuladores da *psyche* e dos rumos das práticas sociais – sustenta a ideia de que um governante deve controlar a produção dos *mythoi*. Dessa forma, poder-se-ia manipular a *psyche* de cada um e também a *polis* como um todo. O que se tem, com isso, é a substituição da manipulação mítica pela manipulação política, em nome da suposta sabedoria do filósofo governante.

Neste primeiro plano, a mudança ocorre por mera substituição de uma mentira por outra. O Estado, tentando sobrepor-se aos *mythoi*, imporia, de fora para dentro – ou seja, dos *mythoi* para a *psyche* – novas ideias e noções sociais e individuais, para manter o controle de cada um e do próprio Estado⁴⁵⁷.

⁴⁵⁶ Entendemos a expressão *ὑπονοίαις* (*ὑπόνοια*) como “significado figurado” (R. 2, 378d6-7).

⁴⁵⁷ Um exemplo prático dessa questão é o *mythos* de autoctonia (R. 3, 415a) que Sócrates propõe ser introduzido aos cidadãos da *polis*, com a intenção de que cada

Em um segundo plano, no entanto, Platão busca demonstrar a dialética perversa do sistema de poder advindo do conhecimento sistemático dos *mythoi*. Nesta dialética, Platão elabora um Sócrates que também é capaz de perceber que, pela observação da própria realidade mítica, é possível compreender a verossimilhança dos conteúdos míticos em relação à *psyche* humana. Assim, Platão sustenta a ideia de que o conteúdo mítico, enquanto imitação verossímil de questões da *psyche*, é fundamental para alcançar verdades psíquicas.

Com isso, a dialética em torno aos *mythoi* faz-se pela noção de que, mesmo que eles possam ser instrumento de manipulação da *psyche*, eles guardam em si verossimilhanças para o melhoramento da *psyche* humana. Aqui, a mudança dar-se-ia de dentro para fora, nomeadamente da *psyche* para as práticas sociais.⁴⁵⁸

De tal maneira, tem-se o fato de que não é o *mythos* que simplesmente determina a *psyche*, mas antes ele é verossímil com ela, por isso exatamente ele é capaz de influenciá-la. Mas sob controle pode tornar-se instrumento de poder.

Assim, Platão propõe, no diálogo, uma *katabasis* objetiva e, nela, a observação da realidade mítica, a fim de demonstrar que é na própria realidade que se pode encontrar os caminhos de verossimilhança para o melhoramento da *psyche* humana, e, com isso, o melhoramento da própria vida na *polis*. De tal maneira, todo o diálogo passa-se em profunda *katabasis*: desde a descida ao Pireu no livro primeiro, passando pela alegoria da Caverna no livro sétimo, até o relato mítico de Er no livro décimo.

A costura que Platão faz é elucidativa na compreensão da construção do conhecimento acerca do que é mentira na realidade humana – nas crenças humanas – e, dentro da mentira, o que é verossímil e pode levar a *psyche* humana a rumos melhores tanto em nível individual, quanto em nível social.

cidadão assuma seu lugar na estrutura de classe, a partir de sua constituição psíquica. Este assunto será abordado no terceiro capítulo da segunda parte deste trabalho.

⁴⁵⁸ Em outras palavras não são as forças divinas que definiriam a próxima vida de cada indivíduo, mas antes a própria *psyche*, considerando seus próprios hábitos; cf. nota de rodapé 346.

Platão parece seguir um princípio metodológico socrático para avançar na discussão da melhor forma de governo: aquele que se baseia não na transmissão do conhecimento pela tradição, mas sim na construção do conhecimento (Casertano 2011: 07). O que explica o fato de o Sócrates da *República* passar por dois planos: 1) pela noção da manipulação do *mythos* para buscar uma forma de controle da *psyche* de cada um e, conseqüentemente, da *polis*; 2) pela noção reflexiva e dialética de que, apenas por uma mudança interna da *psyche*, torna-se possível o melhoramento também da *polis*.

Com isso, Platão pretende

ligar fortemente a perspectiva política à do indivíduo: não se pode instaurar uma nova política na cidade sem transformar completamente os homens que nela vivem; e vice-versa, uma nova educação dos homens não pode senão comportar uma nova ordem política (Casertano 2011: 31).

O que se tem em primeiro plano, portanto, é a noção da descoberta do poder que os *mythoi* exercem sobre a *psyche* humana. Esta é, no entanto, uma descoberta que parece levar a um tipo de deslumbramento negativo de manipulação. Nesse contexto, Platão apresenta um Sócrates deslumbrado, que representa, alegoricamente, a real atitude dos governantes das cidades de sua época, cuja *psyche* de cada um não pode ser instruída da melhor forma, em função do alto nível de manipulação que sofre diante da corrupção do próprio Estado.

O nível de alegoria que Platão cria para a obra é tal que os primeiros passos de Sócrates – representado pelo primeiro plano de descoberta dos *mythoi* enquanto princípio manipulador –, buscando construir o conhecimento acerca da melhor forma de governo, leva-o a agir, mesmo que sob uma vontade positiva, da mesma forma negativa que os outros governantes das outras formas de governo.

Mas em um segundo plano, Platão faz surgir, por meio de Sócrates, a referência direta a má situação da filosofia nas cidades atuais⁴⁵⁹. Assim, Sócrates passa a redimensionar a perspectiva da mudança da *psyche* não por manipulação, mas por compreensão, de dentro para fora, nomeadamente da *psyche* para a *polis*. Com isso, o diálogo é finalizado com o relato de Er, que trata principalmente do poder de escolha que cada *psyche* tem sobre seus rumos, conforme se verificou no capítulo três da primeira parte deste trabalho.

A observação que Platão propõe acerca da crença social, para discutir o melhoramento da *polis*, fundamenta-se em duas imagens de *katabasis*. Ambas são apresentadas alegoricamente no diálogo, como que para sustentar a ideia de que a vida psíquica da sociedade, embora baseada em imagens míticas mentirosas, é verossímil, por isso capaz de conduzir a vida humana a um tipo de melhoramento. No entanto, se levadas ao deslumbre da vontade de poder, por meio da manipulação dos *mythoi*, corrompe-se a *pyche* e a *polis*. São elas: 1) a alegoria da Caverna; 2) a *República* como alegoria. Estas serão analisadas nos capítulos seguintes.

⁴⁵⁹ Cf. R. 6, 487e-497e.

Capítulo II – A alegoria da Caverna na *República* de Platão

1- O “bom” e a *psyche*

A alegoria da Caverna, no início do livro sétimo, é fundamental para o estudo de *katabasis* alegórica no diálogo. Nessa imagem de descida, fica evidente a filosofia do *mythos* alegórico que Platão sustenta: a noção de que por trás de uma imagem constituída por mentira há elementos verossimilhantes para o melhoramento da *psyche* humana e, conseqüentemente, da *polis*.

Platão parece apresentar, no entanto, fundamentos teóricos, no final do livro sexto, que auxiliam diretamente a compreensão da alegoria da Caverna no início do livro sétimo. Nesse sentido, torna-se importante analisá-los antes de se passar para a *katabasis* da alegoria da Caverna.

1.1- O sol como alegoria do “bom”

Se um conjunto de coisas postuladas como múltiplas⁴⁶⁰, no plano sensorial, é correspondente a uma “ideia (...) que é (única)” (R. 6, 507b6-7)⁴⁶¹, Platão parece fazer sua personagem Sócrates buscar as verossimilhanças por trás das aparências das coisas.

Depois de ter passado pela descoberta do poder dos *mythoi*, em seu método construtivo de conhecimento, Sócrates passa a ponderar a busca da verossimilhança no plano sensorial, em vez de assumir a manipulação do que é verossímil, o *mythos*, para manipular a *psyche* e a *polis*.

Vegetti considera que a formação dos futuros governantes-filósofos está ligada, na base de uma “teoria lógica da constituição” (R. 6, 497c8-497d1)⁴⁶² da *República*, à preservação do senso de justiça socrática (Vegetti 2003: 254). Nesse sentido, a formação dos governantes-filósofos é fundamental para a justa percepção da unidade na multiplicidade, assumindo uma posição não relativista da realidade, que possa gerir, pela verossimilhança, a *polis*, com base nas percepções do bem.

Assim, a vida sócio-política de uma *polis*, mesmo ordenada por imagens míticas da crença tradicional deveria ser conduzida por aquele que, diante da multiplicidade, pudesse alcançar paradigmas que o ajudassem a conduzir a *polis* pelo caminho de uma justiça não relativizada. Como quem sugere partir da mentira presente na vida prática da *polis* para buscar a vida intelectual não visível, mas essencial, Platão faz Sócrates dar um passo em sua filosofia do *mythos* alegórico. É precisamente nesse contexto que Sócrates propõe o “sol” como uma alegoria do “bom”⁴⁶³.

⁴⁶⁰ Cf. *καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν* (R. 6, 507b5-6).

⁴⁶¹ *ἰδέαν (...)* ‘ὃ ἔστιν’.

⁴⁶² *λόγον τῆς πολιτείας*.

⁴⁶³ Para Vegetti, e aqui compartilhamos, a tradução mais adequada para a expressão *τὸ ἀγαθὸν* é “o bom” e não “o bem”. A justificativa apresentada está no fato de que a expressão é sempre utilizada por Platão como “un aggettivo neutro sostantivato, esattamente come *to kalon*, *to dikaion* e così via (tecnicizzati nel linguaggio delle idee con il sintagma *auto to-*)” (Vegetti 2003: 253, nota 1). Igual processo de substantivação nota-

Sócrates: Qual é, dentre os deuses do céu, aquele a quem atribuis a responsabilidade deste facto, da luz nos fazer ver da maneira mais perfeita que é possível, e que seja visto o que é visível?

Glauco: O mesmo que tu e os restantes; pois é evidente que estás a perguntar pelo sol.⁴⁶⁴

Sócrates: Acaso a vista não se encontra na seguinte relação para com o deus?

Glauco: Qual?

Sócrates: A vista não é o sol; nem ela nem o sítio onde se forma, a que chamamos os olhos.

Glauco: Pois não.

Sócrates: Mas são, segundo creio, de todos os órgãos dos sentidos, os mais semelhantes ao sol.

Glauco: De longe.

Sócrates: E o poder que possuem, que lhes é dispensado por ele, não é como se transbordasse de lá?

Glauco: Absolutamente.

Sócrates: Por ventura o sol, que não é a vista, mas sua causa, não é contemplado através desse mesmo sentido?

Glauco: Assim é, respondeu ele.

Sócrates: Podes, portanto, dizer que o sol, que eu considero filho do bom⁴⁶⁵, que o bom gerou à sua semelhança, o qual bom

se já nas primeiras ocorrências deste adjetivo no livro sexto, por exemplo em 505b6, 505c2, 506b3 e 507b5. Também cabe citar “che nel greco dell’epoca di Platone non è attestato il sostantivo *agathotes*” (Vegetti 2003: 253, nota 1). A tradução de τὸ ἀγαθὸν por um adjetivo substantivado em Língua Portuguesa atribuirá uma dimensão mais semelhante ao original, em que o “bom” será utilizado, neste tópico, quando se fizer necessário aclarar a noção de atribuição de bondade a algo, como é o caso de τὸ ἀγαθὸν n’*A República*; no sentido de tornar algo bom.

⁴⁶⁴ Na tradução de Rocha-Pereira (2005), a expressão ἡλιον é traduzida com letra maiúscula. Optamos por traduzi-la com letra minúscula, para manter a dimensão do texto original em grego e para não forçarmos possibilidades semânticas em Língua Portuguesa.

⁴⁶⁵ Cf. nota de rodapé 463.

é, no plano inteligível⁴⁶⁶, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o sol no plano visível⁴⁶⁷ em relação à vista e ao visível (R. 6, 508a4-508c2).⁴⁶⁸

A gênese do sol, apresentada por Sócrates, a partir do “bom” é a metáfora mais clara para a noção epistemológica da ideia de “bom”, e também ontológica, mas não em sentido substancial como gostaria Aristóteles. O filósofo estagirista (*Metaph.* 1039a25)⁴⁶⁹ utiliza a expressão “substância”⁴⁷⁰ para indicar as “ideias”⁴⁷¹ da teoria de Platão como entidades “separadas”⁴⁷² dos objetos do plano sensorial, mais especificamente separadas das “diferenças”⁴⁷³, da multiplicidade.

A tentativa de Aristóteles é tornar as ideias de Platão transcendentais e incognoscíveis, por isso faz parecer que Platão lhes dá substancialidade. Em *Ética a Nicômaco* (1096a24-25), Aristóteles faz o “bom” platônico parecer “deus e pensamento”⁴⁷⁴. A *psyche*, nesse sentido, seria incapaz de reconhecer as ideias e, portanto, a ideia de “bom” estaria fadada a um tipo de desconhecimento. Todavia, como bem nota Vegetti, “o 'bom' platônico, obviamente, não é *ousia* nem mesmo, portanto, um princípio cosmo-teológico como o primeiro motor imóvel que

⁴⁶⁶ Na tradução de Rocha-Pereira (2005), a expressão *τῷ νοητῷ τόπῳ* é traduzida por “no mundo inteligível”. Optamos em alterá-la para “plano inteligível”, a fim de evitarmos semânticas metafísicas em Língua Portuguesa. Ao mesmo tempo, com esta opção, tentamos manter a noção de *topos* como lugar, em sentido de ordenação e não de bipartição necessária entre mundos. Essa é uma discussão que merece ainda mais atenção que, neste trabalho, não se pretende dar.

⁴⁶⁷ Na tradução de Rocha-Pereira (2005), a expressão *ἐν τῷ ὁρατῷ* é traduzida por “no mundo visível”. Optamos em alterá-la para “plano visível”, pelas mesmas razões da nota anterior.

⁴⁶⁸ Tradução de Rocha-Pereira (2005).

⁴⁶⁹ Cf. *τὰς ἰδέας λέγουσιν οὐσίας τε χωριστὰς εἶναι καὶ ἅμα τὸ εἶδος ἐκ τοῦ γένους ποιοῦσι καὶ τῶν διαφορῶν.*

⁴⁷⁰ *οὐσίας.*

⁴⁷¹ *ιδέας.*

⁴⁷² *χωριστὰς.*

⁴⁷³ *διαφορῶν.*

⁴⁷⁴ *ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς.*

Aristóteles alude aqui” (Vegetti 2003: 278)⁴⁷⁵. A imagem do “sol” (R. 6 508a7)⁴⁷⁶ “dentre os deuses do céu” (R. 6 508a4)⁴⁷⁷, “nascido do bom” (R. 6 508b12-13)⁴⁷⁸, que “tem excelência” (R. 6 508a5)⁴⁷⁹ para conceder a visão, é antes uma alegoria que uma teogonia relatada por Sócrates. Esse *mythos* alegórico auxilia Sócrates em imagens relacionais que estabelecem analogias entre o “sol”, um ser observável, e o “bom”, uma ideia inteligível. A relação destes dois com a vista ajuda a determinar ainda a dimensão da percepção e da recepção da *psyche* a partir da realidade.

Na medida em que não é possível a concepção direta de um ente empírico a partir de um ente noético (Vegetti 2003: 269), a metáfora assume uma dimensão alegórica que busca o fundamento paradigmático do “bom” a partir das imagens relacionais fornecidas entre visão e sol, para alçar analogias relacionais entre o “bom” e a *psyche*.

O sol funciona como alegoria do “bom”. Nesta alegoria, o sol não é a vista, mas sua causa. Assim, o sol é o que possibilita os limites da visão. Se a luz do sol é fraca, a visão tende a ser igualmente fraca e, com ausência de luz do dia, ou do sol, as coisas tenderiam a ocultar-se e tornarem-se invisíveis à vista; os olhos pareceriam cegos (R. 6, 508c4-7)⁴⁸⁰. Nesse sentido, o sol não dá existência ao visível, em essência, mas apenas em sentido de percepção. As coisas que existem já existem e são apenas iluminadas pela luz do sol, que possibilita à visão a percepção da existência das coisas, em primeiro lugar. Posteriormente, quanto maior a intensidade da luz, maior o grau de contacto da visão com os detalhes das coisas.

⁴⁷⁵ “ma il ‘buono’ platonico ovviamente non è *ousia* e quindi neppure un principio cosmo-teologico come il primi motore immobile cui Aristotele qui allude”.

⁴⁷⁶ ἡλιον.

⁴⁷⁷ τῶν ἐν οὐρανῶ θεῶν.

⁴⁷⁸ ἀγαθοῦ ἔκγονον.

⁴⁷⁹ κύριον.

⁴⁸⁰ Cf. Ὀφθαλμοί, ἦν δ' ἐγώ, οἷσθ' ὅτι, ὅταν μηκέτι ἐπ' ἐκεῖνά τις αὐτοὺς τρέπη ὧν ἂν τὰς χροῶς τὸ ἡμερινὸν φῶς ἐπέχη, ἀλλὰ ὧν νυκτερινὰ φέγγη, ἀμβλυώπτουσί τε καὶ ἐγγύς φαίνονται τυφλῶν, ὥσπερ οὐκ ἐνούσης καθαρᾶς ὀψεως;.

De igual modo, o “bom” não é a inteligência, mas sua causa. O “bom”, seguindo o paralelo alegórico com o sol, é o que determina os limites da inteligência. Se ele é fraco, a inteligência será também fraca e, em sua completa ausência, a inteligência será nula. No plano visível, são os olhos que, sem a iluminação do sol, parecem cegos; no plano inteligível, é a *psyche* que, com a ausência do “bom”, parecerá cega. Assim como o sol não dá existência ao que é visível no plano sensorial, também o “bom” não dá existência ao que é inteligível; as coisas inteligíveis existem inteligivelmente e são percebidas pela *psyche* a partir do nível de bondade. Assim, quanto maior a percepção do “bom”, maior a percepção da *psyche* da verossimilhança com o inteligível.

Se o “bom” não é uma essência, mas é, pela dignidade e poder, acima e além da essência como afirma Sócrates (*R.* 6, 509b8-10)⁴⁸¹, parece sensata a afirmação de Casertano de que o “bom” é uma finalidade e não um ente inteligível: “Numa palavra, o bem, estando ‘além’ da existência, não é de modo algum uma realidade ‘transcendente’ ou metafísica, mas sim o fim das nossas ações e, simultaneamente, o que dá valor à nossa ação” (Casertano 2011: 90).

O “bom” é, nesse sentido, um princípio moral que conduz a *psyche* a buscar a compreensão do que há por trás das coisas visíveis, levando-a à percepção da unidade na multiplicidade do plano sensorial. Calabi (2003: 327, nota 1) estabelece uma diferença necessária entre “visível” e “sensorial”, para dimensionar a condição da metáfora do sol e do “bom” a partir da noção de que a luz gera condição de visibilidade aos objetos visíveis (*R.* 6, 507b9-10)⁴⁸². Os olhos são, nesse sentido, órgãos privilegiados por causa da luz: “a superioridade da vista é dada pela presença de um *tertium*, a luz” (Calabi 2003: 328)⁴⁸³. Esta, a luz, é expressão de vida (Calabi 2003: 339), no sentido de afloramento da percepção do órgão da visão, logo também da *psyche*, mas não em sentido de oposição com

⁴⁸¹ Cf. οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

⁴⁸² Cf. “E diremos que aquelas (as coisas múltiplas) se veem, mas não se pensam, enquanto as ideias, na verdade, se pensam, mas não se veem” (*Καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαι φάμεν, νοεῖσθαι δ' οὐ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁρᾶσθαι δ' οὐ*).

⁴⁸³ “la superiorità della vista è data dalla presenza di un *tertium*, la luce”.

a morte⁴⁸⁴, pois a própria escuridão é símbolo do que nasce e morre (R. 6, 508d7)⁴⁸⁵, visto que dinamiza o plano da multiplicidade.

A *psyche*, por sua vez, torna-se privilegiada quando iluminada pela verdade e pelo ser do “bom”⁴⁸⁶, que lhe dá capacidade de captar a verossimilhança naquilo que é mentira, ou melhor, naquilo que é aparente nas coisas visíveis, “realçando mais uma vez que o sentido do que se está a dizer está no interior da imagem que se está a usar” (Casertano 2011: 89).⁴⁸⁷

Se os olhos são os “órgãos de percepção sensorial” (R. 6, 508b3-4)⁴⁸⁸ “mais parecido com o sol” (R. 6, 508b3)⁴⁸⁹, a *psyche* equivale, na alegoria, a um tipo de órgão de percepção inteligível mais parecido com o “bom”. Assim, “sempre que ela [a *psyche*] olha para um objeto iluminado pela verdade e pelo ser” (R. 6, 508d4-5)⁴⁹⁰, ela age e reflete com “lucidez” (R. 6, 508d)⁴⁹¹; e sempre que olha

⁴⁸⁴ Calabi chega a supor a oposição aristotélica nascer e morrer (*Metaph.* 15, 986a22) na relação entre a luz e a escuridão na metáfora platônica: “la luce sta nel versante di limite, dispari, unità, destro, maschio, quieto, retto; l’oscurità dalla parte di illimitato, pari, pluralità, sinistro, femmina, mosso, curvo. La luce, dunque, appartiene alla sfera delle cose finite e ordinate, di ciò che è determinato e concluso a differenza dall’oscuro, l’indeterminato, il confuso. E d’altronde, la notte è inquietante, figlia di Caos, legata a morte e sonno, a biasimo e sventura, a nemesi e contesa, a oblio, fame, dolori”. No entanto, escuridão só pode ser entendida como sono e morte, em sentido cíclico, como filosofia prática, em relação à percepção da *psyche*. Depois da escuridão da realidade no interior da caverna, o ex-prisioneiro enxergará, no exterior, primeiro durante a noite, sendo que a noite, do lado de fora da caverna, é já um nível mais elevado que a obscuridade da caverna. Logo a noite não pode ser associada ao Caos de Hesíodo conforme propõe Calabi. Ainda assim, a leitura de Calabi da noção de que a obscuridade é ligada ao múltiplo, ao indefinido, e também, como metáfora, ao sono e à morte serve para pontuar o distanciamento dos níveis mais elevados da percepção da realidade por parte da *psyche*.

⁴⁸⁵ Cf. nota de rodapé 493.

⁴⁸⁶ Calabi faz uma importante observação a respeito da “verdade e do ser” serem como a luz do “bom”, para a *psyche*, na metáfora platônica: “Analogamente, nel campo noetico, gli oggetti di conoscenza sono illuminati da verità ed essere. La posizione di terzo non sarebbe da attribuire al buono, analogo del sole, ma alla sua luce”.

⁴⁸⁷ Cf. nota de rodapé 672.

⁴⁸⁸ αἰσθήσεις ὀργάνων.

⁴⁸⁹ ἡλιοειδέστατόν.

⁴⁹⁰ ὅταν μὲν οὖ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν.

⁴⁹¹ φαίνεται.

para “um objeto misturado com escuridão” (R. 6, 508d7)⁴⁹², para “aquilo que nasce e morre” (R. 6, 508d7)⁴⁹³ apenas, cairá em completa observação do aparente, mantendo-se, assim, no nível da *doxa*, sob influência daquilo que é aparente, opinião⁴⁹⁴.

O “bom”, como se fosse o sol, é o que provoca a visão à *psyche*. E a *psyche*, como se fosse os olhos, pode ter a visão lúcida ou obscurecida e enxergar o que é verossímil na multiplicidade, ou apenas a aparência na multiplicidade.

Os olhos são, portanto, os órgãos mais parecidos com o sol⁴⁹⁵, assim como a *psyche* será o mais parecido com o “bom”. A alegoria fecha-se em um ciclo de imagens que se remetem sempre a si próprias. Os olhos são como o sol e podem iluminar aquilo que observam, ou podem obscurecê-lo, dando-lhe a existência condizente com sua própria capacidade perceptiva. Jamais, porém, podem gerar existência. A *psyche*, nessa mesma linha alusiva, é como o “bom” e pode iluminar ou obscurecer o objeto observado de acordo com sua própria percepção. Dito de outro modo, a relativização da realidade dá-se pelas diversas maneiras de percepção e recepção da realidade por parte dos olhos, e, por assim dizer, por parte da *psyche* humana.

Nesse sentido, a vida psíquica é, ao mesmo tempo, fundamento da mentira e do verossímil, tanto em nível da percepção dos *mythoi* quanto na recepção deles. A relação entre ideias e objetos sensoriais, de tal maneira, “não é, em sentido literal, uma relação de separação, mas uma relação de ‘encobrimento/descobrimento’” (Mesquita 1995: 107). É o nível de ignorância ou de sabedoria de cada *psyche* que determinará a percepção dos paradigmas na natureza.

⁴⁹² τῷ σκότῳ κεκραμένον.

⁴⁹³ τὸ γιγνόμενον τε καὶ ἀπολλύμενον.

⁴⁹⁴ Cf. R. 6, 508d8-9.

⁴⁹⁵ Cf. notas de rodapé 488 e 489.

No início do livro sexto, Sócrates faz uma pré-anúnciação do que seria a teoria do “bom” como um “modelo de referência, o *paradeigma*, referindo-se àquele que, tendo a tarefa do poder, deve reordenar (*kosmein*) a *polis*, os seus cidadãos e a si próprio” (Vegetti 2003: 254-255)⁴⁹⁶. A comparação feita entre aqueles que não têm visão – os cegos no plano sensorial – e “aqueles que não têm manifestado na *psyche* [nenhum] paradigma” (*R.* 6, 484c8)⁴⁹⁷ – em um plano inteligível, adquirido a partir de modelos na própria natureza – serve para introduzir a noção de que ambos não conseguem “concentrar [o olhar] na verdade manifestada” (*R.* 6, 484c9)⁴⁹⁸, porque são ambos cegos: um em sentido sensorial, outro em sentido inteligível.

Sócrates sustenta a teoria de que o “bom” é o princípio que faz a *psyche*, no plano sensorial, perceber a unidade na multiplicidade⁴⁹⁹. De tal maneira, “[o] que conta, no-lo diz Platão, direta e indiretamente, é a ligação que deve unir o conhecimento intelectual à vida prática” (Casertano 2011: 89), e isso é feito pela *psyche*⁵⁰⁰. Assim como os olhos são responsáveis pela recepção das coisas visíveis, a *psyche* é responsável pela recepção da verossimilhança do que é inteligível nas coisas visíveis; ela precisa, portanto, ir além da opinião e buscar, no mesmo plano em que a aparência é latente, o verossímil.

⁴⁹⁶ “modello di riferimento, il *paradeigma*, riferendosi al quale chi ha il compito del potere deve riordinare (*kosmein*) la *polis*, i suoi cittadini e se stesso”.

⁴⁹⁷ *καὶ μηδὲν ἐναργὲς ἐν τῇ ψυχῇ ἔχοντες παράδειγμα*

⁴⁹⁸ *τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες*. A expressão *τὸ ἀληθέστατον* é entendida, neste trabalho, como sinônimo de verossímil, já que a “verdade manifestada” dá-se por meio de algo, neste caso, os objetos sensoriais visíveis. Em outras palavras, o olhar precisa buscar enxergar mais longe, para além do que os objetos sensoriais apresentam, ao mesmo tempo em que se está a olhar para eles.

⁴⁹⁹ Cf. *R.* 6, 507b5-7.

⁵⁰⁰ Cf. *R.* 6, 508d4-9.

1.2- As quatro percepções da *psyche* na imagem da Linha

A analogia do sol com o “bom”, portanto, busca fundamentar a teoria da percepção da *psyche* em relação ao inteligível a partir do plano sensorial. Essa alegoria, todavia, não fundamenta uma bipartição entre mundos sensorial e metafísico respectivamente, mas antes estabelece uma complexa noção que distingue realidade essencial e realidade múltipla⁵⁰¹ – em que a unidade é apreendida pela *psyche* por meio dos paradigmas da própria natureza sensorial, que é múltipla.

Zeller, por exemplo, foi grande defensor da visão bipartida dos mundos, em Platão, e levou às últimas consequências a noção de que os objetos sensoriais são um tipo de “não-existência”, de “não-ser”, de “não-realidade” – “Em outras palavras, Matéria não pode ter realidade ou substancialidade própria, para tudo a realidade está nas Ideias. Resta, portanto, explicar a Matéria como a negação da realidade suposta nas Ideias” (Zeller 1888: 312)⁵⁰². Zeller, porém, não leva em conta que Platão conduz a separação dos planos por um princípio de “participação” ativa e não negativa; nesta participação, os objetos sensoriais são menos reais, e não seres sem realidade.

Na fala de Sócrates, fica evidente como Platão joga com a noção da impossibilidade de se ter uma opinião acerca do “não-ser”⁵⁰³, sustentando, de tal maneira, a realidade do plano sensorial, mesmo diante de sua existência aparente e múltipla a velar as verdades. “Com efeito, por que indicar que os particulares ‘não são nada de verdadeiramente real’, em vez de dizer, platonicamente, que

⁵⁰¹ Para Cherniss, o método platônico de “hipóteses”, no *Fédon*, serve para “explicar o mundo aparentemente desordenado de fenômenos” (Cherniss 1950: 445). Assim, a teoria das ideias funcionaria “não como algo que multiplica entidades metafísicas, mas, ao contrário, como uma hipótese que obedece a um princípio de economia na explicação racional de fenômenos” (Iglesias 1998: 19), uma vez que busca ordenar e unificar a “explicação dos fatos observáveis da experiência humana” (Iglesias 1998: 19).

⁵⁰² “On the other hand, Matter can have no reality or substantiality of its own, for all reality is in Ideas. It remains, therefore, to explain Matter as the negation of the reality supposed in Ideas”.

⁵⁰³ Cf. Ἄρα οὖν τὸ μὴ ὄν δοξάζει; ἢ ἀδύνατον καὶ δοξάσαι τὸ γε μὴ ὄν; (R. 5, 478b6-7).

eles são ‘menos reais?’” (Mesquita 1995: 113); afinal “dizer que o particular não é ‘o que verdadeiramente é’ não significa o mesmo do que dizer que ele ‘é falso’” (Mesquita 1995: 115). Assim, os objetos não são a verdade, mas são verossímeis, por apresentarem, por trás de suas imagens, verdades que podem ser percebidas pela *psyche*.

No *Parmênides*, por exemplo, Sócrates chega a explicitar que “as formas estão na natureza como paradigma” (*Prm.* 132d1-2)⁵⁰⁴, ao expor o princípio da participação das formas no plano sensorial, já que, se estivessem em um outro mundo, isoladas, seriam incognoscíveis à *psyche* humana⁵⁰⁵. Sócrates, nessa perspectiva, anuncia as formas como princípios do próprio pensamento humano: “Mas, ó Parmênides, disse Sócrates, talvez cada uma das formas seja um pensamento e não surge em nenhum outro lugar a não ser nas *psychai*” (*Prm.* 132b3-5)⁵⁰⁶. A personagem Parmênides tenta refutar a teoria do jovem com a noção de que, se assim fosse, a unidade tenderia ao infinito, tornando-se múltipla – essa objeção ficou conhecida, em uma expressão aristotélica (*Arist. Metaph.* A9, 990b17), como “argumento do terceiro homem”⁵⁰⁷. No que toca à problemática psíquica, entretanto, o problema de Sócrates é tentar evitar o relativismo da opinião proveniente da má percepção psíquica da realidade⁵⁰⁸, a fim de manter a unidade. A questão não se trata de ontologia, mas antes de teoria da percepção psíquica, já que sustenta a noção de que as “formas estão na natureza como paradigma” (*Prm.* 132d1-2).

Platão discute essa questão da percepção das formas pela *psyche* no livro sexto da *República*. Nele, o argumento do “paradigma na natureza”, do Sócrates do *Parmênides*, surge na analogia da Linha que definiria,

⁵⁰⁴ τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει. Tradução de Iglesias & Rodrigues (2008).

⁵⁰⁵ Cf. *Parmênides* 132d1-2.

⁵⁰⁶ Ἀλλά, φάναι, ὦ Παρμενίδη, τὸν Σωκράτη, μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ἢ τούτων νόημα, καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκη ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς.

⁵⁰⁷ Cf. Vlastos (1954: 166-190).

⁵⁰⁸ No *Protágoras*, por exemplo, Sócrates levanta a questão do relativismo diante da justiça, que é definida a partir da opinião da maior representatividade dos políticos, e, às vezes, do arbítrio de um indivíduo. Sobre esse ponto, cf. Vegetti (2003: 258).

alegoricamente, os seguimentos da realidade, que, por sua vez, representam as percepções da *psyche*.

Platão aposta em um tipo de teoria da percepção da *psyche* na analogia de Sócrates acerca da realidade que é dividida, com uma linha, em dois grandes seguimentos, um sensorial e outro inteligível; cada um destes dois seguimentos divididos em dois outros seguimentos. A intenção da analogia é sustentar a tese de que, pela *psyche*, é possível alcançar o inteligível, tendo o plano visível como ponto de partida. Mas não o inteligível enquanto exemplares perfeitos que sustentariam a existência mesma da própria ideia: “cada Forma é o melhor objeto existente ou que pode existir de sua espécie” (Santas 1983: 239)⁵⁰⁹.

Santas parece perspicaz ao perceber a sutileza da imagem de ascensão e descida que Platão utiliza para indicar o processo do conhecimento a partir do “bom”.

Platão faz Sócrates sugerir que mesmo os fundamentos da matemática são inseguros a menos que tenhamos conhecimento do Bem: os seres da geometria e aritmética são “hipóteses”, não conhecidos até que a alma possa ascender a partir deles à Forma do Bem e descer de volta a partir delas (509b-511C) (Santas 1983: 232).⁵¹⁰

As expressões que Platão utiliza para indicar a noção de ascensão são, literalmente, “para além da essência” e “acima do horizonte” (R. 6, 509b9)⁵¹¹

⁵⁰⁹ “each Form is the best object of its kind of there is or can be”. A esse respeito, Vegetti aceita o caráter ontológico das ideias, mas também discorda do posicionamento de Santas: “le idee stesse - almeno nell’ambito di *Fedone* e *Repubblica* - non devono venir concepite come super-oggetti che esistono a fianco degli oggetti in cui sono istanziate, al modo cioè in cui gli dèi esistono accanto agli uomini o una mela perfetta nel cesto con le altre mele; le idee non sono, in altri termini, ‘i migliori esemplari della loro specie’” (Vegetti 2003: 258-259).

⁵¹⁰ “Plato has Socrates suggest that even the foundations of mathematics are insecure unless we have knowledge of the Good: the beginnings of geometry and arithmetic are ‘hypotheses,’ not known until the soul can ascend from them to the Form of the Good and descend back from it to them (509b-511c)”.

⁵¹¹ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ε ὑπερέχοντος.

respectivamente. Para a descida, ele utiliza a expressão *katabaino* (R. 6, 511b8)⁵¹². Tais expressões estão ligadas, no entanto, a um conjunto de outras expressões organizadas em uma série de analogias, a fim de estabelecer um princípio alegórico. As ideias de ascensão e descida não indicam objetiva e literalmente subir e descer, mas antes um exercício psíquico de busca do conhecimento por meio do que está por trás das coisas visíveis.

A *anabasis* e a *katabasis*, aqui, são antes psíquicas e não literais. Dito de outra maneira, usar as “hipóteses”⁵¹³ não como “princípio”⁵¹⁴, mas como “hipóteses” realmente, como “degraus ou pontos de apoio” (R. 6, 5115-6)⁵¹⁵ – já que a *psyche* “não tem poder para ir acima das hipóteses” (R. 6, 511a6-7)⁵¹⁶ – será a maneira pela qual a *psyche* poderá alcançar o nível mais elevado de sua percepção, uma vez que busca perceber aquilo que “não pode ser visto senão pelo pensamento” (R. 6, 510e3-511a1)⁵¹⁷.

Não se trata, portanto, de uma teoria que fundamenta a existência bipartida de dois mundos, sensorial e inteligível, em que este último seria alcançado por um tipo de ascensão transcendente da *psyche*; nem os objetos sensoriais seriam mera ilusão e aparência, os quais a *psyche* precisa abandonar. Platão fundamenta, antes, uma consistência ontológica participada pelos objetos sensoriais e pelas ideias, já que estas, por não serem entes isolados, dependem da “intermediação dos ‘caracteres’, como ponte articuladora das ideias e dos particulares” (Mesquita 1995: 111).

Com isso, o que se tem é uma teoria da percepção da *psyche* dos dois planos, que, na verdade, constituem um mesmo mundo – ou duas realidades que formam uma realidade maior com dois seguimentos –, cuja multiplicidade, própria do sensorial, coabita com a unidade, própria do inteligível.

⁵¹² καταβαίνη.

⁵¹³ ὑποθέσεις.

⁵¹⁴ ἀρχάς.

⁵¹⁵ οἶον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς.

⁵¹⁶ ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν.

⁵¹⁷ ζητοῦντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῆ διανοίᾳ.

não existe verdadeira dualidade na separação platônica, uma vez que só a ideia é, realmente, o ser; o que existe é uma dualidade de ‘visadas’, uma real, porque vê, e outra aparente, porque só vê a aparência, ou, o que é o mesmo, porque só na aparência vê (Mesquita 1995: 106).

Em outras palavras, os dois grandes seguimentos, divididos cada um em dois seguimentos menores, fazem parte de uma mesma realidade.⁵¹⁸ Os quatro seguimentos, nesse sentido, indicam os níveis de percepção da *psyche* da realidade como um todo, que engloba os dois planos, o sensorial e o inteligível. O primeiro “implica uma posição realística”⁵¹⁹ no sentido de que se fundamenta na observação de um sentido natural, que é a visão, para que a *psyche* perceba a diferença dentre os dois tipos de objeto visíveis: reflexo/sombra e objeto sensorial original. O segundo, por sua vez, parte de uma pesquisa e de uma caminhada ascendente rumo às ideias/formas, por isso constitui à busca da realidade inteligível: ideal, mas não transcendente⁵²⁰.

Assim, a noção de “formas”⁵²¹ “na natureza como paradigma” (*Prm.* 132d1-2)⁵²² é desenvolvida, na *República*, pela mesma expressão: “formas”⁵²³. Agora, porém, esta expressão indica os dois planos, como uma “dupla”⁵²⁴ faceta, “visível”⁵²⁵ e “inteligível”⁵²⁶ (*R.* 6, 509d4), de dois seguimentos de uma mesma

⁵¹⁸ Cf. também (Casertano 2011: 91).

⁵¹⁹ “implica una posizione realistica” (Repellini 2003: 358).

⁵²⁰ Repellini chama atenção para o fato de a expressão *ίών* (*R.* 6, 511b7) ser metafórica (Repellini 2003: 363). Com isso “caminhar” (*ίών*) até o “princípio de tudo” (*παντός ἀρχήν*) (*R.* 6, 511b7), e ir “acima do horizonte” (*ὑπερέχοντος*) (*R.* 6, 509b9) e depois “descer” (*καταβαίη*) (*R.* 6, 511b8) constitui também uma metáfora e indica não uma ascensão transcendental da *psyche* rumo a ideias substanciais, mas uma ascensão psíquica rumo à compreensão das ideias/formas.

⁵²¹ εἶδη.

⁵²² Cf. nota de rodapé 504.

⁵²³ εἶδη.

⁵²⁴ διπλά.

⁵²⁵ ὁρατόν.

realidade, que se apresenta, por sua vez, sob quatro diferentes perspectivas distintas, mas conectadas entre si.

Os dois primeiros seguimentos representam o plano visível:

- 1- no primeiro seguimento, estão as representações das “sombras”, “dos reflexos nas águas”, e “de todos (os reflexos) oriundos de corpos compactos, lisos e brilhantes” (R. 6, 509e1- 510a3)⁵²⁷;
- 2- no segundo, que dá semelhança ao primeiro, estão “os seres vivos”, “todas as plantas” e “todo tipo de artefato” (R. 6, 510a5-6)⁵²⁸. Estes seres serão como representação para o primeiro seguimento inteligível, nomeadamente o terceiro seguimento;

Os dois últimos seguimentos representam o plano inteligível:

- 3- no terceiro, a *psyche* é obrigada a partir dos objetos apresentados no seguimento anterior, que, “como se fossem representações” neste terceiro seguimento, conduzem a percepção da *psyche*, por hipóteses, às deias enquanto conclusão.⁵²⁹ Os objetos sensoriais do segundo seguimento são como sombras e reflexos⁵³⁰ para o terceiro seguimento,

⁵²⁶ νοητόν.

⁵²⁷ Cf. λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὄσασιν πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον, εἰ κατανοεῖς.

⁵²⁸ Cf. Τὸ τοῖνον ἕτερον τίθει ὧ τοῦτο ἔοικεν, τὰ τε περὶ ἡμᾶς ζῶς καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος.

⁵²⁹ Cf. Ἴδι τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένη ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν (R. 6, 510b4-6).

⁵³⁰ O exemplo da cama feita pelo marceneiro, que seria um tipo de sombra “com realidade” (πρὸς ἀλήθειαν) (R. 10, 597a11), é elucidativo para este terceiro seguimento, já que o marceneiro “não executa a ideia” (οὐ τὸ εἶδος ποιεῖ) (R. 10, 597a1-2) de cama, mas apenas algo “tal como” (τοιοῦτον) (R. 10, 597a5) a cama. Vlastos também chama atenção para o fato de que o objeto físico, executado pelo marceneiro, tem realidade, mas não é a realidade: “We must not be surprised then if this too [sc. the physical bed] is

mas servem como ponto de partida para a percepção das coisas que constituem esse terceiro seguimento: as ideias enquanto conclusão, ou seja, ideias que se apresentam à *psyche* a partir dos traços dos objetos de que são ideias,⁵³¹

- 4- no quarto e último seguimento, a *psyche* “despreza as representações” do nível anterior, que na verdade são os próprios objetos sensoriais (já que estes eram “como se fossem representações” do primeiro nível de ideias), e apenas com o auxílio das “próprias formas” inteligíveis percebidas a partir dos objetos sensoriais, segue caminho para as formas enquanto princípio⁵³². Com isso, a *psyche* serve-se das ideias/formas, e por meio delas, volta-se para as próprias ideias/formas.⁵³³

Assim, as sombras e reflexos do primeiro seguimento são representações do segundo; as formas do terceiro, não como princípio mas como conclusão, são representações do quarto; os seres vivos e artefatos do segundo são “como se fossem representações” do terceiro; e o quarto seria constituído pelas ideias propriamente. Em outras palavras, os três primeiros seguimentos são sempre semelhantes ao nível superior diretamente subsequente. Apenas o último nível – o segundo seguimento do plano inteligível – não é semelhança; ele próprio é constituído por “formas” e seu método “conta com as próprias formas e com elas progride sistematicamente” (R. 6, 510b8-9)⁵³⁴.

As duas primeiras e a quarta são apresentadas por uma expressão sintomática nessa discussão: *eiko* (representação por semelhança e não por

a somewhat shadowy thing as compared with reality (πρὸς ἀλήθειαν) (R. 597a)” (Vlastos 1954, 336).

⁵³¹ Repellini faz uma boa descrição desse processo, cf. (2003: 361-362).

⁵³² Cf. τὸ δ' αὖ ἕτερον – τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον – ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιοῦμένη. (R. 6, 510b6-9).

⁵³³ Repellini (2003: 362-363) faz uma boa descrição desse processo.

⁵³⁴ αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιοῦμένη.

imitação)⁵³⁵. Platão não usa a expressão *mimema*⁵³⁶ de maneira generalizada nesse passo, ao contrário opta por “representação”, em sentido de semelhança. Apenas quando se refere ao terceiro seguimento, para indicar que as ideias são alcançadas a partir do sensorial, ele faz referência à “imitação”, ao dizer que os objetos sensoriais, “outrora imitados” (R. 6, 510b4)⁵³⁷ (no plano sensorial), são “como se fossem representações”⁵³⁸ das formas enquanto conclusão, no nível da terceira percepção. De tal maneira, Sócrates não está a afirmar que os objetos sensoriais são imitações das ideias/formas, e sim que tais objetos servem “como se fossem representações”, em função da “semelhança”, das ideias/formas enquanto conclusão. Assim, o terceiro seguimento, ou melhor, esse modo de percepção da *psyche* dá-se por hipóteses, pelo “pensamento” (R. 6, 511a1)⁵³⁹, a partir dos próprios objetos visíveis do plano sensorial, mas apenas podem alcançar as ideias enquanto conclusão.

É apenas no quarto seguimento, ou o segundo modo de percepção da *psyche* do plano inteligível, que a *psyche* consegue, a partir das formas enquanto conclusão, desprezando os objetos sensoriais, alcançar as formas enquanto princípio, “passando de umas formas às outras, terminam em formas” (R. 6, 511c1-2)⁵⁴⁰.

De tal maneira, do nível mais avançado e complexo para o mais básico, no que diz respeito às percepções da *psyche*, tem-se: 1) a “inteligência, no nível mais elevado” (R. 6, 511d8)⁵⁴¹; 2) o “pensamento, em segundo lugar” (R. 6,

⁵³⁵ εἰκῶ. Cf. εἰκόνας (R. 6, 509e1).

⁵³⁶ A expressão “μίμημα” significa “qualquer coisa imitada” ou “representação artística” (TLG). Esta expressão está ligada à *μίμησις*, que Aristóteles utiliza recorrentemente na *Poética*, para indicar que a “epopéia”, a “poesia trágica”, a “poesia ditirâmbica”, dentre outras, são artes de imitação (*Poet.* 1447a13-16). A sugestão de tradução para “μίμησις”, em TLG, é “imitação”, “reprodução”, “representação por meio de arte”.

⁵³⁷ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν.

⁵³⁸ ὡς εἰκόσιν.

⁵³⁹ διανοία.

⁵⁴⁰ εἶδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη.

⁵⁴¹ νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ.

511d8-511e1)⁵⁴²; 3) “em terceiro, a confiança” (R. 6, 511e1)⁵⁴³; 4) “e por último, a representação/semelhança” (R. 6, 511e1-2)⁵⁴⁴. O “bom”, como um elemento moral da *psyche*, é como o “sol” que a impulsiona do nível sensorial mais básico ao inteligível mais elevado, em busca do melhoramento da própria *psyche*. Os objetos sensoriais são ponto de partida, nesse sentido, para a compreensão do plano inteligível, e, portanto, fundamentais para o método do conhecimento que Platão fundamenta.

Assim, o que Platão fundamenta é o princípio de que existe uma outra forma de olhar as coisas da realidade. Com a devida preparação filosófica, pode-se ver a verossimilhança das ideias na aparência múltipla dos objetos sensoriais, “separando assim a ‘coisa’ da sombra que a encobria e o ‘ser real’ das aparências que o dissimulavam” (Mesquita 1995: 106).

Com isso, a *katabasis* apresentada no livro sétimo da *República*, a alegoria da Caverna, é uma alegoria que fundamenta um método de busca do conhecimento da *psyche*, em prol do melhoramento, individual e social, da vida prática, conforme será analisado a seguir.

2- A caverna e as percepções da *psyche*

Um dos principais *mythos* da *República* é a alegoria da Caverna do livro sétimo. Quando analisado com base na imagem da divisão da Linha, apresentada na parte final do livro sexto, é possível observar, mais de perto, o sistema

⁵⁴² δίανοιαν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ.

⁵⁴³ τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν.

⁵⁴⁴ καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν.

alegórico que Platão sustenta para dimensionar as percepções da *psyche* humana em relação à realidade.⁵⁴⁵

Embora alguns críticos⁵⁴⁶ não aceitem a relação de equivalência entre os quatro seguimentos do livro sexto e os quatro estágios da alegoria da Caverna do livro sétimo, o que se tem é uma possibilidade de associação de equivalência numérica entre as duas imagens. Ambas buscam sustentar a noção de melhoramento da *psyche* e da *polis*, baseado não num tipo de transcendência, mas sim na busca de conhecimento por meio de uma educação filosófica da *psyche*. Nesse sentido, o que importa propriamente não é a equivalência ou a

⁵⁴⁵ Nettleship foi talvez o maior defensor da relação associativa entre os quatro seguimentos da imagem da Linha do livro sexto e os quatro estágios da caverna do livro sétimo. Sua proposta de associação segue o princípio de que os quatro níveis apresentados nas duas imagens simbolizam a caminhada psíquica da ignorância para o conhecimento: “Plato goes on to distinguish more in detail the stages of development through which the human mind passes or might pass from ignorance to knowledge, from a point at which the objective world is, so to say, perfectly dark and unintelligible, to a point at which it is perfectly luminous. He represents to us by a very obvious symbol an ascending scale of mental states and a corresponding scale of objects of thought. Imagine a vertical straight line, and divide it into four parts. The line must be conceived of as beginning in total darkness at one end, and passing up to perfect light at the other” (Nettleship 1922: 238). Murphy (1932) e Raven (1953) também são defensores dessa associação entre a imagem da Linha e a alegoria da Caverna, mas, diferentemente de Nettleship, negam que os dois primeiros seguimentos da Linha representam um passo de iluminação no nível da crença, ou melhor, no plano sensorial visível. Raven, no entanto admite que a caverna representa quatro níveis. Estes três autores são comumente chamados de tradicionais, pelo fato de negarem uma leitura política nessas imagens alegóricas. Por nossa parte, reconhecemos nessas alegorias a visão da tradição a respeito da associação entre os quatro níveis das duas alegorias com base em uma interpretação psíquica da *doxa* e do conhecimento, mas sem negar a interpretação política, que entendemos ser também intrínseca às duas imagens. Além da tentativa de conciliação entre leitura política e leitura psíquica, procuraremos enfocar a interpretação proposta neste trabalho em um elemento que parece ter sido desconsiderado como vital nessas duas imagens alegóricas: a *katabasis*.

⁵⁴⁶ Para Gould (1955: 175-176), por exemplo, há apenas uma coincidência de combinação numérica entre ambas as imagens do livro sexto e do livro sétimo. Malcolm compartilha da mesma ideia de Gould: “Plato passes from the Line to the Cave, then to a discussion of the three levels of education and then again to the Line. Furthermore, there is a remark of Plato's to the effect that the Cave image must be applied to what has gone before (...) This is certainly no proof that the Line and Cave are ‘parallel’ in any way but it does hint at a unity between Sun, Line and Cave” (Malcolm 1962: 41). Richard Robinson, por exemplo, chega a explorar a completa desproporção combinatória dessa relação: “The prisoner's progress from captivity to the vision of the sun does not divide into three changes any more definitely than into two or ten” (R. Robinson 1953: 182).

falta de equivalência entre tal associação, mas a imagem de caminhada da *psyche* que ocorre nos dois livros.

Interpretadas desta maneira, as duas imagens assumem semelhança quanto à caminhada para o melhoramento da *psyche* e da *polis*. Embora haja várias interpretações discordantes a esse respeito⁵⁴⁷, o que se pretende, nesta seção, não é defender essa relação simétrica, mas antes analisar o acréscimo de dois importantes elementos na alegoria da Caverna, que parecem complementar a teoria do melhoramento da *psyche* humana alegorizada na imagem da Linha do livro sexto. Nomeadamente esses elementos são: 1) o espaço subterrâneo no interior da caverna; 2) a *katabasis* do filósofo (o ex-prisoneiro) à caverna.

Para tanto, torna-se inevitável analisar a retomada de alguns dos elementos presentes na imagem da Linha do livro sexto, na alegoria da Caverna, acrescida desses dois elementos.

2.1- A caverna e os dois seguimentos da realidade visível

A alegoria da Caverna é – além de fundamental para a compreensão da imagem de *katabasis* como elemento flagrante da intrínseca condição da *psyche* diante de sua percepção participada entre sensorialidade e inteligibilidade – essencial para a formulação da teoria do melhoramento da *psyche* humana e, conseqüentemente, da *polis*.

A descrição básica da alegoria da Caverna, proposta por Sócrates, começa com uma suposta situação mítica a respeito da condição de alguns homens que viveriam acorrentados em um “ambiente subterrâneo parecido com uma caverna” (*R.* 7, 514a3)⁵⁴⁸. Nenhum deles jamais teria sequer olhado para os

⁵⁴⁷ Cf. a revisão bibliográfica muito didática que Hall (1980: 74-75) apresenta a esse respeito, em que inclui interpretações em torno de problemáticas políticas e epistemológicas que a associação entre as duas imagens permite.

⁵⁴⁸ ἐν καταγείῳ οἰκῆσει σπηλαιώδει.

lados, já que estaria ali, “desde criança” (R. 7, 514a5)⁵⁴⁹, com “a cabeça inabilitada a voltar-se ao redor por estar acorrentada” (R. 7, 514b1-2)⁵⁵⁰. A alegoria propõe ainda a imagem de outros “homens carregando todo tipo de artefato” (R. 7, 514b8-c1)⁵⁵¹, cujas sombras tanto desses homens quanto dos artefatos que carregam são projetadas como sombra para os homens acorrentados.

A alegoria, portanto, é dividida, inicialmente, em dois estágios imagéticos:

- 1) no primeiro, estão os homens acorrentados. Tudo que vivenciam, como realidade, são “as sombras projetadas pelo fogo na parede oposta da caverna” (R. 7, 514a7-8)⁵⁵² dos homens e dos artefatos que ali carregam. Estágio constituído por imagens visíveis, portanto;
- 2) no segundo, estão homens carregadores, que têm, como realidade, os próprios objetos sensoriais visíveis, constituídos pelos originais (seres vivos, plantas e todo tipo de artefato), que são projetados, pela fogueira, para aqueles que estão acorrentados.

Essa primeira divisão é uma retomada da divisão dos dois primeiros seguimentos do plano sensorial apresentados no livro sexto. Sócrates redimensiona os dois seguimentos do plano sensorial do livro sexto em dois primeiros estágios imagéticos da alegoria da Caverna no livro sétimo. Muitos pesquisadores negam essa divisão, no entanto.

Para Ross (1951: 75), Platão não faz distinção entre o primeiro estágio (constituído por sombras e reflexos) e o segundo (constituído pelos originais

⁵⁴⁹ *ἐκ παίδων.*

⁵⁵⁰ *κύκλω δὲ τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδυνάτους περιάγειν.*

⁵⁵¹ *φέροντας ἀνθρώπους σκεύη τε παντοδαπὰ.*

⁵⁵² *τὰς σκιάς τὰς ὑπὸ τοῦ πυρὸς εἰς τὸ καταντικρὺ αὐτῶν τοῦ σπηλαίου προσπιπούσας.*

visíveis) na alegoria da Caverna. Malcolm, por exemplo, chega a fundamentar a tese de que alguns pesquisadores têm levado a cabo tal distinção ao não perceberem que o homem, na imagem da Linha, está no segundo seguimento em contato direto com os outros objetos sensoriais originais, enquanto na caverna está no primeiro estágio a observar as sombras.

O homem normal não educado está em C1 na Caverna, acorrentado, vendo apenas as sombras na parede. Mas ele está em L2 na Linha, podendo certamente reconhecer “tudo que cresce e tudo que é feito”. Nessa suposição de que C1 e L2 devem ser correspondentes, pesquisadores têm adotado dispositivos engenhosos tais como abandonar L1 ou igualar L1 e L2 (Malcolm 1962: 42)⁵⁵³.

Esse mesmo argumento, – baseado no fato de que o homem está no primeiro estágio da caverna, C1, enquanto na imagem da Linha ele está no segundo seguimento, L2, defendido também por Repellini (2003)⁵⁵⁴ –, desconsidera que na imagem da Linha há uma tentativa teórica acerca da percepção da *psyche* diante da realidade, e na alegoria da Caverna há uma tentativa imagética prática de ambientar a *psyche* em cada estágio de percepção.

A alegoria da Caverna, no livro sétimo, assume um caráter narrativo. Por isso, nela, a *psyche* humana é personificada na figura do ex-prisioneiro durante a caminhada rumo ao conhecimento. Se o problema para Repellini e Malcolm, portanto, é o fato de o homem estar junto com as sombras em C1, misturando-se,

⁵⁵³ “The ordinary uneducated man is at C1 in the Cave, chained so as to see only the shadows on the wall .But he is at L2 on the Line, for he can certainly recognize “everything that grows and everything that is made”. On the assumption that C1 and L2 must be made to correspond, scholars have adopted ingenious devices such as dropping L1 or equating L1 and L2”.

⁵⁵⁴ “La caverna presuppone la linea. L'ambito oggettivo cui sono rivolti gli abitanti della caverna è il visibile (in generale il sensibile); per tali abitanti è operante la distinzione naturale dei visibili in immagini e originali, senza la quale il distacco dalle ombre sarebbe inconcepibile. Le ombre nella caverna e i pupazzi peraltro non coincidono con le immagini e gli originali della linea” (Repellini 2003: 402).

assim, *eikasia* e *pistis*⁵⁵⁵ em um mesmo nível representativo de realidade, o mesmo teste deve ser feito na imagem da Linha, para que seja verificada a sobrevivência do primeiro seguimento da imagem da Linha sem que a *psyche* seja a ele associado.

Pela simples razão de a imagem da Linha do livro sexto ser mais próxima de uma proposta teórica, não há a personificação de um observador. Esse caráter não narrativo, todavia, mantém a *psyche* quase despercebida no conjunto imagético da imagem da Linha, e a imagem é posta como uma teoria da percepção da *psyche*. Esta aparece, por sua vez, de modo abstrato e não concretizado na imagem. Dito de outra maneira, a *psyche* é o elemento textual utilizado para indicar, mais abstratamente, o equivalente ao observador personificado na narrativa alegórica da Caverna.

Sua despercebida participação em todos os seguimentos, no entanto, é apenas um jogo de cena que pode ser facilmente descortinado nas páginas 510b4-5 da *República*. Nestas páginas, a *psyche* tem sua existência concretizada no segundo seguimento, sugere a personagem Sócrates. Mas como se dá a natureza de sua ligação com os originais visíveis do segundo seguimento? Esta pergunta leva, inicialmente, a duas problemáticas:

- 1) se colocado sob a óptica da tradição metafísica que entende a *psyche* platônica como substância transcendente, alma, a interpretação dos quatro seguimentos da imagem da Linha seria um erro da maneira como é, tradicionalmente, pensada. Se a *psyche* fosse um ente metafísico contextualizada no plano sensorial, o segundo seguimento, L2, estaria a misturar ente noético com objetos sensoriais, uma vez que nela estariam alma e originais visíveis. Se assim fosse, a defesa de uma *psyche* substancial, metafísica, estaria salva, mas os seguimentos já não poderiam mais ser divididos em:

⁵⁵⁵ *εἰκασία* e *πίστις*.

a) imagens visíveis; b) originais visíveis; c) ideias matemáticas; d) ideias/formas puras.

2) se colocado sob uma óptica que entende a *psyche* como fundamento natural de princípios psíquicos, a interpretação dos quatro seguimentos da imagem da linha estaria ainda inadequada como é, tradicionalmente, pensada. Se a *psyche* for um equivalente para princípios ligados a psiquismo e psicologia, contextualizada no plano sensorial, o segundo seguimento, L2, seria constituído por originais visíveis e de uma *psyche* participativa com o corpo, logo natural. Mas nem propriamente sensorial nem transcendente substancial, a *psyche* estaria a constituir, juntamente com os originais visíveis, o segundo seguimento, L2, mesmo não sendo ela visível. O que dizer ainda da constituição de C1 em relação à *psyche* e as sombras/reflexos, já que estes são analisados pela *psyche* na imagem da Linha?

Seja enquanto alma (substancial transcendental) ou enquanto princípio psíquico, o segundo seguimento parece não suportar a presença da *psyche* sem corromper sua constituição sustentada, na imagem da Linha, por originais visíveis.

Resta, a partir dessas problemáticas, duas alternativas: 1) aceitar a completa incoerência da imagem da Linha, isoladamente, e também seu paralelo com a alegoria da Caverna; 2) aceitar que *psyche* é elemento não constitutivo dos quatro seguimentos, mas antes elemento observador dos quatro seguimentos.

Se a alternativa um for aceita, o problema está resolvido, e não há porque se preocupar com qualquer paralelo entre a imagem da Linha e a alegoria da Caverna; e menos ainda com a coerência interna das próprias imagens isoladamente, pois não haverá necessidade dessa coêrencia.

Por outro, se a alternativa dois for creditada, será possível verificar que *psyche* dá sustentação à teoria da percepção da realidade, uma vez que ela é o

elemento da imagem que observa os quatro seguimentos, sem pertencer propriamente a nenhum deles. Seu papel é demonstrar que a percepção humana pode alcançar quatro diferentes níveis.

Da mesma maneira a alegoria da Caverna trabalha com a personagem principal da narrativa, o ex-prisineiro. O que ocorre é que, na caverna, a *psyche* é concretizada pela necessidade da própria alegoria narrativa, cujo ex-prisineiro representa a *psyche* personificada, em participação com o *soma*, a vivenciar o que, na imagem da linha, era apenas uma observação teórica. A alegoria da Caverna, nesse viés, é um “como se fosse assim” da vida privada e pública da *psyche* em participação com o *soma*.

Assim, enquanto na imagem da Linha do livro sexto o primeiro seguimento é determinado pelas “sombras” “dos reflexos nas águas” e “de todos (os reflexos) oriundos de corpos compactos, lisos e brilhantes” (*R. 6, 509e1-510a3*)⁵⁵⁶, na alegoria da Caverna do livro sétimo ele é determinado pela vivência dos homens acorrentados, que percebem como realidade apenas as sombras dos seres vivos e dos artefatos na parede (*R. 7, 515c1-3*)⁵⁵⁷. Assim, o primeiro nível de percepção da *psyche* apresentado teoricamente no livro sexto é concretizado por narrativa alegórica no livro sétimo, a fim de demonstrar que a vida psíquica é tipicamente reduzida ao seu grau mais elementar quando manipulada.

A descrição que Sócrates faz da situação dos acorrentados revela, sob uma imagem mais prática, o que ele vislumbra acerca da capacidade de manipulação da *psyche* humana por meio do *mythos* no livro segundo. Dito de outra maneira, Sócrates busca demonstrar o fato de que os *mythoi* têm a capacidade de imprimir crenças na *psyche* humana (*R. 2, 377c3-4*)⁵⁵⁸. Por esse motivo ele descreve, pormenorizadamente, o estado de imobilidade dos “prisioneiros” (*R. 7, 514b4*)⁵⁵⁹, que, sem hipóteses, são colocados desde a

⁵⁵⁶ Cf. nota de rodapé 527.

⁵⁵⁷ Παντάπασι δή, ἦν δ' ἐγώ, οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς. Πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη.

⁵⁵⁸ Cf. notas de rodapé 440 e 441.

⁵⁵⁹ τῶν δεσμωτῶν.

infância a olharem apenas para uma “parede” (R. 7, 514b4)⁵⁶⁰ “construída” (R. 7, 514b4-5)⁵⁶¹, como um tipo de “tapume” (R. 7, 514b4-5)⁵⁶² para malabaristas “mostrarem seu teatro de fantoches” (R. 7, 514b6)⁵⁶³.

Essa relação entre os prisioneiros e as sombras, representada pelo teatro de fantoches, é o resultado de uma ação imposta sob duas perspectivas: 1) a primeira pela situação de agrilhoamento dos prisioneiros; 2) a segunda pela unidirecionalidade de suas cabeças.

Platão, nesse passo, une algumas de suas ideias mais importantes a respeito do poder do *mythos*: a) a unidirecionalidade da cabeça representa a manipulação, por parte do sistema de poder, da crença impressa na *psyche* dos cidadãos de uma *polis*, reforçando, com isso, o espírito de denúncia contra os sistemas de poder, que no livro segundo engendrou ao elaborar um Sócrates tirânico, que percebe e deseja esse processo de moldura da *psyche* humana; b) essa unidirecionalidade reforça ainda a ideia, contida no livro sexto, de que, no primeiro nível de percepção, a *psyche* alcança apenas a mais baixa compreensão da realidade; c) a situação física dos acorrentados, por sua vez, funciona como uma metáfora para indicar que a prisão é, no fundo, psíquica, já que ser forçado a olhar para um teatro de representações significa ter as crenças desejadas pelo sistema dominante de poder impressas na *psyche*.

Assim, o primeiro estágio da caverna representa, em sua medida de percepção da *psyche*, que a realidade é semelhante aos objetos do segundo estágio. Essa realidade constituída por sombras é, portanto, verossimilhante à realidade do estágio seguinte.

Para unir a teoria do segundo seguimento sensorial do livro sexto e o segundo estágio imagético da alegoria da Caverna do livro sétimo, Platão faz

⁵⁶⁰ ὁδόν.

⁵⁶¹ παρωκοδομημένον.

⁵⁶² τειχίον.

⁵⁶³ ὧν τὰ θαύματα δεικνύασιν.

coincidir sua teoria acerca do segundo nível de percepção da *psyche* com a realidade dos trabalhadores transeuntes.

O segundo nível de percepção da *psyche*, enquadrado no segundo seguimento do plano sensorial, é representado pelos objetos visíveis originais (*R.* 6, 510a5-6)⁵⁶⁴, e isso é exatamente o que o une com a imagem dos trabalhadores da caverna, uma vez que estes vivenciam uma realidade constituída por objetos visíveis. Tanto os objetos ao redor, quanto os artefatos que carregam, e também eles próprios fazem parte do segundo seguimento do plano visível, diferentemente do primeiro plano imagético da caverna, cuja realidade dos observadores é constituída exclusivamente por sombras projetadas na parede.

Platão, em relação ao segundo estágio da caverna, mantém a mesma lógica formal utilizada para o primeiro estágio: na medida em que as sombras são apenas semelhantes aos objetos do segundo estágio, estes são também apenas semelhantes aos objetos do terceiro estágio. É nesse sentido que também a realidade do segundo estágio é apenas semelhante à do terceiro, por isso apenas verossímil. E da mesma maneira que os prisioneiros, os trabalhadores também entendem a realidade como os objetos visíveis que povoam o segundo estágio.

No primeiro estágio, tudo que se vê são as sombras dos objetos do segundo estágio que a luz da fogueira projeta na parede. Se comparado a este estágio, o que se tem, no segundo, é uma realidade “mais próxima da essência” (*R.* 7, 515d3)⁵⁶⁵, já que os olhos podem ver diretamente os objetos visíveis iluminados pela luz da fogueira, mesmo que sob a penumbra da escuridão da caverna.

De tal maneira, se para Sócrates os prisioneiros são “parecidos conosco” (*R.* 7, 515a5), é porque eles representam, na alegoria, a situação agrilhoadada de cidadãos dentro de uma *polis*; uma vida marcada por manipulação e dominação política.

⁵⁶⁴ Cf. nota de rodapé 528.

⁵⁶⁵ ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος.

Ferguson faz uma longa consideração a respeito da alegoria da Caverna enquanto metáfora puramente política, a partir da condição psicológica de cada tipo de *psyche*⁵⁶⁶, numa série de artigos que tendem à visão idealizada da *polis* na *República*.⁵⁶⁷ Esta visão idealizada de Ferguson em relação à alegoria da Caverna, cujo “bom” é experienciado de forma política pela família de guardiões, é facilmente descreditada ao perceber que tanto os guardiões da *polis*, quanto os governantes-filósofos deveriam respeitar regras bem rígidas no que diz respeito às riquezas e às propriedades privadas (*R.* 5, 415d-417b).

O objetivo destas disposições é fazer com que a interferência dos interesses privados não corrompa a pureza da finalidade à qual governantes e guardiões devem se dedicar inteiramente: proteger o estado e promover o seu bem (Trabattoni 2010: 178).

Isso, além de demonstrar o estado não idealizado das *psychai* dos guardiões e governantes, constata

o quanto a construção política d’A *República* é pouco idealista (ao menos no sentido pejorativo que se confere a esse termo). Platão não pretende que os governantes tenham de preferir o bem comum em detrimento de suas vantagens pessoais. Isso seria, de fato, utópico e irrealista (Trabattoni 2010: 175).

⁵⁶⁶ Cf. (Ferguson 1922: 17; 19; 25).

⁵⁶⁷ Ferguson sugere “It is a positive and perverted state, a psychical disposition with its own apparently adequate satisfactions, which successfully rivals the claims of philosophy to rule the destiny of the men” (Ferguson 1922: 16). E, além de não aceitar a divisão binária no interior da caverna, como representação dos dois primeiros seguimentos de percepção da *psyche* em relação à gradual evolução para o conhecimento, Ferguson propõe o fim do dualismo entre o plano sensorial e o plano inteligível na alegoria para sustentar um dualismo político entre duas formas divergentes de vida: uma permanente em estado de opinião; outra na busca do conhecimento (Ferguson 1922: 16). Para ele, “The cave is a place of accepted standards other than the Good” (...) “The cave is a society with fixed and limited standards; and the men in it are, as a society, prisoners of *ἀπαιδευσία* because they are content with its 'life', its *δόγματα*, its prizes” (...) por fim “the members of the established guardian family, nourished in the love of good and fair things and passing naturally to higher study” (Ferguson 1934: 207). Assim, “*ἀπαιδευσία* is not a mere privation, the primitive or naive level of experience that education is destined to transcend by natural means” (Ferguson 1922: 16).

Por isso, de modo mais profundo, a caverna indica a própria prisão psíquica da humanidade diante de imagens míticas manipuladas pelos sistemas de poder.

A congruência dessas ideias reforça a incoerência de Sócrates que, ao propor um tipo de libertação da *psyche* em relação aos *mythoi*, nesse primeiro estágio, chega a sugerir a demolição daquilo que ele próprio havia sugerido no livro segundo⁵⁶⁸, quando propunha a utilização de *mythoi* para moldar a *psyche* dos cidadãos de sua *polis*⁵⁶⁹. Essa contradição, por outro lado, parece demonstrar que os exercícios de reflexão de Sócrates, como em um drama prático na vida do filósofo, auxiliaram no melhoramento de sua própria *psyche*. Essa mudança é responsável pela transformação da perspectiva tirânica, outrora assumida por Sócrates, em um sistema de governo relativamente flexível, no qual a realidade da constituição formativa da *psyche* humana é levada em conta. Nesse sentido, a possibilidade que cada um tem de livrar sua *psyche* dos grilhões impostos pela impressão dos *mythoi* utilizados pelo sistema de dominação torna-se ponto importante na teoria de Sócrates. Com isso, a personagem inverte seu intento de pura manipulação das *psychai* humanas por meio da manipulação dos *mythoi*, para refletir sobre uma verdadeira educação, cujo molde deveria resultar de um exercício interno das *psychai*, a fim de se livrarem de seus grilhões, livrando-se do teatro de fantoches que o primeiro estágio da alegoria da Caverna representa.

A partir disso, Sócrates continua sua alegoria e propõe a imagem de libertação de um prisioneiro, para refletir como seriam suas reações diante da realidade do segundo estágio da caverna. Supondo o comportamento de dor e de incompreensão de um ex-prisioneiro, “quando alguém o soltasse” (R. 7, 515c7)⁵⁷⁰

⁵⁶⁸ Cf. R. 2, 376d9-10; 377b11.

⁵⁶⁹ Cf. o *mythos* de autoctonia em 415a, que ajudaria a moldar a crença de cada um, a fim de que os cidadãos aceitem a condição de classe estabelecida dentro da *polis*; cf. nota de rodapé 457.

⁵⁷⁰ ὅποτε τις λυθείη. Cf., na nota 698, a sugestão de leitura para o significado contextual do *τις* na *República*.

e “fizesse-o levantar” (R. 7, 515c7)⁵⁷¹, forçando-o a “olhar em direção à luz” (R. 7, 515c8)⁵⁷², Sócrates busca demonstrar a dificuldade do percurso de melhoramento da percepção da *psyche*, já que tudo que se lhe apresentar na nova realidade parecer-lhe-á, à primeira vista, “nonsense” (R. 7, 515d2)⁵⁷³.

Com essa imagem, Sócrates discute acerca da resistência da *psyche* diante das limitações que crenças, outrora impressas, impuseram-lhe.⁵⁷⁴

Sócrates parece dar uma virada teórica em relação às suas próprias crenças, na medida em que percebe que o mesmo “alguém” que solta e força a caminhada do ex-prisioneiro não poderá nunca introjetar o conhecimento e a vivência na *psyche* dele. Isso é uma ação que só o ex-prisioneiro poderá fazer contra sua percepção anterior de realidade. Nesse sentido, Sócrates reforça que a imagem da adaptação interior do ex-prisioneiro, em nível psíquico, diante das novas realidades, dá-se de modo lento. De dentro para fora, e não de fora para dentro. O elemento externo, o “alguém” que liberta o prisioneiro, é apenas quem lhe apresenta meios para concretizar a caminhada em busca das novas realidades. Assim, a assimilação dessas tais novas realidades dependem, exclusivamente, do próprio ex-prisioneiro.

Essa imagem contraria a defesa de Sócrates, no livro segundo, da necessidade de “vigiar” os fazedores de *mythoi* para buscar imprimir na *psyche* das crianças apenas o que é bom para a *polis*. Contraria porque isso é o mesmo

⁵⁷¹ ἀνίστασθαί.

⁵⁷² πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν.

⁵⁷³ φλυαρίας.

⁵⁷⁴ Na mesma linha de Ferguson, o idealismo de Hall leva-o a dizer que “Our state is not philosophy political authority ordinary *poieis* inevitable, but an awful perversion of nature which could be redeemed did only philosophers rule. In the contemplative mode, to disclose our remoteness from the ideal and natural condition, Plato offers an image of our corruption” (Hall 1980: 84). Desta maneira, a dificuldade de melhoramento da *psyche* não seria compreendida como um princípio imposto à *psyche*, exigindo-lhe um tipo de (re)educação, baseada na desmitificação de crenças outrora impressas nela, mas antes como um princípio de corrupção da alma, que a tiraria de seu estado natural, real, para colocá-la numa vida de *doxa*.

que agrilhoar as *psychai* das crianças, já que se deseja moldá-las de fora para dentro, da mesma maneira que teria ocorrido com os prisioneiros da caverna.⁵⁷⁵

Mas por que Platão teria elaborado uma contradição na postura de sua personagem Sócrates?

A resposta a essa pergunta é, em um primeiro ponto, bastante simples: para demonstrar que o conhecimento filosófico é adquirido com o exercício de reflexão, com as observações entre os objetos visíveis do plano sensorial e as ideias inteligíveis por meio de uma dialética prática; e também pela dialética feita no nível das ideias.

É nesse ponto que a contradição interna apresentada na alegoria da Caverna está em concordância com o próprio caráter filosófico de Sócrates, que tem consciência de que filosofar é antes um exercício de reflexão, para se colocar à prova as teorias propostas.

Em um segundo ponto, a resposta assume outra perspectiva mais complexa: para demonstrar que o conhecimento filosófico só pode ser adquirido a partir da dialética entre *katabasis* e *anabasis*. Mas para abordar tal problemática será preciso verificar como seria a caminhada do ex-prisioneiro para fora da caverna. Imagem que assume, explicitamente, a perspectiva de *anabasis*. Só a partir daí, será possível compreender como a *katabasis* não é um princípio desprezível e negativo na filosofia de Platão, mas antes positiva, importante, necessária e fundamental para a filosofia prática.

A respeito dessas etapas da caminhada na alegoria da Caverna, Casertano aponta uma leitura psicológica bastante relevante para a compreensão da *katabasis* nesse processo: “[c]onstruímos a nossa sabedoria e as nossas verdades, e enquanto forem consideradas tais deveremos tirar delas as conclusões que corretamente derivam dali” (Casertano 2010: 121). Em outras palavras, o processo psíquico de aprendizagem que Platão sustenta revela o quanto a caminhada, por si só, é fundamental na aprendizagem psíquica. O

⁵⁷⁵ No *Cármides*, por exemplo, a personagem Sócrates apresenta também a ideia de que a mudança da *psyche* deve ocorrer desde dentro, pois só assim será possível alcançar o processo de cura; cf. segundo capítulo da primeira parte deste trabalho.

conhecimento parte da observação daquilo que se tem à volta. Com a devida observação da realidade catabática é possível alcançar ideias inteligíveis.

Assim, a alegoria da Caverna segue com mais uma divisão; agora representando os dois seguimentos do plano inteligível.

2.2- A caverna e os dois seguimentos da realidade inteligível

Além da primeira divisão em dois estágios imagéticos representados pela parte interior da caverna, outra divisão se perfaz na alegoria, mas agora na parte externa da caverna, que é dividida em outros dois estágios imagéticos (o terceiro e o quarto), para representarem o terceiro e o quarto seguimentos da teoria da percepção da *psyche*, do plano inteligível⁵⁷⁶:

- 1) O terceiro estágio seria constituído, apenas aparentemente, pelos mesmos objetos do primeiro e do segundo estágios (do primeiro sombras e reflexos, do segundo objetos sensoriais originais, ambos visíveis), na parte externa da caverna, iluminados por luzes naturais. Este fato chama a atenção mais para a situação apresentada que propriamente para os objetos que o constituem. Assim, embora pareça estar constituído pelas mesmas coisas do interior da caverna, este estágio é constituído por coisas que só têm sua carga semântica se

⁵⁷⁶ Malcolm, embora entenda os paralelos entre os primeiros estágios “C1 e C2” e os primeiros seguimentos “T1 e T2” como mera coincidência, aceita que os dois estágios da parte exterior da caverna estabelecem paralelo com os dois últimos seguimentos do livro 6, devido à clara recorrência de princípios matemáticos e dialéticos nas duas imagens: “Thus L4 corresponds to C4. At L3 the mathematicians are described as using sensible figures. These are treated as images or shadows in water of the true realities, the forms. This evidently corresponds to the objects seen by the man at C3 (516a). He is engaged in studies that “dream about being” and cannot clearly see reality until he stops using uncriticised hypotheses (cf. 511a). I conclude that C3 is parallel to L3 and represents the stage of enlightenment reached by some one who is following the course of study from arithmetic to harmonics (522a-532a)” (Malcolm 1962: 41).

associadas à iluminação que recebem de luzes naturais fora da caverna. Isto representa, na verdade, que este estágio é constituído por ideias enquanto conclusão, de paradigmas na própria natureza, que se dão a partir de objetos visíveis iluminados por luz natural (R. 7, 516a);

2) no quarto, está a própria luz do “sol” (R. 7, 516b4)⁵⁷⁷.

Essa segunda divisão é, explicitamente, uma retomada da divisão dos dois últimos seguimentos da teoria da percepção da *psyche* do livro sexto. Sócrates redimensiona os dois seguimentos do plano inteligível do livro sexto nos dois últimos estágios imagéticos da alegoria da Caverna no livro sétimo.⁵⁷⁸

Enquanto o terceiro seguimento, na teoria da percepção do livro sexto, é determinado pelas ideias enquanto conclusão (R. 6, 510b4-6)⁵⁷⁹, no livro sétimo ele é determinado pela situação do ex-prisioneiro a olhar para os objetos iluminados diretamente pelas luzes naturais mais fracas no exterior da caverna. Assim, o terceiro nível de percepção da *psyche* apresentado teoricamente no livro sexto é concretizado, como um *mythos*, no livro sétimo como exemplificação elucidativa da percepção das ideias enquanto paradigmas na natureza. Paradigmas que só podem ser alcançados a partir da observação de traços dos objetos visíveis do plano sensorial. Por isso são paradigmas enquanto conclusão, ou seja, enquanto ideias que são percebidas pela *psyche* a partir dos traços dos próprios objetos de que são ideias.

⁵⁷⁷ ἥλιον.

⁵⁷⁸ Essa associação tem sido largamente aceita, inclusive pelos críticos que não comungam da associação feita entre os dois primeiros estágios da caverna com os dois primeiros segmentos da imagem da linha. Cf. Ferguson (1921; 1922; 1934); Malcolm (1962); Hall (1980).

⁵⁷⁹ Cf. nota de rodapé 529.

As páginas 515e6-516a3⁵⁸⁰ são fundamentais para se perceber a circunstância que define os objetos do terceiro estágio:

e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até à luz do sol⁵⁸¹, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado, e, depois de chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos ser os verdadeiros objetos?⁵⁸²

Sócrates levanta a hipótese de que, ao sair da caverna e chegar à luz do sol, o ex-prisioneiro não conseguiria olhar diretamente para o sol, como é evidente, em função da força de sua claridade. Tal situação reforça a noção de que os objetos do terceiro estágio são algo que só podem ser vistos com o costume da visão. Assim, o ex-prisioneiro precisaria “habituá-lo” (R. 7, 516a5)⁵⁸³ a vista à nova realidade. Com a força da luz do sol, seria mais fácil para o ex-prisioneiro olhar, primeiramente, para “as sombras” (R. 7, 516a6)⁵⁸⁴, depois para “as imagens dos homens e de outras coisas na água” (R. 7, 516a7)⁵⁸⁵, e, “depois para cima” (R. 7, 516a8)⁵⁸⁶. Somente depois, poderia contemplar o que há “no céu, e o próprio céu durante a noite” (R. 7, 516a8)⁵⁸⁷.

⁵⁸⁰ *καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἄρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαί τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἐλκόμενον, καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἦλθοι, αὐγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὄραν οὐδ' ἂν ἐν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν;*

⁵⁸¹ Na tradução original, a expressão vem com letra maiúscula, mas preferimos mantê-la aqui em minúscula para não reforçar semânticas que não estão no original: ἔλθοι.

⁵⁸² Tradução de Rocha-Pereira (2005).

⁵⁸³ *Συνηθείας.*

⁵⁸⁴ *τὰς σκιὰς.*

⁵⁸⁵ *ἐν τοῖς ὕδασι τά τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἶδωλα.*

⁵⁸⁶ *ὑστερον δὲ αὐτά.* Esta expressão faz menção a “τὰ ἄνω” (R. 7, 516a5), no sentido de olhar para as coisas propriamente celestes, mais próximas da verdade que os primeiro e segundo planos.

⁵⁸⁷ *ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ.*

A metáfora utilizada, no livro sétimo, retoma a imagem da Linha do livro sexto. Na teoria da percepção da *psyche*, fica evidente que os objetos originais visíveis do segundo seguimento são como sombras e reflexos para o terceiro seguimento, pois a partir deles pode-se alcançar as ideias enquanto conclusão. Na alegoria da Caverna, os objetos sensoriais visíveis do segundo estágio – contextualizados no terceiro estágio, incluindo as coisas “no céu e o próprio céu durante a noite” – funcionam como representações das ideias do terceiro seguimento, nomeadamente as ideias paradigmáticas na natureza. As sombras e os reflexos dos objetos sensoriais visíveis na parte exterior da caverna, portanto, são antes pontos de partida para a se alcançar as ideias matemáticas⁵⁸⁸.

Há uma crescente entre aparência e verdade, se considerada a caminhada do segundo para o terceiro estágio da caverna. As expressões ligadas a essa crescente, respectivamente, são “mais próxima da essência” (R. 7, 515d3)⁵⁸⁹ e “verdades” (R. 7, 516a3)⁵⁹⁰. Em outras palavras, o ex-prisioneiro sairia do segundo estágio, cuja realidade seria “mais próxima da essência”, se comparado ao primeiro, para o terceiro estágio, cuja realidade seria constituída por “verdades”, ou seja, pelas ideias matemáticas inteligíveis.

Repellini fornece uma boa explicação da transição da linha que limita o plano sensorial visível com o plano inteligível.

A linha é, por conseguinte, a imagem por meio da qual a distinção entre vista-visível de um lado e intelecto-inteligível do outro – distinção que se manteve estática na analogia sol-"bom" – é elaborada de modo a produzir uma sequência de níveis de

⁵⁸⁸ Ross (1952), além de não acreditar no paralelo entre os dois primeiros seguimentos da Linha do livro sexto e os dois primeiros estágios da caverna do livro sétimo, também cria uma confusão entre as ideias matemáticas do terceiro estágio com as sombras e os reflexos da parte interna da caverna. Mais ainda, apoia-se nos objetos visíveis (quando contextualizados no terceiro estágio, para servirem de base para a descoberta das ideias matemáticas), para dizer que todos (ideias matemáticas, sombras e reflexos) constituem um mesmo nível de realidade na associação entre as duas imagens. Malcolm (1962: 40) dá uma boa explicação do mal entendido de Ross.

⁵⁸⁹ ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος.

⁵⁹⁰ ἀληθῶν.

conhecimento pela alma, a qual está naturalmente em uma condição inicial cujo intelecto encontra e enfrenta o visível, pensado abstratamente como um espaço geral dos lugares de coexistência dos opostos como de lugar de manifestação inicial para nós do inteligível no contexto de tal coexistência (Repellini 2003: 387).⁵⁹¹

A coexistência do inteligível com o sensorial visível indica que é a partir dos próprios objetos sensoriais que a *psyche* humana tem condições de alcançar o primeiro nível do plano inteligível. Por isso, Platão caracteriza o terceiro seguimento como essencialmente matemático e diz que

os matemáticos produzem os seus *logoi* em ‘torno’ das figuras visíveis ‘em vista’ das coisas que lhes são semelhantes, e servem-se dessas figuras – desenhando e ‘modelando’⁵⁹² (a esfera armilar?) – como imagens para procurar ver aquilo que não se pode ver senão com a *dianoia*; assim as matemáticas são situadas como uma fase de uma ascensão” (Repellini 2003: 375)⁵⁹³.

Se associada ao contexto da caverna, o exercício da visão consiste, primeiramente, em olhar para os “reflexos” e “sombras” dos objetos sensoriais visíveis, para, apenas depois, poder olhar para os objetos diretamente. Olhar diretamente para os objetos sensoriais visíveis, por conseguinte, significa estar

⁵⁹¹ “La linea dunque è l’immagine mediante la quale la distinzione tra vista-visibile da un lato e intelletto-intelligibile dall’altro – distinzione che rimaneva statica nell’analogia sole-“buono” – è elaborata in modo da produrre una sequenza di livelli di conoscenza per un’anima, la quale si trova naturalmente in una condizione iniziale in cui l’intelletto encontra e fronteggia il visibile, pensato astrattamente come spazio generale dei luoghi di compresenza di contrari e como luogo di manifestazione iniziale a noi dell’intelligibile nel contesto di tale compresenza”.

⁵⁹² *πλάττουσίν* e *γράφουσιν* (R. 6, 510e2).

⁵⁹³ “i matematici producono i loro *logoi* ‘intorno’ alle figure visibili ‘in vista’ delle cose cui queste sono simili, e si servono delle figure – disegnano e ‘modellando’ (la sfera armillare?) – come di immagini per cercare di vedere ciò che non si può vedere altrimenti che con la *dianoia*; così le matematiche sono situate come una fase di un’ascesa”.

mais próximo da verdade, se comparado à realidade do segundo estágio alegórico. Pois, enquanto no segundo estágio, dentro da penumbra da caverna, os objetos são iluminados pela luz da fogueira, no terceiro são iluminados por luz natural, ou, em alguns casos, como os objetos celestes, são fontes de luz, mas durante a noite. A visão no segundo estágio é ofuscada pela própria condição obscura e sombria da caverna, enquanto no terceiro a visão é auxiliada pela iluminação natural. Portanto, olhar para os objetos visíveis do plano sensorial no segundo estágio significa olhar sempre para os objetos obscurecidos pela penumbra do ambiente fechado da caverna; olhar para os objetos visíveis do plano sensorial no terceiro estágio significa, por outro lado, olhar para as formas reais que tais objetos possuem.

Essa metáfora é equivalente a dizer que o terceiro estágio seria constituído pelas ideias, mas enquanto conclusão, já que seu alcance é sempre dado a partir dos próprios objetos visíveis do plano sensorial. Assim, Platão associa essa ascensão psíquica à *dianoia*, feita pelos matemáticos, porque estes, “são descritos como usando as figuras sensoriais” (Malcolm 1962: 41)⁵⁹⁴, para, com seus *logoi*, alcançarem um modelo do próprio cosmos, ou melhor, das coisas ligadas a ele. E “isso corresponde, evidentemente, aos objetos vistos pelos homens em C3 (516a)” (Malcolm 1962: 41)⁵⁹⁵. De tal maneira, os objetos visíveis do plano sensorial no exterior da caverna – representado pelo céu e as coisas do céu durante a noite – equivalem às ideias conclusivas, porque partem dos próprios objetos visíveis do plano sensorial.

Mas é com a imagem logo subsequente na alegoria que se terá a equivalência do quarto seguimento da teoria da percepção da *psyche*, em que as ideias como princípio surgem a partir das ideias conclusivas do terceiro seguimento. Assim, “olhar para cima” (R. 7, 516a5)⁵⁹⁶ tem como “finalidade” maior “contemplar o sol”⁵⁹⁷. O ato de contemplá-lo em si significa alcançar as ideias

⁵⁹⁴ “are described as using sensible figures”.

⁵⁹⁵ “This evidently corresponds to the objects seen by the man at C3 (516a)”.

⁵⁹⁶ τὰ ἄνω.

⁵⁹⁷ Τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἥλιον (R. 7, 516b4).

enquanto princípio, já que essa contemplação só é possível porque a visão acostumou-se primeiro a enxergar os outros objetos iluminados pela luz da noite: metáfora para indicar que a *psyche* primeiro compreende as ideias enquanto conclusão, e a partir destas consegue alcançar as ideias enquanto princípio.

O sol é o um típico exemplo de alcance das ideias enquanto princípio na alegoria. A partir dele, segundo propõe Sócrates, pode-se conhecer as relações mais primordiais da natureza, na alegoria, já que contemplar o sol significa perceber o que “causa a duração do ano” e perceber também que ele “tudo governa no plano visível” (*R.* 7, 516b10-c1)⁵⁹⁸. A metáfora serve para associar as consequências benéficas da contemplação do sol com a percepção das ideias enquanto princípio, ou seja, ideias que são compreendidas a partir da observação de outras ideias conclusivas que, por sua vez, são obtidas a partir dos objetos visíveis do plano sensorial.

Malcolm, mesmo sem aceitar o paralelismo L1 / C1 e L2 / C2, aponta como inquestionável o paralelismo entre L4 e C4, e reforça que “a dialética e o conhecimento resultante de L4 está certamente a ser identificada com a dialética da alegoria da Caverna (532a)” (Malcolm 1962: 41)⁵⁹⁹. É nesse sentido que, no quarto estágio da alegoria, a *psyche*, apenas com o auxílio das “próprias ideias”, segue caminho para as ideias enquanto princípio. Em outras palavras, olhar diretamente para os objetos, na alegoria, é olhar para as ideias enquanto conclusão, para, destas, alcançar as ideias enquanto princípio, por meio da dialética. Assim, a *psyche* atinge o mais alto nível de compreensão⁶⁰⁰, porque usa apenas as próprias ideias como base lógica de pesquisa.

É nesse sentido que Platão distingue o terceiro estágio – cuja matemática apoia-se nos objetos visíveis para alcançar as ideias enquanto conclusão – do quarto, em que a “dialética não se serve em nada do sensorial” (Repellini 2003:

⁵⁹⁸ παρέχων καὶ ἐνιαυτοῦς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὀρωμένῳ τόπῳ.

⁵⁹⁹ “The dialectic and resulting knowledge of L4 is surely to be identified with the dialectic of the Cave Allegory (532a)”.

⁶⁰⁰ Cf. Malcolm 1962: 42.

365)⁶⁰¹. Mas não se servir em nada do sensorial não significa, todavia, que este processo não dependa dos estágios anteriores, já que se serviu dos objetos dos estágios anteriores para chegar à este último estágio. Significa dizer que, para que este estágio (L4 e C4) mais elevado de percepção ocorra, será antes necessária a caminhada por todo processo educativo da *psyche* nos estágios anteriores, cujos objetos sensoriais visíveis são não apenas indispensáveis, mas fundamentais.

O “sol”, nesse sentido, é um elemento presente no livro sexto (R. 6, 508a4-508c2) diretamente retomado na alegoria. Assim como no livro sexto o “sol” estabelece ligação com a ideia de “bom”, também no livro sétimo ele determinará a metáfora daquilo que ilumina em sentido inteligível a percepção da *psyche*, para a compreensão daquilo que é “bom”, ou seja, daquilo que eleva a *psyche* à compreensão da verossimilhança diante das aparências.

Por isso, os passos para a saída da caverna representam os níveis de percepção que a *psyche* humana pode alcançar, e o último estágio, em particular, não pode ser entendido como mera nulidade do sensorial, mas antes sua possibilidade real e prática diante do sensorial. Por isso o último nível de percepção da *psyche* (L4 e C4) não é a negação do sensorial. É sim a benesse de se alcançar o inteligível enquanto princípio, nada utilizando do sensorial, mas partindo da própria vida prática sensorial, isto é, partindo da realidade em que se encontra a *psyche* humana. Assim, L4 e C4 simbolizam a elevação do conhecimento humano ao nível das ideias puras, que são alcançadas a partir das próprias ideias conclusivas; apenas dessa maneira é que L4 e C4 não se utilizam mais dos objetos visíveis do plano sensorial, mas, sendo já consequência última de uma série de etapas que se utilizaram dos sensoriais. Em suma, L4 e C4 são consequências de um encadeamento sensório.

⁶⁰¹ “dialettica non si serve di nulla di sensibile”.

2.3- O retorno à caverna e o melhoramento da *psyche* e da *polis*

Depois da imagem de saída da caverna – seguindo o princípio de evolução psíquica em relação à percepção da realidade, representada pelos quatro estágios da alegoria –, a imagem de retorno do ex-prisioneiro, o atual filósofo, ao interior da caverna é o passo seguinte proposto por Sócrates na alegoria (R. 7, 516ess).

Esse movimento de *katabasis* representa duas perspectivas bem específicas: 1) a aplicação prática do saber filosófico; 2) a (re)conexão filosófica necessária entre plano inteligível e plano sensorial.

A primeira perspectiva gera duas dificuldades fundamentais: a) o estranhamento do ex-prisoneiro em relação à realidade no interior da caverna, fruto do conhecimento adquirido na parte exterior a ela; b) o estranhamento daqueles que teriam permanecido no interior da caverna em relação ao ex-prisioneiro, em função de suas novas perspectivas psíquicas.

Ambas as dificuldades chamam a atenção para o fato de que o filósofo, depois de preparado psiquicamente, tem a obrigação moral de buscar a melhoria da *polis*, e, para isso, precisa ir ao nível mais básico, onde boa parte dos cidadãos da *polis* estão ainda presos a modelos imagéticos advindos de uma educação baseada na manipulação da *psyche* humana.

Para essa aplicação prática, portanto, o ex-prisioneiro, agora filósofo, teria de enfrentar sua primeira dificuldade: seu próprio estranhamento em relação à escuridão do interior da caverna. A experiência de retorno à caverna, a *katabasis*, é semelhante à dor de sua saída, a *anabasis*, em função da reação dos olhos com relação à luz do sol. A readaptação destes órgãos com a claridade natural fora da caverna dificultaria a visibilidade na escuridão de seu interior (R. 7, 516e3-6)⁶⁰². E é nesse sentido que esse exercício doloroso do ponto de vista fisiológico, na alegoria, assume uma dimensão de dor psíquica.

⁶⁰² *Καὶ τότε δὴ ἐννόησον, ἦν δ' ἐγώ. εἰ πάλιν ὁ τοιοῦτος καταβὰς εἰς τὸν αὐτὸν θᾶκον καθίζοιτο, ἄρ' οὐ σκότους <ἄν> ἀνάπλεως σχοίη τοὺς ὀφθαλμούς, ἐξαίφνης ἦκων ἐκ τοῦ ἡλίου;*

Para representar tal dimensão, Sócrates sugere um passo de Homero⁶⁰³, em que o posicionamento da “*psyche* de Aquiles” (Hom. *Od.* 11, 467)⁶⁰⁴, em relação à felicitação de Ulisses sobre continuar a ser rei no Hades, é bastante adverso. Diz o herói que preferiria a condição de “ser preso à terra, servo de um homem pobre” (*R.* 7, 516e)⁶⁰⁵ a ser rei no Hades. Em outras palavras, retornar à caverna seria, para a *psyche* do novo filósofo, viver numa condição ainda pior que aquela vivida na origem da alegoria, já que sua existência agora teria conhecimento de outras perspectivas de realidade. A *psyche* agora teria um nível de consciência que envolveria o plano inteligível.

Sócrates avança para a segunda dificuldade com a noção de relativa incapacidade visual do filósofo diante da escuridão do interior da caverna, considerando o estranhamento dos que lá teriam permanecido. Isso seria a prova prática, para os que lá eram ainda prisioneiros, de que a subida lhe teria prejudicado os olhos (516e-517a). E, tendo se tornado uma ameaça, aqueles que permaneceram matá-lo-iam, se pudessem.

A segunda perspectiva, “a conexão filosófica necessária entre plano inteligível e plano sensorial”, por sua vez, procura evitar dois problemas fundamentais, que acrescem aos dois anteriores: c) a alienação do filósofo pelo deslumbre com o plano inteligível; d) o desprendimento do filósofo em relação à dialética prática entre os dois planos.

Ambos os problemas, na alegoria, servem para chamar o filósofo à necessidade de postar-se entre o plano inteligível e o plano sensorial, a fim de buscar sua própria melhoria filosófica, a partir do melhoramento de sua própria *psyche*, que precisa alcançar as ideias puras, sem perder de vista o caminho da *psyche* para perceber os níveis da realidade.

Em relação ao primeiro problema, o retorno à caverna simboliza, no âmbito pessoal do filósofo, o colocar-se frente-a-frente com a realidade como um

⁶⁰³ Cf. Homero (*Od.* 11, 465-490).

⁶⁰⁴ *ψυχή Ἀχιλῆος*.

⁶⁰⁵ Cf. *ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω, ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρω* (*Od.* 11, 465-490); e *ἐπάρουρον ἐόντα θητευέμεν ἄλλω ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρω* (*R.* 7, 516d5-6).

todo, sem desprezar, desse todo, os princípios mais primordiais da sensorialidade, que dão a base para a evolução da percepção da *psyche*, já que deles pode-se alcançar os paradigmas na natureza. Dito de outra maneira, apenas partindo desses princípios de sensorialidade é possível alcançar a percepção psíquica das ideias e, depois, as ideias puras, a partir das próprias ideias.

É nesse sentido que “[s]e quer afinal educar a cidade, Sócrates deve primeiro ‘descer’ à sua profundidade, aprender com ela, deixar-se refutar (Vegetti 2010b: 102).⁶⁰⁶

O segundo problema para o filósofo é a possibilidade de desviar-se da dialética prática. É pela *katabasis* que o filósofo tem condição de estabelecer-se com a realidade como um todo, perpassando pelos vários níveis psíquicos de percepção. Assim, os filósofos, de modo geral, postar-se-iam entre o plano inteligível e o plano sensorial, sem deixarem-se perder deslumbrados apenas com a dialética pura no plano inteligível, “esforçando-se para manterem, no alto, suas próprias *psychai*” (R. 7, 517c9)⁶⁰⁷ – o que os tornaria filósofos sem função prática, como no caso de sua obrigação moral de buscar a educação da *psyche* humana em geral e do melhoramento da *polis*. Esse deslumbramento tirar-lhes-ia o fundamento da própria dialética pura, já que esta, enquanto topo da caminhada rumo à percepção elevada por parte da *psyche*, é fruto antes de uma dialética prática, observativa, entre o plano sensorial e o plano inteligível, mesmo que seu fundamento seja fruto apenas da observação das próprias ideias inteligíveis.⁶⁰⁸

Pela *katabasis*, as duas perspectivas – tanto “a aplicação prática do saber filosófico” quanto “a conexão filosófica necessária entre plano inteligível e plano sensorial” – mantêm a filosofia em seu pleno exercício prático, que envolve o melhoramento da *psyche* em nível privado e em nível público, melhorando, assim, a *polis*.

⁶⁰⁶ “Se vuole ala fine educare la città, Socrate deve prima ‘discendere’ nelle sue profondità, apprendere da essa, lasciarsene confutare”.

⁶⁰⁷ ἄνω ἀεὶ ἐπείγονται αὐτῶν αἱ ψυχαὶ διατρίβειν.

⁶⁰⁸ Cf. R. 7, 532b-c.

Visto que a “ideia de bom” (R. 7, 517c1)⁶⁰⁹ é/está “em tudo através de tudo” (R. 7, 517c2)⁶¹⁰, ao filósofo seria necessário conseguir transitar, psicologicamente, pelos dois planos, compará-los e buscar sempre o melhor caminho prático para educar os novos aprendizes da *polis*, ao mesmo tempo em que não se perde em uma filosofia não prática, deslumbrado com a beleza das ideias.

Educar – diferentemente de imprimir crenças na *psyche* (conforme propunha Sócrates no início do exercício filosófico) (R. 2, 377c3-4)⁶¹¹ – é oferecer ferramentas que possam fazer as *psychai* buscarem conhecer por si, por suas próprias experiências comparativas da realidade como um todo, a ideia de bom⁶¹². Mas para isso, o filósofo precisa estar atento para reconhecer a verossimilhança dos *mythoi*, para que possa redirecionar as *psychai* dos aprendizes (daqueles que estão presos na obscuridade da realidade) aos níveis mais altos da percepção. O filósofo precisa compreender o que há de verossímil nos *mythoi*, que se alteram no tempo e no espaço – o que dificulta o trabalho prático do filósofo –, já que ele precisa entender a crença impressa, por manipulação, nas *psychai* dos cidadãos.

Mais maduro, o modelo socrático de educação e de melhoramento da *psyche* e da *polis* tenciona oferecer aos aprendizes o empurrão necessário para refletirem e experimentarem dos outros níveis de percepção até a ideia de “bom”, nos casos em que a *psyche* conseguir alcançar.⁶¹³

A *katabasis* (R. 7, 516e4)⁶¹⁴ trabalha dois aspectos, portanto: 1) a retribuição moral do filósofo com o melhoramento da *psyche* humana e,

⁶⁰⁹ ἀγαθοῦ ἰδέα.

⁶¹⁰ πᾶσι πάντων.

⁶¹¹ Cf. nota de rodapé 441.

⁶¹² Cf. em (R. 7, 518d3-7), a imagem que Sócrates faz da não possibilidade de se dar a visão ao órgão responsável pela visão, mas apenas a possibilidade de (re)direcioná-lo.

⁶¹³ Cf. Losin (1996), que propõe a educação na alegoria da Caverna como reorientação dos desejos a partir da matemática e da dialética.

⁶¹⁴ καταβᾶς.

consequentemente, da *polis*; 2) e também a ligação necessária e fundamental do filósofo com os planos sensorial e inteligível.

A tarefa da descida não é fácil, menos ainda simples, mas necessária e inevitável, se se quiser dar à filosofia o estatuto real de filosofia, pelo menos em contexto platônico, na medida em que ela busca o conhecimento e sua aplicação prática quanto ao melhoramento da *psyche* e da *polis*. Isso está atrelado, por sua vez, à reflexão dialética dos objetos visíveis do plano sensorial, para, deles, alcançar seus paradigmas, e, finalmente, conhecer as ideias enquanto princípio pela dialética pura. Dito de outra forma, é do plano sensorial que se pode alcançar o plano inteligível. Apenas assim o filósofo poderá ser prudente na esfera “privada” e “pública” (*R.* 7, 517c5)⁶¹⁵.

Retornar à caverna é, por parte do filósofo, buscar a educação daqueles que estão presos aos grilhões, mas também é um exercício dialético para o próprio filósofo que desce, já que a *psyche* precisa manter-se consciente da realidade-todo.

Em outras palavras, a *katabasis* alegórica que Platão cria com a alegoria da Caverna no livro sétimo funciona como uma dupla *katabasis*:

- 1) uma é social, cuja responsabilidade do filósofo é buscar tirar os prisioneiros de suas cavernas psíquicas, melhorando as *psychai* e, consequentemente, a *polis*, sem perder de vista o risco de se trocar uma manipulação por outra e uma cegueira por outra. Por isso o processo filosófico não consiste em o filósofo dizer o que viu do lado de fora, ele precisa causar na *psyche* do desagrelhado condição de verificar, ele próprio, o que há do lado de fora, dando-lhe a chance de melhorar psiquicamente. Isso é mudança de dentro para fora e, nesse sentido, o filósofo é apenas aquele que vai ajudar com alguns

⁶¹⁵ ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.

meios para que haja melhoramento real por parte do recém expulso prisioneiro⁶¹⁶;

2) a outra *katabasis* é subjetiva; o filósofo nunca deve perder de vista o fato de que o plano inteligível só o é enquanto participação com o plano sensorial. E exatamente por precisar ter em conta seu papel prático na *polis*, o filósofo tem sempre de criar condições para a observação da realidade em sua plenitude sensorial e inteligível. Assim, a *katabasis* subjetiva do filósofo serve como um exercício das próprias funções perceptivas de sua *psyche*. Descer à caverna simboliza também, na *República*, um exercício dialético prático do filósofo, depois, é claro, de ter alcançado a dialética pura do quarto nível de percepção em L4 / C4. O contrário disso, poderia causar no filósofo um deslumbre idealista, afastando-o da própria prática filosófica.

Já que moldar a *psyche* significa manipulá-la – como se faz com os prisioneiros que só veem sombras na parede da caverna –, o ato de ensinar verdadeiramente, a partir da reflexão filosófica, não pode ser uma imposição de fora para dentro. O papel do “alguém” (*R.* 7, 515c6)⁶¹⁷, que liberta o prisioneiro não é ensinar os universais, mas antes oferecer meios para que o prisioneiro possa, por sua própria *psyche*, dialetizar a realidade de modo prático, para alcançar níveis mais elevados de dialética e perceber as ideias puras da realidade.

Com isso, a educação do prisioneiro não é sinônimo de imprimir os universais na *psyche* humana, mas sim fazê-la alçar a níveis mais altos da percepção da realidade.

⁶¹⁶ Processo muito semelhante ao que ocorre no *Cármides*, cujo processo de aprendizagem para alcançar a cura dá-se pela *psyche* do jovem que dá nome ao diálogo, mas com a ajuda de Sócrates.

⁶¹⁷ *τις*. Cf., na nota 698, a sugestão de leitura para o significado contextual do *τις* na *República*.

Capítulo III – A *República* como exercício alegórico de *katabasis*

1- A *República* enquanto *katabasis* alegórica

A *República* tem sido largamente interpretada segundo uma equivalência de intentos filosóficos entre Sócrates e Platão. Essa tentativa de enxergar Platão na personagem Sócrates, todavia, tem levado as interpretações sobre o diálogo a uma exaustiva discussão acerca da real intenção do filósofo ateniense em relação à *psyche* humana e à *polis*.

Pouco ou quase nenhum valor foi dado à imagem de *katabasis* em Platão.⁶¹⁸ O próprio diálogo, como um todo, passa-se em uma *katabasis*; e a personagem Sócrates representa um exercício de reflexão filosófico no interior dessa imagem de descida. Suas considerações buscam simular, nesse sentido, a própria descoberta filosófica, que partiria de um nível de baixa percepção psíquica da realidade para níveis mais elevados. Este processo dá-se a partir da influência observativa de *mythoi* apresentados na procissão no Pireu. O exercício filosófico da personagem Sócrates, nesse sentido, não coincide *stricto sensu* com o

⁶¹⁸ Poucos estudos foram direcionados à imagem de *katabasis* em Platão, ou mais especificamente à *República*. Dentre alguns autores muito importantes, constam Voegelin (1986) e Vegetti (2010b), que fizeram excelentes considerações a respeito da descida de Sócrates ao Pireu.

pensamento do autor. Este último elabora uma personagem que vai passar por todo processo reflexivo de percepção da própria realidade. Para tanto, ele parte da observação do nível mais baixo até buscar compreender a realidade mais elevadamente.

Este livro I constitui mais do que um pórtico. Ele contém já, condensadas, diria, à maneira dos prólogos sofocianos, alusões temáticas que virão a ser retomadas e desenvolvidas no decorrer do diálogo, ou que justificarão que do diálogo se arredem personagens, caracterizadas directamente por outros intervenientes como tipificadas quanto às suas opiniões. E estas últimas, como atrás referi, são verbalizadas num contexto reactivo de cólera. Estamos, pois, perante um quadro muito próximo da dramatização com as turbulências que lhe são próprias (Fialho 2012/2013: 82).

Com isso, a *República* precisa ser pensada como uma obra dupla: 1) aquela em que a personagem Sócrates reflete sobre a *psyche* e a *polis*, representando o caminho filosófico; 2) aquela em que Platão busca demonstrar como se dá a reflexão no caminho filosófico sobre a *psyche* e a *polis*. Tem-se, com isso, dois planos interpretativos: um que se dá pelas ideias do autor e outro que se dá pelo carácter dramático com que o autor opera o diálogo na figura de suas personagens.

De tal maneira, Platão cria um exemplo de reflexão filosófica em que a *katabasis* é, essencialmente, sua imagem central, na medida em que todo diálogo passa-se em uma descida ao Pireu, para, desse nível de percepção da realidade, iniciar o percurso filosófico rumo ao conhecimento mais elevado. Assim, Platão e Sócrates personagem sustentam princípios diferentes, já que este último defende teorias que perpassam pela própria ignorância inerente dos primeiros níveis de observação da realidade.

1.1- A *katabasis* ao Pireu

Platão demonstra sempre um certo cuidado ao selecionar determinadas expressões em seus diálogos, e, na *República*, isso parece estar bem marcado já desde a primeira palavra: “desci” (R. 1, 327a1)⁶¹⁹.

A referência de Diógenes Laércio às muitas revisões e modificações no início da *República* elucida o fato de que a primeira expressão do diálogo não pode ser considerada apenas uma coincidência e, de tal maneira, negligenciada enquanto um contexto específico na obra: “Eufório e Panécio relatam que o início da *República* foi revisado e reescrito muitas vezes” (V.F. 3,37)⁶²⁰.

O cuidado especial dado por Platão na abertura da *República* é, em si, uma garantia contra os riscos de *sobre-interpretação* que às vezes se pode incorrer na aplicação desta regra. A decisão de iniciar o grande diálogo com o aoristo de *katabainein* – um termo rico em tradição literária e cultural, e carregado de uma forte aura semântica – dificilmente pode ser considerado aleatório e insignificante (Vegetti 2010b: 93).⁶²¹

A expressão, portanto, é fundamental para se compreender o percurso elaborado por Platão para sua personagem Sócrates ao longo do diálogo. Diante de um intento alegórico de fazer sua personagem passar por um exercício

⁶¹⁹ *κατέβην*.

⁶²⁰ “Euphorion and Panaetius relate that the beginning of the *Republic* was several times revised and rewritten” (trad. Hicks).

⁶²¹ “La particolare cura dedicata da Platone all’apertura della *Repubblica* è di per se stessa una garanzia contro i rischi di over-interpretation che qualche volta si possono correre nell’applicazione di questa regola. La scelta di iniziare il grande dialogo con l’aoristo di *katabainein* – un termine ricco di tradizione letteraria e culturale, e carico di un forte alone semântico – può difficilmente venire considerata casuale e insignificante”.

filosófico de reflexão acerca da percepção da *psyche* humana em relação à realidade, Platão elabora um contexto que, por si, passa-se em *katabasis*.⁶²²

Vegetti (2010b: 94) faz referência à proposta de Voegelin⁶²³, que entende a expressão como simbologia da descida de Sócrates a um tipo de Hades social e cultural. O argumento de Voegelin pauta-se na linguagem de Homero ao compor Ulisses dizendo à Penelope: “desci à casa de Hades” (*Od.* 23, vv. 252)⁶²⁴. Para Vegetti, se Voegelin estiver certo, “referir-se ao termo com o significado de uma alusão à *katabasis* odisseica ou à outra forma tradicional comporta uma consequência desafiadora, isto é a de interpretar o diálogo inteiro como um evento de descida” (Vegetti 2010b: 94)⁶²⁵.

Em outras palavras, toda referência à descida xamânica presente em Platão⁶²⁶ leva Vegetti a assumir, em primeiro lugar, a real possibilidade de que o filósofo ateniense estabelece íntima ligação entre a expressão que inicia a *República* e o motivo ritual de *katabasis*:

O Pireu a que Sócrates desce é fortemente caracterizado, na história inicial, como um lugar noturno (em que se celebra de fato uma festa *pannychis*) e barbárico, com forte presença Trácia, cuja cultura é bem conotada por Zalmoxis, pela tradição xamânica (Vegetti 2010b: 99).⁶²⁷

⁶²² Discordamos da tradução de Rocha-Pereira, que entende a expressão *κατέβην* de modo não simbólico apenas como ir para: “Fui” (2005: 1).

⁶²³ Cf. Voegelin (1986). *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*. Bologna, pp. 108-115.

⁶²⁴ *κατέβην δόμον Ἄϊδος*.

⁶²⁵ “riferire al termine il senso di un'allusione alla *katabasis* odisseica o comunque tradizionale comporta una conseguenza impegnativa, e cioè quella di interpretare l'intero dialogo come una vicenda di ‘discesa’”.

⁶²⁶ Cf. as referências que Vegetti (2010b: 96-99) faz aos *mythoi* de *katabasis* da tradição antiga (Zalmoxis, Orfeu, Pitagórico, dentre outros) recorrentes em Platão, e que seriam provas de que o filósofo contextualiza a expressão a rituais de descida. Em relação aos rituais de *katabasis* referentes a estas três personagens, cf. a primeira parte deste trabalho.

⁶²⁷ “Il Pireo cui Socrate discende è fortemente caratterizzato, nel racconto iniziale, come un luogo noturno (vi si celebra infatti una festa *pannychis*) e barbárico, con forte

Graças à comparação que Sócrates faz entre a procissão no Pireu e procissão da “Trácia” (R. 1, 327a5)⁶²⁸, é possível seguir na linha de Voegelin e sugerir que há uma relação muito forte do diálogo com a tradição de *katabasis*, tanto sob a linguagem homérica, quanto sob a mistura desta imagem com elementos trácios. Ao mesmo tempo em que assume a linguagem homérica, para indicar a descida catabática, Platão propõe uma alteração da descida com elementos da tradição trácia, cuja festa dedicada à “deusa”⁶²⁹ é um exemplo: “Tal festa será explicitamente mencionada ao final do livro primeiro, quando Trasímaco, ironizando acerca da eficácia da refutação realizada pelo filósofo, convida-lo-á a banquetear com as suas argumentações *en tois Bendidiois*⁶³⁰, aos Bendidie (354a)” (Campese 2010: 103)⁶³¹.

Platão, nesse sentido, opera duas vertentes: 1) uma *katabasis* objetiva, em que Sócrates desce a um tipo de Hades social e cultural, conforme sugere Voegelin; 2) uma *katabasis* subjetiva, em que Sócrates desce, ritualisticamente, em busca da reflexão filosófica e do conhecimento.

No primeiro caso, Platão substitui um *daimon* trácio por sua personagem Sócrates. Nesta *katabasis* objetiva, o filósofo ateniense pretende sustentar o contexto mítico presente no cenário da festividade, cujos rituais religiosos são representados diante dos observadores. Esta descida funciona como uma observação social, já que Sócrates é levado a refletir sobre a crença impressa na *psyche* humana, projetada na própria festividade, que, por sua vez, influencia toda

presenza di quei Traci la cui cultura è ben connotata, tramite Zalmoxis, dalla tradizione sciamanica”.

⁶²⁸ Θρᾶκες.

⁶²⁹ “Para um Ateniense, ‘a deusa’ era usualmente Atena. Mas a referência aos Trácios, que vem a seguir, e a menção expressa da celebração das Bendideias em 354a, levam os comentadores a identificá-la com Bêndis, deusa trácia que se confundia com Ártemis” (Rocha-Pereira: 1, nota 2). A observação de Rocha-Pereira ajuda a compreender a alteração feita por Platão à imagem da descida homérica ao Hades.

⁶³⁰ Ταῦτα δὴ σοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, εἰσιτιάσθω ἐν τοῖς Βενδιδίοις (R. 1, 354a10-11).

⁶³¹ “Tale festa sarà esplicitamente menzionata alla fine del I libro, quando Trasimaco, ironizzando sull’efficacia della confutazione svolta dal filosofo, lo inviterà a banchettare con le sue argomentazioni *en tois Bendidiois*, alle Bendidie (354a)”.

a forma de pensar e agir dos cidadãos na cidade. Nesse viés, é possível sustentar a teoria de Goegelin de uma *República* enquanto simbologia de *katabasis* social e cultural.

Se isto é verdade, o Pireu-Hades, com a sua ‘deusa’ barbárica, deveria constituir o lugar da revelação para o Sócrates iniciando. E de fato o é, mas não sem uma extraordinária reversão irônica de toda a *imagerie* ‘katabatica’ que Platão construiu, aqui, por alusão.

Não há nenhuma revelação de uma deusa a tornar Sócrates sábio, a fazê-lo um filósofo.⁶³² Esta conquista pode ser obtida somente por meio do confronto, da investigação, do trabalho dialético que deve ocorrer pacientemente com as Zonas ‘inferiores’ da cidade, com seus estratos sociais, com suas tradições culturais, com seus conflitos politico-ideológicos (Vegetti 2010b: 101-102).⁶³³

No segundo caso, Platão, após contextualizar sua personagem em uma *katabasis* concreta, objetiva, redimensiona a imagem a uma *katabasis* subjetiva, cujo conhecimento filosófico acerca da *psyche* humana, enquanto moral, é o intento maior de Sócrates.

⁶³² “Al contrario di quanto pensa Szlezák, dunque, al momento di scendere al Pireo Socrate non è ancora ‘filosofo’” (Vegetti 2010b: 101). Cf. Szlezák (1992: 354-419).

⁶³³ “Se questo è vero, il Pireo-Ade, con la sua ‘dea’ barbarica, dovrebbe costituire il luogo della rivelazione per il Socrate iniziando. E di fatti lo è, ma non senza uno straordinario capovolgimento irônico di tutta la imagerie ‘katabatica’ che Platone è venuto fin qui costruendo per via di allusioni. Non c’è nessuna rivelazione di una dea profetica a rendere Socrate sapiente, a farne un filosofo. Questa conquista può essere ottenuta solo attraverso il confronto, l’inchiesta, il lavoro dialettico che devono aver luogo pazientemente nel contatto con le Zone ‘infere’ della città, i suoi strati social, le sue tradizioni culturali, i suoi conflitti politico-ideologici”. Silva, no artigo “O Hades e a *Pólis*: o tema utópico da catábases”, chega a associar a imagem de descida, nas comédias *Demos* de Êupolis e *As Rãs* de Aristófanes, a um intento de salvação utópica de uma Atenas em crise: “Ao herói que resgata o objecto da sua paixão do Hades impõe-se um duplo movimento, de catábase e de anábase, esta última centrada na figura trazida, que vai ganhando não só vida como voz, aquela que o Hades silenciara. Cria-se assim condições para um *agón* previsível entre passado e presente, mortos e vivos, prosperidade e crise” (Silva 2012/1013: 17-18).

Não espera Platão suscitar temor e compaixão no processo de construção da cidade perfeita, como libertação da imperfeição e domínio da turbulência de uma alma em desordem, mas não pode abdicar de uma representação do esforço humano de procurar, e estamos no domínio da acção, o que é o bom, o justo e o adequado à alma, na sua referência ao Bem, que intenta aclarar, sob uma grande metáfora: a da cidade em construção, ainda que esta metáfora se imponha ao homem, por congruência analógica, como um dever de acção política (Fialho 2012/2013: 99).

Nesse sentido, a personagem tenta compreender a própria percepção da *psyche* humana em relação à realidade social, e ele próprio simboliza a caminhada psíquica da percepção rumo ao conhecimento filosófico. Assim, o contexto trácio indica, além do viés social de *katabasis*, uma descida xamânica em sentido subjetivo, cujo êxtase representa a caminhada rumo ao conhecimento psíquico da realidade, que se dá por hipóteses⁶³⁴ e não objetivamente por *anabasis* concreta. Tais hipóteses, que se dão pelo esforço humano de procurar o “Bom”, concretiza-se na personagem Sócrates ao refletir sua *polis*.

1.2- A *katabasis* macro-estrutural enquanto *katabasis* filosófica

No contexto da festividade, influenciado pelo contexto da procissão, é que Sócrates é elaborado por Platão para exercitar um tipo de teoria da percepção psíquica. Para tanto, Platão simula uma semelhança entre o exercício filosófico de Sócrates à sua própria teoria da percepção da *psyche* presente na imagem da Linha e na alegoria da Caverna.

⁶³⁴ Vegetti, embora não associe esta questão a um tipo simbólico de *katabasis* subjetiva, intui que Sócrates põe-se “in luce sia purê a titolo di ipotesi” (2010b: 100).

Para tanto, Platão sugere um tipo de paralelismo entre a *katabasis* macro-estrutural, que se dá com a descida de Sócrates ao Pireu, e a *kabataxis* presente na imagem da Linha e na alegoria da Caverna, que aqui são reconhecidas como micro-estruturais, por constituírem micro-organicamente o organismo maior que é o próprio diálogo.

Para fundamentar o paralelismo da macro-estrutura com as imagens das micro-estruturas, Platão precisa pontuar com exatidão o contexto em que está a inserir sua personagem Sócrates: a *katabasis* ao Pireu, a fim de assistir ao ritual de procissão. Apenas a partir daí, será possível perceber que todo o diálogo, além de se passar em *katabasis*, passa-se também pela observação, análise e reflexão de *mythoi* impressos na *psyche* humana.

Platão contextualiza ainda o conjunto de *mythoi* com que Sócrates operará, nomeadamente os *mythoi* da tradição homérica e hesiódica, de modo mais explícito, e alguns *mythoi* da tradição órfica, de modo menos explícito; *mythoi* que interferem em toda a gama simbólica das relações políticas e tradicionais que as personagens carregam⁶³⁵. Com isso, Platão pretende que Sócrates simbolize a caminhada filosófica em busca do conhecimento. Para isso, Sócrates refletirá acerca dos *mythoi* e da *psyche*, a fim de buscar conhecer as sombras e os reflexos impressos na *psyche* humana presentes na procissão do Pireu. Destas sombras e reflexos Sócrates buscará compreender, por conseguinte, os originais que inspiraram a representação da procissão, os poemas míticos propriamente, cujas divindades e suas ações são fundamento. Apenas depois disso é que as ideias passam a ser hipotetizadas. Sócrates representa a vontade e o exercício dessa busca por hipóteses que conduzem a *psyche* às ideias. Por isso, ele busca, em primeiro lugar, alcançar paradigmas que expliquem a natureza (ideias enquanto conclusão), para, apenas ao final do diálogo, demonstrar o desejo da dialética pura, sem concretizá-la todavia.

⁶³⁵ A respeito da simbologia das personagens, cf. os textos “Céfalo”, de Campese (2010: 133-158); “Polemárcos”, de Gastaldi (2010: 171-192); e “Trasímaco”, de Vegetti (2010c: 233-256).

Assim, é possível perceber certa semelhança entre a caminhada de Sócrates e os quatro níveis de percepção da *psyche* em relação à realidade propostos pela personagem nos livros sexto e sétimo. O exercício de Sócrates, no diálogo, em busca do conhecimento a partir do melhoramento da percepção psíquica condiz, em nível macro-estrutural, com as teorias que ele próprio sustenta na imagem da Linha e da alegoria da Caverna. Platão, contudo, não leva a cabo um paralelismo perfeito entre os objetos que constituem os quatro níveis de percepção, conforme exposto nos livros sexto e sétimo, e a caminhada socrática, visto que a caminhada é já um tipo de acontecimento múltiplo desses quatro níveis.

Platão estabelece um tipo de dramatização da caminhada de Sócrates em busca do conhecimento filosófico. Sócrates representará, dessa maneira, a figura da “*psyche*” (presente na imagem da Linha do livro sexto) e o “ex-prisioneiro” (na alegoria da Caverna do livro sétimo). Com isso, Sócrates evoluirá sua reflexão para buscar melhorar sua própria *psyche*, a fim de buscar teorizar meios acerca do melhoramento da *psyche* humana. Assim, a caminhada pode ser pensada da seguinte maneira: 1) o primeiro nível da caminhada de Sócrates é representado pela procissão propriamente dita, cuja encenação representa o teatro de sombras/reflexos; 2) o segundo, é representado pelos objetos que são causa da procissão, nomeadamente as divindades descritas nos poemas míticos; 3) o terceiro, é representado pelas hipóteses elaboradas pela personagem Sócrates; 4) a ideia de justiça enquanto princípio, não alcançada, mas percebida e almejada por Sócrates.

- 1- A primeira palavra do diálogo, “desci”, indica nitidamente o contexto em que se passa todo o diálogo de Sócrates com seus interlocutores: um movimento de descida ao Pireu. Platão põe sua personagem Sócrates em paridade com os níveis mais elementares de percepção da realidade: aquela definida pelos *mythoi* originários. A finalidade da descida ao Pireu é observar uma “procissão” (R. 1,

327a4)⁶³⁶. O contexto da procissão, constituído pela crença impressa nas *psychai* dos cidadãos, representa as sombras e os reflexos sugeridos no primeiro seguimento da Linha do livro sexto e no primeiro estágio da caverna do livro sétimo. A procissão representa, por excelência, o verdadeiro teatro de fantoches.

1.1- A *katabasis* de Sócrates simula o exercício filosófico de reflexão acerca das percepções da realidade por parte da *psyche*. Sócrates começa por observar o contexto da procissão no Pireu. A procissão equivale, nesse contexto, a um tipo de teatro de fantoches daquilo que a *psyche* humana, em nível mais elementar, acredita. E Sócrates, como quem retorna à caverna, busca confrontar-se com essa realidade. Nessa esfera macro-estrutural, cuja personagem Sócrates é elemento fundamental por representar a descida ao nível mais elementar da percepção, o que se almeja é a dialética prática, para a (re)educação e melhoramento da *psyche* humana e da *polis*, e sobretudo, para o melhoramento da própria *psyche* de Sócrates em busca do conhecimento filosófico.

1.2- O que Platão quer observar é o comportamento da *psyche* humana diante da percepção da realidade como um todo, partindo do plano sensorial visível até chegar ao plano inteligível mais elevado. Assim, ele elabora um Sócrates a observar a *psyche* humana que reflete suas crenças em uma procissão. Esta, por sua vez, representa as crenças impressas na *psyche* humana. Tais crenças, desse primeiro nível, seriam equivalentes às sombras e aos reflexos de objetos de um segundo nível mais verossímil.

A *katabasis* para a observação da procissão, portanto, no início da *República*, não é um elemento pouco importante, tanto que “depois de oferecermos prece e contemplação à cerimônia, iríamos voltar à cidade” (R. 1,

⁶³⁶ πομπή.

327b1)⁶³⁷, mas não voltam. Convidado por Polemarco (R. 1, 327b-328b), Sócrates decide ficar e estabelecer uma discussão com vistas a um exercício filosófico em busca do conhecimento mais elevado. É nesse sentido, que Sócrates passa a refletir acerca dos objetos que seriam causa das representações festivas no Pireu.

- 2- os objetos visíveis que originam o teatro de fantoches da procissão são originados propriamente dos poemas míticos. Neles, os deuses e suas ações são relatados a partir de um viés profundamente relativista, oriundos da tradição homérica e hesiódica⁶³⁸ de maneira mais explícita, e de modo menos explícito os da tradição trácia. Este nível coincide com o segundo seguimento da Linha do livro sexto e com o segundo estágio da caverna.

2.1- Sócrates percebe que a *psyche* humana age segundo a observação que faz das ações divinas, tornando suas próprias ações tão relativizadas quanto as imagens que observam dos deuses presentes nos poemas da tradição homérica e hesiódica. Para dar um exemplo explícito dessa problemática, Sócrates cita a descrição de Homero a respeito da bondade de Zeus que se dá pela imagem de dois vasilhames “cheios de destinos”⁶³⁹, uns afortunados, outros miseráveis” (R. 2, 379d4)⁶⁴⁰.

⁶³⁷ προσευξάμενοι δὲ καὶ θεωρήσαντες ἀπήμην πρὸς τὸ ἄστυ.

⁶³⁸ Cf. nota de rodapé 453, que remete à discussão acerca da possibilidade que os deuses teriam de metamorfosearem-se (R. 2, 381e8-10).

⁶³⁹ Na *Ilíada* (24, 527-528), em vez de *χηρῶν* Homero utiliza a expressão *δῆρων*. É impossível, conforme lembra Rocha-Pereira (p. 91, nota 25), saber se a troca da expressão “dons” por “destino”, nessa página da *República*, trata-se de uma citação de cabeça ou se estaria, de fato, em outra edição anterior ao período alenxandrino. Mas, embora seja impossível dizer com precisão a causa real desta troca, a probabilidade de ela existir para fundamentar as alterações de ideias diretamente expostas no interior da tradição homérica em novas concepções filosóficas dentro da *República* é praticamente irrefutável. Outros exemplos dessa questão foram dados quando da análise do *mythos* originário de Zalmoxis e do *mythos* originário de Orfeu na primeira parte deste trabalho. No caso específico da página 379d, a expressão “destino” liga-se, não por coincidência, à teoria apresentada no livro décimo. Nesse passo, a referência à escolha da vida, no

2.2- Ao verificar a apresentação daquilo que seriam os objetos originais presentes nos *mythoi* originários, causa das representações da procissão, Sócrates sustenta a teoria de que os deuses e suas ações não representam a essência daquilo a que são ligados nos poemas da tradição: as ideias inteligíveis. Afinal suas atitudes não condizem a tais ideias, pois são destas apenas semelhantes. Os deuses da tradição homérica e hesiódica estão distantes da verdade, porque, para Platão, suas ações dependem do contexto em que estão inseridos. Assim como a deusa trácia Bêndis também seria apenas semelhante a ideias mais verdadeiras.

Por isso Platão faz sua personagem continuar sua caminhada rumo ao conhecimento em busca das ideias enquanto conclusão, a partir dos objetos visíveis dos *mythoi* originários. De tais objetos, Sócrates passa a buscar hipóteses para compreender as ideias enquanto conclusão. Para tanto, ele passa a levantar hipóteses de como estabelecer a educação da *pysche* a partir da manipulação dos *mythoi*. Assim entra a cena do terceiro nível do exercício socrático no diálogo.

3- O terceiro nível de percepção está intimamente ligado ao abandono das imagens dos deuses e à admissão de hipóteses que possam alcançar ideias mais elevadas daquilo que os deuses representariam.

3.1- Todo conjunto de hipóteses levantado por Sócrates dentro da macro-estrutura do diálogo é, de fato, responsável pela constituição desta etapa da

interior do *mythos* órfico na passagem de Er, em que o poder sobre a decisão do destino é retirado do poder da iniciação órfica para a atitude moral diante da vida presente da *psyche*, como se viu no capítulo três da primeira parte deste trabalho; cf. notas de rodapé 288, 344 e 345. Assim, esta alteração, no livro terceiro, indicaria uma preparação sutil, por parte de Platão, para apontar questões teóricas acerca do destino da *psyche* a partir de suas próprias atitudes.

⁶⁴⁰ κηρῶν ἔμπλειοι, ὁ μὲν ἐσθλῶν, αὐτὰρ ὁ δειλῶν.

caminhada. Tais hipóteses elaboradas em contextos micro-estruturais revelam a preocupação de Sócrates em estabelecer comparação entre a realidade visível, baseada nos elementos míticos da tradição, e a realidade inteligível. Para tanto, Sócrates parte sempre das próprias imagens míticas, a fim de buscar desvelar o que há por trás de tais imagens.

3.2- Sócrates passa a sugerir um conjunto de hipóteses que vai desde suposições educativas a proposições alegóricas, com vista a regulamentar uma sistemática acerca da percepção da *psyche* humana. Com isso, Sócrates pretende dimensionar, pela reflexão dialética prática, possibilidades hipotéticas para a melhoria da *psyche* humana e da *polis*.

Mas é apenas no final do diálogo que Platão elabora um cenário em que Sócrates não alcançou a ideia de justiça enquanto princípio, mas apenas apercebeu-se dela. Nesse sentido, o filósofo ateniense, não coincidentemente, fecha o diálogo com a discussão da elevação da *psyche*, com a expressão “para cima” (R. 10, 621c5)⁶⁴¹, na sétima linha para o fim do diálogo.

4- A expressão “para cima”, indica o vislumbre filosófico por uma compreensão mais elevada da realidade, das ideias puras, representada pela justiça (R. 10, 621c5)⁶⁴². Ela equivale ao quarto seguimento da Linha do livro sexto e do quarto estágio da alegoria da Caverna. Embora Sócrates não alcance esse nível, no macro-sistema do diálogo, ele apercebe-se de sua possibilidade existencial.

⁶⁴¹ ἄνω.

⁶⁴² δικαιοσύνην.

4.1- Sócrates, referindo-se ao relato de Er, diz que o “*mythos* salvou-se e não se perdeu” (R. 10, 621b8)⁶⁴³, pois ele (Er) não teria bebido da água do esquecimento, porque teria sido “ele próprio proibido de beber da água” (R. 10, 621b4-5)⁶⁴⁴, afirmando que se “passarmos pelo rio *Letes* [esquecimento] e não macularmos a *psyche*” (R. 10, 621c1-2)⁶⁴⁵ também seguiremos sempre o caminho “para cima” (R. 10, 621c5)⁶⁴⁶. Este caminho, no entanto, indica a transmigração da *psyche*, no *mythos* de Er, ou seja, ir “para cima, com a finalidade de nascer” (R. 10, 621b3)⁶⁴⁷ do “Hades” (R. 10, 619a1)⁶⁴⁸.

4.2- No fim do diálogo, a *anabasis* representa um retorno à vida reencarnada no plano sensorial. Assim, a subida representa literalmente uma metempsicose e não uma *anabasis* ao plano inteligível. A percepção da ideia de justiça, enquanto princípio, não é propriamente concretizada dentro do exercício filosófico de Sócrates na *República*, mas apenas seu vislumbre enquanto exercício de percepção. É da imagem de *katabasis* que se desencadeia a reflexão acerca de uma ideia mais elevada de uma vida justa (R. 1, 331a4-5)⁶⁴⁹ – presente no livro primeiro e no livro segundo de modo mais direto, e retomada em partes esparsas do diálogo, e no último livro retomada como um desejo filosófico ainda não alcançado, mas possível.

Depois de todo o exercício filosófico, que parte da realidade mítica mais elementar até o vislumbre pela elevação dos pensamentos, é que Sócrates estará apto a tornar-se um verdadeiro filósofo. A caminhada de Er, nesse contexto, é semelhante à caminhada do filósofo, que, ao descer ao “Pireu-Hades” (como

⁶⁴³ μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο.

⁶⁴⁴ αὐτὸς δὲ τοῦ μὲν ὕδατος κωλύθηται πιεῖν.

⁶⁴⁵ καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μianθησόμεθα.

⁶⁴⁶ ἄνω.

⁶⁴⁷ ἄνω εἰς τὴν γένεσιν.

⁶⁴⁸ Ἄιδου.

⁶⁴⁹ βίον διαγάγη.

metáfora), confronta-se com toda realidade, a fim de, por meio dela, buscar compreender os paradigmas na natureza e alcançar as verdades enquanto princípio.

1.3- Er na *katabasis* de Sócrates

O fim da *República* bifurca-se em dois planos bem distintos: 1) o primeiro é representado pela *anabasis* de Er; 2) o segundo pela manutenção da *katabasis* de Sócrates e de seus interlocutores no Pireu.

Em micro-estrutura, a *anabasis* de Er dá-se pelo seu retorno do Hades ao plano sensorial. O desfecho do *mythos* apresenta uma imagem do “Lete” (R. 10, 621a2)⁶⁵⁰ que determina o destino das *psychai* (significando almas): “uma medida desta água realmente todas as *psychai* são forçadas a beber” (R. 10, 621a6-7)⁶⁵¹, mas algumas dessas *psychai*, desmedidamente (R. 10, 621)⁶⁵², “enquanto bebem esquecem-se de tudo” (R. 10, 621a8-b1)⁶⁵³. Er, no entanto, “[e]le próprio impedido de beber da água” (R. 10, 621b4-5)⁶⁵⁴ do esquecimento, retorna à vida apto a contar o que no Hades se passa com as almas. Er não segue o caminho dos justos “a subir para o céu” (R. 10, 614c5-6)⁶⁵⁵, ele retorna para o lugar dos vivos para ser “mensageiro junto aos homens” (R. 10, 614d2)⁶⁵⁶.

O *mythos* de Er relata que “os justos” (R. 10, 614c4-5)⁶⁵⁷ “sobem para o céu” (R. 10, 614c5-6)⁶⁵⁸ “com o sinal do seu julgamento na parte da frente” (R. 10,

⁶⁵⁰ Λήθης.

⁶⁵¹ μέτρον μὲν οὖν τι τοῦ ὕδατος πᾶσιν ἀναγκαῖον εἶναι πιεῖν.

⁶⁵² τοὺς δὲ φρονήσει μὴ σωζομένους πλέον πίνειν τοῦ μέτρου.

⁶⁵³ τὸν δὲ ἀεὶ πίνοντα πάντων ἐπιλανθάνεσθαι.

⁶⁵⁴ αὐτὸς δὲ τοῦ μὲν ὕδατος κωλύθηται πιεῖν.

⁶⁵⁵ ἄνω διὰ τοῦ οὐρανοῦ.

⁶⁵⁶ ἄγγελον ἀνθρώποις.

⁶⁵⁷ τοὺς δικαίους.

⁶⁵⁸ ἄνω διὰ τοῦ οὐρανοῦ.

614c6-7)⁶⁵⁹. Portar o sinal do julgamento à frente representa, além de uma vida justa, ter a concessão da consciência acerca de seu próprio sinal. Em outras palavras, ter consciência na próxima etapa da existência.

Ao contrário, “os injustos” (R. 10, 614c7)⁶⁶⁰ têm um destino diferente: “descem” (R. 10, 614c7)⁶⁶¹ e “portam na parte de trás o sinal de tudo que fizeram” (R. 10, 614c8-d1)⁶⁶². Portar o sinal de tudo que foi feito na parte de trás, além de indicar uma vida injusta, indica também a condenação de não se ter consciência daquilo que outrora vivenciou.

Nesse sentido, embora não seja justo a ponto de ir para o céu, Er tem a concessão de lembrar-se das coisas do Hades. Escolhido para relatar aos homens o que se passa no Hades, Er representa, em sua *anabasis*, a vontade divina, mais especificamente a dos “juízes” (R. 10, 614c4)⁶⁶³, que lhe concede tal consciência acerca do Além.

Em macro-estrutura, Sócrates e seus interlocutores estão ainda no Pireu quando do relato final do *mythos* de Er. Ainda em *katabasis*, Sócrates sustenta a ideia de que foi assim que a “história se salvou e não se perdeu” (R. 10, 621b4-5)⁶⁶⁴, e que se se crer nela, será possível passar a salvo pelo Letes e “não manchar a *psyche*” (R. 10, 621c2)⁶⁶⁵, para “seguir o caminho para cima e praticar com sabedoria a justiça, de todas as maneiras” (R. 10, 621c3)⁶⁶⁶. Além disso, Sócrates admite a *psyche* como alma imortal, capaz de praticar a justiça “a fim de

⁶⁵⁹ σημεῖα περιάψαντας τῶν δεδικασμένων ἐν τῷ πρόσθεν.

⁶⁶⁰ τοὺς ἀδίκους.

⁶⁶¹ κάτω.

⁶⁶² ἔχοντας καὶ τούτους ἐν τῷ ὀπισθεν σημεῖα πάντων ὧν ἔπραξαν.

⁶⁶³ διαδικάσειαν.

⁶⁶⁴ μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο.

⁶⁶⁵ τὴν ψυχὴν οὐ μίανθησόμεθα.

⁶⁶⁶ τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἐξόμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύομεν.

sermos caros a nós mesmos e aos deuses” (R. 10, 621c6-7)⁶⁶⁷, “enquanto ficarmos aqui” (R. 10, 621c7)⁶⁶⁸. Esta última frase, no entanto, indica duas circunstâncias adverbiais, uma temporal e outra de lugar, que determinam, pelo contexto em que está inserida a personagem, não o tempo e o lugar de Er, mas o de Sócrates na altura da festividade religiosa no Pireu. Ou melhor, esta formulação, “enquanto ficarmos aqui”, aponta para o contexto de *katabasis* em que Sócrates e os seus interlocutores se encontram: uma *katabasis* social, seguindo a ideia de que ele está buscando confrontar os *mythoi* da tradição; e também uma *katabasis* psíquica, seguindo a ideia de que ele está em exercício filosófico em busca do conhecimento.

De tal maneira, dar crédito ao *mythos* de Er, considerando esse contexto macro-estrutural de Sócrates, não significa propriamente acreditar em uma *psyche*, enquanto alma, que vai para o Hades ou para o Céu depois de julgada pelos “juízes” (R. 10, 621c4)⁶⁶⁹. Isso seria o mesmo que afirmar a crença de Sócrates no destino das *psychai* determinado pela vontade divina. O que a personagem deixa entrever, todavia, é que a escolha do destino da *psyche* está diretamente ligada a suas próprias ações⁶⁷⁰. Nesse viés, dar crédito ao *mythos* de Er significa refletir acerca de suas imagens, a fim de buscar nelas as coisas verossímeis, capazes de conduzir a *psyche* humana a caminhos mais elevados, às ideias propriamente.

Sócrates busca refletir acerca da *psyche* e da *polis*, com a intenção de ser ele próprio um filósofo que, em *katabasis*, consegue alcançar ideias mais elevadas acerca da realidade como um todo.

Platão elabora, portanto, um contexto bastante significativo, em que a oposição entre micro e macro estruturas determina a condição humana diante da realidade, e também a condição da reflexão acerca dessa realidade. Em outras

⁶⁶⁷ Trad. de Rocha-Pereira. Neste passo, gostamos da tradução da expressão *φίλοι* por “caros”; cf. *ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς*.

⁶⁶⁸ *τε μένοντες ἐνθάδε*.

⁶⁶⁹ *διαδικάσειαν*.

⁶⁷⁰ Cf. notas 288, 344 e 345.

palavras, a *katabasis* de Sócrates busca dimensionar, por meio do confronto com estratos sociais⁶⁷¹ (neste caso representado pelo *mythos* de Er), paradigmas para compreender a própria *psyche* humana. Nesse sentido, o *mythos* funciona para Sócrates como um estudo de caso e serve para buscar conhecer o sentido real do que está no interior da imagem (Casertano 2011: 89)⁶⁷², e, nesse contexto, do que está impresso na *psyche* humana.

Dentro desse contexto de *katabasis*, Sócrates busca refletir acerca da justiça, que surge nos *mythoi* como um princípio bastante relativizado e, portanto, inaceitável.

2- Justiça e *katabasis* na *República*

A percepção de justiça, na *República*, tem sua origem na observação do plano visível, mais especificamente na observação dos *mythoi* impressos nas *psychai*. De tal maneira, torna-se fundamental traçar o percurso hipotético acerca da justiça por parte da personagem Sócrates.

Sócrates, na ocasião da conversa com Céfalo sobre a velhice e o medo das punições no Além decorrentes das injustiças cometidas ao longo da vida, estabelece ligação entre o tema da vida justa e o “Hades” (*R.* 1, 330d8)⁶⁷³. A ligação é prudente e bem acertada, já que o Hades é associado ao orfismo, ao longo do diálogo, e o orfismo, por sua vez, estreitamente ligado, já desde o início do diálogo, à procissão da “Trácia” (*R.* 1, 327a5)⁶⁷⁴ por Sócrates.

⁶⁷¹ Cf. nota de rodapé 633, a argumentação de Vegetti a este respeito.

⁶⁷² Cf. nota de rodapé 487.

⁶⁷³ Ἄιδου. Acerca dessa personagem introdutória da *República*, cf “Cefalo” (Campese 2010).

⁶⁷⁴ Ὀρᾶκες.

Glauco, diante das posições de Trasímaco e de Sócrates acerca de suas respectivas defesas da vida injusta e da vida justa, declara não estar contente nem com uma nem com outra abordagem: “Para mim, as argumentação de ambos não são satisfatórias” (R. 2, 358b3-4).⁶⁷⁵

Sócrates, desejas aparentar ter-nos convencido ou desejas convercer-nos, de verdade, de que a vida justa é melhor que a vida injusta? (R. 2, 357a5-357b2)⁶⁷⁶

Para tanto, Glauco propõe uma discussão retórica a Sócrates, a fim de buscar conhecer argumentos que possam ser favoráveis à defesa de uma vida justa. Sua proposta assemelha-se, praticamente, a uma simulação retórica, mas tem, de fato, propósitos elevados de buscar o conhecimento acerca dessa temática.

Por isso vou fazer todos os esforços por exaltar a vida injusta; depois mostrar-te-ei de que maneira quero, por minha vez, ouvir-te censurar a injustiça, e louvar a justiça” (R. 2, 358d3-6)⁶⁷⁷

Há uma forte semelhança entre essa proposta e aquela que Crítias faz a Sócrates no *Cármides*⁶⁷⁸. Na *Républica*, porém, em vez de sugerir a Sócrates que finja, como faz Crítias no *Cármides*, Glauco assume sozinho o papel de fingidor, uma vez que “exalta a vida injusta” (R. 2, 358d3-4)⁶⁷⁹ – mesmo sem crê-la. Torna-se, então, defensor de um padrão de leitura baseada em um relativismo acerca da

⁶⁷⁵ ἐμοὶ δὲ οὕτω κατὰ νοῦν ἢ ἀπόδειξις γέγονεν περὶ ἐκατέρου.

⁶⁷⁶ Σώκρατες, πότερον ἡμᾶς βούλει δοκεῖν πεπεικέναι ἢ ὡς ἀληθῶς πεῖσαι ὅτι παντὶ τρόπῳ ἄμεινόν ἐστιν δίκαιον εἶναι ἢ ἄδικον;

⁶⁷⁷ διὸ **κατατε νας** ἐρῶ τὸν ἄδικον βίον **ἐπα νῶν**, εἰπὼν δὲ ἐνδείξομαί σοι ὄν τρόπον αὖ βούλομαι καὶ σοῦ ἀκούειν ἀδικίαν μὲν **ψέγοντος**, δικαιοσύνην δὲ **ἐπα νοῦντος**. ἀλλ' ὄρα εἴ σοι βουλομένῳ ἂ λέγω (R. livro 2, 358d3-6)

⁶⁷⁸ Na página em que Crítias pede, em tom de pergunta, para Sócrates “fingir” (*Chrm.* 155b5) conhecer um fármaco para a dor de cabeça do jovem que dá nome ao diálogo; cf. o segundo capítulo da primeira parte deste trabalho.

⁶⁷⁹ ἄδικον βίον ἐπαινῶν.

injustiça e da justiça, segundo um contexto estabelecida pela noção de bem e mal, a partir de quem a sofre e de quem a comete. Glauco pretende, com isso, levar Sócrates a defender a vida justa em si e por si, esperando disto que Sócrates faça uma censura à via injusta.

O exercício retórico não busca propriamente o fingimento, mas parte dele para buscar alcançar algum nível dialético capaz de fazer-se revelar a melhor via enquanto princípio de vida dentro da *polis*. Sócrates tem o mesmo intuito de seu interlocutor e, para começar o debate com ele, diz-lhe:

Dizem que injustiça é, por natureza, um bem, e sofrê-la, um mal, mas que ser vítima de injustiça é um mal maior que o bem que há em cometê-la. De maneira que, quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar a outra, chegar a um acordo mútuo para não cometerem injustiças, nem serem vítimas delas. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de legal e justo para as prescrições das leis. Tal seria a gênese e essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem – não pagar as penas das injustiças – e o maior mal – ser capaz de se vingar de uma injustiça. Estando a justiça colocada entre estes dois extremos, deve, não preitar-se como um bem, mas honrar-se devido à impossibilidade de praticar a injustiça (*R.* 2, 358e3-359b1)⁶⁸⁰.

Glauco, para rebatê-lo, apresenta a ideia de que se o justo parecesse injusto, e o injusto parecesse justo, o justo seria torturado, maltratado e o injusto exautado, por isso mais vale a aparência que a essência (*R.* 2, 361e-362a). Assim o injusto, continua Glauco, terá uma vida gloriosa, já que é ele quem vai mandar na cidade e fazer lucros com todo o tipo de empreitada, pois não liga para o fato de fazer injustiça. Terá ele também mais dinheiro para fazer sacrifícios aos

⁶⁸⁰ Trad. de Rocha-Pereira (2005).

deuses, por isso será ele ainda mais bem favorecido pelos deuses (*R. 2, 362b-c*).

Adimanto, em suporte ao irmão, busca fundamentar os argumentos apresentados em favor da vida injusta baseado em Hesíodo⁶⁸¹ e em Homero⁶⁸² como benefício da vida justa no Hades (*R. 2, 362e-363e*). Adimanto acrescenta ainda que a justiça é muito mais trabalhosa e dolorosa que a injustiça (*R. 2, 363e-364e*), conforme demonstra Hesíodo⁶⁸³. Também chama atenção para a ideia mítica que defende a possibilidade de influenciar os deuses segundo afirma Homero⁶⁸⁴.

“Mas aos deuses não é possível passar despercebido nem fazer violência”. Ora, se eles não existem, ou não se preocupam com as coisas dos homens, para que havemos de importar-nos com o passar despercebido? Se, porém, existem, e se preocupam, nós não sabemos nem ouvimos falar deles a mais ninguém, senão através das leis e dos poetas que trataram da sua genealogia e são esses mesmos que dizem que eles são de molde a deixarem-se flectir por meio de sacrifícios, preces brandas e oferendas. Ou se acredita em ambas as coisas, ou em nenhuma (*R. 2, 365d-e*).⁶⁸⁵

Depois da tradição homérica e hesiódica, Adimanto faz algumas considerações acerca da ideia de purificação órfica, baseada na iniciação ritual.

O contexto apresenta a ideia de que, depois de cometer os mais diversos absurdos, seria possível alcançar os benefícios no Além, uma vez feita a iniciação ritual. Por isso Platão, como foi analisado na primeira parte deste trabalho,

⁶⁸¹ *Os trabalhos e os dias* vv. 232-233.

⁶⁸² *Od.* 19, vv. 109-113.

⁶⁸³ *Os trabalhos e os dias* vv. 287-289.

⁶⁸⁴ “Os próprios deuses / cedem, eles que têm maior valor, honra e força. / Com incensos, juramentos cheios de reverências, / libações e aroma do sacrifício os homens conseguem / propiciá-los, quando alguém erra ou transgride” (*Il.* 9, vv. 497-501; trad. de Lourenço).

⁶⁸⁵ Tradução de Rocha-Pereira (2005).

elabora sua teoria, a partir da tradição órfica, alterando a ideia de que é a *psyche* e não a iniciação ritual que precisa praticar e viver a vida justa, iniciando-se, sim, nesse sentido, em uma vida filosófica. Adimanto quer defender, na verdade, a vida injusta pelo fato de tais *mythoi* apresentarem a ideia de que, cometida a injustiça, uma iniciação é o suficiente para apagar os crimes cometidos. Adimanto acrescenta ainda que a vida injusta vale ser vivida, pois é possível apagar os vestígios de seus crimes pela persuasão aos deuses.

Adimanto chega, portanto, à seguinte conclusão:

Se, portanto, se deve acreditar neles, deve-se ser injusto e fazer-lhes sacrifícios, com o produto das nossas injustiças. Efetivamente, se formos justos, só estaremos livres de castigos por parte dos deuses, mas afastaríamos assim os lucros provenientes da injustiça. Ao passo que, na qualidade de homens injustos, não só teremos lucros como também, se houvermos feito transgressões e cometido faltas, por meio das nossas preces os persuadiremos a deixarem-nos escapar incólumes. “Mas é que no Hades pagaremos as penas das injustiças cometidas, nós ou os filhos dos nossos filhos”. Mas, meu amigo, dirá esse jovem, continuando o seu raciocínio, as iniciações podem muito aqui, bem como os deuses libertadores, conforme proclamam as maiores dentre as cidades e os filhos de deuses, que se tornaram poetas e profetas da divindade, e que nos revelam que assim é. (R. 2, 365e-366b)⁶⁸⁶.

A ironia de Adimanto demonstra como a relação mítica da tradição órfica é também relativa e corruptível, uma vez que os crimes cometidos por uma pessoa injusta podem ser irrelevantes se esta passar pela iniciação ritual. A tradição órfica, nessa página, surge como uma continuidade da vida injusta apresentada nos *mythoi* da tradição homérica e hesiódica, fundamentando, assim, o que faltava na tradição mítica: a purificação da *psyche* para receber as

⁶⁸⁶ Trad. de Rocha-Pereira (2005).

recompensas no Hades e não a punição por uma vida injusta.

Platão, por meio de Sócrates e os dois irmãos, começa a fundamentar uma teoria acerca da vida justa que não se baseia nem na via de purificação ritual, nem na prática de persuasão dos deuses por sacrifícios, mas antes em uma prática moral.

Em seu jogo de ironias – representado tanto por parte dos irmãos quanto por parte de Sócrates – Platão faz talvez sua mais significativa incursão: faz Sócrates responder aos irmãos acerca da vida injusta com a frase que teria sido proferida pelo amante de Glauco ao elogiar a campanha dos irmãos na batalha de Mégara (R. 2, 368a1-3): “Filhos de Aríston, raça divina de um varão glorioso!” (R. 2, 368a3)⁶⁸⁷.

Nesse mesmo contexto, Sócrates diz: “Há em vós [Glauco e Adimanto] algo de divino, se não estais convencidos de que a injustiça é superior à justiça, sendo capazes de falar sobre ela desta maneira” (R. 2, 368a5-7).

Se Glauco e Adimanto são capazes de defender aquilo que não acreditam e não estão convencidos poética nem míticamente, desenha-se aí não um exercício filosófico real, mas sim certa divindade. Ou seja, se são capazes de pensar uma coisa e defender outra, eles agem como os *mythoi* e portanto são divinos como os poetas e seus poemas: *teion genos andros*⁶⁸⁸. Assumem como verdadeira uma imagem aparente, mentirosa, e escondem, por trás desta imagem, uma verossimilhança, como fazem os *mythoi*. É isso, precisamente, que Glauco e Adimanto fazem, mas pretendem, com isso, revelar a verossimilhança por trás desta imagem, embora Sócrates os reprima.

É precisamente isso que Platão busca criticar: para ele, a vida justa é o único meio possível para uma mudança real em uma sociedade. Assim, a elevação não é justificável por qualquer meio – como mais uma vez ironiza

⁶⁸⁷ παῖδες Ἀρίστωνος, κλεινοῦ θεῖον γένος ἀνδρός.

⁶⁸⁸ θεῖον γένος ἀνδρός.

Adimanto citando Píndaro (*R.* 2, 365b3-4)⁶⁸⁹ – uma vez que a segurança prático-social, principalmente salarial, não justifica a segurança da *psyche*. Para que esta esteja em segurança, é preciso que suas atitudes sejam verdadeiramente justas, sem tortuosidades⁶⁹⁰, tanto assim que a menção à subida por parte de Platão está sempre relacionada à perspectiva da busca de um conhecimento verossímil e moral. Será esse o conhecimento capaz de auxiliar a dialética filosófica em busca da verdadeira subida da *psyche*.

Por isso, ao fim da *República*, ele diz que se observarmos essas coisas com atenção, estaremos aptos a seguir para o alto.

3 – O *mythos* de Giges

O *mythos* de Giges é apresentada originariamente nas *Histórias* de Heródoto⁶⁹¹. Na *República*, de Platão, o relato é, por sua vez, recriado com elementos míticos fundamentais para se compreender a teoria da responsabilidade da *psyche* diante de sua vida prática na *polis*.

Para tanto, Platão faz um jogo estético fundamental ao dar a Glauco, no livro segundo, uma perspectiva diferente, em relação ao *mythos* de Giges, daquela que dá a Sócrates no livro décimo. Com isso, além de chamar a atenção para o caráter alegórico do *mythos* de Giges no diálogo, também o faz com a

⁶⁸⁹ “Hei de subir ao bastião mais elevado / pela justiça ou pelo dolo tortuoso”
Πότερον δίκῃ τείχος ὕψιον ἢ σκολιαῖς ἀπάταις ἀναβὰς (Fr. 213 Snell de Píndaro).

⁶⁹⁰ A esse respeito cf. página 358b4-7 d’A *República*, em que Platão, por oposição – por meio da figura de Adimanto que, juntamente com seu irmão Glauco, chama atenção para o fato de uma faculdade de justiça inerente à *psyche*, sem interferência de desejos ditados por interesses externos a ela como o salário, para dar um exemplo, ou pelos deuses.

⁶⁹¹ *Hist.* 1, 8-14.

tradição órfica no relato de Er, quando da junção dos dois *mythoi* ao final do livro décimo.

Com isso, não apenas o caráter mítico dos dois *mythoi* é intensificado, em seu princípio estético (re)criado, como também seus elementos míticos assumem perspectivas fundamentais no jogo de contextos micro e macro estruturais que Platão elabora no diálogo. Nestes contextos, a *katabasis* do antepassado de Giges torna-se chave para a compreensão do próprio relato de Er.

3.1- Giges em Heródoto: breve contextualização

A imagem mítica de *katabasis* ligada diretamente ao tema da vida justa na *República* é a de Giges (*R.* 2, 359b6-360b2).⁶⁹²

O *mythos* de Giges é relatado originariamente nas *Histórias* de Heródoto.⁶⁹³ A história chama atenção pelo exótico desejo do rei Candaules: como considerava sua esposa a mais linda das mulheres, pede a Giges, um seu fiel guardião, que faça de tudo para vê-la nua (*Hdt. Hist.* 1, 8, 11)⁶⁹⁴. Depois de vê-la despida (*Hdt. Hist.* 1, 10), Giges recebe da rainha duas alternativas: ou recebe a rainha como esposa e o trono da Lídia pelo assassinato de Candaules ou morrerá (*Hdt. Hist.* 1, 11). Do mesmo lugar onde vira a rainha nua, Giges mata o rei⁶⁹⁵.

A parte final do relato de Heródoto é, entretanto, a que, neste trabalho,

⁶⁹² Dazing apresenta algumas versões do *mythos* de Giges: “The story of Gyges has come down to us in several versions. These include a summary of a version recorded by Nicholas of Damascus, which may descend ultimately from the Lydian historian Xanthos; a fragment of a dramatic version by an unknown Greek author; a brief description by Plutarch; Justin’s summary of a version by Pompeius Trogus; and a version by Ptolemy Hephaestion of Alexandria, summarized by Photius. But the most famous and oldest fully extant versions of the story are those told by Herodotus and Plato” (Dazing 2008: 169).

⁶⁹³ Cf. *Hist.* 1, 8-14.

⁶⁹⁴ *ποίηε ὄκως ἐκείνην θεήσεται γυμνήν.*

⁶⁹⁵ Cf. *Hist.* 1, 9, 8 e *Hist.* 1, 12, 5.

mais importa, já que apresenta um cenário que será recontextualizado na *República*, em um contexto que envolve noção de justiça.

Gigés, senhor da Lídia, fez a Delfos várias oferendas, das quais grande parte em dinheiro. Acrescentou muitos vasos de ouro aos já existentes no templo, bem como seis crateras de ouro, com o peso de trinta talentos, dádiva cuja memória merece ser conservada. Essas oferendas estão incluídas no tesouro dos Coríntios, embora, a bem dizer, esse tesouro não pertença absolutamente à república de Corinto, mas a Cípselo, filho de Etion. Gigés foi, depois de Midas, filho de Górdio, rei da Frígia, o primeiro dos bárbaros conhecidos a fazer oferendas a Delfos. Midas tinha presenteado o templo com o trono no qual costumava fazer justiça. Esse trono constitui obra digna de ser vista. Está colocado no mesmo lugar onde se encontram as crateras de Gigés. De resto, os habitantes de Delfos chamam as oferendas em ouro e prata de “gigeados”, do nome daquele que as fez (*Hist.* 1, 14).⁶⁹⁶

O nome de Giges é associado à doação que faz ao templo de Delfos. Depois de assassinar o rei Candaules (*Hdt. Hist.* 1, 12), seu direito de rei é confirmado pelo oráculo de Delfos, apesar da indignação de alguns lídios (*Hdt. Hist.* 1, 13).

Gigés subiu, assim, ao trono, e ali foi confirmado pelo oráculo de Delfos. Os Lídios, indignados com a morte de Candolo, haviam, a princípio, pegado em armas, mas concordaram com os partidários de Gigés que, se o oráculo a este reconhecesse como rei, a coroa ficaria mesmo com ele (*Hist.* 1, 13).⁶⁹⁷

Esses dois passos sequenciados têm certamente um propósito:

⁶⁹⁶ Tradução de Larcher (2006).

⁶⁹⁷ Tradução de Larcher (2006).

demonstrar que a aceitação da coroação de Gíges é reforçada pela enorme doação que faz ao templo de Delfos, que, confirmando seu direito à coroa, faz os Lídios concordarem com o novo reinado, apesar de insatisfeitos.

3.2- A *katabasis* do antepassado de Gíges na *República*

Platão recontextualiza o *mythos* de Gíges ao tratar da questão da vida justa no livro segundo. Em sua recriação, Platão acrescenta um elemento fundamental: o anel da invisibilidade⁶⁹⁸. Glauco apresenta, nesse sentido, o *mythos* de “um antepassado de Gíges” (*R.* 2, 359d1)⁶⁹⁹, segundo uma perspectiva que pretende por à prova a capacidade humana de ser justo. Assim, Glauco diz que se fosse dado um anel da invisibilidade para o justo e para o injusto, ambos agiriam sem justiça, matando, roubando e fazendo o que lhes apetecesse (*R.* 2, 360b-d): “Glauco continua a tirar conclusões acerca do que todos fariam devessem eles possuir esse poder de se tornarem invisíveis, de maneira a serem

⁶⁹⁸ “A parte relativa ao anel é exclusivamente platônica” (Rocha-Pereira 2005: 57, nota 1). No entanto, o tema da invisibilidade já está, de certa forma, presente na defesa de Antifonte (V a.C.) acerca da justiça como consequência do respeito às leis por parte do cidadão quando observado por testemunhas, em contraste a quando fora de foco de testemunhas o cidadão apresenta-se segundo as prescrições da natureza, pela necessidade e não pelos acordos das leis: “So Justice is not to transgress the laws of the city in which one is a citizen. Thus a person would use justice in a way most advantageous to himself if, in the presence of witnesses, he held the laws in esteem, whereas when he was alone, he valued the works of nature. For the works of law are factitious, whereas those of nature are necessary; and the works of law, being conventional, are not natural, while those of nature, being natural, are not conventional.” (DK 87 B44 col. I; trad. Graham 2010). Acreditamos que, por meio desse *mythos* do anel da invisibilidade, Platão sugere que a justiça é praticada por aquele que, sem os olhares de testemunhas, guia-se pelo “bom” (*R.* 6 508b12-c2); neste sentido, sugerimos que o “alguém” (τις – *R.* 7, 515c6 – cf. notas 570 e 617) que liberta o prisioneiro na alegoria da Caverna do livro sétimo é em certa medida invisibilizado esteticamente por Platão para representar o justo agindo invisivelmente para o melhoramento da *psyche* e da *polis*, em nível individual, social e cósmico. Este último nível, não trabalhado nesta Tese, merecerá futuras atenções.

⁶⁹⁹ τῷ [Γύγου] τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ.

capazes de evitar as consequências de suas ações” (Davis 2000: 636)⁷⁰⁰.

Platão dá ao relato originário uma forma alegórica e espera, nela, refletir sobre a ação humana em relação à vida justa. Diante da possibilidade alegórica da invisibilidade, Glauco apresenta uma maneira de despir e tornar nua⁷⁰¹ a própria *psyche* humana. A metáfora pretende verificar a *psyche* humana em uma forma inobservável em meios naturais, e, alegoricamente, propõe a imagem da invisibilidade, considerando que o ser humano, se pudesse tornar suas ações invisíveis, faria aquilo que realmente quisesse, sem medo de ser julgado. Assim, o anel da invisibilidade é o elemento que torna possível a argumentação de Glauco contra Sócrates acerca da vida justa.

O mítico anel, acrescentado por Platão ao *mythos* originário, é encontrado, na recriação da *República*, pelo antepassado de Giges, em uma imagem de *katabasis*.⁷⁰²

Devido a uma grande tempestade e tremor de terra, rasgou-se o solo e abriu-se uma fenda no local onde ele apascentava o rebanho. Admirado ao ver tal coisa, desceu por lá e contemplou, entre outras maravilhas que para aí fantasiam, um cavalo de bronze, oco, com umas aberturas, espreitando através das quais viu lá dentro um cadáver, aparentemente maior que um homem, e que não tinha mais nada senão um anel de ouro na mão (*R.* 2, 359d)⁷⁰³

Davis, por exemplo, afirma que “Os últimos nove livros da *República* são reflexo prolongado de Sócrates sobre esse poema inventado por Glauco para

⁷⁰⁰ “Glaucón goes on to draw conclusions about what all would do should they possess this power of becoming invisible so as to be able to avoid the consequences of their actions”.

⁷⁰¹ A referência à nudez “*γυμνήν*” (*Hdt. Hist.* 1, 8, 11) da esposa de Candolo é alterada, por Platão, pela nudez da *psyche* humana, para buscar constituir seu caráter em relação à justiça e à injustiça.

⁷⁰² Cf. Calabi 1998: 175.

⁷⁰³ Tradução de Rocha-Pereira (2005).

tornar visível o poder e naturalidade de injustiça na alma e a fraqueza e a convencionalidade da justiça” (Davis 2000: 636)⁷⁰⁴.

E é sob o acréscimo do “anel de ouro” (R. 2, 359e1)⁷⁰⁵, juntamente com o acréscimo da *katabasis* (R. 2, 359d5)⁷⁰⁶ do antepassado de Giges que se dá pela descida por uma fresta aberta no solo com a tempestade e com o terremoto⁷⁰⁷, que o *mythos* deve ser analisado na *República*: “É a própria terra que se abre para acolher Giges, ela o faz penetrar dentro de si e lhe dá a *dynamis* da invisibilidade em que todo o mito gira em torno” (Calabi 1998: 175)⁷⁰⁸.

O anel, que está oculto em um “cavalo de bronze, oco” (R. 2, 359d6)⁷⁰⁹ “reclama a invisibilidade dos guerreiros homéricos trancados no cavalo de Troia (Od. 4, 277; 8, 495-515) que utilizam o engano e, mediante invisibilidade, conquistam o reino que de outra maneira não seria conquistado” (Calabi 1998: 175)⁷¹⁰. O homem no interior do cavalo de bronze, do relato de Glauco, representa os guerreiros homéricos “escondidos no cavalo” (Hom. Od. 8, 503)⁷¹¹ de Troia, e, como em Homero, reserva uma surpresa perigosa àquele que descobrir seu conteúdo. O conteúdo no interior do cavalo de Troia leva habitantes da cidade à derrota, enquanto o conteúdo no interior do cavalo de bronze leva

⁷⁰⁴ “The final nine books of the Republic are Socrates' extended reflection on this poem invented by Glaucon to make visible the power and naturalness of injustice in the soul and the weakness and conventionality of justice”.

⁷⁰⁵ χρυσοῦν δακτύλιον.

⁷⁰⁶ καταβῆναι.

⁷⁰⁷ Smith (1902) tenta reconstruir o *mythos* de Giges a partir da noção de que ambas as versões, herodotiana e platônica, teriam tido uma hipotética história original como base. A tentativa do historiador, todavia, não consegue encontrar paralelo aos elementos mais importantes que Platão parece ter acrescentado ao *mythos* com intuito filosófico e não histórico. Tais elementos são o “anel da invisibilidade” e outros ligados ao tema da *katabasis*.

⁷⁰⁸ “È la terra stessa che si apre per accogliere Gige, farlo penetrare dentro di sé e dargli la *dynamis* dell'invisibilità intorno cui ruota tutto il mito”.

⁷⁰⁹ ἵππον χαλκοῦν, κοῖλον.

⁷¹⁰ “L'immagine richiama l'invisibilità dei guerrieri omerici rinchiusi nel cavallo di Troia (Od. IV 277; VIII 495-515) che utilizzano l'inganno e, mediante la loro invisibilità, conquistano il regno altrimenti imprendibile”.

⁷¹¹ κεκαλυμμένοι ἵππῳ.

Giges a um tipo de aparente benefício – o benefício material que o anel lhe proporciona, é, na verdade, um desvelador da *psyche* de Giges, por isso uma arma disfarçada contra sua *psyche*, já que expõe seu verdadeiro caráter e sua falta de virtude no contexto da vida justa. Se tal arma existisse, seria possível, segundo sugere Glauco, ver as ações injustas de um homem justo. Colocado no relato como um “pastor” (*R. 2, 359d2*)⁷¹², o antepassado de Giges representa a vida simples, justa, corrompida por uma arma capaz de conferir invisibilidade.

No relato originário, a ação de Giges conduz a um certo tipo de invisibilidade, afinal é exatamente ao se esconder atrás da porta que o intento de assassinar Candaules concretiza-se. O princípio de justiça, no contexto herodotiano, é, portanto, relativizado na medida em que Giges opta em matar o rei em prol de sua sobrevivência. Outro ponto fundamental é que a noção de justiça também é assumida a partir de uma bela oferenda feita ao templo de Delfos, a partir da qual o espírito do povo Lídio é apaziguado, para que Giges seja aceito como novo rei. Seu bem-estar, portanto, teria sido comprado e garantido pelos deuses, amenizando o ato injusto com oferendas aos deuses.

Baseado nisso, Platão mantém a ideia do contexto originário, mas sob uma alegorização que facilita a compreensão da problemática. O anel da invisibilidade a que se refere Glauco serve como *mythos* alegórico para a reflexão da justiça diante do poder da invisibilidade: “No início do livro segundo, Glauco exige que Sócrates mostre o que é a justiça na alma – ou seja, despida de todas as consequências externas, com tudo à mostra” (Davis 2000: 652)⁷¹³. Seria possível afirmar que aquele que se proclama justo seria capaz de agir de modo justo? Em outros termos, se ninguém pudesse ver o que aquele que se proclama justo faz, ele seria capaz de agir com justiça e não se aproveitar de sua invisibilidade?

Segundo sugere Davis, Giges, em Heródoto, aceita ver sua rainha nua em função de uma tensão trágica no próprio fundamento contextual herodotiano

⁷¹² ποιμένα.

⁷¹³ “At the beginning of book 2 Glaucon demands that Socrates show him what justice is like in the soul - that is, stripped of all external consequences, of all seeming”.

das leis.

A história nos revela esta duplicidade de uma dupla maneira, o que é verdade para Candaules também é verdade para Giges. Giges reverencia a lei; isto parece ser o porquê de Candaules confiar nele assim. Ele, então, recua a partir do comando de olhar para as belas coisas secretas - *ta kala*. Mas, como seu rei legítimo o comanda, ele deve obedecer. A lei força Giges a transgredir a lei (Davis 2000: 644)⁷¹⁴.

A esse respeito, Dazing relembra o fato de que Heródoto desculpa a decisão de Giges “ênfatizando que ele não teve alternativa, ou que a única alternativa era a morte. Explicando porque Giges concordou com a sugestão do rei, Heródoto diz que ele era ‘incapaz de escapar’ (1, 10, 1) da demanda do rei” (Danzig 2008: 174)⁷¹⁵. Esta única alternativa que se refere Dazing é o que, para Davis, está ligada à situação trágica da lei, uma vez que, ao ser um súdito da lei, Giges precisa obedecer ao rei, que é símbolo legislativo por excelência. Acaba por aceitar, de tal maneira, ver a rainha nua, desobedecendo, assim, a lei vigente da Lídia.

Ao aceitar matar o rei, no entanto, para não ser ele próprio morto por ordem da rainha, Giges relativiza a virtude mais uma vez, se comparado com a função da recriação do *mythos* na *República*. Em Heródoto, por sua vez, isso não parece ser algo imperdoável: “Ao descrever a decisão de matar o rei, Heródoto diz meramente que Giges escolhe que ele próprio deve viver (1, 11, 4),

⁷¹⁴ “The story reveals this doubleness to us in a double manner, for what is true of Candaules is also true of Gyges. Gyges reveres the law; this seems to be why Candaules trusts him so. He therefore recoils from the command to look at the secret beautiful things - *ta kala*. But as his lawful king commands him, he must obey. The law forces Gyges to transgress the law”.

⁷¹⁵ “emphasizing that he had no alternative, or that the only alternative was death. In explaining why Gyges agreed to the king's suggestion, Herodotus says that he was 'unable to escape' (1, 10, 1) the king's demand”.

certamente um motivo compreensível e perdoável” (Dazing 2008: 174)⁷¹⁶. A amoralidade própria do *mythos*, em seu relato originário, apresenta uma única alternativa para Giges, já que a morte não está em questão: “Giges acredita que a rainha o forçou a matar o rei contra sua vontade, como se escolher a morte não fosse uma opção séria (1, 11, 4)” (Dazing 2008: 174)⁷¹⁷.

Em Platão, o antepassado de Giges também não consegue manter a virtude sem relativizações circunstanciais, mas por razões diferentes: “Assim, senhor de si, logo fez com que fosse um dos delegados que iam junto do rei. Uma vez lá chegado, seduziu a mulher do soberano, e com o auxílio dela, atacou-o e assim se assenhoreou do poder” (R. 2, 360a-b)⁷¹⁸.

Platão intensifica a problemática da virtude na medida em que estar ao lado do rei é um processo provocado já pelo poder do anel e não uma questão de competência natural como no relato originário. Em Platão, o antepassado de Giges mata o rei como um ato de pura ganância, premeditado desde o início de sua aproximação, enquanto em Heródoto é consequência de uma única opção, já que a morte não está em questão pelo conceito de virtude do contexto herodotiano. A tensão recriada pelo filósofo ateniense desnuda a *psyche* humana diante dessa possibilidade alegórica da invisibilidade, buscando compreender a *psyche* diante de sua mais profunda percepção da realidade.

Para tanto, Platão, além do anel da invisibilidade, também acrescenta a imagem de descida às profundezas no *mythos* de Giges. Afinal, é apenas diante de uma *katabasis* que seu antepassado encontra o tal anel, e pode, segundo o relato de Glauco, apoderar-se do poder da cidade ao matar o rei.

A *katabasis*, nesse contexto, presta duas funções claras: 1) a conquista do anel da invisibilidade por parte do *soma* de Giges; 2) a visualização do verdadeiro caráter da *psyche* de Giges diante do poder de invisibilidade.

⁷¹⁶ “In describing his decision to kill the king, Herodotus says merely that Gyges chose that he himself should live’ (1.11.4), surely an understandable and forgivable motive”.

⁷¹⁷ “Gyges believes that the queen forces him to kill the king against his will, as though choosing to die was not a serious option (1.11.4)”.

⁷¹⁸ Tradução de Rocha-Pereira (2005).

Esta oposição poética que Platão cria, entre invisibilidade somática e visibilidade psíquica, torna o *mythos* de Giges apto à reflexão acerca da vida justa, já que é diante da possibilidade de se ter tudo, do ponto de vista material, que se pode verificar o verdadeiro caráter da *psyche* humana. Essa fantástica imagem da invisibilidade leva, portanto, à compreensão daquilo que está, verdadeiramente, no fundo da *psyche* de cada um. E, neste sentido, a *katabasis* presta-se também à análise, em nível profundo, da *psyche* do antepassado de Giges, logo também, torna-se um elemento mítico para se analisar a *psyche* humana em nível alegórico.

É durante o período de permanência no Pireu, em *katabasis*, que Sócrates e seus principais interlocutores exercitam a dialética e buscam averiguar o que permanece verossímil diante das imagens míticas. O *mythos* de Giges funciona como uma história verossímil para a visibilidade do verdadeiro caráter profundo da *psyche* humana. A *katabasis* de Giges, nesse sentido, é contextualizada dentro da imagem macro-estrutural de *katabasis* de Sócrates e Glauco ao Pireu, e, nela, assume uma força imagética para forçar o retrato da *psyche* humana em uma profunda *katabasis* subjetiva, fazendo-se revelar em profundidade, diante de ações justas ou injustas.

Ao descortinar os elementos míticos da recriação de Platão, é possível perceber o intento de reflexão acerca da compatibilidade entre o verdadeiro caráter da *psyche* humana e a forma assumida por ela em nível social. Em outras palavras, Platão elabora um contexto capaz de elucidar que aquilo a que um homem dá luz em relação a si próprio pode não coincidir com seu caráter profundo.

A *katabasis* objetiva do antepassado de Giges, em 359b6-360b2, leva o relato a um tipo de *katabasis* subjetiva, na medida em que a descoberta do anel da invisibilidade deflagra a descoberta do verdadeiro caráter profundo da *psyche* humana. Assim, o *mythos* alegórico de Giges é arrematado no final da *República* com o intuito de chamar a atenção para o fato do exercício da vida justa, mesmo

diante do “anel de Giges” (R. 10, 612b4)⁷¹⁹. Isto reforça, em primeiro lugar, que Platão não espera que a *psyche* humana seja ideal e justa por si própria, sob qualquer hipótese, mas que se “faça ela própria justa” (R. 10, 612b3-4)⁷²⁰.

A questão da utilização do nome de Giges na *República* tem causado certa confusão entre muitos comentadores, pois o diálogo apresenta duas referências distintas: 1) uma é para o “antepassado de Giges” (R. 2, 359d1); 2) outra é para o “anel de Giges” (R. 10, 612b4). A hipótese de Frutiger é que há duas histórias referentes a duas personagens com o mesmo nome na Lídia: “[e]ssa analogia, podemos dizer (ou relatar), está sugerida desde seu início aparente na Lídia mesma, por uma espécie de contaminação anedótica sobre as duas personagens homônimas, uma histórica e a outra lendária” (Frutiger 1976: 234-235)⁷²¹. Laird chama atenção para o fato de que “Frutiger teve um lapso ao relacionar Giges e não antepassado de Giges como protagonista de Glauco” (Laird 2001: 14, nota 16)⁷²², e resolve a confusão de modo muito eficaz ao observar que as referências são dadas por personagens diferentes, e que a referência em 612b4 “é feita por Sócrates, não por Glauco” (Laird 2001: 14)⁷²³. Isto elucidava não apenas a confusão da utilização do nome de Giges no diálogo, mas auxilia na compreensão da recriação de Platão em relação ao *mythos* originário em Heródoto, para fundamentar sua teoria acerca da justiça.

⁷¹⁹ Γύγου δακτύλιον. Sócrates também faz menção ao Ἄιδος κυνῆν, o “elmo do Hades” (R. 10, 612b5), que tem sua recorrência mais antiga em Homero (*Il.* 5, vv. 844-845), cuja deusa Atena coloca-o na cabeça para se tornar invisível.

⁷²⁰ καὶ ποιητέον εἶναι αὐτῇ τὰ δίκαια.

⁷²¹ “Cette analogie, disons-nous, laisse supposer qu'il s'est produit de bonne heure, et en Lydie même une sorte de contamination entre des anecdotes relatives à deux personnages homonymes l'un historique, l'autre légendaire”.

⁷²² “Frutiger has lapsed into regarding Gyges and not Gyges’ ancestor as Glaucon’s protagonist”.

⁷²³ “is made by Socrates, not Glaucon”.

3.3- A ligação entre o *mythos* de Giges e o relato de Er na *República*

O *mythos* alegórico de Giges, nesse sentido, assume um papel fundamental ao ser associado, por Sócrates, ao *mythos* de Er, no final da *República*, já que ambos são contextualizados à vida justa.

Sócrates chama agora nesta dívida "em nome da justiça" e, então, prossegue com seu argumento teológico e, portanto, com a narrativa, que funciona como um tipo de réplica de Glaucon. Filósofos hoje em dia não são susceptíveis de atribuir qualquer significado profundo para o tipo de simetria detectado por aqui – entre a história do anel no início do debate e a história de Er no final dele. Eles vão ver tal simetria como puramente poética, uma característica da ornamentação literária (Laird 2001: 24).⁷²⁴

Já Cícero, em 44d.C., apontava a temática do *mythos* de Giges na *República* como uma história que trata “a imoralidade de comportamento secreto ou furtivo” (Laird 2001: 25) da *psyche* humana: “portanto, o fato de um homem sábio ter um anel como este não lhe permitiria cometer erros mais do que se não o tivesse; o homem honesto busca a moral, não o que é secreto” (*De officiis* 3, 38)⁷²⁵. É neste sentido que a referência de Sócrates a Er é um tipo de resposta mítica à referência de Glauco a Giges (Laird 2001: 25).

A primeira conclusão que se pode tirar dessa ligação é que nenhum dos dois *mythoi* é apresentado como crença platônica propriamente. Platão parece utilizá-los, como princípio de verossimilhança, a fim de fazer suas personagens exercitarem, filosoficamente, a busca do conhecimento acerca da *psyche* e de sua contextualização social na *polis*. Para tanto, faz Sócrates responder a um

⁷²⁴ “Socrates now calls in this debt 'on behalf of justice' and then proceeds with his theological argument and then the narrative, which functions as a kind of rejoinder to Glaucon's. Philosophers nowadays are unlikely to attach any profound significance to the kind of symmetry detected here - between the story of the ring at the beginning of the debate and the story of Er at the very end of it. They will see such symmetry as purely poetical, a feature of literary ornamentation”.

⁷²⁵ “*hunc igitur ipsum anulum si habeat sapiens, nihilo plus sibi licere putet peccare quam si non haberet; honesta enim bonis uiris, non occulta quaeruntur*”.

mythos com outro.

Mas por que responder a um *mythos* alegórico (Giges) com um *mythos* originário recriado (Er - órfico)?

O primeiro (o *mythos* de Giges) – que parte não de um *mythos* originário, mas ao contrário, de um *mythos* que se pretende histórico – sustenta princípios psíquicos que afetam diretamente a prática da vida social. Como exemplo dentro do próprio contexto, as ações injustas contra o rei e o povo que o antepassado de Giges teria cometido. Embora este *mythos* alegórico pretenda desnudar a *psyche* do protagonista, como alegoria que serve para desnudar a *psyche* de cada um na *polis*, ele remete-se para as consequências da vida social. Percebe-se a contextualização do *mythos* alegórico em Platão como um elemento que desvela a *psyche* em contexto social, portanto.

O segundo (o relato de Er), por sua vez – que parte de um *mythos* originário, ou melhor, da recriação do *mythos* originário de Orfeu – sustenta a vida psíquica como princípio fundamental e necessário para qualquer mudança dentro de uma *polis*. Aqui, o importante é a mudança interior da *psyche*, para que se assuma como regente de suas próprias consequências. Percebe-se, portanto, um *mythos* originário recriado para desvelar a *psyche* como regente de sua própria vida psíquica, e, assim, de seu próprio destino.

Outro fator que não pode ser deixado de lado, nesse contexto, é que a junção desses dois *mythoi*, que são referências diretas à imagem de *katabasis*, são micro-estruturas dentro de uma macro-estrutura. Em outras palavras, o relato dos dois *mythoi*, tanto o de Glauco quanto o de Sócrates, estão a acontecer ainda no contexto do Pireu, ou seja, também em *katabasis*.

Platão pretende demonstrar, com isso, que o papel daquele que está em busca da filosofia é refletir acerca da realidade que cerca os homens em sua vida prática psíquica e social. Assim, é necessário que ele confronte todos os níveis dessa realidade⁷²⁶. Para isso, Platão elabora um contexto em que Sócrates e seus interlocutores descem ao estrato social mais próximo das representações

⁷²⁶ Cf. nota de rodapé 633 o que diz Vegetti a esse respeito.

míticas, e, para reforçar a imagem, ele põe suas personagens em um diálogo no baixo, depois da descida ao Pireu.

Duas *katabasis* micro-estruturais dentro de uma *katabasis* macro-estrutural.

Em nível macro-estrutural, portanto, os aspirantes a filósofo treinam suas reflexões acerca da realidade, desde seus aspectos psíquicos aos sociais, e, para isso, são colocados em um contexto altamente mítico, a fim de buscarem compreender como pensam, acreditam e agem os homens a partir de suas crenças. Para tal, não haverá melhor hipótese do que o contexto da *katabasis*, onde as sombras e os reflexos míticos são a perfeita expressão das crenças impressas nas *psychai* humanas.

Em nível micro-estrutural, o diálogo inicia com o *mythos* de Giges (de seu antepassado), que pretende demonstrar os princípios intrínsecos da *psyche* diante das conveniências sociais (financeiras, políticas, etc). Este *mythos* inicial é, por sua vez, sobreposto pelo *mythos* de Er ao fim do diálogo, que busca demonstrar não a idealização da *psyche* humana, mas a necessidade de seu labor para chegar a níveis mais altos de percepção da realidade. A *psyche* humana poderá então agir a partir de uma moralidade que, apesar de lhe ser intrínseca, precisa ser duramente trabalhada em nível interior. Exatamente pelo fato de essa moralidade lhe ser intrínseca e de estar nela naturalmente é que a *psyche* precisa ser (re)educada de dentro para fora.

Platão evoca, nesta associação de imagens, um saber intuitivo capaz de revelar aspectos essenciais da *psyche* humana em nível não apenas individual, mas também social, no que diz respeito ao exercício da justiça. A esse processo, Platão faz Sócrates afirmar que, se o *mythos* for observado com atenção (R. 10, 621b8), o “caminho para o alto” (R. 10, 621c5)⁷²⁷ tornar-se-á viável à humanidade. Isto simboliza um passo à compreensão da justiça em relação à vida psíquica e social da humanidade a partir dos *mythoi*.

⁷²⁷ ἄνω ὁδοῦ.

Considerações finais da segunda parte

Nesta segunda parte deste trabalho, verificaram-se alguns casos de *katábasis* alegórica criada por Platão.

Foram analisados quatro imagens alegóricas dentro da *República*, em que a *katabasis* é recorrente e reforça suas teorias acerca da *psyche* humana em nível subjetivo, como na primeira parte, e também social: 1) a imagem da Linha no livro sexto; 2) a alegoria da Caverna no livro sétimo; 3) a descida ao Pireu no livro primeiro; 4) e o *mythos* de Giges no livro segundo (referenciado novamente no livro décimo). A partir desses *mythoi* percebeu-se a função da alegoria quando associada à imagem de *katabasis*.

A relação que Platão faz entre tais *mythoi* e a imagem de *katabasis* servem de sustentação para verificar, em reflexão filosófica, sua teoria psíquica aplicada ao conjunto social, na vida prática da *polis*. As (re)criações míticas de Platão, nesse sentido, tencionam fundamentar verificações teóricas a respeito dos graus de percepção da realidade por parte da *psyche* humana, dentro de uma imerção imagética que se pretende alegórica e semelhante ao mundo real. Para além disso, também estabelece uma perspectiva com o desvelamento da própria *psyche* humana, diante de sua realidade prática.

Diferentemente dos *mythoi* originários, analisados na primeira parte deste trabalho, que são utilizados por Platão para suas fundamentações teóricas

acerca da decisão da *psyche* acerca de si própria, os *mythoi* alegóricos estão ligados à noção de percepção e de desnudamento da *psyche* diante de suas realidades práticas. Mas, apesar de se buscar esta distinção entre *mythoi* originários, e os *mythoi* alegóricos, não se pode dizer que eles sejam operados de modo tão distinto. Afinal ambos se misturam entre si, e, por vezes, é difícil perceber quando há elementos míticos originários, sustentados pela tradição, ou quando há elementos alegóricos criados pelo filósofo.

Platão elabora uma tensão entre as personagens Sócrates, de um lado, e Glauco e Adimanto, de outro, para estabelecer uma dialética da própria vida psíquica no contexto social, que abrange desde as relações financeiras, políticas, éticas, dentre outras. Com isso, propõe que a evolução da *psyche* humana dá-se a partir de um princípio que nasce na própria *psyche*. Para tanto, seria necessário um estudo aprofundado dela, ou pelo menos de seus vestígios encontrados nos *mythoi*, para que suas ações ao longo da história da humanidade sejam reveladas. E apenas a partir disto é que a *psyche* humana estaria preparada para compreender melhor suas próprias ações psíquicas e também suas relações na vida prática na *polis*.

A teoria elaborada, a partir disto, é, na verdade, um padrão comparativo e dialético capaz de revelar a *psyche* filosoficamente. O ponto de base, segundo se analisou, são os paradigmas estabelecidos pela própria ação da *psyche* humana diante de suas crenças.

Platão fundamenta sua teoria com uma imagem alegórica, em nível macro, e reforça, a todo momento, em nível micro. No primeiro nível, o diálogo ocorre em uma imagem de total imersão das personagens, segundo o contexto de *katabasis* ao Pireu. Em segundo nível, surgem imagens que remetem personagens míticas ao plano da *katabasis* para reforçar o nível macro-estrutural das personagens do diálogo, como, por exemplo, a imagem da Linha no livro sexto, a alegoria da Caverna no livro sétimo, o *mythos* alegórico de Giges, no livro segundo, referenciada novamente no relato de Er no livro décimo.

Conclusão

A filosofia de Platão é largamente constituída por *mythoi* de diversos tipos. Neste trabalho, foram postas em foco duas tipologias bem específicas: o *mythos* originário e o *mythos* alegórico. Neles, buscou-se analisar como a imagem de *katabasis* é, além de recorrente, basilar para a elaboração das teorias acerca da *psyche* humana em Platão.

Esses dois tipos de *mythoi* são utilizados no *corpus* platônico não como mero instrumento didático, mas antes como parte constitutiva do próprio filosofar de Platão. Para tanto, o filósofo ateniense elabora contextos em que suas personagens assumem o discurso mítico como parte integrante do próprio pensamento discursivo. Com isso, Platão pretende refletir sobre a verossimilhança de tais *mythoi* com uma parte que se apresenta de suma importância no filosofar platônico: a *psyche* humana. Os *mythoi*, portanto, são mais que exemplos ou recursos discursivos para que as personagens persuadam-se num debate filosófico. Eles são parte da própria reflexão platônica, da própria caminhada filosófica.

Platão utilizou-se desses dois tipos de *mythoi*, mas nunca sem tomar claro partido daquilo que, neles, nega ou acredita, ou ainda daquilo que aceita em parte.

A primeira parte deste trabalho ocupou-se do *mythos* originário, que carrega o esboço da crença religiosa atestada pela tradição. Atualmente chamado de mito, o *mythos* originário contém várias ideias atestadas pela tradição, que podem ser aceitas, negadas e até transpostas pelo filósofo ateniense. Cada transposição revela algo acerca da própria crença de Platão. Para isso, o filósofo trabalha minuciosamente cada *mythos* originário, alterando e substituindo aquilo que considera impertinente, a fim de recriá-lo e fazê-lo expressar suas próprias crenças filosóficas.

Os dois exemplos estudados neste trabalho, o mito de Zalmoxis e o mito de Orfeu, são reveladores e sintomáticos desse processo de recriação mítica que Platão propõe. Recriar um *mythos* originário significa pô-lo em comparação com as versões originárias que a tradição deu a conhecer. E é precisamente pela divergência entre *mythos* originário e recriação platônica que as teorias filosóficas de Platão revelam-se. Platão, em uma primeira abordagem, deixa permanecer determinados elementos do *mythos* originário em sua recriação, a fim de que determinadas ideias contidas no próprio *mythos* originário assumam lugar em suas formulações teóricas.

Nos *mythoi* originários utilizados por Platão e analisados neste trabalho, os homens são apresentados envoltos em um contexto mágico, em que os deuses determinam tanto a cura de seus problemas quanto seus destinos.

Ao recriar tais *mythoi* originários, Platão acaba por apresentar diferenças básicas entre suas recriações e os *mythoi* originários utilizados. É com essa diferença que se fazem perceber suas crenças acerca da *psyche* humana. Nessas crenças, o filósofo desenvolve ideias que se ligam à responsabilidade da *psyche* diante de sua própria vida psíquica e que vão desde a noção de saúde à noção de destino da *psyche*. Diferentemente dos *mythoi* originários, as recriações de Platão passam a fundamentar teorias psíquicas em torno da *psyche*. Com essas teorias, é de se notar que a *psyche* assume um caráter psíquico de (auto)responsabilidade sobre si própria. Com isso, a ideia contida nos *mythoi* originários de que a saúde e o destino da *psyche* são determinados pelas forças divinas é repensada por Platão a partir das recriações dos próprios *mythoi*

originários que utiliza. Nestas recriações, a *psyche* surge um agente ativo de sua própria vida. Suas ações passam a ser entendidas como o fator que determina as consequências em sua vida.

Elementos objetivos dos *mythoi* originários, nesse sentido, são subjetivados por Platão. Tal subjetivação é operada a partir de um elemento fundamental para as teorias acerca da *psyche*: a *katabasis*. A imagem de *katabasis* é parte integrante e inseparável da filosofia platônica, e tanto o *mythos* originário quanto o *mythos* alegórico parecem ser sua principal morada. É com ela que o filósofo ateniense altera a objetividade das relações em torno da *psyche* – a decisão sobre sua saúde e seu destino – para uma perspectiva subjetiva, em que a *psyche* enquanto entidade psíquica do humano é assumida como responsável por suas próprias ações e consequências.

A *katabasis* objetiva, que, na tradição dos *mythoi* originários, é feita literalmente pelas almas, é a garantia de uma viagem em busca de um benefício, às vezes conhecimento, às vezes uma cura, às vezes um destino melhor. Com efeito, as almas, nesses *mythoi* originários, descem a planos íferos para buscarem uma solução para seus problemas, diante de forças divinas. O que Platão faz é interpretar a *katabasis* como um mergulho psíquico. Assim, a *psyche* humana é capaz de encontrar o conhecimento necessário para enfrentar seus próprios problemas e agir da melhor forma possível para que suas ações sejam as mais acertadas e as consequências sobre suas ações as melhores possíveis também.

A segunda parte deste trabalho ocupou-se com algumas ocorrências de *mythoi* alegóricos em Platão: histórias criadas pelo filósofo para fazer analogias com a vida psíquica e social da *psyche* no âmbito da *polis*.

A *República* é um exemplo fértil de aparições de *mythoi* alegóricos em Platão. A imagem da Linha, a alegoria da Caverna, a descida de Sócrates ao Pireu, o *mythos* de Giges e a associação entre este último e o relato de Er são criações platônicas que revelam a própria caminhada filosófica em busca do melhoramento da *psyche* e, conseqüentemente, da *polis*. A *psyche* já não assume, sozinha, o papel principal neste tipo de *mythos*. Agora a caminhada da

psyche mostra-se tão importante quanto o contexto social em que está inserida. Em outras palavras, é a caminhada que leva à reflexão filosófica, e esta reflexão surge nos *mythoi* alegóricos como um princípio prático, que se dá pela convivência com todos os estratos da realidade. Platão cria imagens que buscam definir etapas de percepção que a *psyche* tem em relação à realidade como um todo. À medida que avança tais etapas, a *psyche* estaria mais apta a perceber melhor a si própria e aos conteúdos verossímeis. Com isso, ela pode melhorar-se a si própria e agir com virtude para buscar melhorar também a *polis*.

A *polis*, bem como todas as suas possibilidades de realidade, torna-se o campo de pesquisa da própria *psyche*, que, em busca das ideias inteligíveis, parte dos próprios objetos visíveis dispostos na realidade social. De tal maneira, desvelar as crenças sociais é buscar compreender seus paradigmas e alcançar as verossimilhanças com os conteúdos da *psyche*. Para tanto, a *psyche* é apresentada em um caminho reflexivo que consiste em quatro etapas. Em cada uma delas, Platão teoriza um diferente grau de percepção da realidade. Com isso, Platão sustenta a teoria de que há também quatro diferentes graus de aproximação/distanciamento da *psyche* com as ideias inteligíveis. E é a partir dessa aproximação com as ideias inteligíveis que a *psyche* poderá agir moralmente em favor de seu melhoramento e do melhoramento da *polis*. Agora não apenas seu destino, mas também o destino da *polis* está sob sua responsabilidade. Assim, tanto sua saúde quanto a saúde da *polis* dependem de suas ações.

Platão evidencia, nessa caminhada reflexiva, a tensão presente nos *mythoi* entre mentira e verossimilhança. Com isso, ele reforça a reflexão acerca dos *mythoi* como uma prática filosófica necessária, na medida em que a *psyche* precisa perceber os conteúdos verossímeis ocultados pela aparência que os *mythoi* contêm. Nesse sentido, a própria *República* é uma amostra de exercício reflexivo, que Sócrates empreende para se tornar, ele próprio, um filósofo. De tal maneira surgem dois níveis bem distintos de reflexão na *República*: um macro-estrutural, que se dá com a descida da personagem Sócrates ao Pireu; outro micro-estrutural, que se dá com os vários *mythoi* alegóricos criados por Platão para dialogar com o nível macro-estrutural. Com isso, o próprio diálogo se torna

uma alegoria de *katabasis*, que, macro-estruturalmente, dialoga com as imagens micro-estruturais de *katabasis*.

Nesse diálogo entre macro-estrutura e micro-estrutura, os *mythoi* alegóricos criados por Platão apresentam imagens de *katabasis* fundamentais acerca da caminhada em busca pelo conhecimento. É por meio de tais imagens que Platão consegue demonstrar a necessidade que o filósofo tem de posicionar-se na realidade social mais básica de percepção, pois é nela, de modo prático e realista, que o filósofo poderá buscar perceber a verossimilhança ofuscada pela mentira presente na crença expressa pelos *mythoi* sociais. Os estratos sociais mais elementares são, portanto, fundamentais na caminhada do filósofo, sobretudo porque é a partir deles que as verossimilhanças se revelam. Esta dialética determina a filosofia prática de Platão, primeiro, porque fará com que o filósofo não se deslumbre com o plano inteligível das ideias e se esqueça do plano visível, onde ele próprio se encontra; segundo, porque não é possível alcançar o plano inteligível sem o plano visível (mesmo no quarto seguimento da imagem da Linha, conforme foi analisado).

É a prática filosófica que promoverá o melhoramento da *psyche* daquele que busca ser filósofo e também o melhoramento da *polis*, uma vez que a percepção da realidade ficará aguçada na medida em que a caminhada da *psyche* se tornar mais intensa.

A *katabasis*, portanto, tem um papel integrante e imensurável no filosofar de Platão. É com esse elemento que o filósofo ateniense consegue expressar a ação filosófica como eternamente inacabável. Nesse sentido, a imortalidade da *psyche* é antes a imagem da eterna busca pelo conhecimento. Cabe à *psyche* humana, portanto, caminhar reflexivamente em direção ao desvelamento daquilo que, na realidade como um todo, está ofuscado pela aparência. É a caminhada catabática, nesse sentido, que torna a *psyche* apta para o filosofar. Apenas desta maneira, a *psyche* poderá alcançar níveis mais elevados de percepção da realidade (e, em outros termos, da natureza também), para buscar melhorar-se a si própria e à *polis*.

Nessa direção, o avanço da *psyche* humana, em Platão, dá-se em dois níveis: individual e social. No primeiro nível, cada *psyche*, mergulhada em si própria, tem condição de buscar o (auto)conhecimento para alcançar percepções mais elevadas da realidade, e, com isso, buscar melhorar-se a si própria, garantindo, assim, uma boa saúde psíquica e somática, além de um bom destino. No segundo nível, cada *psyche*, imersa na própria realidade social (natural), é capaz de empreender a caminhada em busca de uma percepção mais aguçada acerca daquilo que é mentira e daquilo que é verossímil na própria realidade, e em sua própria percepção.

Assim, a vida psíquica e a vida social da *psyche* humana poderão alcançar estágios mais satisfatórios no percurso evolutivo da história.

Referência Bibliográfica

Fontes primárias

Aristófanes. *As Rãs*. Trad. Maria de Fátima. Imprensa da Universidade de Coimbra/ Annablume, 2014.

_____. *As Nuvens*; In *Comédias vol. I*. Trad. Maria de Fátima e Silva e Custódio Magueijo. Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2006.

Aristóteles. *Poética*. Trad. de Ana Maria Valente. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Sobre a alma*. Trad. de Ana Maria Lóio. Lisboa: CFUL/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

_____. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo, Ed. 34, 2006.

_____. *Metafísica*. Trad. María Luisa Alía Alberca. Alianza Editorial, Madrid, 2010.

_____. *Nicomachean Ethics*; In *Aristotle in 23 Volumes*, Vol. 19, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press, London, 1934.

Cicéron. *L'orateur - du meilleur genre d'orateurs*. Trad. Albert Yon. Les Belles Lettres, Paris, 1964.

Clement of Alexandria. *The miscellanies*; vol. II. Translated by William Wilson. Edinburgh, London, 1869.

Ésquilo. *Agamémnon*. Trad. de Manuel de Oliveira. Pulquério. Edições 70, Lisboa,

2012.

_____. *Euménides*. Trad. de Manuel de Oliveira. Pulquério. Edições 70, Lisboa, 2012.

Eurípides. *Alcestes*; In *Eurípides Tragédias I*. Trad. Nuno Simões Rodrigues. FLUC/Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2009.

_____. *Eurípides. As bacantes*. Trad. Maria Helena da Rocha-Pereira. *Eurípides*. Edições 70, Lisboa, 2014.

_____. *Ciclope*; In *Eurípides Tragédias vol. II*. Trad. Carmen Leal Soares. FLUC/Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2009.

_____. *Hipólito*; In *Tragédias II*. Trad. Frederico Lourenço. FLUC/Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2010.

_____. *Ifigénia em Aulis*. Tra. Carlos Alberto Pais de Almeida (Introdução de Maria de Fátima e Silva). Festeia, 2008.

Giamblico. *Summa Pitagorica*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Francesco Romano. Bompiani, Milano, 2006.

Herodianus, Aelius. *De ortografia*. Leipzig, Teubner, 1870 (Repr. 1965).

Heródoto. *Histórias*. Trad. Maria de Fátima Silva (1-144) e Cristina Abranches Guerreiro (145-205). Edições 70, Lisboa, 2000.

_____. *Histórias*. Trad. Pierre Henri Larcher. eBooksBrasil, 2006.

Hippocrates *Prorrheticon*; In *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, vols. 5 e 9, E. Littré, Paris 1846 (Repr. 1961).

_____. *De medico*; In *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, vol. 9, E. Littré, Paris, 1861 (Repr. 1962).

_____. *De prisca medicina*; In *The Genuine Works of Hippocrates*. Ed. Charles Darwin Adams. New York, 1868.

Homero. *Ilíada*. Trad. Frederico Lourenço. Cotovia, Lisboa, 2014.

_____. *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. Cotovia, Lisboa, 2012.

- Jamblique. *Vie de Pythagore*. Introduction, traduction et notes par Luc Brisson et A. Ph. Segonds. Les Belles Lettres, Paris, 1966.
- Laerzio, Diogene. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. A cura di Giovanni Reale. Bompiani, Milano, 2005.
- _____. *Lives of Eminent Philosophers*. R.D. Hicks. Cambridge. Harvard University Press. 1972 (First published 1925).
- Livro dos mortos*. Trad. Edith de Carvalho Negraes. São Paulo: Hemus, 2005.
- Pausanias. *Description of Greece*, in 4 Volumes translated by W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A.. Cambridge, MA, Harvard University Press, London, 1918.
- Pindar. *Odes*. Diane Arnson Svarlien. 1990.
- Platão. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha-Pereira. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2005.
- _____. *Republic*. In *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 5 & 6 translated by Paul Shorey. Cambridge, MA, Harvard University Press, London, 1969.
- _____. *Cármides*. Trad. Francisco de Oliveira. INIC, Coimbra, 1981.
- _____. *Cármides*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universitária UFPA, Pará, 2007.
- _____. *Parmênides*. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Edições Loyola, São Paulo, 2008.
- _____. *Apologia de Sócrates*. Nova Cultural, São Paulo, 2004.
- _____. *Fédon*. Nova Cultural, São Paulo, 2004.
- _____. *Banquete*. Trad. José Cavalcante de Sousa. Nova Cultural, São Paulo, 1972.
- _____. *Obras completas de Platón*. Trad. Patricio de Azcárate. Medina e Navarro, Madrid. 1871-1972. 1870, eBook 2008
- _____. *The Complete works*. Translated by Benjamin Jowett. Gutenberg project, England, 1870 (eBook 2008).

_____. *Plato in Twelve Volumes*. Cambridge, MA, Harvard University Press, London, 1921 a 1969.

_____. *Tutti gli scritti*. Traduzione di Giovanni Reale. Bompiani, Milano, 2008.

Quintiliano, Marcus Fabius. *Instituições oratórias*. Trad. Jerônimo Soares Barbosa. Cultura, São Paulo, 1944.

Siculo, Diodoro. *Storia Universale, Tomo I*. A cura di Vincenzo Pogoio. Via dell'Anima, nº 10, Roma, 1813. Disponível <<http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks>> em 23 de abril de 2012. Strabo. *The geography*. Translate by H. L. Jones. Harvard University Press, Harvard, 1932.

Fontes secundárias

Adluri, Vishva (2014). "Plato's Saving Mūthos: The Language of Salvation in the *Republic*"; In *The International Journal of the Platonic Tradition*, vol. 8, pp. 3-32.

Álvarez de Miranda, Ángel (1961). *Las religiones místicas*; (con prólogo de Pedro Laín Entralgo). Revista de Occidente, Madrid.

Araújo, Emanuel (2000). *Escrito para a eternidade*. Editora UnB e Imprensa Oficial, Brasília.

Bar, Francis (1946). *Les routes de l'autre monde, descentes aux enfers et voyages dans l'au-delà*. Presses universitaires de France, Paris.

Barret, W. S., 1964: *Euripides. Hippolytos*. Oxford.

Bayard, Jean-Pierre (1973). *La symbolique du monde souterrain et de la caverne*, Paris.

Barnes, Jonathan (1982). *The presocratic philosophers*. Routledge, London and New York.

Beierwaltes, Werner (1957). *Lux intelligibilis: Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*. Tese (Universität München).

- Bernabé, Alberto & Casadesús Francesc (Coords.) (2008). “Ex Oriente. Párelelos próximo-orientales de mitos y creencias órficos”; In *Orfeo y la tradición órfica, un reencuentro*. Akal S.A., Madrid.
- Bernabé, Alberto (2011). *Platão e o orfismo – diálogo entre religião e filosofia*. Annablume, São Paulo.
- _____ (2007). “El silencio entre los órficos”; In *Ilu. Revista de Ciencias de las Religione*. Vol. 19, pp. 53-66.
- _____ (2003). *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Akal, Madrid.
- _____ (2002). “Los misterios de Eleusis”; In Casadesús, Bordoy, F. (ed.), *Sectes, ritus i religions del món antic*, Palma de Mallorca, 133-157.
- _____ (1996). “La fórmula órfica. Cerrad las puertas, profanos – del profano religioso al profano en la materia”; In *Ilun, Revista de Ciencias de la Religiones*, 1, 13-37.
- Bluck, Richard Stanley. (1961). *Plato’s Menon*. Cambridge.
- Boyancé, Pierre (1962). “Sur les mystères d'Eleusis”; In *Revue des Études Grecques*, tome 75, fascicule 356-358, pp. 460-482.
- Boyde, Patrick (1993). *Perception and Passion in Dante’s Comedy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Bornheim, Gerd (1998). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix.
- Bréal, M. (1897) *Essai du sémantique*. Hachette, Paris.
- Bresciani, Edda (2001). *Teste religiosi dell’ antico Egitto*. Arnoldo Mondadori, Milano.
- Brisson, Luc (2005). *Introduction à la philosophie du mythe*. Vrin, Paris.
- _____ (2000). *How philosophers saved myths: allegorical interpretation and classical mythology*. The University Chicago Press, Chicago e London.
- _____ (1982). *Platon, les mots et les mythes*. Découverte, Paris.

- Brunel, Pierre (1974). *L'évocation des morts et la descente aux enfers. Homère. Virgile, Dante, Claudel*. Sedes, Paris.
- Burnet, John (1919). *Early Greek Philosophy*. Adam and Charles Black, London.
- Burkert, Walter (2002). *De Homero a los Magos*. Traducción de Xavier Riu. El Acantilado, Barcelona.
- _____ (1985). *Greek Religion. Archaic and classical*. Oxford.
- _____ (1983). *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley, Los Angeles, London.
- _____ (1972). *Lore and science in ancient Pythagoreanism*. Translated by Edwin L. Minar, Jr. Harvard University Press, Harvard.
- Cahn, Peter S. (2009). "The Re-enchantment of the World - Secular Magic in a Rational Age"; In *Anthropological Quarterly*, V. 82, Nº 4, pp. 1087-1089.
- Calabi, Francesca (2003). "Il sole e la sua luce"; In *La Repubblica*, vol. 5 (a cura di Mario Vegetti). Bibliopolis, Napoli, pp. 327-354.
- _____ (1998). "Gige"; In *La Repubblica*, vol. 2 (a cura di Mario Vegetti). Bibliopolis, Napoli, pp. 173-188.
- Campese, Silvia (2010). "Céfalo"; In *La Repubblica*, vol. 1 (a cura di Mario Vegetti). Bibliopolis, Napoli pp.133-158.
- _____ (2003). "La caverna"; In *La Repubblica*, vol. 5 (a cura di Mario Vegetti). Bibliopolis, Napoli, pp. 435-472.
- Casadesús, Francesc (2008). "Orfeu y orfismo en Platón"; In Bernabé-Casadesús (eds), pp. 1239-1279.
- _____ (2006). "Orfismo: usos y abusos", In Calderón-Morales-Valverde (eds), pp. 155-163.
- _____ (1997). "Orfeu y orfismo en Platón"; In Taula, quaderns de pensament (UIB) vol. 27-28, pp. 61-73.
- _____ (1995). *Revisió de les principals fonts per a l'estudi de l'orfisme a l'epoca classica (Plató i el Papir de Derveni)*, Tesi Doctoral, Universidad Autónoma

de Barcelona, Bellaterra.

Casadio, Giovanni (1991). “La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora”; In Borgeaud, Ph. (ed), *Orphisme et Orphée, en l’honneur de Jean Rudhardt*, Genève, pp. 119-155.

Casertano, Giovanni (2011). *Uma introdução à República de Platão*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. Paulus, São Paulo.

_____ (2010). *Paradigmas da verdade em Platão*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. Loyola, São Paulo.

Cassin, Barbara (2005). *O Efeito sofístico – sofística, filosofia, retórica e literatura*. Trad. de ensaios Ana Lúcia de Oliveira; Maria Cristina Franco Ferraz; trad. de documentos Paulo Pinheiro. Editora 34, São Paulo.

Cherniss, Harold Fredrik (1950). “The Philosophical Economy of the Theory of Ideas”. *American Journal of Philology*, 57, 1936, 445-456. Traduzido para o português por Irley Franco, em *O que nos faz pensar*, PUC-Rio, no. 2, 1990, 109-118.

Cornford, F. M. (1952). *Principium Sapientiae – The Origins of Greek Philosophical Thought*. University Press, Cambridge.

Cornelli, Gabriele (2011). *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Centro de Estudos Clássicos e humanístico da Universidade de Coimbra, Coimbra.

_____ (2010). “Platão aprendiz do teatro: a construção dramática da filosofia política de Platão”; In *Revista VIS (UnB)*, vol. 9, pp. 69-80.

_____ (2007). “Filosofia Antiga *Underground*: Da *Katábasis* ao Hades à Caverna de Platão”; In *Revista de Estudos da Religião*. pp. 94-107.

_____ (2003). “Aquele que ama o mito é, de alguma forma, filósofo: Algumas considerações sobre a necessidade do mito para a filosofia”: In *Phoinix*. pp. 110-127.

Coutinho, Luciano (2013). *O mito de Zalmoxis e o sacerdócio de Sócrates: a cura no Cármedes de Platão*. (Dissertação de Mestrado) Universidade de Brasília – UnB.

Davis, Michael (2011). *The Soul of the Greeks an inquiry*. The University of Chicago Press, Chicago and London.

_____ (2000). "The Tragedy of Law: Gyges in Herodotus and Plato"; In *The Review of Metaphysics*, Vol. 53, Nº. 3, pp. 635-655.

Dazing, Gabriel (2008). "Rhetoric and the Ring: Herodotus and Plato on the Story of Gyges as a Politically Expendient Tale"; In *Greece & Rome*, Second Series, vol. 55, Nº. 2, pp. 169-192.

Derrida, Jacques (2005). *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério Costa. Iluminuras, São Paulo.

Detienne, Marcel (1992). *A invenção da mitologia*. Trad. André Telles e Gilza Martins Saldanha da Gama. Edunb, Brasília.

Diés, Auguste (1927). *Autour de Platon*, II, Paris.

Dyson, M. (1974). "Problems concerning knowledge in Plato's *Charmides*"; In *Phronesis*, vol. 19, nº 2, pp. 102-111.

Dodds, Eric Robertson (2002). *Os Gregos e o Irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. Escuta, São Paulo.

Duarte, L. P. (1994). *Ironia, humor e fingimento literário. Resultado de pesquisa – ironia e humor em literatura*. Belo Horizonte.

Edmonds, Radcliffe (2004). *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge, Cambridge University Press.

Ekelund, Robert Burton; Hebert, Robert Francis.; Tollison, Robert D. (1992). "The economics of sin and redemption. Purgatory as a marketpull innovation?", In *Journal of Economic Behavior and Organization*, 19, pp. 1-15.

Eliade, Mircea (2002). *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. Martins Fontes, São Paulo.

_____ (1972). *Zalmoxis, the vanishing God*. Translated by William R. Trask. Chicago: Chicago. Disponível em:

<http://search.4shared.com/network/search.jsp?searchmode=2&SearchName=Zalmoxis>, em 10 de Julho de 2010.

- Entralgo, Pedro Lain (1958). *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Revista de Occidente, Madrid.
- Ferguson, A. S. (1934). "Plato's Simile of Light Again"; In *Classical Quarterly*, Vol. 28, nº 3/4, pp. 190-210.
- _____ (1922). "Plato's Simile of Light, Part II - The Allegory of the Cave (Continued)"; In *Classical Quarterly*, vol. 16, nº 1, pp. 15-28.
- _____ (1921). "Plato's Simile of Light, Part I – The Similes of the Sun and the Line"; In *Classical Quarterly*, vol. 15, nº 3/4, pp. 131-152.
- Ferrari, Franco (2014). "Conhecimento e virtude no *Mênon* de Platão"; In *Revista Archai*, nº 12, pp. 77-83. Conferir páginas quando for publicado.
- Fialho, Maria do Céu (2012/2013). "A tragédia na *Pólis* perfeita"; In *Kléos*, nºs 16/17, pp. 81-101.
- Freyburger-Galland, Marie-Laure; Freyburger, Gérard; Tautil, Jean-Christian (1986). *Sectes religieuses en Grèce et à Rome*, Les Belles Lettres, Paris.
- Foucart, Paul (1914). *Les mystères d'Eleusis*. Auguste Picard Éditeur, Paris.
- Frutiger, Perceval (1976). *Les mythes de Platon*. Arno Press, New York (Reprinted from a original copy, by 1930, Paris).
- Furley, D. J. (1983). "The Early History of the Concept of Soul", in T. Irwin, org., *Classical Philosophy: Collected Papers*, vol.1: Philosophy Before Socrates, Nova York e Londres, 109-126.
- Furtado, Felipe (S/d). *A construção do fantástico na narrativa*. Livros Horizonte, Lisboa.
- Galard, Robert (2001). *The Greek Way of Death*. Cornell University Press, Ithaca, Nova York.
- Gastaldi (2010). "Polemárcos" In *La Repubblica*, vol. 1 (a cura di Mario Vegetti). Bibliopolis, Napoli, pp. 171-192.

- Gazzinelli, Gabriela Guimarães (2007). *Fragmentos Órficos*. UFMG: Belo Horizonte.
- Graham, D (2010). *The Texts of Early Greek philosophy - The complete fragments and selected testimonies of the major presocratics*. Part I. Cambridge University press.
- Goff, Jacques Le (1993). *O Nascimento do Purgatório*; trad. F. Azevedo Estampa, Lisboa.
- Gould, John (1955). *The Development of Plato's Ethics*. University Press, Cambridge.
- Graf, Fritz (2011). "Exclusive singing (OF 1a-b)"; In *Tracing Orfeus – studies of orphic fragments*. Muiguel Herrero de Jáuregui; Ana Isabel Jiménez San Cristóbal; Marco Antonio Santamaria (eds.). De Gruyter, Berlin, pp. 13-16.
- _____ (1996). *Greek mythology*. Translated by Thomas Marier. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London.
- Guthrie, William K. C. (2003). *Orfeo y la religión griega*. Trad. Juan Valmard. Ediciones Siruela, Madrid.
- _____ (1962). *A history of Greek Philosophy*, vol. I: the Earlier Presocratics and the Pythagoreans. Oxford University Press, Oxford.
- _____ (1952). *Orpheus and Greek Religion*. Harrison, London.
- Gusdorf, Georges (1980). *Mito e metafísica*. Trad. Hugo di Prímio Paz. Convívio, São Paulo .
- Hall, Dale (1980). "Interpreting Plato's cave as an allegory of the human condition"; In *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 14, nº. 2, pp. 74-86.
- _____ (1978). "The Philosopher and the Cave" *Greece & Rome*, vol. 25, nº. 2, pp. 169-173.
- Harrison, Jane (1903). "Mystica vannus lacchi"; In *JHS*, vol. 23, pp. 292-324.

- Hartog, François (2000). “A fábrica da história: do ‘acontecimento’, à escrita da história às primeiras escolhas gregas”; In *História em Revista*, Pelotas, v. 6, pp. 7-19. Disponível em <http://www.ufpel.edu.br/ich/ndh/downloads/Volume_06_Francois%20Hartog.pdf>. Acessado em 18 de outubro de 2010.
- Hartmann Cavalcanti (2003). *Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*, Tese Doutoral, Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, São Paulo.
- Hutcheon, L (2000). *Teoria e Política da Ironia*. Editora UFMG, Belo Horizonte.
- Iglesias, Maura (1998). “Platão: a descoberta da alma”; In *Boletim do CPA*, no 5/6, Campinas, pp. 13-60.
- Immerwahr, H. R (1966). *Form and thought in Herodotus*. Press of Western Reserve University, Cleveland.
- Jankélévitch, Vladimir (1977). *La Morte*. Trad. Valeria Zini. Einaudi, Torino.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel (2005). “El concepto de dike en el orfismo”; In *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos* (Coord. Antonio Alvar Esquerro), Vol. 1, pp. 351-362.
- _____ (2002). *Rituales órficos*. Tesis Doctoral, Universidade Complutense, 742 p.
- Kahn, Charles (1997). “Was Euthyphro the Author of the *Derveni Papyrus*?”. eds. LaksMost, pp. 55-63.
- Kant, Immanuel (2005). *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Ronden e Ubo Baldur Moosburger. Nova Cultura, São Paulo.
- Karasmanis, Vassilis (1988). “Plato's Republic: The Line and the Cave”; In *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. 21, nº. 3, pp. 147-171.
- Ketchum, Richard J (1991). “Plato on the Uselessness of Epistemology: Charmides 166E-172A”; In *Apeiron*, vol 24, Nº 2, pp. 81-98.

- Kierkegaard, Soren (1991). *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Vozes, Petrópolis.
- Kingsley, Peter (2010). *A Story Waiting to Pierce you: Mongolia, Tibet and the Destiny of the Western World*. The Golden Sufi Center, Point Reyes (CA).
- _____ (1999). *In the dark places of wisdom*. Golden Sufi Center, California.
- _____ (1995). *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Kothe, Flávio René (1986). *A Alegoria. Ática*, São Paulo.
- Lacey, Hugh (1999). *Is Science Value Free?: Values and Scientific Understanding*. Routledge, Canadá.
- Laird, Andrew (2001). "Ringing the changes on Gyges: Philosophy and the formation of fiction in Plato's *Republic*"; In *Journal of Hellenic Studies*, vol. 121, pp. 12-29.
- Lampert, Laurence (2010). *How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's "Protagoras," "Charmides," and "Republic"*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Leiss, William (1994). *The domination of nature*. McGill-Queen's University Press, Montreal.
- Lévi-Strauss, Claude (2007). *Mito e significado*. Edições 70, Lisboa.
- Linforth, Ivan Mortimer (1941). *The arts of Orpheus*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- Lopes, Rodolfo (2014). *A tensão mythos-logos em Platão*, Tese Doutoral, Universidade de Coimbra, Coimbra.
- Losin, Peter (1996). "Education and Plato's parable of the cave"; In *The Journal of Education*, vol. 178, nº. 3, Cultural Foundations & Educational Heritage, pp. 49-65.
- Luckhurst, K. W (1934). "Note on Plato's *Charmides* 153B"; In *The Classical Review*, vol 48, Nº 6, pp. 207-208.

- Lukoff, David (1997). "O psicólogo como mythologist"; In *The Journal of Humanistic Psychology*. 37 nº 3, pp. 34-58.
- Macías, Sara (2008). *Orfeu y el orfismo en Eurípides*. Tesis Doctoral, Universidade Complutense, 651 p.
- Maddalena, Antonio (1954). *I pitagorici*. Laterza, Bari.
- Malcolm, John (1981). "The Cave Revisited" ; In *The Classical Quarterly*, vol. 31, nº. 1, pp. 60-68.
- _____ (1962). "The Line and the Cave"; In *Phronesis*, vol. 7, nº. 1, pp. 38-45.
- Massaud-Moisés (1990). *Dicionário de Termos Literários*. Cultrix, São Paulo.
- Mesquita, António Pedro (2005). *Reler Platão - Ensaio sobre a teoria das ideias*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa.
- Méridier, L (1928). "Euripide et l'orphisme", *BAGB*, vol. 17, pp. 15-31.
- Mccooy, Marina Berzins (2005). "Philosophy, Elenchus, and *Charmides'* Definitions of POYNH"; In *Arethusa*, Volume 38, Number 2, pp. 133-159.
- Morgan, Kathryn (2004). *Myth and philosophy: from the presocratic to Plato*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Morrison, J. S. (1955). "Parmenides and Er". In *The Journal of Hellenic Studies* LXXV, pp. 59-68.
- Murphy, D. J (1990). "The manuscripts of Plato's *Charmides*"; In *Mnemosyne*, Fourth Series, vol. 43, Fasc. ¾, pp. 316-340.
- Murphy, N. R. (1932). "The 'Simile of Light' in Plato's *Republic*"; In *The Classical Quarterly*, vol. 26, nº. 2, pp. 93-102.
- Müller, Max (1987) *Contributions to the Science of Mythology*. Longmans, Green & Co, Londres.
- Nestle, Wilhelm Von. (1901). *Eurípides, Der Dichter der griechischen Aufklärung*, Stuttgart.

- Nettleship, Richard Lewis (1922). *Lectures on the Republic of Plato*. Oxford University Press, Oxford.
- Nietzsche, Friedrich (2008). *A origem da tragédia*. Trad. Peter Klaus Ivanov. São Paulo, Centauro.
- Osborne, Catherine (2004). *Presocratic philosophy: a very short introduction*. Oxford University Press, New York.
- Parker, Robert (1996). *Athenian religion: A History*. Oxford.
- Pépin, Jean (1958). *Mythe et allégorie*. Éditions Aubier-Montaigne, Paris.
- _____ (1955). *Concepções Helénicas de Felicidade no Além, de Homero a Platão*. Coimbra.
- Philip, James A. (1966). *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. University of Toronto Press, Toronto.
- Propp, Vladimir (2001). *Morfologia do conto maravilhoso*; trad. Boris Schnaiderman. Forense Universitária, São Paulo.
- Raven, J. E. (1953). *Sun, Divided Line and Cave*, *Classical Quarterly*, vol. 3, nº ½, pp. 22-32.
- Reale, Giovanni (2002). *Corpo, Alma e Saúde – O Conceito de Homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. Paulus, São Paulo.
- Reeve, C. D. C. ; Miller, Patrick Lee (2015). *Introductory readings in ancient Greek and Roman philosophy*. Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- Repellini, Ferruccio Franco (2003). “La linea e la caverna”; In. *La Repubblica*, vol. 5 (a cura di Mario Vegetti). Bibliopolis, Napoli, pp. 355-403.
- Richards, I. A. & Ogden, C. K. (1923) *The meaning of meaning*. (8º ed. 1946, Harcourt, Brace & World, Inc., New York).
- Robinson, Richard (1953). “Plato's Earlier Dialectic”; 2ª. ed. Oxford.
- Robinson, Thomas M. (2010). *As origens da alma: Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Annablume, São Paulo.

_____ (2007). *A Psicologia de Platão*. Trad. Marcelo Marques. Loyola, São Paulo.

_____ (s/d). “Psicologia de Platão”. In Cornelli, G. (ed.) *Coimbra Plato Companion*. Trad. Luciano Coutinho. Universidade de Coimbra (prelo).

Rocha-Pereira, Maria Helena da (2014). “Enigmas em volta do mito”; In *Estudos sobre a Grécia Antiga: Artigos*. Fundação Calouste Gulbenkian & Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra.

_____ (1982). “Motivos clássicos na poesia portuguesa contemporânea: o mito de Orfeu e Eurídice”. Lição proferida, em 20 de Abril de 1982, no âmbito do II Curso de Actualização de Línguas e Literaturas Clássicas, organizado pelo Instituto de Estudos Clássicos e pelo Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

Rohde, Erwin & Ramírez, Fernández V. (1942). *Psyche: El Culto de las Almas y la Creencia en la Inmortalidad entre los Griegos*; trad. V. Fernández Ramírez. Summa. Summa, Madrid.

Ross, William David (1951). *Plato's Theory of Ideas*. Clarendon Press, Oxford.

Santas, Gerasimos. (1983). “The Form of the Good in the Plato’s Republic”; In *Essay in ancient Greek philosophy* vol 2. John P. Anton & Anthony Preus Editors, New York, pp. 232-262.
<http://books.google.pt/books?id=7kq6jBE2rvEC&pg=PR3&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false>

Schuhl, Pierre-Maxime. (1949). *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à un étude de la philosophie platonicienne*. Presses Universitaires de France, Paris.

Schmid, Walter T. (1983). “Socratic Moderation and Self-Knowledge”; In. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 21, N° 3, pp. 339-348.

Serrano, Pilar González (1999). “Catábasis y resurrección”; In *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II: Historia Antigua. Volume 12, pp. 129–179. Madrid, 1999.

- Silva, Maria de Fátima (2012/2013). “O Hades e a *Pólis*: o tema utópico da catábases”; In *Kléos*, nºs 16/17, pp. 13-45.
- _____ (2009). “Língua e identidade e convivência étnica nas Histórias de Heródoto”; In *Humanitas* 61, pp. 59-82.
- Simon, Bennett (1978). *Mind and madness in ancient Greece – The classical roots of modern Psychiatry*. Cornell University Press, Ithaca and London.
- Smith, K. F. (1902). “The tale of Gyges and the king of Lydia”; In *American Journal of Philosophy*, nº. 23, pp. 261-282.
- Soares, Carmen Isabel Leal (2001). “Tolerância e xenofobia ou a consciência de um universo multicultural nas Histórias de Heródoto”; In *Humanitas* 53, pp. 49-82.
- Sousa, Eudoro (2013). *Catábases: estudos sobre viagens aos infernos na Antiguidade*. Annablume, São Paulo.
- Sousa, José Cavalcante de. *Os pré-socráticos*. Nova Cultural, São Paulo, 2005.
- Stahl, Hans-Peter (1975). “Learning through suffering? Croesus’ conversations in the History of Herodotus”; In *YCIS (Yale Classical Studies)* 24, pp. 1-36.
- Szlezák, Thomas A. (1992). *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*. Trad. Giovanni Reale. Vita e Pensiero, Milano.
- Todorov, Tzvetan (1999). *Introdução a literatura fantástica*. Perspectiva, São Paulo.
- Trabattoni, Franco (2010). *Platão*. São Paulo: Annablume.
- Treptow, Kurt W. (1992). *From Zalmoxis to Jan Palach: studies in East European history*. Colombia University Press, New York.
- Tsouna, Voula (1997). “Socrates’ attack on intellectualism in the *Charmides*”; In *Apeiron*, vol. 30, Nº 4, pp. 63-78.
- Tuckey, T. G. (1968). *Plato’s Charmides*. Amsterdam/Cambridge University Press, Cambridge.

- Tuckey, T. G. (1968). *Plato's Charmides*. Amsterdam/Cambridge University Press, Cambridge.
- Turner, Alice K. (1993). *The History of Hell*. Harcourt, Brace and Company. New York.
- Urwick, Edward J. (2013). *The Message of Plato: A Re-interpretation of the Republic*. Routledge, New York.
- Valgiglio, Ernesto. (1966). *Il tema della morte in Euripide*, Revista di studi classici, Torino.
- Van Der Ben, N. (1985). *The Charmides of Plato problems and interpretations*. B. R. Gruner Publishing CO, Amsterdam.
- Vegetti, Mário (2010a). *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. Annablume, São Paulo.
- _____ (2010b) “Katabasis”; In *La Repubblica*, vol. 1 (a cura di Mario Vegetti). Bibliopolis, Napoli, pp. 93-104.
- _____ (2010c) “Trasímaco”; In *La Repubblica*, vol. 1 (a cura di Mario Vegetti). Bibliopolis, Napoli, pp. 233-256.
- _____ (2003). “*Megiston mathema*: l’idea del ‘buono’ e le sue funzioni”; In *La Repubblica*, vol. 5 (a cura di Mario Vegetti). Bibliopolis, Napoli, pp. 253-286.
- Vendruscolo, Fabio (1994). “Pindaro, Threnoi fr. 129, 10-11 Snell-Maehler”, In *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. GmbH, Bonn – Germany, pp. 16-18.
- Vernant, Jean-Pierre (2008a). *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Difel, Rio de Janeiro.
- _____ (2008b). *Mito e pensamento entre os gregos*. Trad. Haiganuch Sarian. Paz e Terra, São Paulo.
- _____ (2006). *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Trad. Myriam Campello. José Olímpio, Rio de Janeiro.

- _____ (1992). *Mito e religião na Grécia Antiga*. Trad. Constança Marcondes César. Papyrus, Campinas.
- Vlastos, Gregory (1954). “The third man argument in the *Parmenides*”; In *The Philosophical Review*, vol. 63, nº 3, pp. 319-349.
- _____ (1997). *Studies in greek philosophy – Socrates, Plato, and their tradition*. Ed. Grahlan.
- Voegelin, Eric (1986) *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*. Bologna, pp. 108-115.
- Vorwerk, Matthias (2001). “Plato on Virtue: Definitions of poynh in Plato's Charmides and in Plotinus Enneads 1.2 (19)”; In *American Journal of Philology*, vol. 122, Nº 1 (Whole Number 485), pp. 29-47.
- West, Martin Lichfield (1983). *The Orphic Poems*. Clarendon Press, Oxford.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. Von (1931). *Der Glaube der Hellenen*, Berlin.
- William H. F. Altman, *Plato the Teacher: the Crisis of the Republic*. Lanham, MD: Lexington Books, 2012.
- Zaleski, Carol (1988). *Otherworld Journeys: Accounts of Near-death Experience in Medieval and Modern Times*. Oxford University Press. Oxford.
- Zeller, Eduard (1888). *Plato and the older academy*. Longmans, Londres.
Disponível em <
<https://archive.org/stream/platoandtheolder00zelluoft#page/n331/mode/2up>>
em 16 de Setembro de 2014.

Dicionários

- Freire, Antônio (1971). *Gramática Grega*. Porto, Livraria Apostolado da Imprensa.
- Liddell, H.G.; Scott, R.; Jones, H. S.; & Mckenzie, R. (1940). *A Greek-English*

Lexicon, 9th edition, Oxford: Clarendon Press.

Malhadas, D.; Dezotti, M. C. C.; Neves, M. H. M. (coord.s) (2010). *Dicionário grego-português*. São Paulo: Ateliê Editorial. Quinto Fascículo – sigma – omega.

_____ (2009). *Dicionário grego-português*. São Paulo: Ateliê Editorial. Quarto Fascículo – pi-rô.

_____ (2008). *Dicionário grego-português*. São Paulo: Ateliê Editora. Terceiro fascículo – Kappa-ômicron.

_____ (2007). *Dicionário grego-português*. São Paulo: Ateliê Editorial. Segundo fascículo – Épsilon-iota.

_____ (2006). *Dicionário grego-português*. São Paulo: Ateliê Editorial. Primeiro fascículo – Alfa-delta.

Isidro Pereira, S. J. (1998). *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Livraria A. I.

Index Rerum

A

Aelius Herodianus, 51

Agente de cura, 55, 57, 58, 59, 66, 73, 74, 94

Alma, 21, 27, 30, 31, 34, 35, 36, 41, 45, 48, 50, 54, 58, 59, 61, 63, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 96, 98, 100, 102, 103, 104, 108, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 131, 134, 135, 142, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 200, 211, 212, 218, 224, 241, 249, 250, 251, 263, 264, 277, 281, 285, 291, 294, 295

Alma, imortalidade da, 34, 46, 50, 54, 61, 63, 64, 81, 83, 96, 113, 114, 125, 149, 279

Alma, metempsicose da, 54, 80, 149, 248

Alma, metempsychose da, 80

Alma, transmigração da, 30, 80, 82, 83, 96, 97, 98, 102, 103, 113, 114, 115, 117, 125, 146, 148, 149, 150, 152, 153, 248

Anabasis, 21, 79, 85, 139, 201, 219, 228, 241, 248, 249, 250

Aristófanes, 137, 177, 240, 281

Aristófanes, obras de

Rãs, 138, 240, 281

Aristóteles, 48, 58, 146, 149, 166, 192, 205, 281, 294, 297

Aristóteles, obras de

De anima, 149

Ética a Nicômaco, 192

Metafísica, 192, 195, 199, 281

Poética, 146, 166, 205, 281

C

Caverna, alegoria da, 25, 26, 158, 185, 187, 189, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 219, 220, 221, 223, 226, 231, 232, 241, 242, 243, 247, 273, 274, 277, 287

Cícero, 167, 269

Clemente de Alexandria, 98, 120

Comédia, 147, 240, 281

Cura, 24, 30, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 90, 92, 93, 94, 156, 169, 170, 219, 233, 237, 276, 277, 283, 284, 286, 287, 289, 294, 297

D

Daimon, 52, 54, 56, 82, 84, 98, 151, 176, 177, 239

Destino, 22, 25, 26, 29, 30, 31, 36, 43, 45, 50, 54, 75, 106, 117, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 134, 136, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 155, 156, 245, 249, 250, 251, 270, 276, 277, 278, 280

Diodoro Siculo, 46, 131

Diógenes Laércio, 61, 237

E

Educação, 116, 157, 164, 165, 178, 179, 186, 207, 217, 218, 228, 230, 231, 232, 233, 244, 246

Egito, 126, 131, 132

Eleusis, 106, 107, 285, 289

Empédocles, 62, 82, 83

Encantamento, 30, 37, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 66, 68, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 82, 83, 84, 85, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 100, 109, 110, 112, 127, 128, 131, 133, 134, 137, 139, 140, 141, 143, 144, 156

Enfermidade, 24, 57, 58, 59, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 82, 87, 110, 111, 140

Er, relato de, 25, 26, 114, 117, 125, 127, 130, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 158, 159, 185, 187, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 259, 269, 270, 271, 274, 277, 293

Esquecimento, 98, 119, 120, 143, 248, 249

Ésquilo, 147, 281

Ésquilo, obras de

Agamenon, 147

Eumênides, 147

Estrabão, 60, 61

Eurídice, 46, 131, 135, 136, 141, 142, 143, 295

Eurípides, 46, 102, 105, 109, 110, 111, 112, 113, 118, 125, 133, 138, 147, 149, 282, 293

Eurípides, obras de

Alceste, 110, 134, 135, 138, 147, 282

Bacantes, 110, 111, 133, 147

Ciclope, 109, 110, 282

Cretenses, 109

Frixo, 112

Ifigénia em Aulis, 133, 282

Poliido, 112

F

Fantasma, 142, 176

Fantástico, 146, 148, 289

Fármaco, 53, 54, 57, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 85, 87, 169, 170, 174, 253

Fingimento, 69, 254, 257, 288

G

Giges

anel da invisibilidade, anel de ouro, 158, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 269

Giges, *mythos* de, 25, 26, 158, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 277

H

Hades, 30, 46, 97, 114, 115, 117, 119, 120, 127, 131, 134, 135, 136, 141, 142, 143, 145, 146, 149, 150, 171, 176, 229, 238, 239, 240, 248, 249, 250, 251, 252, 255, 256, 257, 268, 287, 296

Heráclides Pôntico, 150

Heródoto, 46, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 60, 61, 63, 64, 66, 78, 125, 131, 132, 258, 259, 264, 265, 266, 268, 282, 296

Heródoto, obras de

Histórias, 46, 49, 51, 52, 55, 56, 57, 60, 61, 63, 64, 65, 80, 125, 132, 133, 258, 259, 260, 262

Hipócrates, 47, 74

Hipócrates, obras de

De medico, 47, 282

De prisca medicina, 74, 282

Prorrhethicon, 47, 282

Homero, 45, 48, 58, 108, 127, 142, 149, 171, 176, 229, 238, 245, 255, 263, 268, 282, 286, 294

Homero, obras de

Ilíada, 127, 129, 142, 176, 245, 255, 268, 282

Odisséia, 108, 142, 229, 238, 255, 263, 282

I

Íbico, 133

Imagem, 21, 22, 23, 25, 26, 30, 31, 38, 42, 43, 44, 46, 48, 49, 50, 59, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 78, 81, 110, 117, 120, 121, 125, 126, 127, 130, 134, 136, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 153, 155, 157, 158, 161, 163, 165, 166, 168, 170, 171, 172, 173, 175, 179, 180, 181, 182, 189, 193, 195, 198, 200, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 217, 218, 221, 223, 225, 228, 231, 235, 236, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 248, 249, 252, 257, 259, 262, 266, 267, 270, 271, 273, 274, 275, 277, 279

Imitação, 35, 100, 166, 168, 170, 171, 181, 185, 205

Ínfero, 21, 24, 46, 50, 66, 78, 79, 85, 131, 133, 134, 142, 143, 155, 277

Iniciação, 30, 79, 97, 99, 100, 102, 104, 105, 106, 111, 112, 118, 127, 128, 129, 134, 144, 246, 255, 256

J

Jâmblico, 82

K

Katabasis, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 33, 41, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 78, 79, 81, 84, 85, 90, 92, 93, 95, 118, 130, 131, 134, 136, 137, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 150, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 164, 183, 184, 185, 187, 189, 201, 206, 207, 208, 219, 228, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 248, 249, 250, 251, 252, 259, 261, 262, 263, 266, 267, 270, 271, 273, 274, 275, 277, 279

L

Lete, 249

Linha, imagem da, 25, 26, 158, 198, 199, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 223, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 273, 274, 277, 279

M

Magia, 24, 29, 30, 36, 38, 41, 43, 44, 46, 49, 50, 53, 55, 57, 58, 59, 62, 66, 71, 72, 76, 77, 78, 81, 84, 85, 90, 92, 93, 94, 97, 110, 111, 128, 130, 133, 139, 141, 143, 144, 156, 158, 276

Maravilhoso, 125, 146, 147, 148, 294

Médico, 30, 47, 48, 53, 54, 57, 58, 59, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 87, 93, 128, 169

Memória, 71, 82, 97, 98, 117, 120, 143, 260

Metáfora, 21, 22, 93, 111, 166, 167, 171, 192, 193, 194, 195, 202, 214, 216, 223, 225, 226, 227, 241, 249, 262

Mimema, mímesis, 205

Mistérios, 31, 106, 107, 118, 132, 133, 134, 138, 147

Místico, 22, 37

Mito, 21, 22, 23, 24, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 65, 66, 67, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 85, 92, 94, 95, 98, 100, 101, 111, 113, 117, 119, 120, 122, 124, 125, 126, 127, 130, 132, 135, 136, 138, 141, 143, 144, 148, 150, 155, 156, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 171, 172, 173, 175, 178, 183, 184, 185, 187, 190, 208, 217, 239, 242, 243, 245, 247, 248, 255, 256, 257, 258, 259, 262, 263, 267, 269, 271, 273, 274, 275, 276, 285, 287, 290, 292, 295, 297, 298

Mythos, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 50, 52, 55, 56, 57, 62, 63, 65, 66, 78, 81, 94, 153, 155, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 193, 196, 206, 213, 214, 217, 218, 221, 231, 235, 238, 242, 243, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 256, 257, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 292

N

Necessidade, 110, 111, 151

O

Orfeu, orfismo, 23, 24, 25, 29, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 46, 54, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 163, 238, 242, 245, 252, 255, 256, 259, 270, 276, 285, 286, 290, 291, 293, 295

Cisne, 148

P

Paradigma, 61, 143, 163, 190, 196, 197, 198, 199, 202, 221, 230, 232, 242, 249, 252, 274, 278, 287, 296, 297

Parmênides, 62, 199, 283

Pausânias, 106, 135

Percepção, 26, 157, 158, 171, 190, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 220, 221, 223, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 233, 235, 236, 238,

241, 243, 244, 246, 247, 248, 252, 266, 271, 273, 274, 278, 279, 280

Píndaro, 102, 104, 105, 113, 115, 117, 124, 125, 126, 133, 137, 149, 150, 258

Píndaro, obras de

Olímpicas, 102, 104

Pireu, 25, 26, 164, 179, 182, 183, 184, 185, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 248, 249, 250, 267, 270, 271, 273, 274, 277, 278

Pitágoras, pitagorismo, 36, 52, 54, 60, 61, 62, 64, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 114, 120, 125, 130, 132, 149, 150, 238, 287

Polis, 22, 23, 25, 26, 152, 154, 157, 158, 159, 161, 162, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 174, 175, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 197, 207, 208, 214, 215, 216, 217, 218, 228, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 241, 244, 247, 251, 254, 258, 269, 270, 273, 274, 277, 278, 279

Procissão, 164, 165, 179, 182, 183, 184, 235, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 252

Prudência, 47, 88, 89

Psíquico, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 36, 38, 44, 45, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 58, 59, 60, 65, 66, 68, 69, 70, 75, 76, 77, 78, 81, 84, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 114, 127, 130, 141, 145, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 161, 163, 164, 165, 166, 170, 175, 180, 183, 185, 187, 196, 199, 201, 202, 207, 212, 213, 214, 217, 218, 219, 225, 228, 230, 232, 235, 241, 243, 267, 270, 271, 273, 274, 276, 277, 280

Psyche, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 50, 51, 54, 58, 59, 60, 61, 62, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 84, 85, 90, 92, 93, 94, 95, 97, 101, 113, 116, 117, 118, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 256, 258, 262, 264, 266, 267, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 295

Psyche, imprimir crença na, 26, 152, 153, 170, 176, 178, 179, 183, 184, 213, 214, 217, 218, 231, 233, 239, 242, 244, 252, 271

Psyche, moldar a, 177, 179, 181, 214, 217, 219, 233

Purificação, 21, 30, 81, 82, 83, 98, 100, 103, 110, 111, 113, 127, 128, 129, 130, 134, 144, 255, 256, 257

Q

Quintiliano, 166, 167, 284

R

Religião, 105, 126, 131, 132, 135, 137, 285, 287, 298

Ritual, 21, 50, 56, 63, 64, 65, 79, 81, 85, 96, 98, 100, 106, 113, 114, 126, 127, 128, 129, 130, 143, 238, 239, 242, 255, 256, 257, 286

S

Sacerdócio, 55, 62, 78, 81, 84, 90, 91, 93, 287

Saúde, 29, 46, 48, 49, 50, 54, 58, 67, 75, 92, 93, 94, 140, 156, 276, 277, 278, 280, 294

Símbolo, simbologia, 62, 78, 98, 148, 172, 173, 195, 238, 240, 242, 265, 291

Sombra, 45, 118, 142, 149, 202, 203, 204, 206, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 220, 222, 223, 224, 233, 242, 243, 244, 271

Subterrâneo, 21, 46, 59, 60, 62, 65, 66, 79, 85, 99, 136, 208

T

Temperança, 47, 48, 58, 67, 81, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 117, 139, 140, 144, 155, 156

Titãs, 98, 100, 110

Trácia, 51, 52, 60, 61, 63, 78, 81, 111, 238, 239, 252

Tragédia, 105, 109, 111, 112, 133, 143, 147, 172, 282, 289, 294

Transposição, 34, 35, 36, 61, 101, 102, 103, 123, 149, 276

Tratamento, 47, 58, 71, 72, 73, 74, 76, 170

V

Verossimilhança, 26, 44, 121, 148, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 170, 174, 178, 179, 180, 182, 184, 185, 187, 190, 194, 195, 196, 197, 199, 206, 215, 227, 231, 244, 251, 257, 258, 267, 269, 275, 278, 279, 280

Vício, 121, 123, 124, 127, 130, 152, 153

Vida justa, 25, 26, 105, 152, 153, 158, 175, 248, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 261, 262, 264, 267, 269

Virtude, 72, 94, 115, 116, 117, 151, 153, 170, 264, 265, 266, 278, 289

X

Xamã, xamanismo, 50, 63, 64, 65, 66, 79, 85, 288

Xenófanes, 149

Z

Zalmoxis, 23, 24, 25, 29, 30, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 92, 93, 125, 136, 155, 156, 163, 170, 238, 239, 245, 276, 287, 289, 296

