

**Julia Galvanho Myara**

**Individualidade, responsabilidade e o destino da alma  
nos mitos pós-morte de Platão**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Luisa Severo Buarque de Holanda.

Rio de Janeiro,  
Novembro de 2023

**Julia Galvanho Myara**

**Individualidade, responsabilidade e o destino da alma  
nos mitos pós-morte de Platão**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Filosofia. Aprovada pela comissão organizadora abaixo assinada.

**Profa. Dra. Luisa Severo Buarque de Holanda**  
Orientadora  
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro**  
Departamento de Filosofia – UFF

**Prof. Dr. Remo Mannarino Filho**  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio

**Profa. Dra. Ana Flaksman**  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro- UNIRIO

**Profa. Dra. Maria Inês Anachoreta**  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro- UERJ

Rio de Janeiro, 28 de novembro de 2023

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

## **Julia Galvanho Myara**

Mestra em Filosofia na PUC-Rio na área de História da Filosofia Antiga (2018). Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO (2016), com ênfase em História da Filosofia Antiga. Atualmente, realiza pesquisa na área de Filosofia Antiga com ênfase no pensamento de Platão, privilegiando os temas linguagem, retórica, política, morte e mitologia. Professora da Pós GRaduação Lato Sensu da PUC-RIO.

### Ficha Catalográfica

Myara, Julia Galvanho

Individualidade, responsabilidade e o destino da alma nos mitos pós-morte de Platão / Julia Galvanho Myara ; orientadora: Luisa Severo Buarque de Holanda. – 2023.

220 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2023.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Indivíduos. 3. Responsabilidade. 4. Morte. 5. Mitos. 6. Retórica. I. Holanda, Luisa Severo Buarque de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

## **Agradecimentos**

À FAPERJ, pela generosa bolsa concedida.

À PUC-Rio, pela bolsa de isenção, pelo ambiente acolhedor e pelos encontros que tornaram possível a realização deste trabalho.

Ao Departamento de Filosofia, por toda a ajuda e compreensão ao longo destes anos. Aos meus colegas e professores, obrigado pelo apoio e pela rica troca de conhecimento.

Quero expressar minha gratidão à banca avaliadora, composta por professores que acompanharam minha trajetória intelectual e acadêmica ao longo desses anos:

Ao Professor Marcus Reis Pinheiro, cujo amor pelos mistérios me inspirou a também apreciá-los em um ambiente acadêmico muitas vezes desprovido de magia.

Ao Professor Remo Mannarino Filho, meu mestre querido, que me fez entender, desde o início da minha jornada intelectual, o significado da devoção à sabedoria.

À Ana Flaksman, cujas aulas sobre Platão eram sempre repletas de beleza bailante e entusiasmo interminável.

À Maria Inês Anachoreta, além de ser minha estimada professora, é uma grande amiga cuja saudade sempre é sentida por mim.

Um agradecimento especial à minha orientadora, Luisa Severo Buarque de Holanda, por suas aulas maravilhosas e inesquecíveis, pela competência sem igual, mas, acima de tudo, por sua paciência, resiliência e generosidade infinitas. Minha eterna gratidão por tudo o que fez e continua fazendo, por nossa interlocução e, principalmente, pelo apoio inabalável.

Ao professor Pedro Duarte, meu primeiro e querido professor de filosofia. Obrigada por ser o propulsor de tudo isso.

À minha família, Charle, Helena, Lucca e Hugo, agradeço pelo apoio afetivo e incondicional em tempos desafiadores.

Agradeço ao meu povo, que desde cedo instilou em mim o amor pelos livros e a capacidade de perseverar na existência.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

## Resumo

Myara, Julia Galvanho; Buarque de Holanda, Luisa Severo (orientadora). **Individualidade, responsabilidade e o destino da alma nos mitos pós-morte de Platão**. Rio de Janeiro, 2023, 220p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente tese apresenta uma investigação sobre a noção de responsabilidade individual conforme delineada nos mitos de pós-morte de Platão. Neste trabalho, a autora sustenta a hipótese de que os mitos platônicos continuaram a influenciar a discussão sobre responsabilidade individual em sua época, sublinhando a importância da agência do indivíduo em relação às suas ações e destinos. O objetivo central é compreender, com base nas análises dos diálogos *Fédon*, *Górgias* e *República*, de que maneira os mitos escatológicos platônicos contribuem para a consciência da responsabilidade individual. Nesta tese, esses mitos são vistos como uma espécie de ferramenta pedagógica destinada a incitar o cidadão a forjar uma relação responsável com a justiça e a ética. Eles não são apenas histórias, mas instrumentos retóricos cuidadosamente elaborados para influenciar a forma como o cidadão vive e interage em sua comunidade. Em suma, a partir de uma análise aprofundada da relação entre os mitos do pós-morte de Platão e a noção de responsabilidade individual na Grécia antiga, procurar-se-á mostrar que aqueles exerceram um impacto duradouro sobre esta última. As adaptações, releituras e recriações dos mitos tradicionais operadas por Platão não apenas enriqueceram o pensamento filosófico, mas também instigaram os cidadãos a refletirem sobre suas próprias ações e escolhas.

## Palavras-chave

Indivíduos; responsabilidade; morte; mitos; retórica.

## **Abstract**

Myara, Julia Galvanho; Buarque de Holanda, Luisa Severo (Advisor). **Individuality, responsibility and the fate of the soul in Plato's afterlife myths.** Rio de Janeiro, 2023, 220 p. Doctoral Thesis – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis presents an investigation into the notion of individual responsibility as outlined in Plato's postmortem myths. In this work, the author supports the hypothesis that Platonic myths continued to influence the discussion on individual responsibility in their time, underlining the importance of the individual's agency in relation to their actions and destinies. The central objective is to understand, based on the analyzes of the dialogues *Fédon*, *Gorgias* and *Republic*, how Platonic eschatological myths contribute to the awareness of individual responsibility. In this thesis, these myths are seen as a kind of pedagogical tool designed to encourage citizens to forge a responsible relationship with justice and ethics. They are not just stories, but rhetorical instruments carefully crafted to influence the way citizens live and interact in their community. In short, based on an in-depth analysis of the relationship between Plato's postmortem myths and the notion of individual responsibility in ancient Greece, we will seek to show that the former had a lasting impact on the latter. The adaptations, re-readings and recreations of traditional myths operated by Plato not only enriched philosophical thought, but also instigated citizens to reflect on their own actions and choices.

## **Keywords**

Individual; responsibility; death; myths; rhetoric.

## Sumário

1 Introdução	10
2 A Religião Grega e sua recepção platônica	19
2.1. Homero, religião cívica e mistérios sob a luz da discussão acerca da noção de responsabilidade individual.	19
2.2. Religião Homérica como religião cívica	25
2.3. Mito, culto e rito	29
2.4. Sobre altares e construções privadas e públicas - transformação do sentimento religioso e novos mitos platônicos.	32
2.5. Culto aos heróis e culto aos ancestrais	33
2.6. Polifonia e transformação da religião Grega	35
2.7. O indivíduo em Homero a partir das noções de corpo e alma	37
2.8. Platão imita Orfeu em todas as partes? Mistérios, morte e responsabilidade.	46
2.9. Relação e contrastes entre a noção de indivíduo na tragédia e em Platão	50
2.10. Responsabilidade, culpa, e causa - Antifonte e Górgias	51
3 Indivíduo e mitologia em Platão	55
3.1. Introdução à noção de indivíduo em Platão	55
3.2. Felicidade, cidade e virtude individual	64
3.3. O indivíduo pode aprender	72
3.4. Como ensinar a marionete articulada?	75
3.5. Mitos em Platão	76
3.6. Mitos de pós-morte como um subgênero literário	82
4 Fédon	87
4.1. Afeto e filosofia no <i>Fédon</i>	87
4.2. Introdução ao diálogo	90
4.3. Identificação entre morte e filosofia ou filosofia como um exercitar-se na morte	91



4.4. Morte, teoria da metempsicose e reminiscência a partir do argumento dos opostos e a natureza da alma humana.	95
4.5. O problema da alma-harmonia	98
4.6. A criança que em nós precisa ser persuadida e a função retórica do mito.	101
4.7. Análise do mito	106
4.8. Considerações finais	117
5. Górgias	121
5.1. Introdução	121
5.2. O que é e para que serve a arte retórica?	125
5.3. O problema do bem e do mal, justiça e injustiça, felicidade e infelicidade.	129
5.4. A visão de Cálicles sobre a justiça	135
5.6. A refutação de Cálicles	148
5.7. Os amores contraditórios de Cálicles e a refutação como punição corretiva	154
5.8. O mito de pós-morte do Górgias	158
5.9. A questão das almas incuráveis - o caso dos tiranos	163
6. República	172
6.1. Mito de pós-morte na <i>República</i>	172
6.2. O indivíduo na dimensão da política	173
6.3. Os interlocutores de Sócrates	175
6.4. A organização da alma e a harmonia interna	177
6.5. A alma tripartida	179
6.6. O exemplo da sede	181
6.7. A criatura de muitas cabeças	185
6.8. Os limites da razão, o mito como ferramenta e a responsabilidade individual	186
6.9. A superioridade da justiça e a justiça como um fim em si mesma	188
6.10. A complexidade das crenças religiosas e suas implicações morais	191

6.11. O poder pedagógico do mito	194
6.12. A necessidade da desautorização dos poetas como fontes seguras sobre os deuses	195
6.13. O mito de Er e a sua função pedagógica	197
6.14. As escolhas das almas individuais e o caso de Odisseu	202
6.15. Conclusões sobre o mito de pós-morte na <i>República</i>	207
Conclusão	210
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	213

# 1 Introdução

A presente tese tem como objeto de estudo a noção de responsabilidade individual segundo os mitos do pós-morte de Platão. Neste trabalho, procuro defender a hipótese de que os mitos de pós-morte platônicos deram continuidade a essa discussão – a respeito da responsabilidade dos indivíduos sobre o que lhes acontece ou sobre o que fazem – em seu tempo, mas também exprimem, em muitos aspectos, um modo platônico de se posicionar em relação ao tema, a saber, atribuindo predominantemente ao indivíduo a responsabilidade por seus atos. O objetivo em questão é compreender, a partir do que sugerem as análises dos textos propostos, de que maneira os mitos de pós-morte platônicos buscam cimentar a consciência do que chamo aqui de *responsabilidade individual*.

Para estudarmos um conceito tal como o de responsabilidade individual, entendendo-o como fruto ou sintoma de um pensador inserido em uma sociedade entrelaçada pela perspectiva mítico-religiosa, devemos esclarecer alguns aspectos a título de contextualização. O primeiro desafio parece ser determos um olhar que escape ao anacronismo sobre essa mesma sociedade e sobre os objetos de estudo em questão.

Ao debruçarmo-nos sobre o fenômeno mítico-religioso na Grécia antiga, devemos lembrar que a relação dessa cultura com a esfera do sagrado não é a mesma que em nossas culturas contemporâneas. Os antigos gregos, até onde nos lega o registro escrito, pareciam ter uma forma de religião que podemos chamar de religião cívica, cuja característica, das mais notáveis, é ser indissociável das instituições sociais, políticas e jurídicas da cidade – além de seu caráter terreno, voltado para a vida na cidade e suas questões.

E, se estamos falando da religião da cidade, estamos necessariamente trazendo os textos homéricos para o fundamento dessa discussão. Os deuses retratados por Homero são deuses múltiplos, que estão no mundo: personificam forças da natureza, emoções humanas, governam o mundo e se relacionam tanto com a esfera natural quanto com a política, sendo eles mesmos divididos em uma hierarquia bastante rígida e, frequentemente, conquistada de forma violenta.

A partir desse prisma, segundo Vernant, o antigo grego não separava em domínios opostos e incommunicáveis o natural e o sobrenatural, o político e o divino. Antes, reconheceu-os como intrinsecamente vinculados em uma composição que

partilha uma estrutura fundamental, algo que ele chama de pré-história da *Alétheia* filosófica<sup>1</sup>. A tessitura social que se forma nesse contexto não aparta o religioso e o social, o divino e mundano, o natural e o sobrenatural, o físico e o metafísico. Se os deuses são, personificam e governam os muitos aspectos da realidade, então, para transformar o social, é preciso transformar o religioso; e, se Platão se debruça sobre assuntos como a alma, a educação e a cidade, ele deve dialogar, antes de mais nada, com Homero e com a religião da cidade.

Platão, por sua vez, e em diálogo com os pensadores de seu tempo, participa, talvez de forma privilegiada, da consolidação da noção de responsabilidade individual no pensamento grego antigo. Se entendemos "indivíduo" como uma espécie de núcleo mais ou menos unificado que é, de algum modo, a fonte das nossas ações, podemos então evocar a ideia de responsabilidade vinculada a esta fonte. Partindo do pressuposto de que essa ideia encontra na obra de Platão uma expressão bastante particular, Snell, por outro lado, nos mostra que essa noção não existia na obra de Homero, pelo menos tal como a compreendemos.

O que seria o indivíduo - um conceito que aqui é compreendido de maneira diferente da compreensão contemporânea -, como ele ganharia contorno claro na obra de Platão e quais seriam as implicações desse processo na dimensão filosófica do mesmo, são perguntas que endereçamos nesta tese. Buscaremos entender como a narrativa mítica platônica participa dessa discussão de seu tempo e em que sentido é responsável por seu desenvolvimento e sua consolidação. Para isso, precisamos atentar para o fato de que, na religião clássica (ou homérica) o destino das almas – palavra que pode traduzir tanto *psiqué*, como *thymós* e *nous* –, não é o mesmo do que aquele contado por Platão, assim como a alma tampouco é entendida como rigorosamente a mesma coisa nos casos citados.

A título de contextualização, é importante estabelecer uma breve diferenciação entre esses termos: a palavra *psiqué* frequentemente aparece em Homero como algo que sai ou deixa o corpo no momento da morte, ou durante um mal súbito, como um desfalecimento. A *psíque* assemelha-se a algo como a alma no sentido daquilo que fica vulnerável durante a guerra, que abandona o nosso corpo na hora da morte, que é preciosa e deve ser mantida no corpo a qualquer custo. Já a palavra *thymós* parece estar vinculada à ordem dos movimentos corpóreos e das

---

<sup>1</sup> VERNANT, 2013, p. 12.

reações emocionais, enquanto a palavra *nous* parece estar mais intimamente vinculada à ordem intelectual e mental, tal como a produção de imagens e a clareza mental<sup>2</sup>.

Dito isso, em Homero, as almas, ao deixarem o corpo e a vida, parecem adquirir um estatuto inferior em relação à alma associada ao corpo. Como imagem ou sombra do ser que um dia foi ente vivo, a alma entristecida e fragilizada desce ao submundo, onde encontrará apenas esquecimento e dissolução de si mesma. Na *Odisseia*, podemos observar o terrível encontro de Odisseu com o espectro de seus falecidos companheiros de guerra. Com a exceção apenas de Tirésias, o adivinho que dará a Odisseu informações necessárias para a continuidade e o sucesso de sua jornada. As almas dos demais parecem carecer de consciência e não conseguem falar ou demonstrar qualquer sinal de reconhecimento, até o momento em que provam sangue que, ainda que precariamente, vivifica por um momento as almas dos antigos heróis.

Aquiles, que participa do encontro sinistro com Odisseu, é uma personagem significativa para essa discussão, pois nos mostra, como paradigma de herói homérico, os valores que circulavam nas elites daquele tempo. Ao escolher ir para a guerra de Troia, Aquiles opta por uma vida curta em troca da permanência da lembrança de seu nome e seus feitos. Ou seja, escolhe, através da memória dos vivos, geração após geração, permanecer vivo. Dessa forma, podemos entender que a fama, o prestígio, o louvor e a honra eram consideradas maneiras favoráveis de atenuar a corruptibilidade fatídica de toda vida. A famosa passagem onde Aquiles afirma que prefere ser um “*servo de um homem sem posses entre os vivos a reinar sobre os mortos*” dá a dimensão exata da inferioridade da condição da alma apartada do corpo em uma cultura que valoriza a riqueza, a superioridade genealógica e o status político. Nada de valioso é retido pela alma não vivente em Homero e a vida do homem homérico devia ser vivida de modo a tentar minimizar os efeitos deste destino. Esse paradigma, que formou o psiquismo do grego, vai ser invertido no pensamento de Platão.

Se, de acordo com Vernant, o politeísmo grego não é uma religião do indivíduo e não se sustenta sobre uma revelação, se não há nada que fundamente a

---

<sup>2</sup> SNELL, 2011.

partir do divino a sua realidade, são os costumes e as tradições que sustentam a prática religiosa. Já para Platão, em acréscimo a uma crítica aos costumes da religião tradicional, e a participação do indivíduo sobre o destino de sua alma no pós-morte, podemos observar que um tipo bastante específico de revelação já está presente<sup>3</sup>: a revelação das verdades contempladas pela alma no pré-vida e no pós-morte, que devem ser lembradas e exercidas.

Se os deuses gregos consagraram através das suas ações e corpos valores como juventude constante, força, beleza, riqueza e potência sempre vivente (expressão que, ao contrário do termo “imortais”, realoca o centro da discussão para a vida e não a morte), Platão institui o destino da alma após a morte, as recompensas e punições, bem como os próprios espaços geográficos de habitação da alma no pós-morte, como elementos fundamentais para a consolidação do seu sistema de pensamento – o que se reflete tanto na célebre teoria das ideias, como em diversas outras discussões. Se Platão precisa que esse mundo não seja perfeito, que seja uma imagem frágil de uma outra realidade, esta sim boa, justa e perfeita, os deuses não podem estar nesse mundo: ou esses deuses são falsos ou as histórias que contamos sobre eles são falsas. Essa postura coloca em xeque todo o sistema de crenças e paradigmas que precisam ser reformulados para que Platão sustente o seu projeto filosófico, pedagógico e político.

Ao determo-nos sobre as narrativas de pós-morte nos mitos platônicos, fica evidente que a questão da retenção da individualidade da alma é tema privilegiado. Platão, ao realizar a “transposição” (ideia sugerida por Diés<sup>4</sup>, segundo a qual Platão utiliza as narrativas míticas para traduzir um conceito filosófico), apropria-se dos mitos da tradição, transformando-os o suficiente para que corroborem outra construção de pensamento, de comportamento, de alma e de sociedade.

...trata-se da maneira pela qual o filósofo cita ou alude a passagens de outros autores, geralmente prestigiosos, como apoio às suas próprias teses, e opera sobre tais citações modificações mais ou menos sutis, seja a propósito das palavras que usa, seja pelo contexto no qual as insere, de modo que transforma também o seu significado ou sua intenção, especialmente para fazer com que se acomodem às suas próprias ideias, pondo em relevo o que têm em comum e ocultando ou transformando o que as diferencia.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> VERNANT, 2013, p. 61-64.

<sup>4</sup> DIÈS, 1927, 432. ss., sobre cujas indicações segue FRUTIGER, 1930; cf. também SCHUHL, 1934, que insiste no fato de que Platão utiliza as experiências místicas para traduzir a experiência filosófica.

<sup>5</sup> DIÈS, 1927, p. 439

Contudo, dizer que Platão apenas se apossa e modifica os mitos tradicionais é insuficiente, já que ele também cria mitos que não estão presentes na sua cultura. Ao fazer isso, Platão veste-os com a roupagem tradicional, o que corrobora a tese de que Platão está interessado em dialogar com a sua cultura e tradição – ainda que este diálogo também possa ser interpretado como estratégia retórica –, e não romper ou superá-la completamente.

Em todos os mitos e diálogos selecionados<sup>6</sup>, a saber: *Fédon*<sup>7</sup>, *Górgias*<sup>8</sup> e *República*<sup>9</sup>, a alma, livre do corpo e consciente de si mesma deve, no pós-morte, receber recompensa ou punição pelas suas escolhas éticas e comportamentos tanto na esfera privada quanto na pública<sup>10</sup>. Se, em Homero, a capacidade de o ser reter individualidade parece ser frágil, em Platão nada é tão real quanto a ideia e a alma individuais. Dessa forma, o sistema platônico se completa: todo o mundo sensível se torna uma imagem fragilizada das ideias, elas sim, reais. A experiência humana associada ao corpo é, então, a de um cárcere, um aprisionamento, tal como nos informa a discussão no *Fédon* acerca da soma/sema – de modo que deveríamos todos, a conselho de Sócrates, seguir o mais rápido possível para a morte, sem, contudo, cometermos violência contra nós mesmos, já que, como escravos dos deuses, não temos poder de vida e morte sobre os nossos corpos.

No mito de Er, localizado no final da *República*, esse processo diz respeito a um longo sistema de aprendizado que envolve a transmigração das almas e onde personagens da poesia homérica, como Odisseu, recebem uma chance de se redimir por sua *hubris* na escolha de uma vida simples e justa. No mito de pós-morte do *Górgias*, por sua vez, as recompensas e punições também têm propósito pedagógico

---

<sup>6</sup> Todas as obras que foram centrais ao trabalho aparecem citadas individualmente em tradução para o português própria. Nos casos que aqui omitimos a tradução, é apenas porque preferimos as traduções da edição francesa das obras completas, a saber, PLATÃO. *Platon - oeuvres complètes*. Paris: Éditions Flammarion, 2008 et 2011.

<sup>7</sup> PLATÃO, *Fédon*. [Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo]. Coimbra: INIC, 2000. Todas as citações do diálogo serão retiradas dessa versão, exceto quando explicitamente indicado o contrário.

<sup>8</sup> PLATÃO. *Górgias*. [Tradução do grego, ensaio introdutório e notas de Daniel R.N Lopes]. São Paulo: Perspectiva, 2014. Todas as citações do diálogo serão retiradas dessa versão, exceto quando explicitamente indicado o contrário.

<sup>9</sup> PLATÃO. *A República*. [Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira]. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. Todas as citações do diálogo serão retiradas dessa versão, exceto quando explicitamente indicado o contrário.

<sup>10</sup> O tema do pós-morte também aparece em outros diálogos de Platão, mas apenas estas obras apresentam mitos escatológicos em sentido estrito.

sobre as almas do ser vivente, e uma série de exemplos hipotéticos que, para a nossa sensibilidade contemporânea, beiram os limites do absurdo, também exemplificam a conduta ética sugerida pela personagem Sócrates naquele contexto. A morte não é o fim ou uma debilidade em relação à vida, mas exatamente o contrário, e tudo isso faz parte de um grande sistema pedagógico cósmico que é corrigido, a cada ciclo vida/morte/vida, com recompensas, punições, esquecimentos e lembranças do que foi vivido, do que se aprendeu de si, da vida privada e da vida comunitária.

Se há um paralelismo entre a obra de Platão e a herança mitológica, nosso ponto de partida passa, ainda que seja sem se deter, pelas múltiplas interpretações possíveis sobre os mitos nas obras de Platão. Dentre os estudiosos, podemos recorrer, por exemplo, aos estudos de: 1. Hegel e Schleiermacher<sup>11</sup>, que compreendem o mito apenas como uma ficção preparatória para o pensamento filosófico e inferior a este; 2. Diès<sup>12</sup>, já mencionado acima, que afirma que Platão utiliza as narrativas míticas para traduzir um conceito filosófico; 3. Schuhl<sup>13</sup>, que compreende um mito platônico como uma tentativa de orientação que configura uma transposição mais acessível do pensamento; 4. Hirzel e Teichmüller<sup>14</sup>, que acreditam que os mitos constituem uma retórica moralizadora; 5. Stefanini<sup>15</sup>, que identifica o mito como uma ferramenta, um instrumento para formular problemas; 6. Reale<sup>16</sup>, que compreende que os mitos funcionam como uma espécie de trampolim para a razão, útil para abordar temas que a razão sozinha não se mostra suficientemente capaz de esgotar; 7. Brisson<sup>17</sup>, que também compreende as narrativas míticas como inferiores aos discursos filosóficos ainda que capazes de mobilizar afetos que o *lógos* filosófico não alcança, entre outros<sup>18</sup>.

Posto isso, não é ocioso esclarecer que o propósito desta tese não é recuperar extensamente a discussão sobre a função dos mitos na obra platônica de um modo geral, mas compreender detidamente a utilização e os objetivos singulares dos mitos escatológicos como uma ferramenta pedagógica destinada a incitar os leitores a

---

<sup>11</sup> HEGEL, 2006. e KERBER, 2014.

<sup>12</sup> DIÈS, 1972.

<sup>13</sup> SCHUHL, 2010.

<sup>14</sup> ELIAS, 1984.

<sup>15</sup> STEFANINI, 1991.

<sup>16</sup> REALE, 2007.

<sup>17</sup> BRISSON & NADDAF, 2004.

<sup>18</sup> Como, por exemplo, os intérpretes Pieper, Morgan e Schuhl, que estarão mobilizados na discussão acerca da função do mito em Platão no segundo capítulo desta tese.



forjar uma relação responsável com a justiça. A hipótese aqui avançada é a de que, além de revelar uma posição paradigmática sobre a compreensão de responsabilidade individual na antiguidade, os mitos escatológicos buscam operar uma transformação dessa compreensão em diálogo com a religião clássica e com as religiões de mistérios. E, ademais, que possuem uma função retórica que diz respeito à educação dos cidadãos, que vem conviver com a ideia de que são agentes plenamente responsáveis, não por tudo o que lhes advém, mas pelo modo que se comportam na *polis* e no *cosmo*. Com função retórica, quero indicar um modo específico de persuadir os cidadãos, voltado para uma finalidade pedagógica.

Nesse sentido, não entendemos o pensamento filosófico e a criação literária de Platão como uma produção *ex novo*, mas como parte de um complexo movimento intelectual e espiritual<sup>19</sup> que o precedeu em muitos séculos e que incidiu em múltiplas áreas da experiência humana, inclusive a mítico-religiosa. Por isso, uma breve historiografia da questão deve ser abordada, ainda que a título de contextualização. Ainda assim, é procedente afirmar que, na obra de Platão, a investigação acerca do indivíduo, de seu lugar no mundo, de seus deveres para consigo mesmo, para com a sua alma, para com a sua comunidade e sua cidade adquire contornos, se não completamente diversos em relação aos seus predecessores e opositores, certamente mais nítidos. Para isso, os estudos de Jean-Pierre Vernant<sup>20</sup>, Bruno Snell<sup>21</sup>, Alberto Bernabé<sup>22</sup>, Giovanni Casertano<sup>23</sup> e Martha Nussbaum<sup>24</sup> serão basilares para a nossa discussão.

Analisaremos os três mitos escatológicos de Platão supracitados entendendo-os como uma espécie de “subgênero literário”, ou seja, como uma subcategoria específica dentro da categoria “mitos platônicos”. Consideramos esses mitos fundamentais para tratar da questão que pretendemos investigar, qual seja: a função retórica dos mitos escatológicos no pensamento de Platão, no que concerne à educação do cidadão e ao problema, não apenas jurídico e político como também filosófico, da responsabilidade individual.

---

<sup>19</sup> HADOT, 2014.

<sup>20</sup> VERNANT, 2013.

<sup>21</sup> SNELL, 2005.

<sup>22</sup> BERNABÉ, 2011.

<sup>23</sup> CASERTANO, 2010.

<sup>24</sup> NUSSBAUM, 2009.

O segundo capítulo dedica-se, assim, a uma apresentação panorâmica acerca da religião grega, passando pelas questões do indivíduo, do destino das almas e do pós-morte na religião tradicional, nos mistérios, até chegar em Platão. Esse primeiro momento da tese buscará fundamentar a questão para que possamos compreender em quais sentidos e até que ponto o pensamento e a produção literária de Platão foi influenciada, colidiu e transformou sua tradição.

O terceiro capítulo reporta-se a uma contextualização do pensamento platônico acerca da noção de indivíduo e de sua produção mítico/literária dentro da produção de pensamento em seu entorno – tanto contemporâneo, quanto precedente. Para isso, levantaremos referências da tradição que recorrem às produções épicas, trágicas, retóricas e filosóficas.

O quarto capítulo ocupa-se detidamente do diálogo *Fédon*, mais especificamente da análise do mito de pós-morte presente no texto e tecendo, para os fins da nossa discussão, relações entre este e os temas da separação entre alma e corpo e a reencarnação das almas; o argumento dos opostos; o personagem Cebes e a questão da reminiscência da alma; a interlocução de Sócrates e as dúvidas de Sírmias e Cebes; o esclarecimento de Sírmias e Cebes e a permanência do medo; a filosofia como um modo de vida e preparação para a morte.

O quinto capítulo trata do diálogo *Górgias* e prioriza as questões acerca dos temas da morte e da retórica. Para isso, adentraremos nas discussões sobre: a má retórica; a personagem Cálicles e a justiça; a refutação de Sócrates; a retórica e o medo da morte; o mito como terapêutica e o mito como agente político; a retórica filosófica; e, obviamente, a análise do mito escatológico presente no fim do diálogo.

O sexto e último capítulo devota-se ao mito de Er, presente na *República*, e deverá abordar os problemas políticos platônicos em relação ao assunto do pós-morte; a contextualização dramático-filosófica do diálogo; as primeiras noções de morte da *República*; as personagens Céfalos, Glauco e Adimanto; a crítica à mitopoética tradicional; a reabilitação do mito submetido à filosofia; o mito como ferramenta para a implementação de uma pedagogia filosófica; e, por fim, o mito e suas implicações na filosofia de Platão.

Em última análise, o propósito desta tese é, através de ampla contextualização e análise dos mitos de pós-morte na obra platônica, defender a hipótese de que Platão teve grande participação no processo de consolidação da noção de responsabilidade individual na antiguidade clássica, ou ainda, de que o filósofo agiu

como um catalisador para a transformação do pensamento a respeito desse tema, não só na filosofia, mas também na religião, no direito e na política antiga. Ainda segundo a hipótese defendida aqui, os mitos de pós-morte foram forjados pelo filósofo para serem empregados como uma espécie de ferramenta retórica voltada para a pedagogia política, por ilustrarem e assegurarem uma compreensão de vida e de morte condizente com a ideia de responsabilidade individual.

## 2 A Religião Grega e sua recepção platônica

### 2.1. Homero, religião cívica e mistérios sob a luz da discussão acerca da noção de responsabilidade individual.

No contexto desta tese, é interessante partir dos estudos que levantam hipóteses sobre a concepção de indivíduo em Homero, pois se eles estiverem corretos isso nos fornece um dos panos de fundo fundamentais sobre os quais a obra platônica é construída. Um dos mais importantes dentre esses estudos é sem dúvida feito por Bruno Snell<sup>25</sup>, que irá compreender a concepção homérica como o início do pensamento europeu e o lugar evidente de princípio de sua investigação. Antes de tudo, devemos estabelecer as premissas sobre as quais este trabalho foi desenvolvido: não partimos aqui do pressuposto de que os gregos tenham se sobressaltado em relação às outras culturas do mundo como uma expressão elevada do espírito ou do pensamento. A ideia de “milagre grego” não é corroborada por este trabalho, ainda que muito do material bibliográfico disponível para o estudo sobre Grécia, religião grega, cultura grega e pensamento grego seja, majoritariamente, produção de pensadores europeus que endossam esse discurso. Contudo, não será do escopo deste trabalho promover uma crítica pormenorizada sobre o sequestro das muitas expressões culturais dos gregos pela civilização europeia, nem mesmo confrontar a ideia de unidade ou identidade grega. Em vez disso, nos deteremos em outros assuntos.

Dito isso, ainda que haja uma crítica muitíssimo importante acerca do eurocentrismo quando se diz que a Grécia é o “berço” do Ocidente e da Europa – e se formos recorrer à narrativa mítica em questão, Europa, ela mesma, era uma princesa fenícia –, *no contexto desta tese*, faz sentido entender Homero como um fundamento para a questão da formação do indivíduo na Grécia. Essa discussão passa por uma trajetória bastante particular para, posteriormente, ser herdada e modificada por Platão. Se, como afirma Snell, Homero é “*o estado mais remoto e longínquo da cultura grega*”, afirmação que só faz sentido se considerarmos como cultura apenas o que é produzido a partir da escrita – parto dele neste esboço introdutório sobre a história do indivíduo.

---

<sup>25</sup> SNELL, 2011.

No entanto, antes de nos debruçarmos especificamente sobre a questão do indivíduo em Homero, seguido do estudo sobre os mistérios, para então entendermos a relação e o diálogo de Platão com a sua tradição, devemos, ainda que brevemente, passar por algumas questões vinculadas à religião grega, às narrativas mitopoéticas e à sua relação com a pólis. A partir da compreensão da relação entre a mitopoética e a dinâmica público-privado, teremos preparado o terreno necessário para o desenvolvimento da questão da responsabilidade individual e sua expressão nos mitos de pós-morte platônicos, em oposição às narrativas religiosas tradicionais.

Quando estudamos mitologia grega, devemos nos voltar para o ponto mais remoto da tradição escrita acerca do tema: Homero e Hesíodo. Quando falamos em Homero e Hesíodo, devemos lembrar que eles, principalmente Homero, é ele mesmo, uma espécie de figura mítica. A obra de Homero parece ser, antes de mais nada, uma composição mitopoética popular, tradicional, oral e anônima, fruto da expressão cultural e espiritual de sua época, ainda que seja evidente uma unidade poética que revela o trabalho de um poeta. Ainda que tenha existido um sujeito chamado Homero e que ele tenha sido o principal articulador, uniformizador e editor da obra que lhe é creditada, certamente ele não é o criador, em sentido estrito, dos mitos e narrativas que narra. Sendo ou não autores, no sentido tradicional, ou forças da cultura que encontram corpo nesses textos, é principalmente nas obras desses dois grandes mito-poetas que nós encontraremos o fundamento mítico para a religião na Grécia antiga<sup>26</sup>.

No contexto desta tese, atentamos para alguns aspectos específicos nas narrativas mencionadas: a morte, o submundo, divindades associadas ao mundo dos mortos e o destino da alma humana após a morte. Na religião tradicional, que também poderia ser chamada de religião homérica ou religião homérica e hesiódica, o submundo, reino de Hades e Perséfone, não parece gozar de uma fama muito positiva enquanto prospecto do destino de todos os mortais. É um lugar de esquecimento, dissolução e perda – de si, da identidade, das forças vinculadas à

---

<sup>26</sup> É importante lembrar que autores como Walter Burkert, por exemplo, consideram o mito apenas uma parte da religião grega e que o ponto mais longínquo da religião grega seriam os artefatos arqueológicos, os espaços de culto, as construções dos templos, os afrescos etc. Cf: BURKERT, 2002.

vida, da alegria, da felicidade<sup>27</sup> e por aí vai. Não só o submundo é francamente um lugar terrível, mas o status da alma humana, quando desvinculada do corpo e da vida, também. A alma dissociada do corpo, para Homero, é uma imagem, um fantasma, um espectro empalidecido e impotente em relação à alma aliada ao corpo vivo. Perder a *psyche*, ou seja, morrer, é um rebaixamento existencial e é, ao mesmo tempo, o que caracteriza a condição humana.

Ao contrário dos deuses sempre viventes, o ser humano é perecível e mortal e essa condição é algo a ser lastimado pois representa uma perda. Essa ideia fica bastante clara na célebre passagem na *Odisseia* de Homero que mostra o encontro de Odisseu com o espírito de Aquiles:

Filho de Laertes, criado por Zeus, Odisseu de mil ardis,  
homem duro! Que coisa ainda maior irás congeminar?  
Como ousaste descer até ao Hades, onde moram os mortos  
sem entendimento, fantasmas de mortais estafados?  
Assim falou; a ele dei então a seguinte resposta:  
Aquiles, filho de Peleu, de longe o mais forte dos Aqueus!  
Vim para consultar Tirésias, para o caso de me dar  
algum conselho sobre como poderei regressar a Ítaca rochosa.

---

<sup>27</sup> Não aprofundei, no recorte de pesquisa proposto por essa tese, a investigação do termo "felicidade". Contudo, me parece importante lembrar a enorme diferença entre o que entendemos hoje por felicidade, no século XXI, no Brasil, falando português, etc, e o que os antigos gregos entendiam por "*eudaimonia*". Sobre essa discussão, Martha C. Nussbaum coloca a questão de maneira bastante elucidativa nas seguintes linhas gerais:

"Alguns textos que discutiremos tornam-se obscuros nesse ponto pela tradução comum do termo grego "*eudaimonia*" pelo inglês "happiness" [em português, "felicidade"]. Dada especialmente como nossa herança kantiana e utilitarista na filosofia moral, em ambas as partes da qual "felicidade" é considerada o nome de um sentimento de contentamento ou prazer, e dado que se assume que uma concepção que faz da felicidade o bem supremo seja, por definição, uma concepção que confere valor supremo antes a estados psicológicos que a atividades, essa tradução é gravemente enganosa. Para os gregos, *eudaimonia* significa algo como "viver uma vida boa para um ser humano" ou, como sugeriu um escritor recente, John Cooper, "florescimento humano". Aristóteles nos diz que é equivalente, no discurso ordinário, a "viver bem e fazer bem". A maioria dos gregos entenderia *eudaimonia* como algo essencialmente ativo, do qual as atividades dignas de louvor não são apenas meio produtivas, mas efetivas partes constitutivas. É possível para um pensador grego argumentar que *eudaimonia* seja equivalente a um estado de prazer; nessa medida, a atividade não é uma parte conceitual da noção. Mas, mesmo aqui, devemos estar cientes de que muitos pensadores gregos concebem o prazer como algo antes ativo que estático (cf. Cap. 5); uma equiparação da *eudaimonia* com o prazer pode, pois, não significar aquilo que esperaríamos que esperasse em um escritor utilitarista. A ideia de *eudaimonia* equivalente a um estado de prazer é uma posição não convencional e *prima facie* contra-intuitiva na tradição grega (cp. Cap. 4). [...] (A fragilidade da bondade, pág 5-6, nota 2 \*\*).

Para uma discussão mais elaborada e detalhada da noção de *eudaimonia*, ver Capítulo 11 e 12 ("A vulnerabilidade da boa vida humana: atividade e desgraça" e "A vulnerabilidade da boa vida humana: bens relacionais). Sobre essa questão no contexto específico do pensamento de Platão na *República*, sugiro o livro *Pursuing the Good - Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*, coleção Edinburgh Leventis Studies, Editado por Douglas Cairns, Fritz-Gregor Herrmann e Terry Penner, com ênfase nos capítulos 5 e 7 (*The Good, Advantage, Happiness and the Form of the Good: How Continuous with Socratic Ethics is Platonic Ethics?* de Terry Penner, e *Flourishing: The Central Concept of Practical Thought*, de Richard Kraut).

Pois ainda não cheguei perto da Acaia, nem a minha terra  
 pisei; mas sofro sempre desgraças, ao passo que não foi,  
 nem será, nenhum homem mais bem aventurado que tu, ó Aquiles!  
 Pois antes, quando eras vivo, nós Argivos te dávamos honras  
 iguais às dos deuses; e agora reinas poderosamente sobre os mortos,  
 tendo vindo para aqui: não te lamentes por teres morrido, ó Aquiles.”  
 Assim falei; e ele tomando a palavra respondeu-me deste modo:  
 “Não tentes reconciliar-me com a morte, ó glorioso Odisseu.  
 Eu preferiria estar na terra, como trabalhador agrícola de outro,  
 até de homem sem herança e sem grande sustento,  
 a reinar sobre todos os mortos falecidos.”<sup>28</sup>.

A passagem acima é fundamental por alguns motivos; em primeiro lugar, a princípio, Odisseu parece pressupor que Aquiles, ao ser considerado um homem com status social superior enquanto estava vivo – o que fica evidente quando afirma que os Argivos honravam Aquiles como um Deus –, deveria, na morte, ser igualmente um senhor de homens e reinar, aparentemente ocupando o lugar do próprio deus do submundo, sobre os mortos. Hades, também chamado de Zeus Ctônico e Pluto, é percebido, por esses dois epítetos, como um deus poderoso, um governante forte, soberano do mais populoso dos reinos e, talvez por isso, rico. O senhor do submundo é rico, talvez em minérios, pois vive nas profundezas da terra, mas certamente sua riqueza mais expressiva se configura nas muitas almas que lhe são confiadas. Aquiles, nesse contexto (que nas narrativas trágicas se modificará), precisa lembrar a Odisseu que o destino de homens e deuses é diferente e que, ainda que ele tenha gozado de renome entre os vivos, sua condição enquanto alma no submundo é inferior.

A ideia de uma vida boa à moda dos gregos, com fama, renome, reconhecimento social, honrarias, poder político, vitórias militares e por aí vai só faz sentido, em Homero, enquanto atrelada à vida e à comunidade humana terrestre. Esse um dos motivos pelos quais podemos notar em suas narrativas uma noção de responsabilização fortemente presente na forma de indenizações. Nesse sentido, mesmo que a vida humana fosse fortemente influenciada diretamente pelos deuses - sendo estes últimos, muitas vezes, a causa verdadeira de uma ação - ainda assim estes passavam por uma responsabilização se situava sua ação no âmbito da sociabilidade. Esta, uma diferença fundamental dos vivos para os mortos: os mortos não se organizam socialmente, não lutam, não desfrutam em nada a morte pois a

---

<sup>28</sup> Homero, *Odisseia*, canto XI, vv.475-490

natureza da morte, nesse contexto, não lhes permite. A vida, com todas as potências as quais a ela são atreladas: beleza, força, conquistas materiais, privilégio social etc., só acontece na associação com o corpo e com o social.

Desse modo, ao nos retirarmos momentaneamente do reino do mítico e nos voltarmos ao estudo da cultura grega, da sua organização política e social, percebemos que a vida comunitária e a organização social estavam perpassadas pela religião. Templos, datas festivas e eventos religiosos de toda sorte organizavam a vida comunitária na Grécia Antiga. Ritos, cultos e mitos estão presentes na organização da cidade, na educação das crianças e nas assembleias dos cidadãos. Cultura, sociabilização, *paideia*, política e religião eram fios indissociáveis de uma mesma tessitura. Se Jean-Pierre Vernant<sup>29</sup> estava certo, a religião grega era uma religião cívica, tanto porque organizava a vida social, quanto porque se ocupava dos assuntos da mesma. Nesse contexto, a cultura grega até o século VI a.C. não parecia, de modo geral, se ocupar dos assuntos concernentes ao destino das almas no pós-morte; quando o faziam, as narrativas buscavam orientar os piedosos e/ou amedrontados a pensar em uma vitória da vida sobre a morte em termos terrenos, isto é, gerar descendência e obter fama. Na religião e na cultura grega normativa, por muito tempo, essa foi a relação com a imortalidade.

Se a cultura é orientada para a manutenção da vida cívica, pouco importa o destino das almas particulares. Se havia o desejo de imortalidade, este deveria ser conquistado pelo heroísmo, que nada mais era do que a realização de serviços públicos – no reino do mitológico, o assassinato de monstros e a libertação de cidades e suas respectivas populações; no reino histórico, o exercício da guerra como o assassinato dos inimigos e conquista de cidades.

Com o surgimento dos mistérios, como o de Elêusis e o Órfico, observamos um deslocamento da questão da salvação da alma individual. Os mistérios, ao contrário da religião clássica, contam com doutrinas reveladas ora pela divindade, tal como a deusa Deméter, ora por uma figura com algo de heróica e mítica, tal como o poeta Orfeu. Por terem acesso a um reino privilegiado do real (seja a sabedoria divina, seja por conta de uma visita ao submundo), revelam para a humanidade tais saberes, instituindo os mistérios que se estruturam então sobre uma doutrina revelada e, no caso de orfismo, uma série de textos sagrados, alegando na

---

<sup>29</sup> VERNANT, 2013/2009.



sua fundação uma revelação divina ou um conhecimento conquistado diretamente da fonte. No caso dos mistérios, a salvação individual da alma, a retenção de memória e de individualidade e a conquista da bem aventurança no pós morte são questões centrais. A vida, nesse sentido, vai ser reorientada para a observância de determinadas práticas que levariam o pio a conquistar esse lugar favorecido no além.

No contexto desta tese, a análise sobre os mitos de pós-morte na obra platônica revela-nos o seguinte fato: Platão parece ter herdado dos mistérios a ideia de salvação individual da alma, porém, ao mesmo tempo, não parece disposto a abrir mão do caráter cívico do fenômeno religioso presente na religião clássica. Além disso, é manifesto o uso literário abundante que Platão faz do vocabulário e das imagens dos Mistérios<sup>30</sup>. Na sua proposta de pensamento e no contexto de sua obra, Platão se apropria dos mitos tradicionais da religião grega e incorpora a ideia de salvação individual das almas. Mas para acomodar o que os mistérios inauguraram em relação ao pós-morte e à necessidade de orientar uma conduta filosófica em vida, Platão cria algo novo a partir dessas duas referências: a noção de responsabilidade individual em vida, que será retribuída de uma forma ou de outra no pós-morte.

Ademais, quando nos debruçamos sobre a obra de Platão, fica evidente que a questão da morte em si mesma também tem um lugar importante em seu pensamento. Podemos propor diversos motivos para isso, porém não devemos esquecer que, dentre muitas razões possíveis e prováveis, Platão escreve sob o impacto da morte de seu mestre Sócrates. Sob essa perspectiva, é importante lembrarmos que a morte de Sócrates nos remete ao contexto dos tribunais. Ou seja, quando refletimos sobre a questão das mortes, além dos mitos contados, herdados e reformulados, devemos levar em consideração o contexto jurídico. Dessa forma, quando Platão forja seus mitos escatológicos, se apropriando e reapropriando da tradição, ele também está se posicionando diante da questão do julgamento e da justiça. Ao fazê-lo, ele, inclusive, importa parte do vocabulário forense para dentro de suas narrativas míticas, como fica claro nessa passagem do mito de Er, na *República*:

"Depois de nos termos aproximado da abertura, preparados para subir, e quando já tínhamos expiado todos os sofrimentos, avistamos de

---

<sup>30</sup> Como, por exemplo, no *Banquete* e no próprio *Fédon*.

repente Ardieu e outros, que eram tiranos, na sua quase totalidade; mas também havia alguns que eram particulares **que tinham cometido grandes crimes** - que, quando julgavam que já iam subir, a abertura não os admitia, mas soltava um mugido cada vez que algum desses, ainda **incuráveis na sua maldade ou que não tinham expiado suficientemente a sua pena**, tentava a ascensão."<sup>31</sup>

Desse modo, Platão preserva tanto a esfera do privado, ou seja, o cuidado com a alma e a salvação individual pela vida filosófica, como a preocupação com a manutenção social e política da vida comunitária, e a filosofia como um modo de vida. A dinâmica entre as recompensas e punições no pós-morte, em Platão, encontram fundamento na relação com a justiça das ações em vida.

## 2.2. Religião Homérica como religião cívica

Para entendermos a discussão em questão, é necessário lembrar que o fenômeno religioso na Grécia antiga não era fundamentalmente apartado da vida cívica. Não é exagero dizer que a religião grega estava eivada nas instituições sociais e políticas da cidade e que a vida comunitária frequentemente se organizava em torno de eventos religiosos. O dia a dia da prática religiosa se concentrava, muitas vezes, nas celebrações públicas, as *heortai* que, por sua vez, articulavam a vida cotidiana. A ordenação do calendário era, senão muito próxima, idêntica à sequência dos festivais. O calendário de uma cidade ou tribo é, ao mesmo tempo, um documento de importância imprescindível para a expressão religiosa local<sup>32</sup>. Dessa maneira, os deuses gregos representam, em muitos sentidos, a organização e a personificação da realidade e da vida social de cada cidade ou comunidade.

Além de as datas religiosas organizarem o calendário e a vida comunitária, há, na religião homérica, uma hierarquia clara entre os deuses e dinâmicas de centralização de poder que sugere, no imaginário mitológico, uma transposição da sofisticada divisão de classes na Grécia antiga.

“Esses deuses que, em suas relações mútuas, compõem uma sociedade do além hierarquizada, na qual as competências e os privilégios são alvo de uma repartição bastante estrita, limitam-se necessariamente uns aos outros, ao mesmo tempo que se completam.”<sup>33</sup>

Ao endereçar esta questão, Vernant expõe os seguintes argumentos: 1. O sistema religioso grego é organizado em conexão próxima com a forma de vida

<sup>31</sup> Platão, *República*, 616 d-e.

<sup>32</sup> BURKERT, 2002.

<sup>33</sup> VERNANT, 2013, p.4

social representada pela pólis; 2. No contexto de uma religião cívica, crenças e cultos políades correspondem ao particularismo de cada grupo humano; 3. Esse particularismo lhes confere, sob a forma de uma divindade eleita e protetora, uma religiosidade que tem algo de singular e os distingue, de certa forma, de outras comunidades; 4. Dessa forma, a unidade da cidade é cimentada pela divindade eleita e associadas e, dessa forma, consolida-se o corpo dos cidadãos; 5. Esse processo unifica os grupos humanos em um conjunto múltiplo, porém coeso, associando-os ao espaço cívico, composto pelo centro urbano e pela zona rural; 6. Esse processo busca formar, além de uma identidade cultural, uma integridade do Estado. Eles não só vivem no mesmo mundo que o homem grego, como frequentemente personificam aspectos e forças desse mundo. Organizam-se, guerreiam e associam-se de maneira mais ou menos ordenada e hierárquica, segundo uma ordem que poderíamos chamar de política e convencional socialmente. Como os humanos, nasceram do mundo, dele fazem parte, com ele e por ele são organizados.

“Entre o religioso e o social, o doméstico e o cívico, portanto, não há oposição nem corte nítido, assim como entre o sobrenatural e o natural, divino e mundano. A religião grega não constitui um setor à parte, fechado em seus limites e superpondo-se à vida familiar, profissional, política ou de lazer, sem confundir-se com ela. Se é cabível falar, quanto à Grécia arcaica e clássica, de “religião cívica”, é porque ali o religioso está incluído no social e, reciprocamente, o social, em todos os seus níveis e na diversidade dos seus aspectos, é penetrado de ponta a ponta pelo religioso.”<sup>34</sup>

Ainda que deuses e humanidade tenham naturezas diferentes – o primeiro, imortal, sempre vivente, personificação da beleza, da força, e da vitalidade nunca perecível; e o segundo, mortal, perecível, fadado à corrupção, à doença e à morte –, ambos mesmo assim partilham de uma estrutura fundamental da realidade, pois tanto deuses quanto humanidade nasceram deste mundo físico e dele fazem parte, ora personificando seu corpo e suas forças, como Gaia, a deusa terra, Urano, o deus céu, Hélios, o deus sol – ora governando suas potências – como Apolo, também deus sol sem ser a personificação do sol, mas um agente que determina o movimento do mesmo, Ártemis, deusa que auxilia as mulheres a parir, Zeus, deus dos raios e trovões e grande deus que é a força política mais elevada e o grande pai juiz.

Ou seja, a natureza divina compartilha com a humana a origem nesse mundo. Dessa forma, a vida humana não é alheia à divina, e a vida divina é imbricada na

---

<sup>34</sup> VERNANT, 2013, p.7.

humana. Cidades elegem deuses protetores e os deuses elegem seus heróis e protegidos, que devem não apenas adorá-los, mas oferecer a eles sacrifícios e libações. Por muito tempo, a relação entre o divino e o humano parece ter sido marcada por uma proximidade significativa na memória e na identidade da Grécia.

Uma vez que o político e o religioso não só se complementam, mas partilham de uma mesma estrutura fundamental de concepção de mundo e de organização social, é correto concordar com Vernant quando este diz que “toda magistratura tem um caráter sagrado e todo sacerdócio tem algo de autoridade pública<sup>35</sup>.” Se os deuses fazem morada nas cidades ou as protegem, se vinculam seus cidadãos aos heróis lendários, às figuras fundadoras, e se não só defendem a comunidade escolhida, mas por ela também são nutridos na forma de culto, rito, libações e oferendas, é na unidade da população organizada ou na autoridade política que se define a organização dos assuntos, celebrações e atividades sagradas. Vida cidadina, campesinato, classes, organização social e política: todas são perpassadas pelo fio condutor das celebrações religiosas.

É na tessitura entre cidade, cidadãos, memória e religiosidade que os deuses gregos, de acordo com Marcel Detienne<sup>36</sup>, devem se tornar cidadãos para serem, de fato, deuses. No centro do fenômeno religioso na Grécia antiga está a organização da vida pública, e o indivíduo e suas preocupações particulares como, por exemplo, o destino da alma no pós-morte, a felicidade individual etc não constituem uma preocupação indispensável. O indivíduo é entendido como uma parte da célula social e, como parte, ocupa, de maneira natural, o lugar que o estatuto social lhe impõe ou sugere. E essa economia cidadina encontra seu espelho na economia cósmica. Na religião olímpica, cada deus, como parte de um todo, exerce um papel diverso, porém complementar. E, na relação com a humanidade, o exercício da divisão e administração divina do cosmos encontrará lugar na *pólis* humana.

Contudo, a religião políade não evoca uma igualdade de autoridade entre as divindades, e o cosmo ordenado obedece a uma lei administrativa bastante estrita – frequentemente conquistada a partir de guerra e de atos de violência cometidos entre as divindades em busca não só de poder, mas, muitas vezes, de poder centralizado. Ainda que a cidade partilhe uma série de crenças e práticas religiosas em torno de

---

<sup>35</sup> VERNANT, 2013. p. 9.

<sup>36</sup> DETIENNE & SISSA, G., 1989, p. 172; cf. também pp. 218-30.

um panteão múltiplo e diverso, na religião olímpica a autoridade central é sempre Zeus. Nesse contexto, uma pólis que acople na sua unidade territórios e classes diferentes, espaço urbano e espaço rural, aristocracia, artesãos e camponeses, preserva a unidade fundamental que permite a consolidação de uma identidade cultural e política sob a égide de uma figura de autoridade.

O poder centralizado de Zeus na figura de “Senhor”, “Pai” e “Rei” sugere uma organização políade que, ainda que bastante diversa, não permite muitos questionamentos acerca da figura da lei e da autoridade. Desafiar abertamente o poder de uma autoridade como esta seria colocar em dúvida a própria identidade grega tal como se concebia. Deixar de acreditar nos deuses da cidade, negar o envolvimento nas festividades religiosas, desconfiar da legitimidade das narrativas fundadoras da identidade e preservadoras da memória seria análogo, por exemplo, a deixar de ser ateniense e, no fim das contas, a deixar de ser grego.

Ademais, ainda que a religião grega pareça ser composta por um conjunto de crenças, histórias, ritos e mitos contados desde a infância, devemos lembrar que ela não parece ser dogmática no sentido estrito do termo. Não possui um livro ou texto que se apresente como uma verdade revelada pelas divindades, nem profeta ou messias que se coloque na posição de ser a palavra divina ou de revelar a verdade acerca do além, o que difere da relação com os oráculos e com as religiões de mistério<sup>37</sup>, assunto que abordaremos mais adiante.

Nesse sentido, a narrativa mítica é polifônica. Os mitos possuem muitas vozes, muitas versões, tantas versões quantos costumes. Compõem um vasto repertório conhecido por todos desde os primeiros anos de vida, e convivem de maneira razoavelmente pacífica, apesar de sua multiplicidade de sentidos. Não parece existir de maneira absoluta um conjunto de crenças indiscutíveis acerca do destino da alma depois da morte. Se todos compartilham de um mesmo destino na *Ilíada* e na *Odisseia*, inclusive os heróis, temos também narrativas que nos contam sobre a ilha dos bem-aventurados, onde os heróis não partilham do mesmo destino no pós-morte dos “comuns” (o que, nos mistérios, vai se transpor dos heróis para os iniciados, aqueles que conhecem e/ou são beneficiados no submundo).

Ainda que a religião grega não possa ser compreendida como uma religião dogmática, há um consenso que estabelece um conjunto de crenças mais ou menos

---

<sup>37</sup> VERNANT, 2013. p. 7.

seguras e que deveriam ser realizadas por todo cidadão. Uma rejeição absoluta a esse conjunto configura não apenas uma desvinculação em relação ao sentimento religioso, mas à própria cultura grega. É nessa brecha que Platão vai operar. No terreno pantanoso da relação entre a identidade e a alteridade, Platão vai se apropriar dos elementos da religião clássica, transformando-os só o suficiente para mudar a sua mensagem, mas sem rejeitar os deuses, heróis e histórias que constituem a identidade do homem grego.

### 2.3. Mito, culto e rito

Comumente, ao falarmos de religião da cidade, ou religião olímpica, estamos nos referindo de maneira privilegiada às obras de Homero e Hesíodo, como dito anteriormente. É verdadeiro afirmar que o fenômeno religioso não se limita à obra desses dois grandes poetas, pois, como veremos adiante, os mistérios também são fonte importante para o mapeamento da expressão espiritual na Grécia Antiga<sup>38</sup>. De todo modo, as obras desses dois poetas, de maneira inequívoca, situam o domínio do sagrado em um conjunto específico de divindades. As chamadas divindades olímpicas, governadas por Zeus, que é a mais poderosa, parecem estabelecer uma ordenação cósmica que obedece a relações e hierarquias bastante claras. Zeus, líder dos deuses olímpicos, ao tomar o poder, divide todo o espaço cósmico e distribui os poderes políticos. Além disso, aprisiona e confina as divindades ctônicas que guerrearão contra ele, estabelecendo assim não só a ordem administrativa do mundo, mas também a física. Em suma, as narrativas homéricas e hesiódicas que contam as façanhas dos deuses, suas genealogias e seus espaços de poder parecem ter um papel fundamental para o entendimento, não só da religião grega, mas da cultura grega como um todo; porém, por outro lado, o fenômeno religioso não se limita aos mitos, mas também encontra expressão no rito e no culto.

Para muitos historiadores da primeira metade do século XX, como Festugière<sup>39</sup> e Burkert<sup>40</sup>, as narrativas míticas, que sempre foram consideradas

---

<sup>38</sup> Algumas referências importantes para nós são: Walter Burkert, Gabriela Guimarães Gazzinelli, Bernabé e Santamaría. Francesc Casadesús, Werner Jaeger, W. K. Guthrie, Junito Brandão, Walter Otto, Erwin Rhode, Dudley Wright, Carl Kerényi e E. R Doods.

<sup>39</sup> FESTUGIÉRE, 1944.

<sup>40</sup> BURKET, 2002. Cf ainda, na página 246, a seguinte citação, que marca bem a existência da hipótese de certa teologia intrínseca aos textos dos poetas: “Há uma teologia dos poetas que não precisa ser acreditada....”

material fértil para a pesquisa acerca do fenômeno religioso na Grécia antiga, tornam-se documentos dispensáveis, colaterais ou secundários<sup>41</sup>, que muito mais revelariam sobre a vocação literária dos antigos do que sobre sua vocação propriamente religiosa. Para essa corrente de pensamento, que se coloca contra a validade do testemunho mítico, é no culto, na primazia das práticas rituais, nos espaços e na organização dos eventos sagrados que residiria o verdadeiro documento sagrado. Nesse sentido, o mito será entendido como uma sublitteratura ou narrativa, fantasia infantil e fábula, contribuindo pouco ou nada para a revelação do sentimento piedoso.

De toda forma, ainda que o posicionamento mencionado acima esteja correto, parece equivocada uma degradação tão absoluta do mito em uma cultura que se refere a ele quase o tempo inteiro. Deuses e heróis não são apenas figuras comuns nas narrativas que lhes são próprias, mas aparecem em discursos filosóficos, textos políticos, peças de teatro, etc. Se para esses estudiosos é no ato ritualístico que se encontra o fundamento da religião grega, onde estaria situada a importância das narrativas míticas? Será que o valor dessas narrativas reside apenas no seu sentido literário ou também têm valor religioso?

Ainda que consideremos as narrativas míticas como uma sublitteratura ou sub narrativa, não podemos nos furtar ao fato de que o mito ou a fábula operam uma função de preservação da memória social e da identidade dos antigos gregos. Além disso, sabemos que os mitos possuíam um papel pedagógico fundamental na formação do indivíduo grego e funcionavam como instrumento de comunicação e transmissão de saberes, tanto no âmbito privado, com a educação das crianças, como no público, com os rituais cívico-religiosos.

Ainda quanto à educação grega, já se tornou mais do que célebre o estudo de Jaeger, que enfatiza, acima de tudo, a enorme importância de levar em consideração, no que diz respeito à formação do cidadão grego, o papel central de Homero, não apenas como poeta mas, antes de tudo, como educador do povo grego. Afirmativa que, ecoa, aliás, o pensamento do próprio Platão<sup>42</sup>. Nesse sentido, o intuito desta tese, de destacar o papel retórico e voltado para a educação do mito

---

<sup>41</sup> Referimo-nos aqui também à escola dos ritualistas de Cambridge.

<sup>42</sup> JAEGER, 2003. p. 61.

escatológico platônico, aponta precisamente para a sua utilidade pública e para o seu caráter de instrumento de disputa com o próprio material homérico.

Além disso, se Vernant está certo quando afirma que “a atividade poética continuou a exercer o papel de espelho que devolve ao grupo humano sua própria imagem”<sup>43</sup>, essa atividade, como registro da identidade, não pode ser considerada mera fábula fantasiosa, cujo papel na religião seria de apêndice ao culto e ao rito.

Por fim, as narrativas míticas parecem pertencer à esfera cotidiana desde a infância. Platão nos conta sobre mulheres educadoras das crianças, anciãs que contam histórias e amas de leite responsáveis pela sua transmissão às crianças ainda muito jovens para ficar sob a tutela dos homens na vida pública – quando, então, a transmissão dos saberes e paradigmas de comportamento do homem grego passam a ser transmitidos pelos poetas.

“- Não compreendes – disse eu- que primeiro ensinamos fábulas às crianças? Ora, no conjunto, as fábulas são mentiras, embora contenham algumas verdades. E servimo-nos de fábulas para as crianças, antes de as mandarmos para os ginásios. (...) Ora, tu sabes que, em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo, sobretudo para quem for novo e tenro? Pois é sobretudo nessa altura que se é moldado, e se enterra a matriz que alguém queira imprimir numa pessoa? (...) Ora pois, havemos de consentir sem mais que as crianças escutem fábulas fabricadas ao acaso por quem calhar, e recolham na sua alma, opiniões na sua maior parte contrárias às que, quando crescerem, entendemos que deverão ter? (...) Logo, devemos começar por vigiar os autores de fábulas, e seleccionar as que forem boas, e proscrever as más. As que forem escolhidas, persuadiremos as amas e as mães a contá-las às crianças, e a moldar as suas almas por meio das fábulas, com muito mais cuidado do que os corpos com as mãos. Das que agora se contam, a maioria deve rejeitar-se.”<sup>44</sup>

Na medida em que o grego, no ambiente doméstico, cresce cercado por essas histórias, e se depois continua escutando as mesmas histórias das autoridades de seu tempo, nos espaços públicos e nos locais construídos para o exercício religioso na esfera pública, é razoável pensar que, em muitos sentidos, as narrativas míticas exercem um papel constituinte em seu psiquismo, e que qualquer tentativa radical de mudar esse registro seria, se não difícil, certamente custosa.

Sob esse prisma, me parece que qualquer tentativa de Platão de promover algum tipo de transformação de ordem ética ou política (que nesse contexto parecem ser indissociáveis), deveria necessariamente recorrer ao conteúdo e à

---

<sup>43</sup> VERNANT, 2013. p. 16.

<sup>44</sup> PLATÃO, *República*, 377a-c.



forma mítica. Se os mitos, incutidos no psiquismo do grego desde a infância, fazem parte da vida pública e organizam os afectos sociais, eles devem ser mais do que uma ferramenta. Trata-se de uma estrutura tão significativa, que qualquer projeto comprometido com uma mudança do pensamento e dos afectos, que não buscasse destruir a cultura grega, mas, em alguns sentidos, transformá-la, precisaria forçosamente do material mítico.

#### **2.4. Sobre altares e construções privadas e públicas - transformação do sentimento religioso e novos mitos platônicos.**

As construções de templos ou a reapropriação de certas ruínas para fins de adoração religiosa acrescentam ao nosso quebra-cabeça uma peça importante. O culto na esfera do privado aos altares domésticos e a própria deusa Héstia lembram-nos que a adoração religiosa acontecia no espaço doméstico. Porém, a presença significativa de templos construídos em espaços públicos, delimitando territórios como propriedade de uma divindade de determinada cidade, evoca a ideia de que a religião, nesse contexto, também é coisa pública. Para entendermos esse aspecto da vida grega, devemos lembrar da centralidade de eventos como as Olimpíadas, a relação com as ligas religiosas, o papel dos oráculos etc. A construção de uma rede de santuários e templos que perpassam não só as áreas urbanas, mas também as suburbanas, parece modelar, em torno das edificações, do calendário religioso e da mobilização populacional, a extensão da unidade política de uma cidade a partir de uma expressão religiosa.

Este tema é importante para a nossa discussão no seguinte sentido: se Platão busca criar histórias e/ou fazer determinadas alterações nos mitos gregos para que estes se enquadrem em um projeto filosófico de vida e cidade, ele o faz sobre as estruturas fundamentais da religião clássica. Se a preocupação do filósofo também passa pela utilização do mito como fator de transformação interna e social, Platão não deve apenas persuadir as almas mediante o uso de determinadas ferramentas que podem ser chamadas de retóricas nesse sentido estrito, mas também levar em consideração o espaço público. Na *República*, por exemplo, a ideia de uma interdependência entre o bem estar e o desenvolvimento moral do indivíduo e o bom funcionamento da pólis está presente. Na Magnésia, cidade a ser fundada no

diálogo Leis, o urbanismo é parte integrante do projeto pedagógico e político ligado à formação do cidadão virtuoso.

É curioso notar que, durante o século VIII, desenvolveu-se uma ampla apropriação de construções micênicas, a maioria delas tumbas funerárias que estavam em ruínas e abandonadas há muitos séculos. Dessas construções abandonadas surgem lugares de culto, não às divindades da religião tradicional, mas a personagens heróicas distantes, vinculadas a grandes epopeias, a passados fundadores e à identidade nacional. Esses heróis ancestrais constituem um tipo de adoração bastante diverso do tradicional, pois não são deuses, mas mortais que conheceram o sofrimento e a morte. No entanto, não são mortos comuns, e sim figuras que permanecem na memória como paradigmas de bela vida (e bela morte). O culto dos heróis parece ter um valor não só cívico e religioso, mas também territorial. Personifica a lembrança de uma personagem que está entre o lendário e o histórico, e agrega em torno de si as tribos, as fratrias e o demos.

Se a própria estrutura da cidade permitiu que antigas construções fossem apropriadas como lugar de culto a figuras que não ocupavam exatamente os espaços das antigas divindades da religião clássica, é possível imaginar que certa flexibilidade em torno dos objetos de adoração fosse possível. Desse modo, talvez Platão houvesse se inspirado nesses testemunhos da própria história para tentar promover mais uma alteração no sentimento religioso do povo grego, dessa vez inculcando os seus valores filosóficos como meta da formação do homem grego.

## **2.5. Culto aos heróis e culto aos ancestrais**

Como sabemos<sup>45</sup>, o culto aos mortos parece ter um papel auxiliar na jornada da alma após a morte: ajudar o morto a encontrar o caminho até o submundo, onde, junto aos outros mortos, passará a integrar a massa indistinta e esquecida dos “sem nome” (*anónymoi*), em eterno processo de dissolução e esquecimento. Esse esquecimento pode ser precariamente contornado pela descendência familiar e também pela memória daqueles que permanecem vivos. Viver depois de morto, nesse sentido, é ter filhos e ser lembrado. No caso de um homem ou uma mulher

---

<sup>45</sup> Erwin Rohde trabalha essa questão no tomo I do livro *Psyche*. Walter Burkert trabalha essa questão no livro *Greek Religion*, já citado aqui algumas vezes, no capítulo “The Dead, Heroes, an Chthonic Gods” e Jean-Pierre Vernant, nos livros *Mito e religião na Grécia Antiga e Mito e Política*, capítulo “Mortalidade e imortalidade”. Todas essas obras referências fundamentais para nosso trabalho, como fica(rá) evidente em seu decorrer.

comum, essa lembrança está sempre mais ou menos condenada às gerações imediatamente seguintes à do morto. Nesse sentido, filhos e netos lembrarão. Depois disso, o mais provável é que o nome do antepassado se perca ou viva apenas como registro genealógico, não como memória viva e honrada, sendo substituído, na passagem constante do tempo, pelas novas gerações. Nesse sentido, a metáfora (nem sempre precisa, mas bastante natural) do deus Crono como tempo se faz presente na imagem óbvia de um pai que devora seus filhos, assim como o tempo que nos devora a todos.

De toda forma, os heróis, ainda que compartilhem com o resto da humanidade a condição de mortais, parecem não partilhar de um destino rigorosamente igual. Muitos deles, nos dizem as fontes trágicas posteriores, em vez de descenderem ao submundo e partilharem da dissolução implacável e da perda da memória e da individualidade da raça humana comum, são arrebatados ora em vida, ora em morte para um lugar além da vida, onde continuam a ser quem são e a gozar de um estilo de vida semelhante, em muitos sentidos, ao dos deuses: a ilha dos bem-aventurados.

No contexto dos textos trágicos, podemos evocar a figura da rainha espartana Helena, famosa pela sua parcela de responsabilidade na guerra de Troia, que é na peça *Orestes* arrebatada viva pelo deus Apolo para ir viver junto com os deuses do Olimpo. Como heroína e filha de Zeus, Helena é elevada a uma condição mais próxima da divina enquanto que Menelau, seu marido e rei de Esparta, é deixado para compartilhar com o resto dos mortais o destino comum:

Orestes, atenta para as falas que trazendo chego.  
 Helena - o álvaro - a que tu, voraz por destroçar,  
 perdeste, alvoroço provocando em Menelau,  
 está aqui; ei-la, revestida em éter reluzente  
 sã e salva, e não morta por ti.  
 Fui eu quem a salvei dessa tua espada  
 a ela prendi e roubei: ordem de Zeus pai.  
 De Zeus nascida, carece que ela imperecível viva,  
 com Castor e Pólux, revestida em éter reluzente.  
 Entronizada, redentora será dos marujos.  
 Possas outra noiva, que tomes, para casa levar,  
 já que os deuses, pelo esplendor desta aqui,  
 helenos e frígios num só ponto ajuntaram  
 e mortes causaram, para da terra-chão tirar a  
 arrogância plena da multidão abundante de mortais.  
 Isso é o que há para Helena!<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> EURÍPIDES, *Orestes*, vv.1629-1643.

Assim como Helena, Hércules, Aquiles, Sêmele, Teseu, Orfeu, entre outros são elevados no pós-morte ou arrebatados ainda em vida (no caso de Helena) a um estatuto ontológico superior ao destino compartilhado normativo na humanidade. Os heróis mortos, por serem mortais e partilharem de um destino imortal, parecem, de alguma forma, abrir uma discussão acerca da capacidade humana de se promover para além dos piores aspectos da condição humana: a mortalidade como dissolução e esquecimento.

Se, nesse contexto, a humanidade não é exatamente divina e o desejo pela condição divina pode ser qualificado como desmedida ou arrogância que, no caso, parece ser uma interpretação possível do oráculo de Delfos -, há uma perspectiva que não desrespeita a ordem cósmica em relação a uma promoção ontológica no pós-morte. Como será visto adiante, todo esse tratamento do problema da morte, do desaparecimento, do esquecimento e, sobretudo, do destino das almas depois da vida, será discutido e reinterpretado por Platão em seus mitos escatológicos, de acordo com os objetivos precípuos de seu pensamento. Trata-se, em seu caso, de forjar relatos onde se visualize o vínculo estreito entre as escolhas que o agente faz em vida e o que ocorre com sua alma após a morte.

## **2.6. Polifonia e transformação da religião Grega**

As narrativas míticas, sendo múltiplas e concernentes a seres que, em muitos sentidos, partilham da mesma esfera do real que a humana, acabaram por representar de muitas formas as divindades a partir de questões “humanas”. Isto é, tomadas por grandes paixões, capazes de realizar atos de violência, manipulação, injustiça etc. Esses episódios que, para nós, parecem ser indignos da condição divina, foram por muito tempo tratados com naturalidade entre os gregos. Se os deuses estão acima do bem e do mal e se ética é algo que diz respeito à esfera do humano, nada mais natural do que seres sempre vivos e sempre potentes não funcionarem dentro desse registro ético.

Com o desenvolvimento das escolas de mistério e do pensamento filosófico, essa questão ganha um tratamento particular. Se um filósofo tal como Platão identifica esse mundo como sombra, cópia e corrupção de um outro mundo, os deuses, sendo bons e perfeitos, não podem ser feitos da mesma matéria desse

mundo: no livro X da *República*, a personagem Sócrates alega: “...tudo o que destrói e corrompe é mau, ao passo que o que salva e preserva é bom.” Desse modo, se o mundo supra sensível é belo e bom, deuses viciosos, violentos e ciumentos não podem ser entendidos como belos e bons. Nesse contexto, o mito ficaria impedido de se referir ao divino de forma verdadeira, passando a ser apenas memória literária, repetida à força do hábito, produzindo imenso impacto nos valores, na socialização e na formação do grego. Desse modo, ao mesmo tempo que a narrativa mítica possui um valor e uma presença inegáveis no imaginário da vida grega, o pensamento filosófico vai ser levado a questioná-lo. No contexto da obra de Platão, no livro III da *República*, os poetas não são exatamente expulsos do projeto político, mas é colocada uma restrição a sua atividade que culmina na célebre expulsão dos poetas miméticos no livro X.

Além disso podemos identificar, através da contradição performativa característica da escrita platônica - onde o objeto de crítica formal do autor ganha corpo na forma como o autor escreve -, a aceitação e a incorporação das histórias e elementos da tradição mitológica, acarretando no fato de que a transformação, muitas vezes sutil, mas fundamental, vai permitir a permanência do discurso mítico como veículo de uma mensagem alterada. Como diz Nussbaum:

“Mas Platão decerto escreveu livros. Mais ainda, ele situou essas críticas à escrita no interior de uma obra escrita de seu próprio punho. (...) Platão nos convida a perguntar, à medida que lemos, até que ponto suas próprias inovações literárias conseguiam circunavegar as críticas.”<sup>47</sup>

Ou seja: mesmo Platão, que tanto criticou, utilizou e adaptou a mitopoética, não pode, absolutamente, modificar de maneira indiscriminada os elementos da tradição. Cuidadosamente, ele preservou-os o suficiente para que o seu pensamento e seus textos tivessem capilaridade na cultura em que estava inserido. Não estamos falando aqui de ruptura, mas de transformações fundamentais que, aliadas ao escopo das narrativas religiosas, adquirem uma potência pedagógica, e por que não, paradigmática frente aos elementos de uma tradição consolidada.

Louis Gernet<sup>48</sup> afirmou que, mesmo quando parece evitar tudo, o narrador (no caso, o filósofo), opondo-se a um sistema de valores bastante enraizado, vai operar o seu esforço transmutador respeitando a linha estrutural de uma “imaginação

---

<sup>47</sup> NUSSBAUM, 2009, p. 126.

<sup>48</sup> GERNET, 1970.

lendária”. E parece que é exatamente isso que Platão faz com os mitos do pós-morte e sua relação com as narrativas tradicionais, como evidenciaremos nos capítulos relativos à análise dos mitos escatológicos nos diálogos selecionados.

## 2.7. O indivíduo em Homero a partir das noções de corpo e alma

Falar em mito escatológico é, naturalmente, falar das múltiplas relações entre alma e corpo - além de tudo o que o pós morte concerne: uma geografia própria e as divindades que governam e administram o submundo. Para adentrarmos a discussão acerca da alma em Homero e, posteriormente, em Platão, devemos passar por algumas questões fundamentais. Apesar de Homero não explorar o funcionamento daquilo que ele chama de *psiqué* no corpo vivente, ele afirma que esta deixa o corpo no momento da morte e desce ao Hades, que é tanto o nome do submundo, quanto o do deus governante. Hesíodo, por sua vez, não só fala do Hades, mas também do Tártaro, que ele descreve como uma região bolorenta, de treva nevoenta, de onde não é possível sair. Esse lugar, para os gregos, estaria localizado em local ainda mais profundo do que o próprio Hades.

Aí os Deuses Titãs sob a treva nevoenta  
estão ocultos por desígnios de  
Zeus agrega-nuvens,  
região bolorenta nos confins da terra prodigiosa.  
Não têm saída. Impôs-lhes Posídon portas  
de bronze e lado a lado percorre a muralha.  
Aí Giges, Cotos e Briareu magnânimo  
habitam, guardas fiéis de Zeus porta-égide. <sup>49</sup>

O texto de Hesíodo nos informa que seriam necessários nove dias e nove noites para que um pedaço de bronze, caindo, chegasse até o Tártaro no décimo dia<sup>50</sup>. O submundo, na poesia grega, seria então um mundo distante, em muitos aspectos terrível, mas nem por isso menos poderoso ou vasto e seria para lá que todas as almas humanas, independentes de como viveram suas vidas, seriam

---

<sup>49</sup> HESÍODO, *Teogonia*, vv. 730-735.

<sup>50</sup> Nove noites e dias uma bigorna de bronze  
cai do céu e só no décimo atinge a terra  
e, caindo da terra, o Tártaro nevoento.  
E nove noites e dias uma bigorna de bronze  
cai da terra e só no décimo atinge o Tártaro.  
HESÍODO. *Teogonia*, vv. 721-725.

encaminhadas após a morte. Seria justamente no submundo que, indistintamente, se consagraria o destino de toda a humanidade.

Contudo, o submundo não parece ser, ainda que na religião homérica, inteiramente negativo. Por ser o submundo, é lá que as riquezas minerais estão. Por Hades, o deus governante, ser a autoridade nesse lugar, ele é rico e possuidor de vastas terras, além de governar junto com Perséfone, sobre muitas almas - as almas de todas as pessoas que já viveram. Desse modo, fica evidente que seu poder, ainda que soturno, parece se equiparar ao poder de Zeus, porém na direção contrária. Hades, assim como Zeus, também compartilha de virtudes, dentre elas a justiça. Fica claro, nesse contexto, que as divindades governantes da alma dos mortos no inframundo, ainda que não sejam amplamente cultuadas e celebradas, não são terríveis ou malignas, ainda que sejam austeramente justas, incontornáveis e incorruptíveis.

Quando, nos Hinos Homéricos, Hélios, o deus sol, conta para Deméter, a deusa da agricultura ou terra cultivada, e para Hécate - uma deusa antiga e obscura, mas que parece cumprir o papel de senhora de todos os caminhos e posteriormente seria vinculada às práticas mágicas -, sobre o rapto de Core (que, posteriormente se tornará Perséfone, rainha do submundo), filha de Démeter e até então jovem deusa da primavera, por Hades, ele o chama de Zeus Ctoniano. Ou seja, como Zeus, porém embaixo da terra.

Mas, deusa, dê fim a seu grande lamento: não precisas  
em vão manter terrível cólera. De certo não acharás impróprio  
ter genro entre imortais como Aidoneu que muitos comanda,  
teu próprio irmão de pai e mãe. E quanto à honra,  
ele obteve sua parte quando, no princípio, a divisão trina foi feita  
ser comandante daqueles que lhe foram designados.<sup>51</sup>

Hades é equiparado a Zeus de muitas formas. Ele é chamado de comandante de muitos seres, já que é rei supremo dos mortos e governa todas as almas dos mortais, de todas as gerações. O trecho acima também faz referência à partilha do cosmos feita por Zeus, uma vez que ele derrota a geração de Titãs e se torna o deus soberano, instituindo a supremacia das divindades olímpicas sobre os outros deuses. Zeus, nesse contexto, partilha o cosmo em três partes, tomando a que normalmente é considerada como a parte mais nobre para si - o céu e a terra - elemento

---

<sup>51</sup> HOMERO, *Hino a Deméter*, vv.83-87.

importantíssimo de ser notado, uma vez que Platão, na sua reconstrução mítica, promove uma transformação justamente dos valores associados e essa divisão entre os mundos, em que a terra, evidentemente, uma vez que é intimamente vinculada a matéria, será associada a corrupção, decadência e precariedade ontológica. No contexto dessa narrativa, Zeus, governante do céu e da terra e administrador da nova ordem cósmica, atribuí o comando dos mares a um de seus irmãos, o deus Posídon, e submundo ao outro, o misterioso deus Hades. No Glossário de Divindades nos Hinos Homéricos ele é retratado como:

“Também conhecido como Aidoneu, deus do mundo subterrâneo, para onde vão as almas dos mortos, e das riquezas do solo. Filho de Crono e Reia, irmão de Zeus, Posídon, Héstia, Hera e Deméter. Casado com Perséfone, filha de Deméter. Epíteto mais comum: Plutão: “o rico”, nome pelo qual era conhecido em Roma. O mundo subterrâneo era frequentemente mencionado como “Hades”.<sup>52</sup>

Não seria equivocado afirmar que a alma humana é a parte do ser humano que passa a habitar o Hades depois da morte. Dentro do contexto da obra de Homero, sabemos que a *psíque* deixa o corpo no momento da morte, como por exemplo, nesta passagem da *Ilíada*, onde o príncipe troiano Heitor mata Pátroclo, favorito de Aquiles: “*Enquanto assim falava, cobriu-o o termo da morte./ A alma evolou-se do corpo e foi para o Hades, chorando seu destino, deixando para trás a virilidade e a juventude*”<sup>53</sup>. Em diversos outros momentos podemos observar a palavra *psiqué* sendo usada no sentido de alma ou vida. A *psiqué* parece deixar o corpo, não só no momento da morte, mas também durante um desmaio. Ademais, a *psiqué* fica vulnerável durante a guerra. Na luta ou no combate também expomos a *psiqué* e o objetivo final nesses confrontos hostis e perigosos é salvá-la. Ou seja, evitar a morte e a perda da *psiqué* parece ser de muitas formas, evitar a separação da alma do corpo, adiando assim, a degradação da condição do indivíduo.

Podemos imaginar que a descrição de um pós-morte que é, sob todas as condições, inclusive para os heróis da cultura grega, um lugar ruim, onde a alma permanece entristecida e amortecida, como um mero reflexo do que um dia foi, certamente teve um impacto no psiquismo dos antigos gregos. Alguns dos sintomas estão expressos no comportamento de protagonistas como Aquiles, que escolhem

---

<sup>52</sup> RIBEIRO JR. & MARQUETI, 2010, p.546.

<sup>53</sup> HOMERO, *Ilíada*, 855-57.



viver uma vida curta, porém honrada, já que a morte e o destino da alma não podem ser contornados. Nesse contexto, evitar a morte não é exatamente escapar da separação da psique do corpo, mas, antes disso, impedir a dissolução da memória da vida de Aquiles através de renome. A honra atribuída ao herói se daria aqui na forma de virtude guerreira, eternizada na memória e na fama de Aquiles que atravessaria os tempos. Contudo, o desejo de preservar, de alguma forma, a vida, que no caso de Aquiles se daria através do renome, também poderia encontrar vazão através do seu oposto diametral: a tentativa de evitar a morte a qualquer custo, ou seja, uma forma de covardia.

Esse tema retorna posteriormente às reflexões do personagem Sócrates de Platão no diálogo *Górgias*. Como seria possível fazer qualquer coisa, viver uma vida bem vivida, uma vida justa e, em última instância, uma vida filosófica, se estamos constantemente com medo da morte e negociando com as forças que ameaçam a nossa vida? Para resolver esta questão, Platão precisou de um novo pós-morte. Este pós-morte seria habitado pelas mesmas figuras que já povoavam a imaginação e a religiosidade grega. Personagens como Giges, Cotos e Briareu e o próprio Hades estão presentes, conforme veremos detalhadamente mais à frente, quando os mitos platônicos forem analisados. Ulisses também desempenha um papel importante no mito de Er da *República*, realizando uma catábase e estabelecendo uma moral anti-heróica, no sentido clássico ou, talvez, um novo tipo de heroísmo platônico. Heróis, deuses e personagens da religião e daquilo que nós chamamos de mitologia frequentam as histórias de Platão, porém o assunto que subsiste aos atores deste teatro, as ideias que verdadeiramente importam são significativamente transformadas.

Assim, Platão herda de Homero uma ideia de alma e pós-morte que ele pretende, em seus aspectos fundamentais, ressignificar. Parece que a *psiqué* homérica ora assume o sentido de *vida*, ora de *alma*, pois é ela quem nos abandona no momento da morte. Também é aparentada a ideia de sopro vital, pois ao deixar o corpo, sai pela boca como uma expiração, na forma de “último suspiro”, ou deixa o corpo por meio de um ferimento grave e, a partir de então, desce ao submundo. Para que uma pessoa permaneça viva, sua *psiqué* deve estar contida no seu corpo. Uma vez no Hades, torna-se uma imagem, um *eidolon*, uma sombra enfraquecida do que foi a pessoa viva. Ainda que esse espectro retenha alguma semelhança, e desse modo, alguma identidade com o ser vivo que costumava ser, o contorno, a

nitidez, a potência não estão mais presentes. Uma vez corpo e *psiqué* separados, o estatuto daquele ente é enfraquecido permanentemente e, no Hades, os frágeis contornos da aparência do antigo ente vivo gradualmente se desfazem<sup>54</sup>. A *psiqué* parece ser, portanto, tanto aquilo que anima o vivo quanto o que resta do morto. Nesse sentido, ela é, entre outras coisas, o que qualifica a humanidade na condição de mortal.

Além de *psyché*, Homero recorre a outras duas palavras para falar de algo como a alma ou o espírito: *nous* e *thymós*. Logo, não é apenas a *psyché* que deixa o corpo não vivente: o *thymós* também “abandona os ossos”, “destaca-se dos membros”<sup>55</sup> e, no momento da morte, abandona o homem. Por um lado, *thymós*, além de determinar o movimento do corpo, parece ser aquilo que provoca as reações emocionais, funcionando como uma espécie de órgão espiritual da ordem do *pathos*. Por outro lado, parece disputar pelo sentido de alma que *psiqué* também carrega. Já o *nous* seria responsável pela produção de imagens e pela visão mental que, por sua vez, corresponde à parcela que, posteriormente, será entendida por Platão como a correspondente à natureza intelectual da alma. Segundo a interpretação de Snell, o *nous* atua como “um olho espiritual que vê com clareza”<sup>56</sup>. Desse modo, levando essa interpretação adiante, o *nous* não corresponderia apenas à capacidade de criar imagens ‘mentais’, mas, muito além disso, à própria capacidade de produzir ideias claras, dotadas de sentido e racionais, confundindo-se então com a ideia de alma ou espírito, mente e pensamento. Assim sendo, a alma ou o espírito não apenas possui uma multiplicidade de nomeações, como também de atributos e funções. *Psiqué*, *thymós* e *nous*, ainda que usados em diversas ocasiões para designar algo que nos parece ser “a alma”, possuem incumbências diversas, caracterizando-se assim como “órgãos espirituais” diferentes, que possuem relações distintas com o corpo.

Além disso, Snell identifica no léxico da poesia épica uma falta de compreensão sobre o corpo humano como uma unidade. Palavras como *soma* eram,

---

<sup>54</sup> Aqui a ideia de individuação da alma, retenção de individuação, memória, Platão e os mistérios se misturam. Parte central da nossa discussão gira em torno da ideia de retenção de individualidade.

<sup>55</sup> SNELL, 2005, p.10.

<sup>56</sup> SNELL, 2005, p.14.

em Homero, designadas para se referir ao corpo morto, ao cadáver<sup>57</sup>. O corpo vivo não possuía, segundo o pesquisador, essa unidade fundamental. Antes, era compreendido como uma série de partes independentes entre si, ainda que articuladas<sup>58</sup>. O mesmo pode-se notar na arte antiga. As representações da forma humana não sugerem uma visão totalizante do corpo, mas privilegiam as partes quase independentemente<sup>59</sup>.

Ao comparar a poesia épica com a arte clássica, Snell percebe que esta já representa o corpo como um “complexo orgânico” e não como uma construção artificial de partes isoladas ou um conjunto de membros. Para corroborar esse argumento, ele observa que Homero, ao falar das virtudes físicas dos seus personagens heróis, descreve-as de forma a privilegiar os membros individualmente<sup>60</sup>. Se Snell está correto, em Homero e na arte do período arcaico em geral há uma fragmentação da ideia de corpo, ao contrário do período da arte clássica, onde encontraremos uma concepção de unidade. Ou seja, quando observamos a arte homérica e, por conseguinte, o seu tempo, podemos observar que não existe uma visão global e unitária de corpo, o que encontra o seu paralelo na alma: não existe subjetividade interior nem uma ideia abstrata de indivíduo.

As reflexões sobre a não-unidade do corpo também se aplicam ao espírito ou à alma humana<sup>61</sup>. Nos poemas épicos de Homero, os sentidos de escolha, ação individual ou comportamento também parecem obedecer a esse funcionamento. A

---

57 “Estas considerações levam-nos logo a perguntar como é que Homero designava o corpo e o espírito. Já Aristarco nota que a palavra *soma* que mais tarde significa corpo nunca se usa em Homero em relação ao homem vivo; significa cadáver. Mas como é que Homero designa o <<corpo vivo>>? Aristarco pensava que o <<corpo vivo>> em Homero era *demas* (...) mas *demas* é apenas um substituto insatisfatório de <<corpo>>: a palavra surge apenas no acusativo de relação. Significa << de estrutura>>, <<de forma>> e está, portanto, limitado a umas quantas expressões (...)”. SNELL, 2011. p. 24.

58 “Em vez de <<corpo>>, nomeiam-se <<membros>>; *guya* são os membros; enquanto dotados de movimentos por meio de articulações, *melea* são os membros enquanto dotados de força, devido à musculatura.” SNELL, p. 24.

59 “As representações de homens na arte arcaica mostram-nos igualmente que o corpo substancial do homem não se concebe como unidade, mas como pluralidade. A arte clássica do séc. V é que, pela primeira vez, representa o corpo dotado de unidade orgânica, o qual é visível na tensão entre o suporte e o peso, na oposição entre a imobilidade e o movimento das pernas e na dependência de todas as partes de semelhante contraposição. Primeiramente, o corpo constrói-se só por adição de partes singulares, como sobretudo mostrou Gerhard Krahmer. SNELL, 2011, 24-26.

60 Homero fala sempre de ágeis pernas, de móveis joelhos, de fortes braços, visto que esses membros representam para ele uma coisa viva, o que impressiona aos olhos.

<sup>61</sup> SNELL, 2011, p. 29.

alma humana também seria, nesse contexto, desarmônica<sup>62</sup> e submetida às forças exteriores a ela como, por exemplo, as manias divinas. Nesse contexto, opor resistência ao atravessamento dos deuses não parece ser possível nem desejável. Quando Snell afirma que, na época arcaica, ainda não existia uma consciência do que ele chama de “espírito do sujeito individual”, não quer dizer que os heróis homéricos, por exemplo, não possuíam traços que os distinguem uns dos outros, ou algo aproximado de uma personalidade, mas sim que as suas ações e pensamentos não eram fruto de uma “voluntária e espiritual unidade, nem sequer como espírito ou alma pessoal”<sup>63</sup>. Snell apresenta uma visão evolutiva da civilização grega que geraria, a partir de um desenvolvimento hierarquizado, o que ele chama de espírito europeu. Novamente, me parece importante lembrar que este trabalho não corrobora integralmente a tese de Snell, mas compreende sua importância no contexto deste tema.

Em Homero, ainda de acordo com Snell, não existe nenhuma palavra que designe a alma humana como alma pensante e senciente. A palavra *psyche*, posteriormente compreendida como “alma”, em Homero tem um sentido muito mais delimitado<sup>64</sup>. Como dito anteriormente, para indicar “a alma”, são usadas alternadamente as palavras *psykhe*, *thymós* e *nous*. Entretanto, Homero emprega o pronome de primeira pessoa, o que corrobora uma leitura segundo a qual já existia em Homero, de algum modo, a noção de identidade que posteriormente estruturaria a noção de indivíduo.

---

<sup>62</sup> Na discussão acerca da alma na *República*, é relevante esclarecer que, segundo Platão, a alma não é considerada fragmentada no sentido de estar dividida em pedaços. A sua unidade não é alcançada apenas quando harmonizada, mas, em certo sentido, ela se apresenta como “partida” quando desorganizada. No contexto platônico, o termo “parte” (meros), utilizado em grego, não denota necessariamente fragmentos físicos da alma, mas pode ser compreendido também como “elemento” ou “aspecto”.

Platão argumenta que a alma, sendo imortal, não pode verdadeiramente ser constituída por partes no sentido de pedaços físicos. A noção de “alma desarmônica” sugere que, embora a alma possa apresentar divergências entre seus elementos, ela é intrinsecamente una. A busca pela harmonização, portanto, não implica na união de pedaços separados, mas sim na conciliação e cessação das divergências entre os diversos elementos da alma.

<sup>63</sup> SNELL, 2011. p. 15.

<sup>64</sup> Só se refere à alma do morto.

Ainda assim, é importante observar que quando falamos em indivíduo não estamos nos referindo à noção de sujeito, que ganha outros contornos e diversos graus de sofisticação ao longo da história do pensamento. Quando evocamos o trabalho de Snell a serviço do desenvolvimento do tema proposto por esta tese, não subscrevemos a ideia de evolução da cultura, tampouco a predileção por um suposto espírito europeu. Contudo, entendemos que sua pesquisa, no que diz respeito a certa compreensão de um indivíduo homérico mais ou menos disperso (tanto em termos somáticos quanto psíquicos) ou, pelo menos, menos unificado do que o indivíduo platônico, é de grande contribuição. A pesquisa de Snell revela que, em termos de vocabulário na poesia homérica, podemos observar uma considerável multiplicidade de palavras que parecem denotar a ideia de alma, vida e pensamento, ora se aproximando e confundindo ora se diferenciando. Não obstante, em termos de agência, não parece haver uma alma unificada que seja responsável por todas as tomadas de decisão daquilo que estamos chamando aqui de indivíduo homérico. É possível observar na narrativa homérica que a pessoa que mais obviamente toma a decisão é atravessada ou tomada por forças que são exteriores a ela, o que nos faz questionar a verdadeira agência das tomadas de decisão. Nesse sentido, uma decisão tem como origem um deus, ou um decreto da necessidade, ou um impulso interno como o *thymós*.

Podemos dar, como exemplo, heróis como Aquiles que, aparentemente, não deliberam sobre suas ações, seja no sentido de compreendê-las, ou de refreá-las, mas são o tempo inteiro atravessados por potências exteriores a eles. Essas forças que os afetam ora os levam à ação, ora os constroem à inação. Dessa forma, Aquiles, aparentemente um indivíduo, não delibera autonomamente, não é senhor de si mesmo, inteiramente responsável pelas suas ações, ainda que tenha traços característicos de sua personalidade. Segundo essa tese, Aquiles é, fundamentalmente, um palco onde uma batalha de forças divinas acontece<sup>65</sup>. Contudo, essas forças não parecem guerrear ou competir com uma suposta vontade

---

<sup>65</sup> “Toda a intensificação das forças corporais e espirituais acontece a partir de fora, sobretudo graças aos deuses. (...) Mas o que nós dizemos, que alguém reúna as suas forças, se concentre ou coisa semelhante, nunca se encontra em Homero. Consideramos possível que um homem, por si mesmo, por um acto de sua própria vontade, possa elevar-se acima do seu estado precedente. Quando Homero quer explicar de onde procede a nova força, só lhe resta dizer que o deus é que a outorga. A mesma coisa encontramos noutros casos: sempre que um homem faz ou diz algo para além do que o seu comportamento permite esperar, Homero, quando quer dar uma explicação do facto, introduz a intervenção de uma divindade. A fé em tais intervenções é, pois, o complemento necessário das ideias de Homero sobre o espírito e a alma do homem.” SNELL, 2011, p. 45.

do próprio Aquiles, mas usá-lo naturalmente e sem resistências como mediador de certas ações. Na narrativa mítica, a batalha parece se dar quase sempre entre uma potência ou outra (no caso, um deus ou outro), e não entre os deuses *versus* o homem.

Se Aquiles sente raiva e deseja matar Agamenon por conta da humilhação a que este submete Aquiles ao tomar para si uma mulher escravizada e o espólio de guerra, tal como é descrito na *Ilíada*, ele não se enraiveceu, como indivíduo responsável pelas suas emoções, mas foi possuído por Ares, o deus da guerra. Se Aquiles controlar seu impulso violento, esse controle não se deve a uma deliberação autônoma e autóctone do seu espírito, mas ao fato de que ele está sendo aconselhado e orientado por Atená, que atua nesse caso como deusa da prudência e da sabedoria. Isso, evidentemente, não significa que as pessoas não fossem responsabilizadas e nem punidas pelas suas ações, mas que essa responsabilidade era compartilhada com forças exteriores e poderosíssimas<sup>66</sup>. Assim, é possível concluir que Homero não reconhece uma autenticidade individual das forças espirituais que movem as pessoas. Tanto afetos quanto pensamentos são provenientes de forças exteriores, frequentemente divinas, que atravessam os heróis e os mobilizam.

Ademais, a intervenção das divindades nas ações e nos pensamentos da humanidade não caracteriza, em Homero, um acontecimento mágico, sobrenatural ou anormal. As forças divinas, segundo a literatura homérica, participam da vida humana de forma integrada. A coragem que brota no peito do herói guerreiro em um momento de extremo perigo em campo de batalha é insuflada no seu peito pela presença de alguma divindade. O amor que floresce no coração de uma mulher como Helena é inspirado pela deusa e senhora do amor, Afrodite. A reflexão diante da adversidade, o reto pensamento e o sábio conselho também o são. Os deuses concedem aos seus escolhidos proteção, habilidades e virtudes. Dessa forma, o que chamamos de decisão ou livre-arbítrio não aparece de maneira clara, apenas no

---

66 "A actividade espiritual e anímica consiste na influência de forças que actuam a partir de fora, e o homem encontra-se à mercê de múltiplos poderes que se lhe impõem e o podem dominar. Eis a razão por que Homero fala tanto de forças, e por que nele se encontram tantas palavras que traduzimos pelo único vocábulo: força (...). Tais palavras estão carregadas de um significado muito incisivo, vital e sensível, e estão muito longe de significar a força de uma maneira abstracta, como mais tarde *dynamis* ou *exusia*, que podem atribuir-se a qualquer função; cada uma das forças em Homero tem o seu próprio carácter determinado pela sua peculiar forma de actuar ou maneira de ser." SNELL, 2011. p. 45.

amalgamado das forças regentes do cosmos e dos homens, nos frouxos contornos do que seria o indivíduo – e este é compreendido, no fim das contas, como parte de um movimento que se origina fora dele (os deuses, o destino, a Fortuna, as Fúrias e Moiras, etc).

Logo, o sujeito homérico não comporta em sua alma o princípio, a origem e o fundamento das próprias decisões, pensamentos e virtudes, mas esses são concedidos, emprestados, potencializados ou debilitados por forças exteriores que o atravessam e o modificam, resultando em uma concepção de alma humana profundamente diferente do que encontraremos, por exemplo, na tragédia. Nesta, o sujeito, ainda que não consiga, tenta ser o autor das suas decisões - como, por exemplo, no caso de Édipo, que tenta evitar o seu destino trágico enquanto corre em uma rota que o faz colidir com ele.

A perspectiva homérica contrasta também, enormemente, em relação às noções de alma e arbítrio concebidas e expressas pelo pensamento e obra de Platão, pois é a esse problema que o filósofo se dirige quando busca, no decorrer de sua obra, unificar a fonte da ação, em uma alma que, ainda que partida, é, de certa forma unificada. Desse modo, é essa alma unificada que é sede das decisões do agente, que move um corpo, também unificado, em direção a determinados fins e, por isso, pode ser individualmente responsável e responsabilizada pelas tomadas de decisão e pela justiça ou injustiça de suas ações.

## **2.8. Platão imita Orfeu em todas as partes? Mistérios, morte e responsabilidade.**

Partindo do pressuposto de que Platão julga necessário recorrer ao material e ao conteúdo mítico para estabelecer um diálogo real com a tradição, no que concerne à centralidade da questão da responsabilidade individual na construção específica dos mitos de pós morte, os mistérios também se mostram como uma fonte de conversas importantes para o desenvolvimento do pensamento de Platão. Se “Platão imita Orfeu em todas as partes”<sup>67</sup>, é importante compreender até que ponto o pensamento do filósofo foi influenciado e/ou compartilhou as expressões e narrativas religiosas anteriores e contemporâneas a ele, tanto do ponto de vista

---

<sup>67</sup> Olympiod, in *Pl Phaed*, 10,3 (141 Wersterink = OF 338 II). Repete quase que literalmente a frase em 7.10 (115 Westerink = OF 576 III).

filosófico, quanto do imagético. Findado o mapeamento dessa discussão, procuraremos construir as condições necessárias para o desenvolvimento da questão dos mitos escatológicos a partir de uma compreensão sumária do papel dos mitos religiosos na obra platônica.

Podemos convencionar que é pouco suscetível a dúvida a relação de Platão com os cultos de mistério de sua época, especialmente quando se pensa em eleusinos e órfico-pitagóricos. A noção de sobrevivência individual e retenção de memória após a vida é, no pensamento platônico, não só possivelmente mas, provavelmente, herdada dos mistérios. A análise dessa herança é pertinente para o desenvolvimento desta tese, pois contribuirá para a hipótese de que o pensamento de Platão, em algum sentido, também é expressão de um movimento de transição espiritual da sua civilização.

Conforme já foi amplamente discutido, a religião grega apresentou, entre os séculos VIII e IV a.e.c. características que a qualificam como uma religião cívica. Contudo, a partir do século VI a.e.c, paralelamente à religião da cidade, começam a surgir correntes espirituais de caráter iniciático que, ainda que compartilhassem da “imaginação lendária” da religião tradicional, não se furtava a apresentar elementos distintos em relação a algumas questões fundamentais, dentre elas: o destino da alma no pós-morte.

Desse modo, os mistérios eleusinos e órfico-pitagorismo podem ser entendidos como escolas ritualísticas cuja singularidade de dava pelo seu caráter iniciático e por textos ou escritos sagrados de natureza dogmática transmitidos aos iniciados e piedosos através de algum tipo de revelação. Frequentemente, o conteúdo dessa revelação versava sobre o tema da morte; mais especificamente, da capacidade de se reter individualidade no pós morte através da retenção da memória e, a partir disso, da criação de um campo de possibilidades que permitiriam um desenvolvimento moral que, por sua vez, levaria a uma espécie de libertação da própria realidade material.

No caso dos mistérios de Elêusis, a verdade teria sido revelada pela própria Deusa Deméter, quando viveu entre a realeza da cidade na procura por sua filha desaparecida. A história é famosa: Core, que a partir do casamento com Hades e da associação permanente ao mundo dos mortos torna-se Perséfone, é sequestrada ainda na sua condição de deusa jovem, associada à primavera e às flores, pelo governante do submundo. Sua mãe, Deméter, inicia uma jornada de errância pelo



mundo até ser auxiliada pela deusa Hécate e pelo Deus Hélio, que revelam o paradeiro de Core/Perséfone.

Em determinado momento, a Deusa dos Cereais é acolhida, sob a forma de uma ama, pela família real da cidade de Elêusis, que necessitava de ajuda nos cuidados e educação do príncipe mais jovem, filho temporão. Deméter, tendo ela mesma perdido sua filha predileta, aceita cuidar do jovem príncipe e inicia - como é de hábito de deusas que criam crianças mortais, um processo de purificação da parte mortal da criança através do fogo. Ao ser surpreendida pela mãe e rainha, Deméter, em sua fúria, revela a sua verdadeira identidade, comanda a construção de um templo para si mesma e revela os seus mistérios, que, acredita-se, dizem respeito à fertilidade dos campos, à fertilidade dos corpos, e à dinâmica de vida e morte.

Essa é a origem mitológica dos mistérios de Elêusis. A partir de uma perspectiva histórico/social, é importante observar que os mistérios eleusinos gozaram de legitimidade e prestígio na Grécia Antiga, ainda que se constituíssem como um movimento espiritual de caráter iniciático e dogmático – no sentido de que a verdade foi revelada pela deusa – em oposição à religião da cidade. Ainda que periféricos culturalmente, eram oficialmente reconhecidos pela cidade e não caracterizavam impiedade.

Apesar de terem um caráter secreto e iniciático, os mistérios de Elêusis não pareciam ter um elemento classista forte. Aparentemente abertos a todos os gregos de todas as classes sociais, os mistérios adentraram e, de certa forma, especializaram-se em uma área que a religião grega se furtava de contemplar detalhadamente ou, quando o fazia, trazia apenas prospectos bastantes negativos. O protagonismo das questões relativas ao submundo, o status da alma após a morte e as técnicas, ensinamentos e perspectivas claras sobre a conquista de um pós-morte feliz são elementos fundamentais para entendermos a relação diferenciada de Platão com o pós-morte.

Desse modo, a busca por conhecimento com o objetivo de garantir um tipo de imortalidade, ou uma vida no pós-morte bem-aventurada, com retenção de memória e identidade, além de um estreitamento dos laços com os deuses e um estreitamento com a condição divina, lembrando, de certa forma, o estatuto diferenciado dos heróis na religião tradicional, poderia ser obtido, no contexto dos mistérios, através de uma revelação apenas para os iniciados. Estes, para

conquistarem o direito ao acesso privilegiado a esses saberes, deveriam, de acordo com a orientação em questão, optar por uma vida de observância. Esse traço fica mais evidente nos mistérios órficos do que nos eleusinos. Enquanto que os eleusinos parecem manter uma vida fora do espaço de culto mais ou menos comum, os iniciados ao orfismo buscam práticas ascéticas que os levariam, no contexto da vida terrena, a uma crescente separação e treinamento para a jornada da alma liberta do corpo.

O orfismo, assim como a religião eleusina, conta com uma fundação mítica que recorre à revelação. O poeta mítico Orfeu, na sua descida ao submundo, teria retornado, como poucos mortais fizeram, e revelado o conhecimento adquirido lá. A adoração à figura de Perséfone e Dioniso são atreladas a histórias que narram vida, morte e renascimento do deus Dioniso, sua condição de Zagreu (despedaçado), quando era um deus criança e foi despedaçado e devorado pelos titãs, bem como de sua mãe Perséfone, deusa da primavera e do submundo, e a origem da humanidade. Ao contrário dos mistérios de Elêusis, os mistérios órficos não contam com uma forma ritualística e um culto organizado, mas espalharam-se através de sacerdotes itinerantes que, através do conhecimento revelado, preconizaram um estilo de vida ascético que inclui um regime alimentar abstinente de consumo de carne, ensinaram técnicas de cura e purificação do corpo e da alma e, privilegiadamente, revelaram aos iniciados o conhecimento necessário para uma vida venturosa após a morte. O destino da alma após a morte parece ser, tanto para os órficos quanto para a religião de mistérios eleusinos, um assunto central, ainda que de maneiras distintas.

Por fim, e talvez em primeiro lugar de importância para Platão, temos o pitagorismo, que é muito associado ao orfismo devido a crenças e práticas compartilhadas por ambos. Orfismo e pitagorismo costumam ser tratados conjuntamente pelas suas preocupações com a vida da alma após a morte, pelas práticas de purificação a que se dedicam, pela crença na transmigração da alma. Em vários sentidos, as duas vertentes colapsam. No entanto, o pitagorismo é propriamente uma escola filosófica amplamente conhecida pela sua relação com a matemática e a música. A herança órfico-pitagórica de Platão é expressa de muitas formas. Se por um lado a importância da matemática e da música se faz manifesta em diversos diálogos e áreas de sua filosofia, esta tese dedica-se especificamente ao tema da jornada da alma individual ao longo dos ciclos de vida e morte na obra

platônica, de modo que alguns traços escatológicos das duas vertentes, orfismo e pitagorismo, podem ser tratados conjuntamente.

Sendo assim, nota-se que a estranheza dos mistérios e a sua particularidade frente à religião da cidade incidirá sobre uma questão cara ao pensamento de Platão: a salvação individual. E esta, nesse contexto, situa-se fora do escopo da religião cívica – religião esta que Platão, tentará reformar, como veremos adiante. Se o centro da questão foi deslocado pelos mistérios para a salvação individual – discussão que Platão parece, em muitos sentidos corroborar – interessa ao filósofo refletir sobre uma forma de desenvolver uma filosofia prática, voltada para um modo de vida, uma proposta pedagógica e de cidade que concilie a salvação individual com a coisa pública. A resposta parece estar na consolidação, não só da ideia de uma salvação individual, mas sobretudo da responsabilidade individual que aparece no contexto da obra platônica, em especial nos mitos escatológicos.

## **2.9. Relação e contrastes entre a noção de indivíduo na tragédia e em Platão**

Como já foi sugerido anteriormente, é importante notar que no desenvolvimento da arte trágica é possível observar algumas transformações na compreensão do indivíduo, ainda que o herói trágico retenha características do épico. A primeira delas é a presença marcante do autor em sua obra, no que diz respeito a fazer-se conhecer e reconhecer na sua individualidade. Desse modo, ao nos debruçarmos sobre a questão da morte e como ela incide sobre a noção de individualidade, podemos nos voltar, ainda que muito brevemente, para um conjunto de questões que perpassam as obras trágicas: somos causa (*aition*) do que se abate sobre nós? Será que é possível resistir, de alguma forma, ao que nos atravessa? Somos responsáveis pelo que fazemos? Se sim, existe alguma medida para isso? Essa responsabilidade é inteiramente nossa ou é compartilhável com alguém, alguma força exterior a nós, o destino, a fortuna, ou deuses ou o acaso?

Para exemplificar rapidamente com aquela que é considerada uma das obras trágicas mais paradigmáticas: ainda que uma personagem como Édipo também seja atravessada por potências exteriores e mais fortes do que a sua vontade individual, tal como os deuses e o próprio destino, ele afirma repetidamente o seu desejo de se desvencilhar do seu destino terrível. No que está sob seu poder, ele faz

conscientemente tudo o que pode para evitá-lo e, por uma parte significativamente extensa da tragédia *Édipo Rei*, persegue a si mesmo acreditando perseguir o algoz de Laio e, por consequência, de Tebas. Édipo é o herói trágico que quer, de todas as formas, ser um indivíduo, sem ainda conseguir. Para tanto, realiza uma espécie de investigação criminal onde é, sem o saber, ao mesmo tempo juiz, advogado e réu.

Desse modo, a reflexão sobre o trágico pode nos encaminhar para a discussão sobre a retórica forense e o exercício de condenar *versus* absolver alguém, que se utiliza de certas noções da épica e do trágico. Ou seja, trata-se da discussão sobre a responsabilidade individual, sobre o entendimento acerca da culpabilização e/ou responsabilidade (*aition*) por um crime. Este será o último estágio do presente capítulo, para enfim nos endereçamos diretamente aos mitos de pós-morte platônicos, entendidos como uma forma de cimentar a consciência do vínculo entre o agente e suas ações, tal como veremos nos próximos capítulos desta tese.

## **2.10. Responsabilidade, culpa, e causa - Antifonte e Górgias**

Como explicitado anteriormente, a noção de responsabilidade individual que é mobilizada nessa pesquisa faz referência ao termo grego *aitia*, que aparece de maneira privilegiada nos discursos judiciais e/ou na expressão da retórica forense. Quando confrontamos um sujeito ou indivíduo com as categorias de culpa ou absolvição em relação a algum crime ou falta, estamos falando fundamentalmente da ideia de responsabilidade e de tudo o que ela implica. Se em primeiro lugar, partindo da retórica forense, podemos nos perguntar quem ou o que causou, foi a causa de determinado acontecimento, e/ou foi responsável, estamos buscando atribuir a responsabilidade/causa ou culpa a algum agente, um indivíduo. Porém essa pergunta, que parece simples, tem uma história. Sua história perpassa a épica e o trágico. É possível ser responsável por algo? Existe responsabilidade individual? Um ser humano é agente do próprio destino ou a fortuna, os deuses, o acaso, o que quer que seja se abate e submete a todos nós, sendo, nenhuma de nós, passível de imputação de responsabilidade?

Podemos recorrer a dois casos para exemplificarmos a questão. O primeiro deles é retirado do Antifonte, que investiga quem é responsável pela morte de um rapaz que se exercitava no ginásio e foi morto por uma flecha. Nesse caso, o cenário

que se monta é o seguinte: um julgamento se arma. Dois jovens se exercitam juntos em um ginásio. Um deles está vivo e é acusado de assassinato involuntário, pois, durante a prática dos exercícios, lançou um dardo, ou uma flecha, e o outro jovem, deslocando-se, foi atravessado pela flecha e morreu.

"Dois adolescentes se exercitavam no lançamento de dardos em um ginásio. Aconteceu que um deles ao lançar o seu projétil, conforme as regras da arte, feriu o outro que corria sob o curso da lança. Morto o jovem, seu pai acusa o lançador de homicídio, o qual desloca a culpa do golpe para o corredor. Daí a querela: eles discursam se valendo, por um lado, da incriminação recíproca, por outro lado, do deslocamento da questão.<sup>68</sup>

As perguntas que se colocam nesse processo de assassinato involuntário são: Sobre quem recai a culpa? Sobre a pessoa que lançou a flecha, sobre o jovem que morreu - se auto matando involuntariamente ao correr para debaixo da flecha? Tendo sido o assassinato proposital ou não, isso faz alguma diferença? Afinal, o jovem não permanece morto? A intenção do assassino muda, de alguma forma, a sua responsabilidade?

Ao acompanharmos o texto, podemos verificar que o pai do jovem acusado defende a ideia de que o próprio morto foi o culpado pela morte, pois durante o percurso do dardo lançado, ele mesmo correu para debaixo do alvo, ainda que não fosse sua intenção morrer. Correndo para debaixo do alvo, ele se matou involuntariamente, sendo apenas ele o responsável pela sua morte, considerado então, como diz o texto, "assassino de si mesmo". Por outro lado, será que o jovem que lançou a flecha, ao ter lançado a flecha, e essa flecha tendo encontrado o corpo do outro jovem involuntariamente, não deve, ainda sim, ser responsabilizado? Ele pode ser considerado o assassino, mesmo que o crime tenha sido involuntário? E mais além, será que nenhum dos jovens tem responsabilidade alguma sobre a morte de um deles? Será que o assassino não foi exclusivamente a flecha?

Podemos observar que a questão é bastante sofisticada. Não se trata apenas de um exame da realidade objetiva do assassinado, e nem da realidade subjetiva da intenção dos envolvidos em matar ou morrer, pois o que lançou a flecha não intencionava matar e o que se lançou sob a flecha também não intencionava morrer. Será que o jovem ter sido morto pelo seu próprio erro absolve o outro jovem de o

---

<sup>68</sup> ANTIFONTE, 2009, p.157

ter matado involuntariamente? De quem é a responsabilidade? O que é a causa da morte? Existe um culpado?

O segundo é o exemplo da mítica Helena, no *Elogio de Helena* de Górgias, um discurso que busca defender Helena em uma espécie de julgamento público. Helena é culpada ou inocente? Ela pode ser responsabilizada pelo rapto que sofreu, ou por ser tomada por Eros, ou pela força física, ou, pela Fortuna, ou por ter sido persuadida a fazer o que fez? E, em última análise, pela guerra? Se Helena é inocente, será que toda a humanidade também o é?

Pois ela fez o que fez ou pelos anseios da fortuna e pelas resoluções dos deuses e pelos decretos da necessidade ou agarrada à força ou seduzida pelas palavras ou capturada pela paixão. Se, pois, foi graças à primeira [razão], o responsável merece ser acusado: pois é impossível opor-se, pela diligência humana, ao desejo divino. Pois é por natureza não o mais forte ser detido pelo mais fraco, mas o mais fraco pelo mais forte ser comandado e conduzido, e, por um lado, o mais forte comanda, por outro, o mais fraco obedece. O divino é mais forte que o homem, tanto pela força e pela sabedoria, quanto pelas demais coisas. Pois, se é necessário atribuir a responsabilidade à Fortuna e ao divino, nesse caso é necessário libertar Helena da ignomínia.<sup>69</sup>

Nesse caso, podemos observar que as palavras que nos induzem à ideia de que Helena não teve responsabilidade ou até mesmo escolha nesse movimento são muitas. Górgias fala, por exemplo, de destino, necessidade, força, sedução, captura, desejo divino. Górgias cria imagens, com seu discurso, de uma Helena (digo uma Helena, pois parece haver muitas, incidindo novamente sobre a questão do indivíduo) que é arrastada a todo momento por forças que são exteriores a ela mesma.

O primeiro motivo analisado por Górgias imediatamente redime Helena de qualquer participação voluntária no que aconteceu em sua vida e na vida da Grécia. Pois, se Helena fez o que fez por “anseios da fortuna e pelas resoluções dos deuses”, então ela é inocente. Górgias constrói um argumento ressaltando as relações de força, onde o fraco, por natureza, é submetido pelo mais forte. Os deuses, sendo mais fortes que os homens e seus desígnios, os submetem à vontade divina. Assim, se Helena foi para Tróia pelo motivo citado, sendo humana e conseqüentemente, mais fraca que os deuses, ela é inocente.

---

<sup>69</sup> GÓRGIAS, *Elogio de Helena*, parágrafo 6.

A discussão evolui de tal forma que Helena parece ser inocente sob qualquer prisma possível. Pode-se perceber que Górgias, na medida em que inocenta Helena, tangencialmente desconstrói a noção de responsabilidade individual, ou, de certa forma, se opõe a ela. Se Helena foi convencida pelo discurso, ela não cometeu injustiça, mas simplesmente foi desafortunada e permanece inocente, uma vez que o discurso é um tirano poderoso e mais forte do que ela. E, se foi convencida a partir por amar Páris (ou a imagem de Páris), foi convencida por Éros, que é um deus. Nesse trecho, Górgias relaciona o amor à visão, e essa visão, como imagem persuasiva, vai se comparar com o discurso.

Levando essas questões em consideração, podemos perceber que a noção de responsabilidade, culpa e causa (nos casos em questão, de um crime ou infortúnio) parece estar bastante presente nas reflexões dos pensadores clássicos. É no contexto desse diálogo, e, por que não, dessa disputa, que Platão desenvolve sua reflexão acerca da responsabilidade individual usando os mitos de pós-morte como instrumento nesse jogo<sup>70</sup>, que também é uma batalha<sup>71</sup>.

---

70 “Afastei pelo discurso a ignomínia da mulher e permaneci fiel à regra que estabeleci no princípio do discurso: tentei, com palavras, destruir a injustiça ou a ignomínia e a ignorância da opinião; desejei apresentar por escrito o discurso de Helena como um elogio e, no que me concerne, como um jogo.” Górgias, *Elogio de Helena*, parágrafo 21.

71 “Como dizem, Sócrates, a devida maneira de participar da guerra e da batalha. Sóc: Mas o quê? Chegamos, como no ditado, depois da festa e atrasados?” PLATÃO, *Górgias*, 447a.

## 3 Indivíduo e mitologia em Platão

### 3.1. Introdução à noção de indivíduo em Platão

No capítulo anterior, abordamos panoramicamente alguns aspectos da religião grega, passando pela questão acerca da noção de indivíduo, do destino das almas e do pós morte tanto na religião cívica (ou homérica) quando nos mistérios, para chegarmos agora ao cerne na questão no contexto do pensamento de Platão. A partir de agora, realizaremos um mapeamento do pensamento platônico acerca da noção de indivíduo em sua produção mítico/literária, adentrando na história do indivíduo na obra platônica e na investigação acerca dos mitos escatológicos de Platão como um subgênero da categoria de mitos platônicos que, por conta de sua natureza, privilegia a discussão acerca do indivíduo e da responsabilidade individual.

Ao analisarmos os mitos de pós-morte, trabalho que nos dedicaremos a fazer mais detalhadamente nos próximos capítulos, fica evidente a seguinte questão: Platão, é consenso entre os acadêmicos, herdou dos mistérios, precisamente, do órfico-pitagorismo, a ideia de salvação individual da alma por meio de virtude, memória e determinados atributos relacionados ao processo de vida iniciática. Ainda assim, não se mostrou disposto, como testemunha a sua obra - que lança mão abundantemente de vocabulário e imagens tradicionalmente associadas aos mistérios -, a repudiar absolutamente o caráter cívico, os personagens e alguns elementos da religião homérica.

Nesse sentido, Platão é, de muitas formas, herdeiro de uma complexa discussão que atravessa diversas áreas da vida e do pensamento e que, através da expressão da sua filosofia, ganha outros contornos e redimensionamentos. Platão vai, no decorrer de sua obra, pensar o indivíduo, a autonomia, a educação, o comum, a sociedade e a relação, muitas vezes tensa, entre responsabilidade individual e organização social. Platão busca, não só repensar, mas, fundamentalmente, promover uma nova educação que inclua um profundo questionamento da noção de responsabilidade individual, relação indivíduo *versus* cidade e da consciência do impacto da parte no todo.

Como herdeiro cultural de uma tradição homérica - que identifica o pós-morte com um declínio existencial e coloca a vida na comunidade e os valores heróicos,



como beleza, força, poder, conquistas militares etc. como centro da vida cívica -, Platão se encontra em uma posição bastante desafiadora. Ser crítico à civilização homérica é, até certo ponto, ser crítico da cultura grega e essa crítica, para ser eficaz, precisa ser muito bem pensada. Desafiar a autoridade e até a realidade de determinadas divindades ou sistemas poderia ser entendido como uma tentativa de questionamento da própria identidade grega como era percebida.

Tal procedimento poderia, por sua vez, gerar uma reação violenta por parte da sociedade, tal como se deu no caso de Sócrates, julgado pelo tribunal ateniense e condenado à morte e cujas acusações foram "inventar novos deuses e não acreditar nos deuses da cidade" (além de "corrupção da juventude"). Não por acaso, muito da defesa de Sócrates consistia na prova de sua boa cidadania. Uma vez que desacreditar das divindades estruturantes da identidade e da memória significa, em última análise, deixar de ser ateniense e até grego, a punição do ostracismo foi imediatamente repudiada por Sócrates, sendo preferível a morte.

Ademais, ainda que a religião grega não possa ser considerada uma religião dogmática, há uma conjectura social que determina uma série de crenças e comportamentos mais ou menos previsíveis e que deveriam ser exercidos por todo bom cidadão. Desse modo, uma interdição ou rejeição completa do que era entendido como religião cívica ou homérica determina, não apenas um distanciamento ou desligamento do sentimento religioso, mas da própria cultura e identidade grega. Sob esse contexto, é preciso reconhecer a coragem do sistema platônico.

Porém, a crítica a Homero não é privilégio do pensamento de Platão. A fraqueza moral foi considerada uma das razões para a decadência da religião homérica. A crítica a Homero é muito antiga: Sólon diz que "Muitos poetas mentem"<sup>72</sup>. Hesíodo admite que as musas sabem como contar "muitas mentiras", crítica essa que, segundo Burkert, parece ser direcionada aos contos homéricos sobre os deuses<sup>73</sup>. No final do sexto século, Xenofonte diz: "Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses todas as coisas que entre os homens são reprováveis e dignas de vergonha: roubo, adultério e manipulação mútua"<sup>74</sup>. Píndaro se desassocia de

---

<sup>72</sup> BURKERT, 2002, 246.

<sup>73</sup> BURKERT, 2002, 246.

<sup>74</sup> XENOFONTE VS 21 B II; BURKERT, 2002, p.246.

mitos onde os deuses são canibais<sup>75</sup>. Eurípedes diz: “Se os deuses fazem algo vergonhoso, eles não são deuses<sup>76</sup>. E quando Hera persegue Hércules, Eurípedes diz: “Para tal deus, quem rezaria?”

Platão nasce, cresce, é educado e produz pensamento em um contexto onde já há enorme efervescência em relação às questões que concernem a religião da cidade, o papel dos deuses na mesma e na vida humana, a autonomia humana frente à ideia amplamente veiculada do trágico, do destino, da Fortuna, das Moiras, Erínias ou outros deuses que se abatem sobre a vida humana enquanto acontecimento, deliberação, *mania* ou afeto. A tensão entre fortuna e ciência, conhecimento e capacidade de realização humana já estava instaurada. Sobre isso, Nussbaum afirma:

O final do século V em Atenas, o período da juventude de Platão, foi um período de aguda ansiedade e também de confiança exuberante no poder humano. Se a vida humana parecia mais do que nunca exposta à *tykhe* em todas as suas formas, os atenienses estavam também mais do que nunca dominados pela ideia de que o progresso poderia trazer a eliminação da contingência sem controle da vida social. Essa esperança encontrava expressão numa antítese e numa história: o contraste entre *tykhe*, fortuna, e *tekhne*, arte ou ciência humana; e a história que o acompanhava, contada com frequência, do progresso humano contra a contingência por meio da recepção ou descoberta das *tekhnai*. O Protágoras de Platão, consolidado nesse tempo, conta essa história, critica uma interpretação ateniense conservadora dela e propõe um acréscimo filosófico. Sócrates argumenta que só se fará um progresso realmente decisivo na vida social humana, quando tivermos desenvolvido uma nova *tekhne*, que equipare a deliberação prática à coragem, ponderação e meditação<sup>77</sup>.

Como se percebe, portanto, a crítica à religião tradicional já fazia parte da malha psíquica e social do grego na época de Platão. A elaboração do filósofo em relação a condutas de comportamento e propostas éticas frequentemente entendidas como bastante radicais<sup>78</sup>, são fortemente motivadas, afirma Nussbaum, por uma profunda percepção dos problemas gerados na vida humana pela fortuna sem controle. Quando Sócrates afirma, no começo da *Apologia*<sup>79</sup>, que é impossível ser condenado à morte pelo júri uma vez que fomos todos condenados à morte pela nossa natureza no momento em que nascemos, ele consolida certa ideia de destino

<sup>75</sup> PÍNDARO, ol. 1. 52; BURKERT, 2002, p.246.

<sup>76</sup> EURÍPEDES, Fr 292.7; cf PLATÃO, *Ion*, 436a-51e, BURKERT, 2002, p. 246.

<sup>77</sup> NUSSBAUM, 2009, p. 79-80.

<sup>78</sup> Como no *Górgias*, por exemplo.

<sup>79</sup> PLATÃO *Apologia de Sócrates/Críton*. Tradução do grego, introdução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Clássicos grego e latinos. Lisboa: Edições 70, 2013. Todas as referências à *Apologia* têm essa versão como referência.

fatídico, impossível de ser contornado, estrutural e inegociável. Hades é o único Deus incorruptível, diz Platão - em um testemunho claro sobre a inegociabilidade da morte e crítica à corruptibilidade dos demais Deuses, que podem ser persuadidos com oferendas.

É apenas no pós-morte que essas fronteiras podem ser negociadas e redimensionadas e, não sem motivo, por toda a Grécia, dentre as elites intelectuais, espirituais e às vezes econômicas (talvez com exceção dos mistérios de Elêusis, que parecem ter penetrado por todas as classes e castas sociais), os mistérios afloram e se espalham apesar do seu caráter secreto e iniciático. Platão, ao que tudo indica, parece ter se envolvido com os mistérios, o que faz sentido em relação à mudança de postura da obra platônica acerca da questão da salvação individual da alma no pós-morte.

Em muitos diálogos de Platão, assim como nos mistérios, a alma retém individualidade e pode se promover a uma condição mais venturosa e essa retenção é associada à conduta ética e à virtude filosófica - como diz Nussbaum: "coragem, ponderação e meditação". Nesse contexto, a teologia dos poetas tradicionais, como Homero e Hesíodo, precisa ser, em sentido fundamental, reformada, ainda que não completamente dispensada. Afinal, Platão se utiliza de elementos da tradição épica nas suas próprias construções mitopoéticas. Contudo, ao mesmo tempo em que Platão parece desejar reformular os valores da religião tradicional e incluir a ideia de salvação individual da alma, ele não busca, com isso, isentar o cidadão do dever cívico e da vida na pólis, de modo que a preocupação com o modo de vida filosófico e com a cidade é tema constante na obra de Platão. A ideia de desenvolvimento individual também está atrelada ao tal progresso decisivo na vida social humana, ao qual que Nussbaum se refere no trecho acima.

H.D. Rankin, no livro "*Plato and the individual*"<sup>80</sup> propõe um breve panorama sobre as formas sob as quais o indivíduo aparece na obra de Platão que se revela, em acordo com o que propõe esta tese, sofisticadamente múltipla e, talvez, até paradoxal, uma vez que a ideia de indivíduo é comumente compreendida como antagônica à ideia de coletivo. Segundo o autor, o indivíduo é, para Platão, uma relação social, na medida em que é parte integrada e compositora de algo maior que ele mesmo. É "um ser vivo que se abriga sob um contorno contínuo, de alguma

---

<sup>80</sup> RANKIN, 1964.

forma também é instintivo e, às vezes, racional. É um corpo e uma alma que não são indissociáveis, mas que aparecem juntos na experiência humana. Um bípede sem asas ou chifres que vive em hordas ou bandos<sup>81</sup>, e a lista continua.”

Para salvar a vida comunitária e o cuidado individual da alma, Platão forja, com seus mitos de pós-morte, narrativas que conciliam a ideia de responsabilidade e dever cívico com uma dinâmica de recompensas e punições, degradação e elevação da alma a partir da justiça e dos atos praticados durante a vida. A esperança de elevação da condição humana que aparece anteriormente pelo estatuto heróico na cultura grega é redefinida por Platão na figura de um novo herói.<sup>82</sup> Sócrates. Heroísmo, na reforma espiritual de Platão, é, ao mesmo tempo, cuidado de si e dever cívico, coragem da verdade e obediência da cidade<sup>83</sup>, filosofia como um modo de vida e desejo e tranquilidade pela morte<sup>84</sup>. Uma vida justa a qualquer custo, um redimensionamento do que é felicidade e uma vida bem vivida<sup>85</sup> (que contrasta fortemente com os valores gregos tradicionais) e uma reformulação dos valores da vida na cidade sem, contudo, abrir mão dessa mesma cidade<sup>86</sup>.

A redefinição do estatuto heróico colocou uma questão fundamental: Platão escreve sob o impacto da morte de Sócrates -, o seu próprio herói morto. E os heróis mortos, justamente por sua partilha com o resto das massas, a condição humana e necessariamente mortal, permite uma brecha na tensão colocada entre capacidade de superação e controle da realidade humana e destino/Fortuna/intervenção divina. Se a filosofia é preparação para a morte, é possível, através dela, superar as características mais terríveis que a mesma coloca. Lembrar-se e reter individualidade, e até ser recompensado no pós morte, são, nos mitos de pós-morte de Platão, resultados de uma vida ética, filosófica e justa que, na concepção platônica, depende apenas do indivíduo.

Nesse sentido, Platão resolve nos mitos de pós-morte diversos problemas de uma só vez: a soberania da virtude e da justiça humana é possível, ainda que a recompensa não seja exatamente visível nessa realidade. O indivíduo se beneficia

---

<sup>81</sup> Ver: PLATÃO, *Político* 266 e- 267c.

<sup>82</sup> Não coincidentemente, a classe que gerará o filósofo rei no projeto de cidade ideal. Ver: PLATÃO, *República*.

<sup>83</sup> Como fica evidente na *Apologia de Sócrates* de Platão.

<sup>84</sup> Como fica evidente no diálogo *Fédon*.

<sup>85</sup> Como fica evidente no *Górgias*.

<sup>86</sup> Como fica evidente na *República*.

da vida justa - que nem sempre é feliz, mas é a única que permite uma possibilidade de felicidade. Na ausência da felicidade no mundo físico, a elevação do estatuto ontológico é dada no mundo das ideias - sem desrespeitar a hierarquia cósmica. Ademais, o comum, a cidade e a comunidade como um todo se beneficia de indivíduos virtuosos e a vida política, a verdadeira vida política - que é filosófica - pode então funcionar. Indivíduo e Sociedade, assim como corpo e alma, não são exatamente indissociáveis, mas aparecem juntos na malha daquilo que percebemos como real.

Rankin ainda afirma que, para os gregos, o indivíduo é alguém ou outro, mas sempre em um contexto relacional. Ainda que o indivíduo possa ser um outro não exatamente identificado, ele é, necessariamente, um membro da sociedade. Este indivíduo tem que ser, assim como todos nós, primeiro um embrião, depois deve nascer e depois ser criado por um coletivo maior do que ele, ou alguém já socializado de determinada forma, já submetido, para os propósitos do nosso estudo, à educação do cidadão, a *paideia*. "As pessoas podem ser a sociedade, e a sociedade podem ser pessoas", diz o autor. Sendo infantes, educados pelas mães, amas e cuidadoras que exercem o papel de educadoras e contadoras de histórias na primeira infância, ou jovens já inseridos na educação do cidadão, através do contato com um mestre erasta, ou homens maduros, todos que vivem na pólis, todo ser social está fortemente emaranhado na tessitura de um organismo coletivo mais forte do que sua unidade.

Se os mitos formam o homem grego, criam o sentimento religioso e a narrativa mítica, pois são parte estruturante da mesma *paideia* que os organiza. Eles situam-se, ao mesmo tempo, dentro e fora do reino da racionalidade e não podem ser efetivamente transformados sem que se leve em consideração sua natureza poderosamente ambivalente. Isso significa que talvez não possam ser transformados, pelo menos quanto a algumas crenças e incompletamente, senão pela prática dialógica da filosofia socrática, entendida como *logos* racional.

Podemos recorrer como exemplo dessa dinâmica ao *thambos*, o terror reverencial: o medo da morte, tal como aparece, por exemplo, no *Fédon*, diz respeito à necessidade de persuadir não só as crianças como seres objetivos, mas também a criança interior enquanto abstração do aspecto infantil da personalidade ou dos medos que, se não são, deveriam ser considerados infantis segundo a moral socrática. Ou seja, ainda que o adulto já tenha sido convencido, através de

argumentos racionais, que a morte não deve ser temida, o seu psiquismo, como um todo, não o foi completamente. A criança interior não foi endereçada devidamente e ela, não obstante, vive dentro do adulto.

“Faz de conta, Sócrates - observou -, que estamos com medo, e procura convencer-nos. Ou melhor: será preferível admitires, não que temos medo, mas que talvez haja dentro de nós uma criança que se assusta com essas coisas. Trata, por conseguinte, de convencê-la a não ter medo da morte como do bicho-papão.”<sup>87</sup>

A defesa da imortalidade da alma no *Fédon*, muito além de ser um discurso de demonstração racional da sobrevida no pós-morte, trata de uma exortação a um determinado modo de vida filosófico. É sintomático que Platão escolha encaminhar o diálogo em direção a uma finalização mítica e, por isso, é importante resgatar o contexto do diálogo que leva o personagem Sócrates a essa escolha. Símias, personagem do diálogo, apesar de racionalmente convencido pela argumentação socrática, ainda se sente inseguro em relação à questão. Sua dúvida tem uma causa justa de ser: por mais que tentemos racionalmente provar a imortalidade da alma, a questão se furta, por natureza, a uma comprovação racional absolutamente definitiva.

A não persuasão de Símias e Cebes se dá por uma razão simples, segundo Sócrates. Existe algo interior, infantil, que ainda sente medo da morte, algo nosso que não deixa as demonstrações racionais de Sócrates terem efeito, algo que nos torna, como crianças, amedrontadas e acovardadas<sup>88</sup>. Depois de esgotadas as possibilidades de pesquisa racional em relação à questão, é preciso evocar outras forças para compor a discussão. Far-se-ia necessário, nesse contexto, uma espécie de feitiço, um *pharmakon* discursivo, uma explicação bela e elevada, que mesmo não podendo ser demonstrada racionalmente, impediria o ser humano de sucumbir a um ceticismo radical. Por isso, Sócrates recorre à força do mito. Ou seja, para que o processo pedagógico incida sobre a esfera do afetivo/patológico, ambos, adulto e criança, devem ser persuadidos através da mesma ferramenta: a narrativa mítica,

---

<sup>87</sup> PLATÃO, *Fédon* 77e

<sup>88</sup> Ver Platão, *Fédon*, 77e “Admitamos, porém, que não sejamos poltrões mas que dentro de cada um de nós há um quê de infantil a que este gênero de coisas causa medo. Por isso, esforça-te para que essa criança, convencida por ti, não sinta diante da morte o medo que lhe infundem as assombrações.”

pois apenas ela opera nos mesmos espaços psíquicos ou, para usar os termos de Platão, na mesma parte da alma que precisa de persuasão.

Desse modo, devemos lembrar que, para alguns intérpretes de Platão, a função do mito está relacionada à potência persuasiva que eles possuem. Ou seja, o mito seria útil para persuadir uma parte da nossa alma que precisa ser persuadida, a parte irracional. Contudo, muitas pessoas, por serem justamente governadas pela parte impetuosa/irascível<sup>89</sup> da alma, não poderiam ser persuadidas com argumentos racionais. Portanto, a função do mito também seria persuadir aqueles que apenas podem ser persuadidos dessa forma, almas sobre as quais o discurso racional não surte o efeito esperado. Os mitos escatológicos também parecem exercer essa função, ainda que não se restrinjam a ela.

Quando pensamos na alma humana, que para Platão é tripartida e que, segundo o que vimos acima, carrega uma criança interna, podemos perceber certo eco da condição homérica da alma, no sentido de não ser unificada. É claro que Platão propõe algo bastante diverso de Homero, uma vez que uma parte da alma, hierarquicamente superior, pode (dependendo do caso) exercer controle e dominância sobre as demais - o que resultaria no bem da alma. Porém, ainda assim, a alma possui uma natureza desarmônica. Em Homero, de maneira mais radical, não fica claro se existe uma alma unificada. Inclusive, ele parece sugerir o contrário, como visto no primeiro capítulo desta tese. O indivíduo homérico pouco compartilha com o platônico, uma vez que é influenciado, atravessado e mobilizado o tempo inteiro por forças exteriores a ele, como no exemplo de Aquiles na *Ilíada*, mencionado no primeiro capítulo deste trabalho.

Desse modo, se o indivíduo em Homero parece ser um composto fragilizado em relação e integridade da sua unidade, se ele é um palco onde disputas divinas e cósmicas acontecem, se estamos falando de um cosmos bem mais encantando onde entes humanos e divinos estão em contato e relação constante e, frequentemente, de interdependência, uma pergunta que permanece em aberto é: que tipo de indivíduo isso forma? O que seria então o indivíduo em Homero e, principalmente, como Platão vai trabalhar essa herança e modificá-la? Afinal, somos ou não causa (aition) do que se abate sobre nós? Ainda que a resposta não seja um sim ou não determinante, seria possível oferecer algum tipo de resistência ou manter alguma

---

<sup>89</sup> Trata-se de duas traduções possíveis, dentro outras, da palavra grega *thymoeidés*.

fronteira em relação às potências que, de fato, se abatem sobre nós? Sejam da ordem da Fortuna enquanto bênção ou do trágico enquanto desgraça? Somos responsáveis pelo que fazemos? Essa responsabilidade é inteiramente nossa ou é compartilhável com qualquer fator externo?

A noção de responsabilidade individual faz referência ao termo grego *aitia*, que aparece de maneira privilegiada nos discursos judiciais e/ou na expressão da retórica forense. Enquanto termo privilegiadamente filosófico, *aitia* remete, evidentemente, à noção de causa, por exemplo causa física do movimento ou causa ontológica da geração. No âmbito jurídico, entretanto, o termo remete à ideia de causa de um crime. Quando confrontamos um sujeito ou indivíduo com as categorias de condenação ou absolvição em relação a algum crime ou falta, estamos falando fundamentalmente da ideia de responsabilidade e de tudo o que ela implica. É no contexto desta disputa sobre o que e como opera a responsabilidade e, em última análise, como o indivíduo se relaciona com essa questão, que Platão desenvolve sua reflexão acerca da responsabilidade individual usando os mitos de pós-morte como instrumento.

Se há uma teologia dos poetas - enquanto educadores da Grécia - que precisa ser reformulada, há uma teologia da pólis que também precisa, associada à consciência que deve ser inculcada em cada indivíduo acerca do seu papel e da sua responsabilidade individual nesse organismo comunitário<sup>90</sup>. Assim, é possível suspeitar que Platão, enquanto pensador e educador, tenha se utilizado das mais diversas ferramentas retórico-pedagógicas para educar<sup>91</sup>. No que diz respeito às considerações sobre a responsabilidade individual, Platão parece ter recorrido a um dos seus mais preciosos trunfos narrativos: a contação de histórias.

Platão contou histórias, recriou os mitos da religião clássica grega, criou seus próprios mitos e, privilegiando uma narrativa mítica muito única, as histórias de catábases, os mitos de pós-morte, Platão encontrou um terreno fértil para plantar

---

<sup>90</sup> Homero, *Odisseia*, canto XI, vv.477-491.

<sup>91</sup> É possível defender a ideia de que Platão intencionava educar não só seus discípulos, mas também, seus leitores de um modo geral, anônimos e, inclusive nós, milênios depois ainda impactados por sua obra. É difícil se comprometer absolutamente com uma hipótese acerca da real percepção que Platão tinha do impacto da sua obra. Contudo, não é exagero afirmar que ele se ocupava com a política e a condição do ateniense e que tentou, em algumas ocasiões, promover um impacto empírico na cultura e na política.



sua semente fundamental.<sup>92</sup> A responsabilidade das escolhas pertence ao indivíduo que escolhe e as implicações dessas escolhas reverberam na vida particular, na conquista da felicidade, no bem-estar da cidade, na saúde do todo, e na jornada após a vida<sup>93</sup>.

### 3.2. Felicidade, cidade e virtude individual

Até agora, foi defendida a ideia de que Platão compõe mitos com elementos da tradição que o precedeu e sobre a qual estava inserindo transformações em seus valores centrais, ainda que mantendo personagens, determinadas narrativas e, em última análise, a estrutura própria do mito. Seu empreendimento mítico parece ter surgido como um fenômeno importante no seio de sua produção filosófica devido a um profundo entendimento de que o político e o religioso não são elementos complementares e diferenciados da cultura grega, mas ambos compartilham de uma concepção fundamental que estrutura o mundo e a organização social do grego antigo.

Se Platão estava ocupado e preocupado com a questão da cidade e da política, assim como com o cuidado com a alma e a elevação do indivíduo através da vida justa, para que pudesse exercer qualquer tentativa de reforma nas suas áreas de interesse, ele precisaria, necessariamente, recorrer ao construto mítico. Nesse sentido, Platão não é exatamente um revolucionário - no que tange o aspecto interruptivo e radical da ação revolucionária. Platão parece ser mais como um reformista. Sua reforma é profunda, estruturante e significativa, mas ele não deseja romper o vínculo com a identidade e a cultura grega, e é por isso que não pode abrir mão da religião.

Assim como Platão não pode abrir mão completamente da tradição que o precede em prol de um sistema completamente novo, ele também não abre mão do cidadão comum, ainda que muitos dos seus esforços sejam direcionados à

---

<sup>92</sup> É importante perceber aqui que o problema não é somente o medo da morte, pois, nesse sentido, ninguém concordaria que Aquiles temia a morte ou que se acovardou frente a ela. A questão parece ser muito mais referente às notícias que Aquiles transmite sobre o pós-morte e seus sentimentos em relação a ele. Podemos verificar isso na *Odisseia*, Canto XI, vv.477-491, onde Aquiles diz a Odisseu que preferiria ser um servo de um homem sem posses entre os vivos a reinar sobre os mortos.

<sup>93</sup> Nesse momento, Sócrates se opõe à narrativa de descida ao Hades contada por Odisseu, antagonizando, mesmo que parcialmente, a tradição. Ver: Homero, *Odisseia*, Canto XI.

construção de uma *paideia* filosófica. Mesmo que Platão, em diversos momentos, pareça estar profundamente envolvido com o tema da excelência moral do indivíduo, ele reconhece que nem todos teriam aptidão natural para o desenvolvimento de uma vida filosófica.

A contrapelo da leitura tradicional que é feita sobre Platão nesse sentido, acredito que ele estava preocupado com as almas "não filosóficas" ou -, se levarmos em consideração a idéia da metempsicose apresentada na *República*, as almas que não são filosóficas ainda -, visto que o aprendizado e a rememoração das formas é possível. Sua ocupação com essa questão teria levado Platão a compor os mitos, de forma geral, mas, para o recorte que nos interessa, os mitos do pós-morte especificamente. Desse modo, segundo a proposta desta tese os mitos de pós-morte foram fabricados pelo filósofo para serem empregados como poderosa ferramenta retórica, concernida de certa pedagogia política e, ainda que não idealmente, moral.

O mito, nesse caso, funcionaria de forma a ilustrar de maneira bastante clara um entendimento da natureza da vida e da morte bastante atrelado e mobilizado causalmente pela ideia de responsabilidade individual. Ainda que a alma não filosófica não possa verdadeiramente ver as formas, contemplar as ideias, isso não a impede, se tiver sorte, de ter algum tipo de benefício secundário caso viva em um pólis filosófica, como sugere o mito de Er no final da *República*. Retomando uma ideia sugerida por Aristóteles, talvez emular uma boa vida e um comportamento ético seja parte de um processo de aprendizado funcional e eficaz<sup>94</sup>. Bons hábitos aliados à obediência a bons governantes parece ser a fórmula para a alma daqueles que não se elevaram ao nível do filósofo.

Contudo, não me parece ser apenas isso que esteja em curso na produção mítica de Platão. Apesar dessa ideia parecer bastante clara na *República*, outros diálogos que serão trabalhados nos próximos capítulos elucidam aspectos diversos da questão. Os mitos teriam, por exemplo, força de ação sobre as almas daqueles que já são inclinados à filosofia, como no caso de Símias e Cebes no *Fédon*. O mito não é somente um recurso final remediador que pode ser usado na tentativa de emular uma vida justa e feliz, mas talvez seja o incentivo necessário para o início

---

<sup>94</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, II, 1, 1103b, onde o filósofo alega que as virtudes, ao contrário da visão e da audição, são adquiridas pelo exercício, ou seja, são aprendidas pela prática das ações virtuosas.

da jornada filosófica, o pontapé inicial que inibe o medo da morte, com a promessa de um pós-morte redentor.

Sócrates, do diálogo *Fédon*, constrói uma narrativa que busca apaziguar a criança amedrontada que vive dentro de seus interlocutores, como visto logo acima, e Platão, a criança que vive em seus leitores. A morte, a partir da narrativa mítica, não precisa ser temida, uma vez que a vida seja vivida virtuosamente. Filosoficamente, ela não deve ser temida, pois com temor é impossível agir de forma justa, com medo é impossível ser verdadeiro. Ou seja, superar o medo da morte é pré-requisito não só para a alma filosófica, mas para toda alma que aspira a uma vida justa. Influenciados pelo medo da morte, é impossível não agirmos egoisticamente, buscando a qualquer custo o benefício próprio, nem que este seja salvar a própria vida. Nesse sentido, o medo da morte, tal como colocado por Sócrates, está necessariamente vinculado a um modo de vida individualista, no qual as ações são premeditadas por uma dinâmica de manutenção de bens, sendo a vida considerada algo que possuímos, e não o que somos. Além disso, em uma circunstância jurídica como a que Sócrates viveu o medo da morte tende a levar o réu a agir vergonhosa e injustamente, recorrendo a qualquer expediente para evitar a morte a qualquer custo.

Sócrates, no *Fédon*, identifica a posse de bens como a origem de todos os males<sup>95</sup>. Assim, aquele que compreende a vida como algo que se possui, ou seja, um bem, motivado pela defesa dos interesses dos bens particulares, estaria impossibilitado de levar uma vida voltada para a justiça. Por isso, para a manutenção do bem-estar comum, para a própria criação de um comum<sup>96</sup>, de uma política virtuosa e de uma cidade justa, é preciso livrarmo-nos do medo da morte.

---

<sup>95</sup> Segundo as palavras de Sócrates, “na posse de bens é que reside a causa original de todas as guerras e, se somos irresistivelmente impelidos a amontoar bens, fazemo-lo por causa do corpo, de quem somos míseros escravos.” PLATÃO, *Fédon*, 66c-d.

<sup>96</sup> Utilizamos o termo “comum” no seguinte sentido: “O comum de origem latina encontra ressonância na concepção da instituição do comum (*koinón*) e do “por em comum” (*koinónein*) em Aristóteles. De acordo com a concepção aristotélica, são os cidadãos que deliberam em comum para determinar o que convém à cidade e o que é justo fazer. “Viver juntos” não é, como no caso do gado, “pastar juntos no mesmo lugar”. Assim como não é pôr tudo comum, mas é “por em comum palavras e pensamentos”. Na Política, é produzir por deliberação e legislação, costumes semelhantes e regras de vida que se aplicam a todos que buscam o mesmo fim. A instituição do comum (*koinón*) é fruto de um “por em comum” que pressupõe sempre reciprocidade entre os que participam de uma atividade ou compartilham um modo de vida. O que vale para uma pequena comunidade de amigos que visam a um fim comum vale também, em outra escala, para a cidade orientada para o “bem soberano”. Não nos cabe avançar aqui na análise da concepção aristotélica da atividade do “por em

O papel do filósofo seria, então, convencer as pessoas e ensiná-las, tanto racionalmente quanto imagetivamente (no caso, mitologicamente), a buscar a sabedoria e a perseguir a filosofia. E convencer apenas alguns não é suficiente; a cidade pensada por Platão pode até ser governada pelos filósofos, mas não existem só filósofos nela. É preciso que se crie uma estratégia que permita assimilar a política real à política ideal. É necessário, nesse sentido, que o mito de pós-morte transmita uma mensagem clara e poderosa aos vivos, e essa mensagem não é apenas “cuidem de suas almas”, “sejam justos”, “cuidem de si mesmos”, mas: “ajam de modo justo na cidade, pois há uma sobrevida da alma e o pós-mortem recompensa e pune os injustos”.

A partir desse novo paradigma, a ideia de responsabilidade individual se opõe radicalmente à de individualismo. Responsabilidade implica o indivíduo no todo e individualismo o retira da comunidade. Para que uma vida justa seja possível, é preciso não temer a morte. A recompensa no pós-morte pode ser individual, porém o impacto da ação justa do bom cidadão é coletivo. Na esteira deste pensamento, justiça, excelência e virtude acabam encontrando, em Platão, a ideia de felicidade.

Desse modo, o desenvolvimento de uma conduta ética, ainda que de forma mecânica ou motivada pelas recompensas prometidas no pós-morte, e a observância das leis dentro de uma pólis governada pela figura do filósofo, que seria realmente capaz de compreender a verdadeira justiça e, por conseguinte, a felicidade, levaria o cidadão a uma parcial felicidade angariada pela vida bem vivida - mesmo que agindo de acordo com um sistema utilitarista. Trata-se de algo que Robert William Hall, no livro "Plato and the individual" chama de moralidade e felicidade de segunda classe do indivíduo não filosófico: emulando a dinâmica do mundo empírico em relação às formas, esse tipo de moralidade e felicidade consiste em uma mera sombra. Contudo, a felicidade do não-filósofo, ainda que seja uma felicidade de "segunda mão" e, por isso, mais pálida do que a felicidade do filósofo, não deixa de ser, ainda assim, felicidade. Assim como a vida humana na terra, ainda que seja uma imagem da vida da alma nas ideias, continua sendo real, seu status ontológico é mais frágil. Por conseguinte, a felicidade do não-filósofo é real, ainda que precária. Para o autor, excluir quase a totalidade da humanidade da conquista

---

comum”. Basta dizer que ela é matricial para nossa elaboração do comum: ela faz daquela prática a própria condição do comum, em suas dimensões afetivas e normativas.” Ver: Dardot, Pierre e Laval, Christian. *Comum*: ensaio sobre a revolução no século XXI constante da bibliografia.

das coisas belas e boas é possível, mas inconsistente com os princípios de conduta humana propostos por Platão, já que o pensamento platônico contempla diversos graus de participação dos seres sensíveis nas formas inteligíveis. Ou seja, é possível participar em variados graus do que é real, o que acarreta a ideia de que há status de realidade diversos.

Este posicionamento pode ser inferido de certas passagens no início da *República*, onde Platão parece estar ocupado com a questão do "homem comum". Nesse contexto, um dos papéis mais importantes da pólis seria justamente garantir que cada indivíduo levasse uma vida moral e bem vivida, a serviço do funcionamento do organismo coletivo. Ainda que o indivíduo não filósofo não detenha a mesma percepção da justiça, da beleza e da verdade que o filósofo, a vida vivida sob a orientação e organização social do mesmo compartilharia desses benefícios e a cidade se beneficiaria de indivíduos, com diferentes habilidades, desempenhando diferentes funções na hierarquia social. Para Platão, esse é o motivo fundador das aglomerações humanas.

H. D Rankin sugere que é impossível para mais do que alguns seres humanos alcançar uma condição de felicidade e bem-aventurança, uma vez que, para o ser vivo, a maioria dos processos tanto naturais e biológicos quanto sociais é eivada de inúmeras dificuldades e sofrimentos. Ser um embrião, diz ou autor, nascer, ser criado, educado, socializado etc são processos penosos e a vida comum parece ser uma coletânea desses momentos, mais ou menos custosos, mas quase sempre tortuosos. Contudo, o autor identifica uma ressalva: esse mecanismo só é válido enquanto estamos a falar do reino dos vivos. Para ele, na obra de Platão, após a morte, há uma expectativa razoável de que obteremos as recompensas que nos encorajaram a viver tão virtuosamente quanto possível agora e morrer na mesma condição. No *Fédon*, Sócrates nos lembra de três pilares importantes para uma vida bem vivida: vida virtuosa/filosófica, morte feliz e a confiança de uma vida melhor (ou, pelo menos, ajustada a corresponder às ações individuais de cada um) no pós-morte.

Nesse contexto, uma vida feliz é necessariamente virtuosa. Seria impossível que um homem injusto ou um tirano fosse feliz, e ainda que alguém virtuoso sofresse contingências sofridas na vida, ainda assim seria mais feliz do que um injusto (essa questão será retomada do diálogo *Górgias*). Por sua vez, a vida feliz e virtuosa é parte integrante do que Sócrates parece entender como a prática filosófica

para a morte. Nesse contexto, a morte e a vida, na esteira do que propôs os mistérios, são inseparáveis ou, pelo menos, sua separação é ilusória. Assim como virtude e felicidade caminham juntas. A consequência da vida justa é a *eudaimonia*.

Robert William Hall descreve alguns aspectos do que seria a consequência na vida do indivíduo do desenvolvimento da excelência, ou areté, que ganharia forma nos conceitos de justiça, na *República*, e de temperança, nas *Leis*. Segundo o autor, a *areté* é inerentemente valiosa por ela mesma, sem precisar de ganhos externos para validar o benefício causado sobre a alma daquele que busca a excelência. Essa discussão ecoa o próprio *Fédon*, quando Sócrates afirma que a conquista e o acúmulo de bens não só não são o verdadeiro benefício ou aspecto positivo de uma vida bem vivida, mas são, inclusive, maléficos. Na *República*, a questão da justiça será abordada ao longo de todo o texto. Sócrates termina por demonstrar que a justiça é boa por si mesma, ainda que ele não exclua os benefícios que ela provê para a vida do justo, além de ser justo. Os verdadeiros benefícios da areté, diz Hall, são: a tranquilidade e a felicidade da alma. Dessa forma, a justiça é o meio e o fim, a receita última para a vida feliz, uma vez que a felicidade do homem comum é possível, através dos benefícios secundários que a justiça traz, assim como a felicidade do sábio, que levaria a vida justa como um fim em si mesma.

Voltando à discussão proposta por Rankin, a felicidade não parece ser acessível na condição do vivo, mas muito mais uma promessa para o pós-morte. O indivíduo vivente pode, no máximo, ser um candidato à felicidade, cuja única maneira de ao menos ter uma chance de ser feliz na sua vida é sendo justo. As promessas e garantias de felicidade ficam confinadas ao reino dos mortos. Contudo, ainda que almejar a felicidade nessa realidade seja um pouco utópico, a vida pode ser um pouco menos dura, uma vez que algumas regras sejam cumpridas, a saber, as regras de organização social.

O ser humano vem à existência marcado pela precariedade e pela dificuldade. Condenado à morte no dia em que nasce, a condição material e biológica de suas experiências é marcada por corrupção, degeneração, devir e dissolução: nascemos, crescemos, nos regeneramos e morremos. O processo de educação e socialização do indivíduo também é custoso, trabalhoso e complicado - ainda que extremamente necessário e valorizado pelos gregos. A própria criação dos aglomerados organizados humanos, dos clãs, tribos, genos, e, por conseguinte, da própria pólis pode ser enquadrado nessa categoria.

Como e sob que circunstâncias a estrutura social que conhecemos como cidade se originou? Sócrates diz no início da *República* (369-ac) que a sociedade surge porque a humanidade não é autossuficiente individualmente. Cada indivíduo possui diversas necessidades diferentes que não é capaz de saciar de maneira autônoma. Essa condição já insere o indivíduo humano no estatuto de animal social. É preciso, para suprimos nossas necessidades mais fundamentais, nos associarmos. Sobre isso, Rankin diz:

As hordas contêm pessoas que podem prestar serviços especializados aos outros habitantes que os outros não poderiam executar por si mesmos com tanta eficácia. As hordas mínimas precisam de pelo menos um de cada um dos especialistas em carpintaria, agricultura, tecelagem, calçada, etc., para ser viável. A população mínima será de cerca de meia dúzia de pessoas. Polis é o nome que se dá ao pequeno grupo de trabalhadores especializados que se beneficiam da habilidade uns dos outros. A capacidade de viver em tal grupo é caracteristicamente humana.<sup>97</sup>

O relato da origem da *pólis* na *República*<sup>98</sup> sugere a exata dinâmica de formação necessária de um coletivo pela incapacidade de autossuficiência do indivíduo, ainda que o relato de *República* se concentre na necessidade específica ao indivíduo dos recursos físicos da sociedade.

Ainda na *República*<sup>99</sup>, podemos observar um outro tipo de formulação platônica que inaugura a analogia entre as estruturas constitucionais da *pólis* e a da própria alma humana. Sócrates diz: "Onde mais a sociedade obteve suas características, senão dos seres humanos?"<sup>100</sup> Quando Platão investiga essa questão, ele deixa claro que, não apenas os indivíduos se reuniram em um comum para saciar suas necessidades na tessitura social, mas a própria sociedade emula a alma humana. Dessa forma, voltamos a nossa questão fundamental: em que tipo de sociedade vivemos? Que tipo de indivíduo produzimos? E essas formulações também podem ser feitas ao contrário: "Que tipo de indivíduo somos? Que tipo de sociedade formamos? Ela é justa e feliz? Se a sociedade nos emula e se somos influenciados, como vimos anteriormente, pela sociedade em que vivemos, podendo, por nossa parte, também emular virtude, somos responsáveis individualmente pelo todo? Se não pelo todo, por qual parte?

---

<sup>97</sup> RANKIN, 1964.

<sup>98</sup> PLATÃO, *República*, 369 a-c.

<sup>99</sup> PLATÃO, *República*, 435e.

<sup>100</sup> Cf. nota acima.

É no emaranhado formado entre a identidade do indivíduo e a função do cidadão que a ideia de responsabilidade se coloca. As noções apresentadas por Platão desafiam a tradição que buscava preservar a polis, tal como era, como forma social, e o desafio à estrutura social implicava imperiosamente no desafio à religiosidade e narrativa mitopoética. Ao tentar adaptar as antigas formas das poleis, como Atenas e Esparta, Platão oferecer alternativas possíveis ao que ele identificava como uma degradação da tessitura social, que condenava homens justos à morte, e que era, segundo essa perspectiva, forçosamente sintoma da degradação das almas dos habitantes da pólis.

A empreitada platônica de reformar moralmente e submeter ao crivo filosófico uma tradição consolidada por muitos séculos só foi possível na medida em que aquela mesma tradição, no corpo de uma civilização, já estava em profunda crise. Nesse sentido, vejo Platão como um catalisador dessa reforma. A Grécia, de modo geral, passava por enormes processos de transformações sociais e conflitos políticos: as muitas guerras, a decadência do império da narrativa religiosa, o próprio fenômeno filosófico e, seu irmão gêmeo, o relativismo sofístico, permitiram que Platão trabalhasse nas rachaduras dessa tessitura social. Tirantias, democracias, acampamentos militares e utopias comunitárias permitiram que Platão pudesse pensar a partir de todas essas referências, uma vez que foi testemunha direta e indireta desses experimentos.

No diálogo *Banquete*<sup>101</sup>, Eros é assemelhado à figura do filósofo. Ainda que rebaixado da condição divina, por não ser perfeito e nem belo, ele, assim como o filósofo, busca a sabedoria. Tem algo de divino no filósofo, algo de erótico na busca pelo belo e algo de humano na divindade. Lembrando Detienne<sup>102</sup>, os deuses deveriam agora virar cidadãos para serem deuses legítimos da cidade que Platão propunha. Ou seja, os deuses "de Platão" deveriam representar os valores que o bom cidadão poderia e deveria emular. E na esteira deste pensamento, os cidadãos, pelo menos parte deles, também deveriam virar algo como deuses. Deuses reformados, moralizados e filosóficos.

---

<sup>101</sup> PLATÃO. *O banquete, ou, Do amor*. Tradução, Introdução e notas de J. Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. Toda referência nossa ao *Banquete* será a essa edição e tradução que nos reportaremos, salvo dito explicitamente o contrário.

<sup>102</sup> DETIENNE, 1989, p. 172.



### 3.3. O indivíduo pode aprender

Até agora, vimos que é possível perceber diversas camadas de vínculos entre o que estamos chamando de indivíduo e o seu papel na coletividade/cidade. Nesse sentido, podemos propor que existe uma diferença entre o que é o indivíduo e a sua função enquanto cidadão, ainda que a existência de um esteja emaranhada na do outro. Se o ser humano, dentre outras definições, é um animal social, sua natureza o compele a tomar parte da tessitura social humana; segundo Platão, na forma da cidade. Ser um cidadão é viver de acordo com a própria natureza humana e ser um bom cidadão implica a ideia de ser bom. Uma pólis degradada e degenerada pode ser entendida, a partir disso, como um sintoma da degradação das almas e vice-versa, e é no contexto dessa disposição que podemos propor uma indissociabilidade entre a ideia de responsabilidade individual e coletiva, uma vez que a primeira se oporia à noção de individualismo, ao atribuir ao indivíduo o ônus das suas ações.

Considerando que os indivíduos podem ser culpabilizados pelas suas ações, pessoalmente responsabilizados por aquilo que colocam no mundo, eles também podem ser punidos ou recompensados. A questão que se coloca sobre a necessidade de uma cidade governada por um homem justo ecoa a condenação de Sócrates à morte, uma vez que o mesmo foi acusado e punido por causar um mal aos cidadãos de Atenas. Ainda que muitos dos esforços de Platão no que concerne aos mitos de pós-morte sejam concentrados na ideia de uma dinâmica de recompensas e punições individuais no pós-morte, o que poderia servir de incentivo para uma vida tão justa quanto possível, talvez seja possível recorrer ao diálogo *Górgias* para pensar os mitos de pós-morte como uma ferramenta pedagógica para os vivos. Talvez o injusto (que seja recuperável), na verdade seja apenas um ignorante que precise ser esclarecido, ainda que esse esclarecimento deva vir acompanhado de certa expiação de sua injustiça. Nesse sentido, não se trata apenas de uma punição, mas uma espécie de punição corretiva com fins pedagógicos, punido<sup>103</sup>.

O ser humano é uma criatura que busca o conhecimento por natureza. O indivíduo é um ser capaz de apreender o mundo: nossos sentidos nos permitem

---

<sup>103</sup> Dentro do contexto da discussão, é estabelecido que, conforme *Górgias* 476e a 477e, a punição é benéfica para a alma punida, mesmo que esta seja ignorante. Essa perspectiva difere do argumento apresentado na *Apologia de Sócrates*, onde ele alega merecer instrução em vez de punição e que o erro ou falta deveria ser remediado com o esclarecimento. No entanto, no diálogo *Górgias*, a abordagem parece variar, sugerindo que a punição justa pode ser benéfica mesmo para uma alma ignorante."

perceber o mundo, é possível compreender argumentos, é possível investigar a natureza aparente ou oculta dos objetos dos sentidos e, em última instância, é possível reconhecer a sabedoria dos outros e obedecer. Ainda que, recorrendo à alegoria da caverna, a realidade da vida humana só nos permita perceber as formas através de suas sombras, é fundamental que o indivíduo busque o conhecimento e utilize os seus esforços para encontrá-lo. Tentar compreender, buscar aprender é o que torna qualquer mudança para melhor tangível. O fato de tudo isso ser possível e pertencer ao reino das capacidades humanas resgata a humanidade de uma decadência radical e absoluta. Uma vez que as pessoas possam ser esclarecidas, uma vez que seja possível aprender, é possível reformar e transformar a cidade.

Rankin<sup>104</sup> afirma que pensadores como Górgias e Protágoras, homens inescrupulosos como Cálicles, artistas e dramaturgos contemporâneos a Platão, como Eurípides, e até Homero, eram figuras potencialmente perigosas (aos olhos de Platão) no que concerne à manutenção de uma estabilidade e regularidade da vida na pólis. Essa ideia parece pressupor que Platão, de alguma forma, estaria de acordo ou, pelo menos, mais confortável com algum tipo de organização social que precedesse os movimentos intelectuais do seu tempo, com exceção à menção de Homero. Essa leitura reforça certa ideia de Platão como um aristocrata saudoso do poder descentralizado das mãos da aristocracia agrária, e não me parece ser esse o caso. Ainda que Rankin esteja certo em afirmar que esses pensadores, mito-poetas, tragediógrafos e até comediantes representam uma dissonância e uma ameaça em relação à educação e ao modelo de cidade que Platão busca construir, não é de modo nenhum pressuposto que Platão deseje retornar a um sistema anterior e, a partir daí, fazer a manutenção do poder de uma classe espiritualmente e politicamente falida.

Ainda que Platão se posicione de modo a combater fervorosamente certos valores construídos e performados no seu tempo, isso não o isenta de ser ativamente crítico aos paradigmas do passado e a propor modelos novos. Quando Platão usa o material mítico, ele propõe novas ideias no corpo de antigos mundos, deuses e heróis. No mito de Er, na *República*, Odisseu é o herói platônico redimido. O mesmo Odisseu de Homero, o mesmo protagonista da *Odisseia*, na *República* de Platão, aprende algo novo, e esse aprendizado o transforma e o leva a buscar outros modos de vida.

---

<sup>104</sup> RANKIN, 1964.

Contudo, ainda que Platão pareça ter relativa confiança na razão humana, no processo pedagógico e na capacidade de transformação, nem todas as almas são recuperáveis (tal como as almas dos tiranos<sup>105</sup>) e nem todos os heróis podem ser reabilitados. O exemplo clássico, que já foi mencionado neste trabalho e sempre reaparece no contexto de tais discussões é o terrivelmente paradigmático Aquiles. A representação de Aquiles na *Ilíada* de Homero é, a partir da perspectiva platônica, um exemplo indesejável de comportamento, inapto a servir como modelo ou paradigma a ser admirado e copiado pelo cidadão. Não obstante isso, é Aquiles que é cantado desde o berço do homem grego como exemplo de virtude herói. Mas o primeiro verso da *Ilíada* não deixa dúvidas, pois a musa canta no ouvido do poeta a cólera de Aquiles.

"Canta, ó deusa, a cólera, de Aquiles, o Pelida (mortífera! que tantas dores trouxe aos Aqueus e tantas almas valentes de heróis lançou no Hades, ficando seus corpos como presa para cães e aves de rapina, enquanto se cumpria a vontade de Zeus), desde o momento em que primeiro se desentenderam o Atrida, soberano dos homens, e o divino Aquiles.<sup>106</sup>

Aquiles era um veículo de violência. Como “o melhor dos Aqueus”, se perguntaria meu imaginário Platão, seria um homem dado aos mais variados tipos de explosões emocionais, afetos levianos e egocêntricos? Como é esse o herói dos gregos e o exemplo a ser imitado? Talvez o cidadão, ao entrar em contato com uma caricatura tão explosiva e desmedida por meio da mitopoética tradicional, não tivesse condições nem de começar a questionar tais figuras, uma vez que os heróis são filhos dos deuses e os deus, na religião clássica, são as forças motoras do mundo e dos mortais.

Uma vez que Platão reconhece a possibilidade de aprendizado e mudança no ser humano, as histórias sobre os deuses e heróis também devem mudar. Nas *Leis*, o ser humano é entendido como uma espécie de marionete, um boneco articulado que é dominado pelas forças divinas, manipulado por fios de ouro e ferro. Contudo, diferentemente da tragédia, a intervenção dos deuses na vida humana não configura um determinismo absoluto. Na maior parte das *Leis*, a ideia do ser humano como um brinquedo, objeto dos joguetes dos deuses, é substituída por uma ideia mais sofisticada, onde o ser humano é uma criatura animada que precisa de uma

---

<sup>105</sup> Platão, *Górgias*, 524d - 525c.

<sup>106</sup> HOMERO, *Ilíada*, Canto I, v. 1-8

complicada teia de restrições e cuidados sociais para protegê-lo do perigo. Contudo, as cordas que influenciam o boneco articulado têm certa maleabilidade, certo espaço para alguns movimentos livres por parte do indivíduo. Talvez, mudando a maneira como os deuses são representados: sua índole, seus afetos, seus propósitos, seja possível ver mudanças significativas na marionete humana.

### **3.4. Como ensinar a marionete articulada?**

A representação do ser humano como uma marionete articulada é bastante incômoda, assim como as proibições concernentes a ações realizadas a partir da tomada de decisões individuais tematizadas nas *Leis*, e talvez essa visão mecânica da humanidade faça parte do pensamento de Platão. Contudo, é importante perceber que a imagem do homem marionete é precedida pelo tema da infância. A educação das crianças é um tema importante para Platão, e uma das maneiras propostas para educar cada criança a desempenhar determinada função de acordo com as qualidades inatas a cada uma delas é a criação de brinquedos especificamente selecionados para isso.

O ser humano como uma marionete, um brinquedo nas mãos dos deuses, é análogo a criança que brinca com um objetivo: treinar para performar em sua ocupação futura. Dependendo da habilidade inata da criança, ou da índole do deus, o brinquedo será um ou outro. Mude a criança e você mudará o brinquedo. Mude o deus e você mudará o homem. A ideia de um determinismo divino, social e natural da alma humana parece estranha à defesa platônica de certa racionalidade básica intrínseca à condição humana. Ainda que ambos os aspectos estejam presentes na obra de Platão e certa ambivalência seja inescapável, é possível decantar dessas discussões a noção de que a parte em nós que pode ser manipulada, moldada e persuadida é a nossa parte infantil; mas também é ela que pode ser ensinada e, por conseguinte, o aprendizado e a transformação são concebíveis.

Se a ambivalência de Platão em relação ao estatuto da humanidade pode confundir o leitor de Platão ou deste trabalho, ela também aponta para uma possível solução para o problema da razão humana e da necessidade de controle da mesma: o ser humano é uma criatura de natureza dupla. Por um lado, o ser humano é uma marionete controlada pelos deuses - um joguete constantemente influenciado por forças exteriores a ele e, à semelhança de Helena em *Górgias*, uma sombra, uma imagem, uma projeção de baixa qualidade de uma condição ontológica anterior e

melhor. No entanto, para Platão, o ser humano é também, ao mesmo tempo, o oposto de tudo isso, na medida em que, mesmo sendo afetado pelo seu entorno, que está fora de seu controle, ele tem a capacidade de escolher como reagir e, portanto, pode ser responsabilizado por suas ações.

### 3.5. Mitos em Platão

Até agora, introduzimos a questão acerca da noção de indivíduo em Platão, passando pelos temas da felicidade do indivíduo, do bem estar da cidade, da virtude individual, assim como a capacidade que tanto o sábio/filósofo como o cidadão comum têm de aprender. A partir da ideia da possibilidade do aprendizado, exploraremos a função dos mitos como ferramenta de aprendizado/persuasão e impressão na alma daqueles aos quais o mito é destinado e seguiremos com o mapeamento da questão acerca dos mitos de Platão. Mais especificamente, dos mitos de pós-morte como um subgênero literário com importante função na filosofia platônica.

Tradicionalmente, a mitopoética pode ser compreendida como expressão do imaginário do tempo, como ferramenta educacional, como revelação da memória de um passado fundador e como articulação de narrativas sagradas. Nas sociedades arcaicas os mitos eram compreendidos como histórias reais – histórias que explicavam a origem da realidade e o funcionamento do mundo. Para nós, ao contrário, o termo “mito” denota fortemente uma crença falsa, uma narrativa fantástica, uma fábula ou conto de fadas. Nas obras de Homero a palavra *mythos* significa discurso, fala, algo proferido. A obra de Platão inclui oito passagens que contêm citações, quase todas de Homero, onde *mythos* é utilizado nesse sentido<sup>107</sup>. O próprio Platão usa a palavra *mythos* oitenta e sete vezes na extensão de sua obra, e uma breve análise delas mostra que o termo designa narrativas múltiplas. Colocá-las todas sob o rótulo de “mitos” causa certos problemas e exige explicações.

Podemos identificar nos diálogos de Platão a presença de mitos claramente pertencentes à tradição que o precedeu. Dentre eles, temos por exemplo, a história do anel de Gíges<sup>108</sup>, o mito das Amazonas<sup>109</sup> e o mito do Faetonte<sup>110</sup>. Por outro lado,

---

<sup>107</sup> Por exemplo, ver: PLATÃO. *República*, 389e, 390d e 441b.

<sup>108</sup> PLATÃO. *República*, 359d–360b.

<sup>109</sup> PLATÃO. *Leis* 804e4.

<sup>110</sup> PLATÃO. *Timeu* 22c7.

Platão também cria mitos que lhe são próprios, tais como o mito de Er<sup>111</sup> e o mito da Atlântida<sup>112</sup>. Entretanto, essa separação acaba sendo difícil, pois, em diversos mitos que cria, Platão utiliza elementos da tradição – religiosa, poética ou histórica –, e os insere nas suas próprias narrativas. Além disso, é importante notar que muitos dos mitos platônicos aparecem em sua obra após uma argumentação filosófica, tais como o mito do *Górgias*<sup>113</sup>, o mito do Andrógino<sup>114</sup>, o mito do *Fédon*<sup>115</sup>, o mito de Er<sup>116</sup>, o mito das almas aladas<sup>117</sup>, o mito de Theuth<sup>118</sup>, o mito do *Político*<sup>119</sup>, o mito de Atlantis<sup>120</sup> e o mito das *Leis*<sup>121</sup>.

Platão, de fato, utiliza o termo *mythoi* para se referir tanto aos mitos tradicionais quanto aos seus próprios mitos, porém, em diversos casos, percebemos diferenças de significado no uso desse termo. Por exemplo, no diálogo *Fedro*, o mito de Theuth é chamado de *akoē*, ou seja, algo que foi ouvido, uma história reportada, o que nos sugere que o mito, nesse contexto, possui algo de real ou até mesmo de notícia. O mito de Cronos<sup>122</sup> do *Político* é chamado de *phēmē*<sup>123</sup>, que pode ser compreendido como um oráculo, uma tradição ou um rumor. No mito do Boreas, no começo do *Fedro*, o mito é chamado tanto de *muthologēma*<sup>124</sup> quanto de *logos*<sup>125</sup>.

Na introdução desta tese,<sup>126</sup> apresentamos algumas interpretações possíveis acerca da função do mito na obra de Platão que foram exploradas pela tradição de comentadores. Dentre os pesquisadores mencionados, Brisson propõe que Platão utiliza os mitos da tradição e os atualiza, com o objetivo de fazer alcançar certas partes da alma (ou certa parcela da população predominantemente dominada por

---

<sup>111</sup> PLATÃO. *República* 621b8.

<sup>112</sup> PLATÃO. *Timeu* 26e4.

<sup>113</sup> PLATÃO. *Górgias* 523a–527a.

<sup>114</sup> PLATÃO. *Banquete* 189d–193d.

<sup>115</sup> PLATÃO. *Fédon* 107c–115a.

<sup>116</sup> PLATÃO. *República* 614a–621d.

<sup>117</sup> PLATÃO. *Fedro* 246a–249d. Toda referência ao *Fedro* que fazemos se baseia na seguinte tradução: *Fedro*. Introdução, tradução e notas de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.

<sup>118</sup> PLATÃO. *Fedro* 274c–275e.

<sup>119</sup> PLATÃO. *Político* 268–274e.

<sup>120</sup> PLATÃO. *Timeu* 21e–26d, *Critias*.

<sup>121</sup> PLATÃO. *Leis*, 903b–905b.

<sup>122</sup> PLATÃO. *Leis*, 713c2.

<sup>123</sup> PLATÃO. *Político*, 272d5, 274e1 E 275b1.

<sup>124</sup> PLATÃO. *Fedro*, 229c5.

<sup>125</sup> Para entender melhor o uso da palavra *mythos* na obra platônica, ver BRISSON, L. 1998.

<sup>126</sup> Introdução, páginas 8 e 9.

determinada parte da alma) invulneráveis ao *lógos*, valores filosóficos elevados –, uma leitura que endossamos parcialmente nesta tese.

Se Platão descreve o conceito de *mythos* como um tipo de discurso narrativo, fabricado pelos poetas, em oposição ao discurso argumentativo – o *lógos*, fabricado pelos filósofos, ele também reconhece, apesar das críticas que faz, a força do discurso mitopoético e utiliza-o como ferramenta no seu exercício filosófico. Inspirado pelos poetas com o intuito de tornar certos pontos de sua doutrina mais acessíveis a público amplo, Platão faz o mito atravessar seu pensamento filosófico, pela eficácia do discurso mítico em relação justamente às áreas da ética e da política.

Para Brisson, o uso e a reflexão que Platão promoveu acerca da suposta disputa entre *logos* e *mythos* foi a responsável por consolidar o próprio sentido que a palavra *mythos* passou a ter na cultura grega antiga e, inclusive, até hoje. Platão, ao mesmo tempo em que descreve o tipo de prática narrativa que encarna o mito, a crítica, emitindo um juízo sobre o estatuto que a mesma tem em relação ao *lógos* filosófico. Simultaneamente, Platão cria seus próprios mitos que, ao mesmo tempo em que mobilizam conteúdo da religião clássica e a sua forma narrativa, também estão eivados de conteúdo filosófico.

Se compreendermos o mito como uma mensagem, um conteúdo, que é veiculado pelo imaginário coletivo de determinado grupo, povo ou nação, através dos tempos, e que funciona como parte da história, da identidade e da origem do grupo em questão, será nos mitos que encontraremos os valores mais fundamentais e ancestrais dessa mesma coletividade. Desse modo, se uma parte considerável da legitimidade que o mito tem está associada ao seu rastro até o passado, ao início dos tempos, à origem dos povos, dos deuses, do mundo e da raça humana, ao imemorial que se faz memória através da fórmula: "no começo", "antes de tudo", "no início", ou, "era uma vez", é sobre esse mesmo passado, incerto ainda que fundamental, que a história, em um primeiro momento oral, foi contada, até encontrar no ofício de determinados poetas um corpo escrito.

Há toda uma crítica feita por Sócrates enquanto personagem de Platão acerca da forma escrita que parte do pressuposto que a forma escrita enfraquece a memória, e que a memória seria, por sua vez, um dos traços fundamentais para uma vida sábia/filosófica. Enquanto o Sócrates de Platão parece defender essa hipótese, o próprio Platão o faz através de sua célebre contradição performativa, ou seja, faz

uma crítica à forma escrita através da escrita (ou, como mencionado, uma crítica aos mitos fabricando mitos). Essa discussão nos levaria, caso decidíssemos acompanhá-la, às possíveis doutrinas não escritas de Platão como a forma superior de sua filosofia, tal como alguns supõem. Contudo, não seguiremos essa investigação no corpo deste trabalho. Antes disso, entendemos a importância da forma escrita, nos ombros do pensamento de Brisson, como a função de "registro tido em dobro"<sup>127</sup>. A poesia foi o meio utilizado para impedir o desaparecimento dessa memória e dessas mensagens e o trabalho do poeta foi, tradicionalmente, a criação e a manutenção desses conteúdos na forma de mitos.

Contudo, para Platão, ainda que os fabricantes e transmissores do mito sejam, em primeiro lugar, os poetas e aqueles subordinados a ele (que atuam na função de transmissão das narrativas míticas, como os rapsodos, coristas, atores etc.<sup>128</sup>), existe uma outra classe de responsáveis pela transmissão dessas histórias, imagens e conteúdo, que não são profissionais do ofício poético, mas se ocupam da educação das crianças até, mais ou menos, a idade de sete anos (quando começam a frequentar o ginásio<sup>129</sup>). São elas: as mulheres cuidadoras.

-Mas há duas espécies de literatura, uma verdadeira, e outra falsa! - Há!  
 - E ambas são ensinadas, mas primeiro a falsa? - Não entendo o que queres dizer. - Não compreendes - disse eu - que primeiro ensinamos fábulas às crianças? Ora, no conjunto, as fábulas são mentiras, embora contenham algumas verdades. E servimo-nos de fábulas para as crianças, antes de as mandarmos para os ginásios. - Assim é. - Pois era isso que eu dizia, que se deve começar pela música, antes da ginástica. - Perfeitamente. - Ora, tu sabes que, em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo, sobretudo para quem for novo e tenro? Pois é sobretudo nessa altura que se é moldado, e se enterra a matriz que alguém queira imprimir numa pessoa? - Absolutamente. -Ora pois, havemos de consentir sem mais que as crianças escutem fábulas fabricadas ao acaso por quem calhar, e recolham na sua alma opiniões na sua maior parte contrárias às que, quando crescerem, entendemos que deverão ter? - Não consentimos de maneira nenhuma. -Logo, devemos começar por vigiar os autores de fábulas, e selecionar as que forem boas, e proscrever as más. As que forem escolhidas, persuadirem as mães e as mães a contá-las às crianças, e a moldar as suas almas por meio das fábulas, com muito mais cuidado do que os corpos com as mãos. Das que agora se contam, a maioria deve rejeitar-se.<sup>130</sup>

Sendo a Grécia Antiga produtora de uma cultura fortemente marcada pela oralidade, e a clássica herdeira dessa mesma oralidade, ainda que não

<sup>127</sup> BRISSON, 2002, p.71.

<sup>128</sup> PLATÃO, *República* II 377d4-6

<sup>129</sup> Cf. PLATÃO, *Leis* X 887d2-3; PLATÃO, *República* II 376 e 377 a-d

<sup>130</sup> Cf., PLATÃO, *República* II 376 e 377 a-d)



completamente dependente dela, o acúmulo da memória reflete essas tradições. Por um lado, o texto poético de Homero e Hesíodo, por exemplo, e dos tragediólogos adiantes, conservam o conteúdo e a forma mítica, sendo épica ou trágica, sobre um "suporte material": o texto. Dessa forma, o ofício do poeta dá um corpo – a palavra escrita – que é coletivo da memória e identidade grega<sup>131</sup>. Ainda assim, a herança da tradição oral não foi completamente desfeita, os textos eram lidos e interpretados em voz alta, encenados, assistidos (muito mais do que lidos) e os poetas eram os educadores da Grécia antiga.

Contudo, como dito logo acima, outras figuras se ocupavam da educação e da transmissão de histórias, mensagens e valores: as mães<sup>132</sup>, avós (e/ou mulheres velhas em geral)<sup>133</sup> e amas<sup>134</sup>. As funções de cuidados historicamente associadas ao sexo feminino na cultura grega colocavam as mulheres em um lugar ambivalente: por um lado, confinadas ao espaço privados, doméstico, naquilo que concerne ao indivíduo e às crianças pequenas demais para receberem a educação do cidadão; por outro lado, serão justamente elas as guardiãs e educadoras dessas mesmas crianças. E, com isso, as responsáveis (ainda que parcialmente) pela transmissão das primeiras mensagens que as mesmas receberam. Se são as mulheres que têm uma relação privilegiada com a infância, com os primeiros receptores dos mitos, talvez as mulheres velhas tenham uma importância análoga à dos poetas.

Ademais, para Platão, a transmissão dessas histórias e mensagens através da forma mítica se dá, necessariamente, pela forma mimética, ou seja, pela imitação. Os contadores de histórias, sejam as mulheres cuidadoras, sejam os poetas e seus subordinados, emprestam para os personagens seus corpos, sua voz, sua interpretação. Desse modo, a transmissão eficaz do mito não consiste apenas na contação desafetada de uma história, mas em uma performance<sup>135</sup>. Assim, o mito só é verdadeiramente eficaz em uma de suas funções primordiais – comunicar e educar – se afeta, emociona, cria uma marca na alma daquele a quem é destinado.

---

<sup>131</sup> Os profissionais: poetas, rapsodos, atores ou coristas, se exibiam diante de um público reunido por ocasião de concursos, durante grandes festas. Para os concursos dramáticos das Dionisíacas urbanas, por exemplo, o público era composto tanto de atenienses como de estrangeiros, ricos e pobres, acompanhados de suas mulheres e seus filhos. Talvez houvesse até mesmo escravos na assistência. Brisson, L. (2002). A ATITUDE DE PLATÃO A RESPEITO DO MITO. *Veritas (Porto Alegre)*, 47(1), 71–79. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2002.1.34854>

<sup>132</sup> PLATÃO, *República* II 377c2-4, 381-e-1-6, *Leis* X 887 d2-3.

<sup>133</sup> PLATÃO, *Górgias* 527q-5-6, *República* I 350 e-2-4.

<sup>134</sup> PLATÃO, *República* II 377c2-4; *Leis* X 887d2-2.

<sup>135</sup> PLATÃO, *República* III 392C-6-393CC7.

Ou seja, o poeta só é um bom educador se conseguir emocionar o público. A mulher cuidadora só é uma boa educadora se provocar uma marca na alma de suas crianças, ou seja, se essa criança se tornar capaz de lembrar-se das histórias e dos ensinamentos veiculados por elas.

A capacidade filosófica de lembrar-se encontra seu contraponto natural na pedagogia platônica: fazer lembrar. Que é, como vimos, função do bom ofício poético e da boa educadora. Nesse ponto, podemos entender por que Platão teve que chegar a termos e reconciliar-se com o ofício do poeta, tornando-se ele mesmo um criador de mitos. Lembrar e fazer lembrar são essenciais para a vida filosófica e, se Platão pretendia competir com os poetas pelo lugar de educador da Grécia antiga, o recurso mítico era ferramenta indispensável.

Ainda que o tema da imitação<sup>136</sup> seja bastante importante para o pensamento de Platão, no sentido que ela instala um afastamento entre o discurso e a verdade, a questão se torna verdadeiramente problemática quando Platão percebe que a imitação pode ser usada de maneira bastante negativa. Uma vez que seja possível, e até incentivado, imitar, a imitação poderia funcionar como modelo paradigmático pedagógico (na ética aristotélica, por exemplo, é possível imitar virtudes até aprendê-las). Contudo, o oposto também é possível: o discurso de homens viciosos, inferiores ou até maus também pode ser imitado, não só pelo poeta e pelo contador de histórias, mas por aqueles aos quais são destinados esses mitos. Esse conflito enquadra os mitos imediatamente na categoria de possivelmente perigosos para a criação de uma educação (e uma cidade) justa.

A periculosidade do mito reside justamente na enormidade da sua eficácia, que funciona como uma espécie de encantamento, de feitiço sobre a alma<sup>137</sup>. Uma vez que o mito, eficientemente, persuade a alma<sup>138</sup> daqueles que são submetidos a ele, ou seja, provoca uma transformação no comportamento prático e na percepção moral das pessoas, ele se torna uma ameaça a uma educação filosófica e a um projeto de cidade justa se não for usado como ferramenta para veicular os valores arquitetônicos da filosofia. Contudo, ainda que Platão reconheça o perigo que representa o discurso mitopoético, ele percebe a impossibilidade de livrar-se dele

---

<sup>136</sup> PLATÃO, *República* III 392C-6-393CC7.

<sup>137</sup> PLATÃO, *Cármides* 156d3-157c6, PLATÃO, *Eutidemo* 289e1-190a4.

<sup>138</sup> PLATÃO, *República* III 415c7, X 621c1, PLATÃO, *Fedro* 265b8, PLATÃO, *Leis* VII 804E5, X 887D2, XI 913C1-2, 927C7-8.

de uma vez por todas e, como alternativa ou estratégia, incorpora a narrativa mítica na sua prática filosófica. Sendo o mito poderosíssimo, uma vez a serviço da filosofia, teria um papel significativo na persuasão das almas do cidadão comum e em uma possível nova educação filosófica dos gregos como um todo.

Ademais, o prazer que a imitação, que a impressão dos mitos causa na alma do indivíduo, acontece em uma parte específica da alma; justamente aquela vinculado às necessidades corpóreas e aos apetites mais fundamentais. Sendo as crianças os primeiros destinatários dos mitos, as mesmas representam então, na percepção platônica, a parte menos aprimorada da alma, ou seja, o aspecto mais corpóreo e selvagem da experiência humana. Contudo, a imagem da criança como análoga à parte apetitiva da alma nos coloca um problema claro, que é ao mesmo tempo uma solução: todas as criaturas humanas possuem essa parte da alma. Alguns foram mais venturosos em domesticá-la do que outros - de acordo com a ética platônica, mas ela é universalmente presente. Sendo o mito um tipo de discurso eficaz para persuadir essa parte da alma, encontra a sua função na pedagogia platônica: não só comunicar e fazer lembrar as crianças elas mesmas, mas, fundamentalmente, comunicar a fazer lembrar a criança em nós. Ou seja, a parte que precisa ser persuadida, enfeitada, convencida e cuidada em cada um de nós. Veremos esse procedimento acontecendo perfeitamente no capítulo sobre o diálogo *Fédon*.

Até agora vimos que o mito pode ser compreendido como um tipo de discurso produzido e transmitido por uma comunidade/coletividade (através da figura dos poetas e das mulheres cuidadoras) que difundem suas histórias e valores fundamentais, através da palavra contada e escrita e, fundamentalmente, criam uma marca, um impacto, uma memória na alma daquele a quem é submetido. Frequentemente versam sobre temas tais como: a memória do passado, a identidade fundadora, a criação do mundo, do cosmo e dos deuses, os valores elevados encarnados nos heróis e, como veremos, o destino das almas dos mortos e a natureza do Hades.

### **3.6. Mitos de pós-morte como um subgênero literário**

Ainda que Platão pareça pensar o mito como uma produção narrativa que é fruto do ofício poético em oposição ao discurso filosófico e racional, fabricado pelo

filósofo, ele também é um criador de mitos e um articulador do conteúdo literário dos mitos com ideias filosóficas. Sendo esse o caso, podemos nos perguntar: que tipo de literatura é, afinal, o mito? A posição acerca da verdade ou falsidade sobre o mito permanece, ainda que haja uma disputa entre os comentadores sobre isso que é, no mínimo, ambivalente.

No diálogo *Górgias*, que será trabalhado adiante, o personagem Sócrates, logo antes de descrever para Cálicles e os demais uma narrativa acerca do julgamento das almas no pós-morte, adverte que, ainda que a narrativa que o mesmo está prestes a contar pareça ser um mito, ela é, na verdade, um discurso, pois Sócrates acredita que seus conteúdos sejam verdadeiros. Nesse sentido, o termo mito parece evocar necessariamente uma falsidade natural, enquanto que o discurso (*lógos*), o oposto.

SOC: Então escuta, como dizem, um belíssimo discurso, o qual tu, suponho, terás por um mito, embora eu o tenha por um discurso, pois as coisas que estou prestes a te contar, eu as contarei como verdadeiras.<sup>139</sup>

Contudo, ainda que Platão pareça atribuir, através de Sócrates, os valores de falsidade e verdade associados, nessa ordem, aos termos "mito" e "discurso", ainda assim seria possível que uma narrativa mítica (ou aparentemente mítica) veicule uma verdade - como aliás é explicitamente afirmado na *República*. Desse modo, se o mito platônico é fruto de um desdobramento de um projeto filosófico em um contexto não estritamente filosófico e frequentemente não estritamente racional (e por isso o alocamento dos mitos no fim dos diálogos e das discussões filosóficas por excelência), a narração do pós morte se configura como uma produção literária que se diferencia das restantes por expressar imagens que mimetizam verdades e que, por outro lado, possuem uma capacidade de alcance diferenciada da do *lógos*.

O mito é frequentemente apresentado por Platão como sendo um discurso ora falso, ora mais ou menos falso, ora um discurso falso contendo algo de verdadeiro, e a literatura mítica produzida pelos poetas é abertamente criticada. Contudo, os mitos do pós-morte, como um subgênero literário do gênero "mito", digamos assim, se diferencia justamente por encontrar-se em uma categoria que desafia o entendimento de verdade e falsidade, ora se apresentando, como no exemplo do *Górgias*, como um aparente mito que, contudo, é verdadeiro ou, no exemplo do

---

<sup>139</sup> PLATÃO, *Górgias*, 523a.

*Fédon*, como um discurso que não pode ser inequivocamente entendido como verdadeiro, mas cuja conveniência decreta que deveríamos fazê-lo:

Afirmar com segurança que essas coisas são assim como eu acabei de contar não convém a um homem de senso. Todavia, que é assim, ou algo semelhante, o que concerne às nossas almas e à sua morada, uma vez que a alma é manifestamente imortal, parece-me conveniente considerá-lo, e digno o risco para quem supõe que seja assim - pois é belo o risco.<sup>140</sup>

Até agora, observamos que a função do mito como gênero literário na obra de Platão, no geral, parece estar vinculada a uma necessidade pedagógica que encontra recurso na capacidade persuasiva intrínseca ao impacto emocional da narrativa mítica na alma de seus destinatários. Talvez seja por isso que Platão não descarta nem abandona a forma e o conteúdo mítico que herdou de sua tradição, mas os adapta, aprimora, cria e recria a partir desse mesmo material.

A criação de uma impressão emocional forte associada à capacidade de gerar impacto - e, com isso, causar memória -, que caracteriza o mito é fundamental para acarretar uma transformação psíquica e comportamental no destinatário dessas narrativas. Com isso, o mito constitui-se como ferramenta fundamental de um projeto pedagógico platônico que busca elevar filosoficamente toda a sociedade grega, e não apenas uma elite bastante restrita de almas naturalmente filosóficas ou aptas para a filosofia. Ou seja, Platão reconhece a eficiência do mito no domínio da ética e da política para a maior parte da população - os não filósofos, que são mais frequentemente afetados pela parte desejante e infantil da alma.

Nos livros II e III da *República*, podemos encontrar cinco grandes temas recorrentes nas narrativas míticas. Deuses, demônios, homens do passado, heróis e habitantes do submundo (Hades). Os homens do passado e os heróis funcionam como uma espécie de modelo paradigmático humano (ainda que, como na maioria dos casos, com ascendência divina), exemplos de conduta, manuais sobre o que é uma vida virtuosa ou uma vida viciosa. Reformular a conduta dos heróis, redefinir os valores da própria conduta heróica se torna uma ferramenta importante de estabelecimento de novos paradigmas. Nesse contexto, Palamedes, por exemplo, se torna um tipo de figura heróica na *Apologia de Sócrates* de Platão, sendo ele mesmo uma figura inaugural, junto de Sócrates, do herói filosófico injustiçado.

---

<sup>140</sup> PLATÃO, *Fédon*, 114d1-6.

Se a preocupação de Platão parece ser também com a alma das pessoas, e se essa alma é justamente a parte imortal que se assemelha à parcela divina da condição humana, certamente é preciso que haja uma reformulação da conduta dos deuses, uma vez que os deuses gregos aparecem nas narrativas mitológicas profundamente marcados pelos traços de vicissitudes humanas. Ou seja, como se fossem pessoas governadas pela parte desejante da alma. Talvez seja nesse sentido que Platão identifica, em um deus como Hades, uma incorruptibilidade que interessa ser preservada no sistema ético platônico.

Muito do que podemos entender sobre a doutrina platônica encontra corpo no texto da narrativa mítica. Conhecimentos como anamnese, metempsicose, a importância da memória para a vida filosófica, a escalada erótica em direção à sabedoria e os muitos e sofisticados graus de relação entre a alma humana e o corpo fazem referência às religiões de mistérios e às tradições religiosas que parecem co-protagonizar, junto à argumentação filosófica, os diálogos de Platão.

As narrativas acerca dos deuses, do passado, das guerras, dos heróis e etc, parecem remontar às origens do mundo, do cosmo e da humanidade, à era de ouro, ao início dos tempos e por aí vai. Contudo, é através dos mitos escatológicos que podemos vislumbrar os contornos sobre o futuro<sup>141</sup> das almas humanas, e uma vez que esse futuro, nas narrativas escatológicas de Platão, é uma consequência justa do comportamento de cada indivíduo nesse mundo - comportamento este que sofrerá retribuição, seja na forma de punição ou recompensa -, é nos mitos de pós morte que o mundo das formas inteligíveis encontra o das coisas sensíveis.

Nesse sentido, é no destino daquilo que existe de imortal na condição humana que algo de verdadeiro, e também divino, pode ser desvelado. É através das narrativas escatológicas que a compreensão sobre os valores de verdade e falsidade comumente atribuídos na literatura platônica à disputa entre mito e logos colidem e se perenizam. Nesse contexto, os mitos do pós-morte, como um subgênero literário de Platão, configuram uma espécie de lógos, sendo a expressão, ainda que através de imagens literárias, de algo verdadeiro. Sobre isso, Platão diz na Carta Sétima:

---

<sup>141</sup> Sobre a questão da temporalidade, é importante lembrar que os mitos platônicos de pós-morte embaralham a temporalidade cronológica. Por exemplo, o mito de Er, o futuro pode ser o passado também, ou em outros mitos que trabalham com a ideia da transmissão das almas. Ou seja, trata-se de um cenário que pode se passar após a morte, mas também antes da vida.

Deve-se sempre acreditar verdadeiramente nos discursos antigos e sacros, que nos contam que a alma é imortal, que ela é subjugada a juízes e está sujeita a pagar as maiores penas, quando se liberta do corpo.<sup>142</sup>

É do destino da dimensão imortal da humanidade, ou seja, a alma, que os mitos escatológicos que se encontram nos diálogos *Fédon*, *Górgias*, e *República* tratam, e é sobre eles que nos deteremos pormenorizadamente a partir de agora.

---

<sup>142</sup> PLATÃO, *Carta Sétima*, 335a2-7.

## 4 Fédon

### 4.1. Afeto e filosofia no *Fédon*

Poucos eventos são tão representativos da história da filosofia antiga quanto a morte de Sócrates. O quadro "A morte de Sócrates" (*La Mort de Socrate*), pintado em 1787 pelo pintor francês Jacques-Louis David se tornou, de certa forma, um cartão postal da filosofia grega, disputando apenas com a obra de Rafael, "A escola de Atenas". A pintura de Jacques-Louis David retrata os momentos finais de Sócrates, logo antes de tomar do cálice cujo conteúdo era o veneno que o mataria, cercado de seus discípulos nada tranquilos com o que estava prestes a acontecer. Ainda assim, Sócrates encontra a morte com postura firme, um dedo apontando para o céu, talvez indicando a fonte de sua força, estabilidade e convicção. Nesse sentido, a frase de Maria Teresa Schiappa de Azevedo ganha corpo, pois Sócrates morre filosoficamente e "... a imagem de como o filósofo vive se complementa no exemplo de como morre."<sup>143</sup> Em um canto, quase como um fantasma ou viajante no tempo, o velho Platão, que segundo seu próprio texto não estava presente nos momentos finais do mestre, testemunha a cena cabisbaixo.

O que o quadro falha em retratar, mas que, por sua vez, aparece abundantemente no *Fédon* de Platão, diálogo que inspirou o quadro e conta o último dia da vida de Sócrates, é o caráter amável do filósofo. Destoando um pouco da presença firme e determinada de Sócrates no quadro, o protagonista de Platão, ainda que de maneira nenhuma lhe faltasse firmeza e determinação, é amoroso, engraçado, jovial e até jocoso.

No diálogo que disputa com o *Banquete* e o *Timeu* o título de a mais bela obra de Platão, Sócrates, rodeado de seus amigos mais próximos, que também são os seus discípulos, entretém diversas investigações filosóficas que culminam na sua questão fundamental: a imortalidade da alma. A questão que se coloca irá percorrer uma trajetória que incide sobre temas clássicos concernentes ao pitagorismo e ao encontro do mesmo com as reflexões platônicas. Contudo, a discussão filosófica presente no *Fédon* disputa espaço com a carga emocional que o diálogo transmite tão bem.

---

<sup>143</sup> SCHIAPPA, 2000, página 17.



Sócrates busca persuadir seus companheiros sobre a vida da alma após a morte corpórea e provavelmente uma melhoria do *status* da mesma alma uma vez liberta do corpo. Contudo, essa conversa, em muitos sentidos, possui um certo tom de consolação às avessas uma vez que Sócrates, que em breve morreria, é o que consola seus amigos que permaneceram vivos. Sócrates, condenado à morte, permanece jovial e até animado, e é colocado pela letra do texto em um lugar que já lhe é próprio na obra platônica: a atopia. Diferente do que se esperaria de um homem condenado à morte aguardando a execução de sua sentença, Sócrates passa seus últimos momentos conversando alegremente com seus amigos - que não parecem compartilhar do mesmo entusiasmo de Sócrates em relação ao findar da vida -, sobre filosofia e a imortalidade da alma.

Pois é verdade, foi num estado de espírito bem singular que ali estive a seu lado; efectivamente, não era compaixão o que eu sentia, por assistir à morte de um companheiro querido. É que esse homem me parecia feliz, Equécrates, a avaliar pelas suas palavras e atitudes, tal a segurança e a nobreza com que enfren-tou o fim! Pelo que não pude deixar de me convencer que um homem como este não desce ao Hades senão por uma determi-nação divina e que, quando ali chega, é para gozar uma felicidade tal como talvez nenhum outro tenha encontrado. E eis porque não sentia propriamente essa natural compaixão de quem assiste a um transe doloroso. Mas já tão-pouco era o velho prazer de nos entregarmos à filosofia — pois esse foi ainda o objecto das nossas conversas. Em resumo, era uma indefinível sensação que me dominava, um misto singular de prazer e simultaneamente dor, à ideia de que muito em breve esse homem deixaria de existir. E mais ou menos nesse estado de espírito nos encontrávamos todos nós, os que o rodeávamos, umas vezes rindo, outras cho-rando. Um mesmo, Apolodoro, mais que todos nós ... tu conhece-lo sem dúvida, o homem e a sua maneira de ser [...].<sup>144</sup>

Todavia, o tom do diálogo não é privilegiadamente marcado pela investigação racional, mas, antes disso, pela descrição da carga emocional concernente à ocasião. Considerando a importância do elemento literário da obra de Platão, devemos observar que é patente a emoção que Fédon (personagem narrador do diálogo e que dá nome ao mesmo), sente ao falar de Sócrates. Por outro lado, é evidente o amor que Sócrates nutre não só pela filosofia, mas pelos seus amigos, e é notável como até nas suas últimas horas o filósofo permaneceu fiel a sua natureza afável e a suas crenças. O texto nos presenteia com uma oferta enorme de exemplos de carinho, reverência e o verdadeiro respeito que se fazem presentes na relação entre mestre e discípulos. As palavras de Fédon apontam uma chave de leitura fundamental: é preciso que atravessemos o texto movidos por afeto para entendê-lo em todas as

---

<sup>144</sup> PLATÃO, *Fédon*, 59a-b.

suas dimensões. É preciso que a alma seja resgatada de volta para a filosofia pelo amor que se sente, não só por ela mesma, mas, uns pelos outros.

Em verdade, Équecrates, muitas vezes me maravilhei diante de Sócrates, mas confesso que nunca senti tanta admiração por ele quanto naquelas horas finais que estive ao seu lado. Que um homem como ele fosse capaz de responder, é coisa que nada tem de extraordinário. Mas o que achei maravilhoso de sua parte foi antes de tudo o bom humor, a bondade, o ar interessado com que acolhia a objeção daqueles moços e, além disso, a finura com que percebeu e soube avaliar o efeito que sobre nós tinham produzido as suas objeções. E, enfim, como soube nos curar! Pois parecíamos uns fugitivos, uns vencidos. Sua voz nos alcançou novamente, nos obrigou a fazer meia-volta e a tornar, sob sua conduta e com ele, ao exame do argumento.<sup>145</sup>

São muitos os motivos que justificam tamanha admiração pelo mestre; seu desprendimento em relação à vida, sua tranquilidade perante a morte, acrescentada a sua convicção na imortalidade da alma, sua paciência e amorosidade para com os amigos, que parecem se entristecer muito mais pela privação da companhia do mestre do que, exatamente, pelo destino do mesmo. O tom de humor e leveza que Sócrates assume durante toda a conversa, a afabilidade com que encontra as objeções de seus interlocutores, notadamente, Símias e Cebes (que em certos momentos inclusive, parecem ser quase inconvenientes<sup>146</sup>), a preocupação de Sócrates em tornar a experiência da sua própria morte o mais amena possível para os seus companheiros, a serenidade com que encontra o momento final e talvez um aspecto que deva ser destacado a partir do trecho acima: o domínio de si que encontra o cuidado com o outro. Nesse sentido, Sócrates não é apenas um filósofo, mas também é guia e médico, pois sabe curar, uma vez que, pacientemente, resgatou os amigos, que pareciam "vencidos" e "fugitivos", de volta para a filosofia. Mas a verdadeira pergunta é: para quais doenças Sócrates possui a cura? Por que Sócrates é entendido por Fédon como uma espécie de médico?

Para responder essa pergunta, precisamos navegar pelo diálogo até chegarmos na sua expressão final: o mito. Contudo, lembremos antes que a nobreza com que Sócrates encara a sua morte não parece ser oriunda de uma resignação pacificada em relação à mesma mas, antes disso, de uma plena confiança na imortalidade da alma - ainda que nem sempre esse seja o seu posicionamento já que, para Sócrates, como aparece na *Apologia*, a morte pode ser um sono sem sonhos - ou, ao menos,

---

<sup>145</sup> PLATÃO, *Fédon*, 89a-b.

<sup>146</sup> PLATÃO, *Fédon*, 84d-e.

na confiança de que a morte não é, absolutamente, um mal.<sup>147</sup> Nesse sentido, Sócrates se torna um exemplo de indivíduo curado em relação a um dos maiores medos que acompanham a condição humana: a morte. Medo este que, segundo Sócrates, só deveria existir para não filósofos, pois a filosofia seria ela mesma, nas palavras do filósofo, um exercitar-se na morte.<sup>148</sup>

## 4.2. Introdução ao diálogo

São muitas as questões colocadas pelo diálogo, dentre elas: a relação entre prazer e dor; a filosofia como uma espécie elevada de música, o problema do suicídio<sup>149</sup>; a compreensão da filosofia como uma espécie de preparação para a morte; o corpo como prisão da alma; a negação dos prazeres e o conhecimento como forma de purificação; a morte como libertação; o argumento dos contrários; a teoria da alma-harmonia; o destino da alma depois da morte; a teoria da reminiscência e a metempsicose, entre outras. De modo geral, podemos perceber que no *Fédon* as investigações filosóficas propostas encontram o tema da morte de uma forma ou de outra. Ademais, o diálogo também trata de um aprofundamento e uma investigação de certa forma crítica das doutrinas pitagóricas concernentes ao tema da alma e da morte que, por sua vez, teriam fortemente influenciado o rumo da filosofia platônica.

Desde o início do diálogo, podemos observar alguns dos tópicos fundamentais do pitagorismo através do posicionamento marcadamente não dogmático e investigativo dos personagens Símiias e Cebes, que são os principais interlocutores de Sócrates e discípulos do pitagórico Filolau. Se, na esteira do pensamento pitagórico, o corpo é o túmulo ou a prisão da alma (*soma/sema*), para Sócrates, o filósofo não só vive de modo a exercitar-se na morte, mas, quando ela

---

<sup>147</sup> PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 40e-41b.

<sup>148</sup> “Receio, porém, que quando a pessoa se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que a sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e estar morto.” PLATÃO, *Fédon*, 64a.

<sup>149</sup> Não adentrarei a questão do suicídio pormenorizadamente, mas acho importante ressaltar que, a partir da compreensão de que a morte não só não é um mal, mas é uma melhora significativa no estatuto da alma humana, o problema do suicídio na argumentação do diálogo apresenta as seguintes implicações práticas: a de que não devemos cometer suicídio pois somos propriedade dos deuses que, por sua vez, são melhores e mais sábios que nós. Nesse sentido, a recomendação Socrática para que os seus companheiros o sigam na morte não caracteriza uma sugestão ao suicídio, uma vez que essa morte deva ser imposta pelos deuses ou pela natureza, e não pela deliberação do indivíduo. Essas ideias, ainda que não sejam exclusivas, certamente foram basilares no pitagorismo. É interessante pensar como, posteriormente, o estoicismo desenvolverá uma relação completamente diferente ao tema do suicídio.

chega, dá as boas-vindas à morte, esperando encontrar nela recompensa por uma vida bem vivida e a companhia dos deuses e de companheiros virtuosos.

Por minha parte, Símias e Cebes, se não estivesse tão con-victo de ir para junto de outros deuses, também sábios e bons, e, além disso, de me reunir pela morte a homens melhores do que estes daqui, seria erro não me revoltar por morrer. Mas não é esse o caso: e, podem estar certos, se alimento a esperança de me reunir lá a homens virtuosos (o que, mesmo assim, não faço questão em garantir ...), muito mais me move, insisto, a de alcançar a companhia desses excelentes amos que são os deuses — e isso sim, garanti-lo-ia a pés juntos, se é que, neste capítulo, alguma coisa pode garantir-se! Eis porque, em vez de me revol-tar, me conservo, pelo contrário, na bela esperança de que algum destino aguarda os que morrem, destino esse que, a crer na tradição, será infinitamente mais compensador para os bons do que para os maus.<sup>150</sup>

A certeza de Sócrates em relação ao destino da alma no pós-morte não encontra o mesmo nível de otimismo dentre os seus principais interlocutores, cuja conversa toma conta da maior parte do diálogo. Ambos apresentam dúvidas e críticas à certeza socrática, provocando Sócrates, no seu último dia, a oferecer o seu melhor argumento possível a respeito do tema do pós-morte. A presença, ainda que velada, dos "mistérios" se faz perceber desde o começo do diálogo e percorre toda a sua argumentação, principalmente quando pensamos na força da ideia do corpo como prisão da alma e da necessidade de uma prática que promova uma purificação, protegendo a alma da corrupção do corpo, que, por Sócrates, será entendida como a filosofia ela mesma. Ademais, a crença na metempsicose ou reencarnação das almas é tema bastante recorrente nas religiões de mistério, com especial destaque para o orfismo e pitagorismo, que possivelmente são os mistérios representados pela designação genérica "antigas tradições", "antigas religiões" e "velha doutrina", que aparecem frequentemente no texto, e que protagonizam o *Fédon*.

#### **4.3. Identificação entre morte e filosofia ou filosofia como um exercitar-se na morte**

Sendo a grande questão do diálogo o tema da morte, a natureza da alma, e a vida da alma no pós-morte, quase sempre enlaçadas por um ciclo de reencarnações, o que mais surpreende no texto não é exatamente a defesa da eternidade da alma, ainda que essa fosse uma ideia mais ou menos nova quando pensamos em religião

---

<sup>150</sup>PLATÃO, *Fédon*, 63c.

grega, mas, antes disso, a identificação quase absoluta entre morte e filosofia. Ou seja, Sócrates, nesse diálogo, não só tenta nos explicar o que é a morte e a natureza da morte, mas parte de uma identificação da filosofia com a morte. Mais especificamente, ele trata a filosofia como sendo um exercício para a morte.

Podemos entender esse exercício para a morte de duas maneiras distintas, mas talvez concomitantes. Por um lado, o exercício para a morte pode funcionar como um exercício presente para uma finalidade futura, ou seja, o exercício para a morte seria feito em vida de modo a preparar o indivíduo para a morte (e talvez o pós-morte) futuro. Por outro lado, também pode significar uma espécie de morte em vida e, nesse sentido, o exercício para a morte pode ser entendido como um exercício na morte, uma vez que a vida filosófica pela perspectiva socrática seria uma vida afastada da dimensão da matéria e das necessidades e urgências do corpo e voltada para as ideias ou formas - emulando assim a condição da alma liberta do corpo no pós-morte imaginado por Sócrates/Platão, como uma espécie de "treino de morrer e estar morto". Essa formulação se dá no contexto em que Sócrates se vê na necessidade de explicar para seus amigos e discípulos o motivo de seu entusiasmo em se juntar aos mortos e, ao mesmo tempo, aplacar o sofrimento que todos que estavam presentes pareciam sentir, menos ele.

Na *Apologia*, Sócrates fala que os homens julgam a morte um grande mal, e dessa maneira julgam serem sábios sem o serem, pois, de fato, desconhecem o que se passa na morte. A crítica socrática neste momento não só concerne ao entendimento ordinário que seus conterrâneos possuem a respeito da morte, mas, também, a uma convicção que os homens têm de determinados assuntos de que julgam terem conhecimento sem na verdade o terem. Ou seja, novamente podemos observar a insistência socrática de desvelar a ignorância real que se esconde por trás de um conhecimento ilusório e, de certa forma, arrogante.

Fora por demais grave, atenienses, meu procedimento, se, tendo permanecido no lugar indicado pelos generais eleitos por vós mesmos para comandar-me, em Potideia, Anfípolis e Délio, arriscando-me, como qualquer outro, a morrer: vendo-me, agora, no posto em que me colocou a divindade, conforme creio e admiti, para dedicar-me exclusivamente à filosofia e examinar a mim e aos outros, só de medo da morte ou do que quer que seja viesse a desertar. Isto, sim, fora gravíssimo, e com todo o direito qualquer pessoa poderia processar-me por eu não acreditar nos deuses, uma vez que desobedecera ao oráculo, revelara medo da morte, senhores, outra coisa não é senão considerar-se sábio; equivale a imaginar alguém que sabe o que ignora. Ninguém sabe o que seja a morte, e, ignorando até mesmo se porventura não será

para os homens o maior dos bens, temem-na como se soubessem com certeza que é o maior dos males.<sup>151</sup>

A partir daí Sócrates começa uma investigação a respeito da positividade da morte e, analisando as duas possibilidades de pós-morte, chega à conclusão que a morte é, na verdade, um bem e que julgar a morte um mal é ser um ignorante que se passa por sábio. Dessa maneira, ele espelha uma das acusações que sofre de volta ao seu júri e acusadores, pois estes, ao julgarem a condenação à morte uma punição, passam-se por sábios sem o serem. Ou seja, para Sócrates, parecia bastante evidente que a morte só é temida pois é entendida como um mal. Contudo, em primeiro lugar, a certeza inequívoca da natureza da morte e da vida no pós morte é impossível; desse modo, tendo consciência da própria ignorância sobre esse tema, não haveria motivo para temê-lo, uma vez que o medo seria o resultado de um juízo negativo sobre a morte, e não uma suspensão do juízo. A partir daí, Sócrates emprega uma argumentação que busca não só mitigar o medo da morte, mas identificar a morte com o modo de vida dele, e de todos os presentes ali: a filosofia.

Depois de defender-se perante o tribunal ateniense e não ser absolvido, Sócrates buscar persuadir agora outro tipo de "juizes", e leva-los a compreender o motivo pelo qual ele, e em um sentido mais genérico, qualquer "verdadeiro filósofo", não só não teme a morte, mas deve dar as boas-vindas a ela.

— É agora a vós, que sois meus juizes, que quero dar conta das minhas razões, explicar-vos em que medida me parece natural que um homem, que toda a sua vida consagrou à filosofia, se sinta tranquilo à hora da morte e plenamente confiante de que, terminados os seus dias, logrará o melhor dos destinos. Como é isto possível, Símiás e Cebes, eis justamente o que irei tentar explicar-vos. O comum das pessoas está, provavelmente, longe de presumir qual o verda-deiro alvo da filosofia, para aqueles que porventura o atingem, e ignoram que a isto se resume: um treino de morrer e de estar morto. Mas, uma vez que assim é, custaria a compreender que alguém passasse toda uma vida sem outra aspiração, para se revoltar justamente na iminência dessa realidade, que há tanto tempo era o objecto exclusivo do seu empenho e dos seus esforços [...] <sup>152</sup>

No trecho acima podemos encontrar uma das definições de filosofia: "um treino de morrer e de estar morto" que, apesar de ser uma tradução que insere uma variação do consagrado "exercício" para a morte (*meléte thanátou*), funciona perfeitamente. Essa definição é acrescida de outras e expandem o seu significado.

<sup>151</sup> PLATÃO, *Apologia*, 28e-29b.

<sup>152</sup> PLATÃO, *Fédon*, 64a-b.

A filosofia também será compreendida como uma prática que busca separar o mais eficientemente possível a alma do corpo e fazer com que a alma debruce-se sobre si mesma.

Ora bem, e que será purificarmo-nos senão o que uma antiga tradição refere: separar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a acorrer de todos os pontos para se concentrar em si mesma e a ficar, tanto quanto possível, isolada dele, quer na vida presente quer na futura, uma vez resgatada das cadeias que, por assim dizer, a prendem ao corpo? — Claro que sim — respondeu. — Mas não será isso que chamamos «morte», quero dizer, a libertação e separação da alma relativamente ao corpo? — Indubitavelmente — respondeu. — Por outro lado, o empenho em libertá-la, não dizemos nós que apenas existe deveras e de forma constante nos que praticam a fundo a filosofia, e que é em concreto nessa libertação e separação da alma que o filósofo se exercita? Ou não? — É evidente. — Bem vês, seria, pois, ridículo, como afirmava de início, que um filósofo se exercitasse toda a vida em viver da maneira mais próxima da condição de «morto», para justamente se afligir quando vê chegada a sua hora ... — Seria ridículo, como negá-lo? — Consequentemente, Símas — prosseguiu Sócrates —, é um facto que os verdadeiros filósofos se exercitam em morrer e estão bem mais longe do receio da morte do que qualquer dos outros homens! Ora repara: se na verdade vivem de relações cortadas com o corpo, se todo o seu empenho é que a alma exista em si e por si, como explicar que se sentissem temerosos e aflitos, ao verem concretizar-se essa mesma realidade?<sup>153</sup>

Se estar vivo é estar aprisionado em um corpo, e se o corpo é um corpo sensível e desejante, logo estar vinculado ao corpo é estar submetido aos sentidos e aos desejos. O corpo funcionaria aqui, então, como uma espécie de ferramenta para a satisfação dos desejos. Se o filósofo é aquele que busca a sabedoria, ele deve buscá-la nas coisas que não se transformam, ou seja, nas coisas que não estão submetidas à ação do mundo sensível. Coisas que ele não conhecerá pela observação através dos sentidos, mas pela razão ela mesma, pelo raciocínio puro. Logo, o filósofo, guiado pela razão, deve tentar se desvincular dos desejos e das paixões do corpo. Não se trata aqui de uma ausência absoluta de desejo por parte do filósofo; seu desejo seria direcionado à aproximação da libertação do corpo, em outras palavras, do estado do morto.

Desse modo, se a vida filosófica é uma vida orientada pelo desejo e pelo amor do filósofo pela sabedoria e não pelas demandas, frequentemente entendidas como tirânicas, do corpo, a morte representa uma libertação do corpo e do despotismo do mesmo em virtude da liberação da alma para se juntar aos deuses, a pessoas sábias e à sabedoria ela mesma. Assim, para Sócrates, seria natural que o filósofo se

---

<sup>153</sup> PLATÃO, *Fédon*, 67c-68a.

deparasse com o momento de separação da alma do corpo como um momento não só tranquilo, mas até alegre, pois seria na morte que o filósofo encontraria aquilo que buscou em toda sua vida e, mais do que isso, é na morte que o filósofo alcançaria aquilo que "ardentemente amavam em vida — ou seja, a sabedoria — e verem-se livres da indesejável presença do corpo"<sup>154</sup>; e isso seria motivo de entusiasmo, alegria e celebração, e não medo e tristeza. Conclui-se então que, para Sócrates, o medo da morte sustenta-se na ignorância sobre a natureza da mesma ou no juízo equivocado que identifica a morte como um mal.

#### **4.4. Morte, teoria da metempsicose e reminiscência a partir do argumento dos opostos e a natureza da alma humana.**

O argumento dos opostos, apresentado por Sócrates na tentativa de consolidar o argumento da metempsicose, incide, sobretudo, na ideia de que a estrutura do mundo se sustenta sobre uma sucessão de opostos que mutuamente se geram e alternam, através de um ciclo infinito (ou quase infinito, como veremos adiante) de sucessão entre um e outro. Desse modo, o que se torna quente era frio, o grande já foi pequeno, o vivo torna-se morto e vive-versa. Nesse contexto, Sócrates defenderá, a partir da "antiga tradição", a ideia de eternidade das almas pela lógica dos opostos que sustenta, no seu entender, a continuidade da alma através do ciclo de vida/morte/vida, que caracteriza sua passagem por vários corpos, humanos ou animais, geração após geração.

Fixemo-nos, pois, neste ponto: as almas dos que morreram vão ou não para Hades? Segundo uma velha doutrina, que já aqui lembramos, é ali que vão ter as almas que daqui partem, e aqui regressam de novo, renascendo dos mortos. Ora se isto assim é, se efectivamente os vivos renascem dos mortos, que pensar senão que as nossas almas ali se encontravam? Pois, a não ser assim, jamais haveria, creio, a possibilidade de renascerem. Se conseguirmos, pois, tornar evidente que os seres vivos provêm dos mortos e de nenhuma outra coisa, isso bastará para compro-var a verdade destas afirmações. Caso contrário, teremos de recor-rer a outro tipo de argumentação.<sup>155</sup>

Nesse ponto, Sócrates faz seus interlocutores concordarem com o seguinte aspecto: de que, se os mortos são oriundos dos vivos, também os vivos procedem dos mortos e, na esteira desse pensamento, uma vez que os mortos habitam o Hades, é natural pensar que depois da passagem pela vida voltariam ao mesmo lugar de

---

<sup>154</sup> PLATÃO, *Fédon*, 68a.

<sup>155</sup> PLATÃO, *Fédon*, 72a.



origem já conhecido. Assim, conclui que as almas dos mortos subsistem após a morte habitando precisamente o mesmo lugar em que um dia estiveram, para finalmente voltar a renascer em um processo que, além de tudo, também poderia (ou deveria) ser pedagógico, uma vez que a alma é a porção humana dotada de entendimento. Ademais, a teoria da metempsicose soma-se, no esforço do argumento, à teoria da reminiscência da alma, uma vez que conhecer, para o filósofo, é na verdade lembrar-se.

Ao argumento da teoria da metempsicose adiciona-se, por parte de Cebes, o da teoria da reminiscência<sup>156</sup> que, por sua vez, é mencionada de passagem no diálogo *Mênon*. O argumento em favor da teoria da reminiscência sustenta a ideia de que aprender não é nada mais do que recordar conhecimentos que a alma já havia apreendido antes de encontrar-se encarcerada em um corpo<sup>157</sup>. Desse modo, ambos os argumentos - o dos opostos e o da reminiscência - se completam como parte de uma mesma dinâmica que sustenta a defesa da eternidade ou, pelo menos, de múltiplas vidas e mortes a que uma mesma alma pode ser sujeitada. Ou seja, após a morte, as nossas almas permanecerão existindo no Hades, que seria, por sua vez, o mesmo lugar para onde voltariam para, após disso, novamente reencarnarem.

Sócrates parte de alguns pressupostos na sua investigação acerca da natureza da morte e, por conseguinte, da alma humana. Em primeiro lugar ele se pergunta o que é a morte, e chega à primeira premissa: a morte seria, naturalmente, a separação da alma e do corpo. É interessante perceber que Sócrates, em nenhum momento, coloca em questão a existência da alma, mas investiga, a partir do pressuposto da existência da alma, qual é a sua natureza. Seguindo esse pensamento, como já apontado, Sócrates identifica a morte com a filosofia, uma vez que o filósofo nada se interessa pelas demandas do corpo; a alma verdadeiramente filosófica se volta para a verdade, alienando-se das questões do corpo e atingindo a verdadeira realidade através da reflexão, do raciocínio, do exercício da alma debruçada sobre si mesma e o mais distante possível da dimensão corpórea.

Os pitagóricos Símiias e Cebes são, os que desde o início oferecem as maiores objeções a certos posicionamentos de Sócrates acerca do pós-morte e da natureza na morte. Se, como explicitado acima, os filósofos aceitam de bom grado a morte e se os deuses são mais sábios do que nós, é correto afirmar que somos propriedade

---

<sup>156</sup> PLATÃO, *Fédon*, 72e-77a

<sup>157</sup> PLATÃO, *Fédon*, 86b.

dos deuses e que eles são os melhores juízes do nosso destino. Contudo, essa premissa não implica necessariamente a ideia de que a morte seria uma reunião mais aproximada do indivíduo com os deuses. Se a morte é a libertação da alma do corpo (premissa que foi sugerida logo no início do argumento), talvez essa liberdade não seja exatamente desejada, uma vez que o homem sensato preferiria a tutela de seres mais sábios do que ele (no caso, os deuses) e, assim, a morte enquanto libertação poderia significar o fim dessa tutela. Ou seja, para Cebes, libertar-se da proteção e dos desígnios dos deuses não seria, para um homem sábio, uma ocasião a ser celebrada.

Nesse sentido, as questões colocadas por eles podem ser destrinchadas nas seguintes perguntas: 1. Ainda que a alma exista - o que é colocado como pressuposto - não há nenhuma garantia que ela não se desfaça junto ou muito próximo do momento da morte do corpo. 2. Embora, segundo a velha doutrina, os vivos venham dos mortos e os mortos dos vivos - teoria que respeita o argumento dos opostos, onde os contrastes são oriundos uns dos outros -, o que assegura que em determinado momento, depois de sucessivos ciclos de reencarnação, a alma não se desgaste naturalmente e finalmente se finde? Será que a ideia de que morrer implica necessariamente viver e vice-versa não pode escapar da lógica de um ciclo infinito e, eventualmente, ceder a uma entropia natural, um desgaste necessário e uma dissolução definitiva?

Embora ninguém lhe leve a palma em pôr em causa argumentos, julgo que este o deixou plenamente convencido, ou seja, que as nossas almas existiam antes de nascermos. Mas com tudo isto, Sócrates, creio que ficou por demonstrar que ela subsiste também após a nossa morte. De modo que a dúvida que Cebes há pouco levantava, e que é, de resto, a de muito boa gente, ainda permanece de pé: quem nos garante a nós que, no momento exacto em que o homem morre, a sua alma não se dissipa e cessa de existir? Que a impede, afinal, de se originar e constituir por qualquer outro meio, de existir antes de vir a um corpo humano e, após isso, separar-se dele para chegar por sua vez ao seu termo e extinguir-se?<sup>158</sup>

As dúvidas de Símiias e Cebes quanto à satisfatoriedade do argumentado engendrado por Sócrates se baseiam na precariedade que o argumento tem de resolver a questão da imortalidade da alma, ainda que o mesmo dê conta de maneira mais ou menos efetiva da preexistência da alma em relação à encarnação ou

---

158 PLATÃO, *Fédon*, 78b.

habitação em um corpo. Essa objeção leva Sócrates a desenvolver uma prova elaborada com que se finda a primeira parte da discussão proposta no diálogo<sup>159</sup>.

#### 4.5. O problema da alma-harmonia

Muitas das questões trabalhadas durante o *Fédon* parecem remontar aos ensinamentos e às doutrinas tradicionalmente associadas ao pitagorismo: uma vez que Símiias e Cebes são conhecidos pitagóricos, entende-se que o que Sócrates frequentemente chama de "antiga tradição" e "antigos mistérios" é, na verdade, uma referência ao pensamento pitagórico e ao reconhecimento da sabedoria inerente ao mesmo.

É provável, pois, que os fundadores dos nossos ritos mistérios não fossem homens medíocres, antes pelo contrário, desde há muito nos suge-rissem a verdade, ao asseverar que todo aquele que chega ao Hades sem ter sido iniciado há-de jazer na lama, enquanto aquele que vai purificado e iniciado habitará, ao lá chegar, na companhia dos deuses. É que, como dizem os entendidos nos Mistérios, «mui-tos são os portadores de tirso, mas poucos os Bacantes»: ora estes últimos, quer-me parecer que não são outros senão os que se consagraram, no verdadeiro sentido da palavra, à filosofia; e jus-tamente, para pertencer a esse número, não me poupei a esforços na minha vida passada, antes pelo contrário, dei tudo por tudo! Se esses esforços foram válidos e algum resultado obtive com eles, eis o que, segundo julgo, muito em breve ficarei a saber ao certo, se Deus quiser, quando ali chegar<sup>160</sup>

Ainda que haja não só reconhecimento da parte de Sócrates a respeito das verdades presentes no que foi dito pelos fundadores dos ritos mistéricos, há também uma profunda aquiescência socrática, privilegiadamente direcionada às questões concernentes à alma e ao destino da mesma no pós-morte, com exceção da teoria da alma-harmonia. A doutrina da alma-harmonia será apresentada no contexto da discussão com Símiias, que se oporá à força do argumento socrático acerca da crença na imortalidade da alma. Talvez, nesse contexto, Platão - como autor do diálogo - tenha percebido que, no que diz respeito aos ensinamentos pitagóricos, seria necessária uma correção da definição de alma, de modo a livrá-la de certo componente mais ou menos materialista e que, por isso, antagoniza com a noção de imortalidade defendida por seu protagonista.

---

<sup>159</sup> PLATÃO, *Fédon*, 78b-84b.

<sup>160</sup> PLATÃO, *Fédon*, 69c-d.

Desta forma, a crítica socrática da teoria da alma-harmonia pitagórica se sustentaria sobre o problema de um elemento material imputado à alma humana, ou seja: essa interpretação da doutrina parece confinar a alma humana a uma dinâmica que mimetiza a lógica do corpo, na medida em que se apoia sobre a ideia de que a alma é como uma espécie de mistura de elementos que se aloca no corpo. A interpretação materialista da alma pode ser entendida como um afastamento do pitagorismo da época de Cebes e Símiias em relação ao pitagorismo primitivo. Contudo, esse elemento, talvez impulsionado pelas teorias médicas da época, foram importados para as discussões acerca da alma humana. Cebes, assim como Símiias, parece conceber a alma como um substrato material, que se desgasta e degrada com o tempo a cada vez que é submetida a uma nova experiência corporal e que, portanto, poderia desfazer-se quando suas forças fossem suficientemente gastas. Desta forma, é possível afirmar que, no *Fédon*, a discussão acerca da crença na imortalidade da alma e da vida no pós-morte - que, a princípio, tem uma natureza religiosa e é frequentemente vinculada a um imaginário das antigas tradições e dos mistérios, privilegiadamente órfico-pitagóricos -, ganha uma musculatura filosófica. Nesse quadro, é na resposta que Sócrates desenvolve para responder às objeções de Símiias e Cebes que a investigação acerca da natureza da alma ganha contornos mais complexos e firmes.

Se a precariedade da argumentação socrática repousa sobre a insuficiência da teoria dos opostos para justificar a imortalidade da alma, isso significa que a questão da imortalidade da alma tem relação necessária com o problema da natureza da alma. Uma vez respondendo satisfatoriamente ao problema da natureza da alma, Sócrates consequentemente resolverá a questão da imortalidade. O que os interlocutores de Sócrates apontam e o levam a perceber é que, uma vez que a questão repouse sobre uma lógica baseada na materialidade - como é o caso da teoria dos opostos - no sentido de que tudo que se cria e se degrada o faz em direção ao oposto de si -, uma investigação acerca da natureza simples ou composta das coisas se faz necessária.

A divisão proposta, sobre uma natureza que se constitui como simples e uma outra como complexa, delimita e, de certa forma, opõe dois tipos distintos de realidade, com graus ontológicos também diversos: uma realidade sensível, material, sujeita à corrupção, à degradação, dissolução e morte, e uma outra realidade oposta, essa sim mais verdadeira, uma vez que é divina e inteligível, à

qual pertence tudo aquilo que vai ser entendido pela argumentação socrática como "em si e por si".

Nesse contexto, se, para Sócrates - com o consentimento e a afirmativa de seus interlocutores -, existe o belo, o bom e o justo, os mesmos não podem ser percebidos se contemplados com os sentidos do corpo, mas apenas com as capacidades do intelecto. Nesse momento, a filosofia como um exercício para morte indica, ao mesmo tempo, um exercício presente e constante para uma finalidade futura, mas, fundamentalmente, uma espécie de morte em vida, uma vez que, para acentuar a percepção da alma, ou intelectual, seria preciso afastar-se o tanto quanto possível das demandas frequentemente tirânicas do corpo. E, a partir disso, não é um equívoco concluir que a aquisição de sabedoria seria impossível como uma experiência pioneira da alma no corpo. Antes disso, trata-se de um exercício de rememoração. Isto é, o conhecimento não pode ser adquirido na experiência viva/encarnada, mas é e pode ser adquirido antes da vida e depois da morte, uma vez que é na desassociação com o corpo que a alma vive por si e em si, associando-se ao conceito de ideia/forma.

Nesse sentido, para a alma, que é simples, a morte nada mais é do que a separação de alma e corpo, a dissolução de um estado composto e o retorno ao estado simples, divino e eterno. Sendo a alma simples, ao contrário do corpo, ela não se degrada, decompõe ou desfaz. Esse entendimento categoriza o estado do indivíduo vivo como, ao mesmo tempo, simples e composto, uma vez que o indivíduo vivo está encarnado e, tendo um corpo sujeito à corrupção, compartilha de certas demandas dele. Contudo, a alma, sendo a parte divina e imortal, não se desfaz na morte e só se encontra em perigo enquanto estiver aderida e identificada à lógica do corpo.

Consolidando essa dicotomia fundamental, a alma enquanto substância simples não está exposta à corrupção e à aniquilação, ou seja, não morre verdadeiramente no sentido vulgar. O que morre é a parte visível e material que compõe o indivíduo encarnado: o corpo. Esse não ameaça de forma alguma a alma que, ao desligar-se do mesmo, vive em si e por si em uma realidade mais verdadeira do que a sensível - com exceção da alma que, ignorantemente, se identifica com a natureza do corpo e, a partir disso, corrompe-se moralmente na ilusão de preservar esse mesmo corpo fadado à degeneração. Ainda que a corrupção moral da alma não

signifique a morte da mesma, é ela quem verdadeiramente ameaça a alma. O vício, nesse sentido, não é capaz de extinguir a alma, mas é capaz de aprisioná-la.

Nesse sentido, a compatibilidade da doutrina da reencarnação ou metempsicose com a própria noção de imortalidade da alma individual exige que Sócrates busque um argumento que justifique a ideia de que a imortalidade da alma não significa a capacidade de a alma sobreviver a um número determinado de mortes do corpo físico. A imortalidade da alma deve significar a eternidade da alma, acompanhada da ideia de uma imortalidade absoluta.

#### **4.6. A criança que em nós precisa ser persuadida e a função retórica do mito.**

Faz, pois, de conta que somos uns medrosos, Sócrates, e trata de nos dar ânimo ... ou antes, que não somos nós os medrosos, e sim uma certa criança. É a ela, pois, que deverás convencer a não recear a morte como se fosse um papão! Não há que ver —replicou Sócrates—, tereis de lhe fazer em cada dia encantamentos, até que se lhe quebre o quebranto! *Fédon*,<sup>161</sup>

Uma vez que a argumentação socrática parece ter respondido satisfatoriamente a questão acerca da imortalidade da alma, fica claro tanto para os interlocutores de Sócrates quanto para os leitores de Platão que o medo da morte, tal como aparece no *Fédon*, não se esvai - pelo menos para Símias e Cebes -, apenas a partir do esclarecimento e do lógos filosófico. Ainda que, intelectualmente, todos estejam mais ou menos convencidos da imortalidade da alma, de um destino positivo para aqueles que viveram boas vidas etc, algo permanece temeroso nos recônditos da alma de cada um. Essa parte que tem medo será identificada com a parte infantil em cada um, a criança em nós que, assim como as crianças de fato, que um dia fomos, precisa de um outro tipo de narrativa que seja capaz de persuadi-la, trazer segurança e tranquilidade. Por conseguinte, podemos entender que o medo da morte, tal como aparece no *Fédon*, diz respeito à urgência de persuadir não só as crianças elas mesmas, mas também a criança interior que existe em nós, a criança enquanto abstração do aspecto infantil da personalidade que, por sua vez, também é associada a certa parte impetuosa da alma, tal como antecipado na seção "Introdução à noção de indivíduo em Platão" no capítulo dois.

---

161 PLATÃO, *Fédon* 77e

Desse modo, ainda que o adulto, ou a parte racional da alma, esteja logicamente convencido através da razão filosófica - no caso, convencido acerca da imortalidade da alma, da não necessidade de se temer a morte etc-, algo permanece inseguro e temeroso, um medo que, a partir da moral socrática, é entendido como infantil e irrazoável, mas continua objetivamente existindo e precisa ser contornado. Para que a criança interior seja devidamente persuadida, é preciso a utilização de uma linguagem própria, ferramentas específicas que são mais eficientes do que o logos racional para realizar essa tarefa. Nesse sentido, a narrativa mítica é mais poderosa do que o lógos, uma vez que é ela quem pode conversar com a criança que vive dentro do adulto e é só ela que pode persuadir essa parte da alma específica.

Assim sendo, apesar de racionalmente convencidos pela argumentação socrática, os interlocutores de Sócrates ainda se sentem inseguros em relação à questão. Ainda que todos os requisitos da argumentação filosófica racional tenham sido sanados, a natureza da questão se esquia de uma comprovação racional inequívoca. Uma vez que todas as ferramentas da discussão filosófica já foram empregadas e esgotadas, é preciso evocar, nesse contexto, os mitos, que funcionam como uma espécie de remédio ou feitiço, com o intuito de livrar ou aliviar a alma do medo da morte. O *phármakon*, nesse contexto, seria um discurso belo e elevado na forma de mito, que mesmo não podendo ser demonstrado racionalmente, pode ser útil como ferramenta pedagógica, uma vez que submetido ao *ethos* filosófico. Desse modo, para que o processo pedagógico seja amplamente eficiente e afete todas as partes da alma ou todos os níveis da consciência - racional, afetivo, patológico -, adultos e crianças devem ser convencidos e ensinados, tanto objetivamente, dentro de um projeto pedagógico social e político, quanto subjetivamente - como é o caso no *Fédon*.

Sócrates, ao mesmo tempo em que é médico da alma, também atua como uma espécie de feiticeiro<sup>162</sup>, pois é capaz de promover um encantamento sobre a alma dos seus interlocutores que os resgata dos seus medos infantis.

— E onde iremos nós, Sócrates, arranjar um virtuoso nesse tipo de encantamentos, se o facto é que nos vais deixar? — A Hélade é vasta-respondeu — e há certamente nela, Cebes, homens de virtude, como também entre as nações bárba-ras, que são numerosas; necessário é, pois, bater a todas essas portas em busca do dito encantador; e não vos poupeis para isso a dinheiro nem a esforços, porque não achareis, provavelmente, oportunidade melhor em que gastar as vossas riquezas.

---

<sup>162</sup> GRIMALDI, 2006.

Mas será bom que o procureis também entre vós: pois talvez não seja fácil descobrir quem, melhor do que vós, possa desempenhar esse papel. [...] Vê lá então, Cebes — notou —, se esta nossa conclusão condiz com o que temos vindo a dizer: se é ao que é divino, imortal e inteligível, ao que possui uma só forma e é indissolúvel e se mantém constante e igual a si mesmo, que a alma mais se assemelha; e se, pelo contrário, é ao que é humano, mortal e não inteligível, ao que possui múltiplas formas e está sujeito à dissolução, sem jamais se manter igual a si mesmo, que mais se asseme-lha o corpo. Podemos objetar a isto qualquer outra coisa, meu caro Cebes, e demonstrar que assim não é?<sup>163</sup>.

A singularidade da figura Socrática não é apenas notada pelos seus amigos no *Fédon*, mas também aparece em diversos outros diálogos. Sócrates é *átopos*, é como sileno ou peixe elétrico, é médico e feiticeiro, é homem mortal, mas ao mesmo tempo possui algo de divino. Nesse sentido, Sócrates personifica o fundamento ambivalente da filosofia, no sentido de que esta última, ainda que seja uma atividade humana, marcada pela busca da sabedoria, também é divina, na medida em que ajuda o filósofo a separar-se o máximo possível da dimensão material, humana e corruptível, e a aproximar-se da reflexão, do eterno, do divino e, no contexto desta discussão, da morte. Essa dupla caracterização faz de Sócrates um indivíduo incomum que, talvez por isso, possa utilizar-se do recurso do *lógos* filosófico, mas também do encantamento, da sedução, da retórica (no sentido de fala persuasiva) e também do mito como ferramenta pedagógica, como remédio e encantamento para a alma.

Nesse contexto, devemos lembrar então que, para alguns intérpretes de Platão, a função do mito está relacionada à potência persuasiva inerente a eles. Ou seja, o emprego do recurso mítico seria útil para um filósofo como Sócrates pois funcionaria como um meio de persuadir parte da alma dos seus amigos e interlocutores que não foi persuadida pelo discurso racional/filosófico. Quando falamos sobre a parte da alma em questão, precisamos fazer uma distinção importante: no diálogo *Fédon*, trata-se de um contexto dicotômico, onde a alma é dividida em parte racional e irracional. Já na República, por exemplo, o irracional se divide em duas partes: a impetuosa e a parte apetitiva. Desse modo, dependendo do diálogo em questão, é importante identificarmos à qual parte se endereça o mito. Assim, no *Fédon*, a parte que pode ser considerada a infância da alma, ou a criança em nós, seria a parte não racional.

---

<sup>163</sup> PLATÃO, *Fédon*, 78a-80b.



Admitamos, porém, que não sejamos poltrões, mas que dentro de cada um de nós há um quê de infantil a que este gênero de coisas causa medo. Por isso, esforça-te para que essa criança, convencida por ti, não sinta diante da morte o medo que lhe infundem as assombrações.<sup>164</sup>

Ademais, fica evidente então que a função do filósofo não é viver uma vida estritamente orientada pelo amor que sente pelas ideias ou pela sabedoria - ainda que essa seja uma condição fundamental para a vida filosófica - mas a vida do filósofo também é definida pelo amor que sente pelos seus discípulos e companheiros; daí a paciência, amorosidade e compromisso crítico com a discussão acerca da imortalidade da alma. Nesse sentido, Sócrates só se torna o divino filósofo quando é, ao mesmo tempo, amigo devotado. E é pelo amor que sente pelos seus amigos que ele recorre ao recurso do mito - cumprindo de certa forma, e ao mesmo tempo, a missão que Apolo o havia imputado.

Desse modo, seria correto concluir que a dialética socrática, uma vez findada a sua função e capacidade persuasiva, seria então complementada, em uma função metalógica, pelo mito? Qual objetivo que motiva Platão a encerrar a discussão filosófica com uma narrativa mítico-escatológica? O mito seria então capaz de comunicar algo que a dialética falha em comunicar? Símias e Cebes, os interlocutores principais do diálogo, precisam ser convencidos com algum outro tipo de discurso que não seja a dialética racional?

A partir do que observamos até agora, podemos entender a função do mito no *Fédon* como um recurso útil e necessário, que tem capacidade de persuadir a parte infantil da alma, para livrar o indivíduo de uma vida orientada para o medo da morte (veremos essa questão mais detidamente no próximo capítulo). Nesse sentido, o mito é usado para persuadir as pessoas que são governadas pela parte impetuosa da alma e não são afetadas pelos argumentos racionais. Ademais, os mitos teriam uma função precipitadora para as almas já inclinadas à filosofia, ou seja, funcionariam como uma espécie de incentivo que geraria um reforço positivo sobre essas almas, um incentivo necessário para uma vida filosófica, por inibir o medo da morte. Mas talvez, antes de tudo e fundamentalmente, o mito seja um recurso pedagógico amoroso - uma ferramenta erótica, usada como potência e encantamento pelo amante para resgatar e curar a alma dos amados.

---

<sup>164</sup> PLATÃO, *Fédon* 77e

Até agora, vimos alguns elementos fundamentais do diálogo *Fédon*, dentre eles: a centralidade do tema da imortalidade e da natureza da alma; a argumentação filosófica e ao mesmo tempo efetiva de Sócrates com seus discípulos e amigos, privilegiadamente, seus interlocutores pitagóricos Símmias e Cebes; a identificação da morte com a filosofia; a filosofia como um exercício para a morte ou treino para a morte, a teoria da metempsicose e a relação da mesma com a teoria da reminiscência, o argumento dos opostos e a teoria da alma - harmonia, até chegarmos na questão do medo da morte e a necessidade de se persuadir a criança interior.

A conversa que se passa entre Sócrates e seus amigos, junto da argumentação filosófica, é marcada por ares de consolação, carinho e cuidado. Contudo, Sócrates não busca apenas tranquilizar seus amigos, ele também deseja garantir, o máximo possível, que eles sigam uma vida filosófica. O filósofo percorre uma série de argumentos que buscam provar a imortalidade da alma, e não só a existência de uma vida no pós-morte, mas uma boa vida para aqueles que foram justos e viveram filosoficamente. Ao mesmo tempo em que Sócrates enfrenta a certeza de sua própria morte naquele mesmo dia, ele busca levar seus companheiros ao entendimento da absoluta falta de necessidade de temê-la, e, mais do que isso, a lucidez que é receber a morte, não só com tranquilidade, mas até com alegria. Para ele, todo aquele que verdadeiramente se devotou à filosofia na verdade se preparou e esperou pela morte durante toda a sua vida, uma vez que é muito possivelmente que, apenas na morte, o ser humano possa, verdadeiramente, ter acesso à sabedoria - que é, por sua vez, objeto de amor do filósofo.

Sócrates busca aliviá-los do medo da morte e persuadi-los de que aqueles que passaram suas vidas cuidando de suas almas, ou seja, separando-as o máximo possível do corpo, voltando-se para as questões do intelecto/do espírito - ou seja, no exercício da filosofia -, serão cuidados pelos deuses na morte e encontrarão justamente aquilo que passaram suas existências buscando. A discussão se encerra com uma história sobre a jornada da alma no pós-morte, ou seja, um mito escatológico, que analisaremos a partir de agora.

#### 4.7. Análise do mito

Tanto Símias quanto Cebes são filósofos que enxergam criticamente os argumentos e estão imensamente interessados na verdade. Ambos examinam os argumentos com rigor intelectual, ou seja, não são pessoas governadas pela parte irracional da alma, mas indivíduos comprometidos com a vida filosófica e a verdade. Em determinado momento, eles admitem que Sócrates provou pela argumentação filosófica a imortalidade da alma satisfatoriamente. Contudo, algo neles permanece inseguro. Símias admite sua dúvida, a permanência de seu medo, o que ecoa a fala de Cebes em que se equipara a uma criança assustada que precisa ser confortada. Ou seja, algo neles não se convenceu pela força do argumento, e é nesse momento que Sócrates recorre ao mito.

Nesse sentido, podemos supor que o que Sócrates compreende é que a criança neles não precisa de mais ou melhores argumentos, mas de um recurso narrativo que funcionaria como uma espécie de feitiço tranquilizador: o mito de pós-morte. Desse modo, o mito funcionaria como um tratamento em duas instâncias: tanto para a parte infantil da alma que existe em todos nós - ainda que a alma tenha uma disposição filosófica -, quanto para aqueles que são majoritariamente governados pela parte infantil da alma. Desse modo, o recurso do mito é útil em todos os casos. Símias e Cebes, ainda que governados (ou majoritariamente governados) pela parte racional da alma, temem a morte, pois a criança que há neles teme a morte. Ainda que sejam inclinados à filosofia e que a parte racional tenha um governo significativo sobre suas almas, eles não foram completamente persuadidos pelo discurso filosófico.

Ou seja, o mito contado recorre a uma linguagem que tem a habilidade de se comunicar com uma parte específica da alma. Assim, podemos entender que, enquanto o medo da morte precisa ser tratado com um tipo específico de encantamento, ao mesmo tempo, a busca pela verdade é fortalecida pelo *logos* filosófico. Mito e *lógos* não são excludentes, nem vêm em socorro de um quando o outro falha, mas são, nessa perspectiva, ferramentas diferentes com capacidades de afetação distintas em diferentes partes da alma humana.

Se, por um lado, as almas filosóficas não necessitam tão fortemente do recurso do mito, vez ou outra ele ainda pode ser útil. Nesse sentido, até mesmo Sócrates, em algumas ocasiões, afirma acreditar ser o mito verdadeiro. Se ele afirma

isso para fortalecer o recurso do mito ou se diz isso pois realmente acredita, só podemos especular. Contudo, aceitando que Sócrates é sincero quando diz se beneficiar da crença no mito, ainda que os mesmos não possam ser verificados, então até para a alma do filósofo a criança interior se beneficiaria do recurso mítico. Desse modo, se Símias e Cebes são filósofos, ou aspirantes a filósofos, ou inclinados à filosofia, ou ainda, se sua hesitação denota que não são exatamente filósofos no sentido socrático, ou seja, em todos esses casos, o mito é funcional e benéfico.

Não está completamente claro ou resolvido no *Fédon* como Sócrates se posiciona em relação a essa questão, mas uma hipótese bastante plausível é que, independentemente de quem governa a alma das personagens, se é a criança interior ou o adulto racional, se compartilham a governança, se é para alguns, muitos ou poucos, o fato é que Platão, enquanto autor do diálogo, está também se dirigindo para os leitores. E, nesse sentido, fica claro que Platão não pretende que todos os seus leitores sejam naturalmente filósofos, mas que sejam uma comunidade ampla, que se beneficiaria de ser persuadida pelos mitos, a exemplo de personagens hesitantes, ainda que amigáveis, dóceis e dispostos, como Símias e Cebes. E a exemplo do próprio Sócrates personagem, que não descarta o impacto positivo dos mitos.

Ou seja, assim como, no começo do diálogo, Sócrates adapta as fábulas de Esopo, ele vai tirar de Homero certa concepção acerca do pós-morte e adequá-la de modo que o mito contado se adapte às perspectivas filosóficas por ele defendidas e, devemos lembrar, ainda que Sócrates seja filósofo, ele não se isenta do trabalho ordenado pelo deus, que entende como a adaptação das fábulas. Nesse caso, o mito passa a ser uma narrativa da ordem do sagrado que, por sua vez, também é confirmada pelo rigoroso exame racional. E, na sua função encantatória, o mito nos oferece imagens claras do que podemos esperar do pós-morte. Trata-se de um material psíquico poderoso que funciona como um medicamento eficaz no combate do infantil medo da morte.

O mito que Sócrates conta se inicia como uma descrição sobre o que acontece logo após a morte do corpo físico. Nesse cenário, podemos separar as almas em dois grandes grupos: as daqueles que viveram vidas justas que, nesse contexto, podemos associar às almas que se purificaram durante suas vidas pela prática da filosofia, ou seja, pelo exercício de separar-se do corpo, e as daqueles que não o

fizeram. As almas purificadas prontamente são capazes de deixar o corpo, uma vez que se prepararam para isso e desejavam isso e, com a ajuda de um guia ou *daimon* encarregado que conduziria aquela alma específica ao julgamento e ao Hades, seguem tranquilamente para o lugar onde aconteceria o julgamento. Já as almas injustas e/ou não purificadas, por serem demasiadamente apegadas e identificadas com o corpo, não conseguem deixá-lo com tanta facilidade; elas estão presas ao desejo corpóreo, e acabam por ter que deixá-lo a contragosto, para serem então forçosamente compelidas pelos seus guias a seguirem para o lugar onde seriam julgadas.

Assim reza, com efeito, a tradição: quando uma pessoa morre, o mesmo génio que a cada um coube em sorte durante a vida se encarrega de a conduzir para determinado local, onde os mortos se reúnem para serem submetidos a julgamento. Depois disto, seguem viagem para o Hades, acompanhados do referido guia, cuja função é levá-los daqui para o Além. Aí, uma vez cumprido o destino que cada um merece, aguardam o tempo necessário até que outro guia de novo os conduza aqui, no decorrer de numerosas e prolongadas circunvoluções de tempo. A viagem não é, pois, tal como a faz o Télefo de Ésquilo; diz ele que é directa a via que conduz ao Hades, mas, por mim, não creio que seja directa nem única. Se assim fosse, para quê um guia? Havendo um só caminho ninguém decerto teria que errar em qualquer direcção; mas o que justamente dá ideia é que há nele numerosas bifurcações e encruzilhadas, a avaliar pelos rituais e sacrifícios que aqui se praticam. Ora a alma temperante e inteligente segue docilmente o seu guia, e nada do que encontra lhe é alheio; pelo contrário, aquela que está presa ao desejo do corpo, como antes disse, sente ainda por longo tempo ânsia dele e da região do visível, e é no meio de resistências constantes, de sofrimentos inúmeros que avança, arrastada a custo e à força pelo génio que a tem a seu cargo.<sup>165</sup>

É interessante observar que, além da descrição do processo de encaminhamento da alma humana logo após a morte, e das facilidades ou dificuldades que a alma vai ter em se desprender do corpo e se deixar ser orientada pelo guia, Sócrates também fala, de passagem, que são muitos os caminhos que levam ao pós-morte e que, por conta disso, a interdição de um guia se faz necessária tanto para a alma disposta a dar continuidade à jornada no pós-morte quanto para a alma apegada ao corpo, ainda que a segunda torne a relação com o guia mais custosa e difícil. Essa passagem, que parece ser pouco discutida, talvez seja um breve recado platónico dos muitos caminhos literais e simbólicos para a alma humana. Ainda que a vida filosófica seja a prescrição máxima para a conquista de uma boa vida e um excelente pós-morte, talvez Sócrates esteja reconhecendo, ainda que

---

<sup>165</sup> PLATÃO, *Fédon*, 107e- 108b.

timidamente, nessa passagem, as muitas possibilidades (para filósofos e não filósofos), de jornada da alma.

Sócrates, após isso, descreve o formato da terra - que é esférico e que se localiza no centro do cosmos, perfeitamente equilibrada e sustentada pela distância do céu em todos os seus pontos. Para Sócrates, a terra seria imensa, muito maior do que se tinha percepção, e nós habitamos apenas uma pequena parcela da terra. Quando Sócrates afirma que "nós" não ocupamos toda a extensão da terra, mas apenas uma fatia bastante restrita, ele parece falar, em um primeiro momento, de "nós" como sinônimo de um povo; no caso, o povo grego, uma vez que imediatamente depois afirma que outros povos habitam diferentes regiões.

— Creio também — prosseguiu — que a Terra possui uma extensão considerável, de que nós não ocupamos senão uma pequena parcela, entre o Fásis e as Colunas de Héracles, instalados em volta do mar tal como formigas ou rãs em volta de um charco; e, como nós, muitos outros povos habitam outras tantas regiões semelhantes à nossa.<sup>166</sup>

Contudo, a narrativa seguinte a essa incorpora na explicação acerca da geografia da terra o mapeamento de outras esferas envolvendo o que entendemos como "terra", abarcando tanto o que se entende como infra ou submundo (Hades e Tártaro) quanto as esferas celestiais (que podem ser associadas aos Campos Elísios), ou seja, os lugares onde as almas ficariam depois de serem julgadas. Ele faz uma distinção sobre o que é normalmente percebido por nós como a superfície da terra e a verdadeira superfície da terra. Como criaturas que vivem nos oceanos, nós vivemos nas profundezas da água, com lodo e lama turvando nossa visão, e falsamente acreditamos que vivemos na superfície da terra, quando a verdadeira superfície é muito superior ao que acreditamos.

Há com efeito, em toda a volta da Terra, inúmeras cavidades dos mais variados tamanhos e feitios, para onde confluem água, vapor e ar; quanto à Terra em si mesma, em toda a sua pureza, é no céu puro que se encontra, lá onde estão também os astros, e a que dão geralmente o nome de «éter» os que em regra se ocupam destas matérias. Ora bem, tudo o que aqui vemos não passa de sedimentos desse éter, continuamente a fluir às cavidades da Terra. Nós, que habitamos estas cavidades, estamos longe de o suspeitar e julgamos, pelo contrário, viver em cima, à superfície da Terra... Exactamente como alguém que, a meia profundidade do mar, julgasse habitar à sua superfície e, ao avistar o Sol, a Lua e os restantes astros através da água, confundisse o céu com o mar: é que a sua len-tidão de movimentos, a sua debilidade, jamais lhe haviam permi-tido chegar à superfície das águas e, deitando a cabeça de fora para as bandas de cá, avaliar quanto a nossa região é de facto mais pura e bela do que a dos seus — admitindo, claro, que ninguém vira tal espectáculo para lho contar. Ora eis, nem mais nem

---

<sup>166</sup> PLATÃO, *Fedon*, 109a-b.

menos, o nosso caso: instalados numa qualquer cavidade da Terra, imaginamos viver à sua superfície e chamamos céu ao ar, convictos de que é através deste «céu» que os astros se movem<sup>167</sup>

A imagem que Sócrates produz através de sua narrativa mitológica sobre a geografia do pós-morte ou da verdadeira terra, pode ser interpretada como uma imagem propositalmente pensada para ter uma imensa força emocional. Ao redimensionar a verdadeira geografia da terra, Sócrates deseja, em primeiro lugar, persuadir os ouvintes de seu mito na nossa precariedade de conhecimento em relação à realidade em que vivemos. Se vivemos impedidos de ver a terra como ela verdadeiramente é, ao mesmo tempo a nossa experiência sensorial deve ser desacreditada ou, pelo menos, parcialmente desacreditada, enquanto que esse descrédito não deve nos levar a um niilismo absoluto, mas a um apagamento da nossa percepção que nos revelaria então uma outra natureza do real, essa sim, ontologicamente mais forte e verdadeira.

Porque, se alguém houvesse capaz de atingir o cimo ou, adquirindo asas, voar até lá, e lançasse a cabeça de fora para ver (tal como os peixes aqui saltam das águas para espreitar o que cá se passa ...), então sim, veria com os seus olhos as coisas de Além; e, admitindo que a sua natureza fosse de molde a persistir nessa contemplação, conheceria então que é ali que está o verdadeiro céu, a verdadeira luz e a verdadeira Terra! Efectivamente esta terra daqui, com as suas rochas e, em suma, toda a nossa região, tudo isso está adulterado e corroído, tal como os seres do mar o estão pela salobridade das águas; nada aí medra que seja digno de menção, nada lá existe, por assim dizer, de perfeito: apenas rochas erodidas, saibro, lodo e lama em quantidades incalculáveis, nas zonas em que terra e água confinam — coisas que nem sequer valeria a pena aquilatar em comparação com as belezas de cá. E na mesma proporção se poderá fazer ideia de quanto as de lá excedem as nossas ... Se, pois, a ocasião é boa, valerá a pena, Símias, ouvir uma bela história sobre aquilo que existe sob o céu, à superfície da Terra.<sup>168</sup>

Nosso equívoco seria considerar como límpida atmosfera a realidade obscura e quase insalubre em que vivemos, quando haveria, nas esferas superiores, um mundo em que pessoas virtuosas vivem em proximidades com os deuses, gozando de sabedoria e saúde, contemplando de perto os corpos celestes, tendo verdadeira experiência das cores, sabores etc. Nesse sentido, Sócrates parece estar tentando por um lado, causar desconfiança e até certo sentimento de desprazer e repulsa com o mundo material com que estamos familiarizados. Ou seja, a experiência do que acreditamos ser a de viver na superfície, tal como acreditamos equivocadamente ser

<sup>167</sup> PLATÃO, *Fédon*, 109a-e.

<sup>168</sup> PLATÃO, *Fédon*, 109e-110b.

a superfície, é precária. A superfície, geralmente concebida como a esfera da realidade ou da vida, é descrita por Sócrates como turva, obscura e, de várias maneiras, opaca, quando comparada à verdadeira superfície da Terra, que ele descreve como etérea, elevada, pura e translúcida. Nesse contexto, a analogia proposta por Sócrates com essa descrição refere-se à vida dos justos após a morte: mais brilhante e verdadeira do que a vida na terra. Desse modo, podemos perceber como essa oposição busca, por outro lado, despertar nos seus interlocutores o desejo por um pós-morte pautado nas regiões superiores da terra, e, como o filósofo, queiram e possam desfrutar das mais belas cores, frutos, pedras preciosas e, acima de tudo, da companhia dos deuses e de belas almas, em uma espécie de sociedade pós-morte de filósofos.

Sócrates segue sua narrativa expondo, curiosamente, os aspectos materiais e sensitivos que, nas esferas elevadas, seriam mais vibrantes, belos e verdadeiros. Ou seja, ele segue fazendo uma descrição favorável da verdadeira terra sob o ponto de vista material e sensorial. Para isso, ele fala de variedade e vivacidade de cores - que seriam mimetizadas pelos pintores na experiência comum de realidade, apenas como amostras pálidas das verdadeiras cores. Seguindo, ele fala da flora, fala de árvores, flores e frutos, todos superiores em todos os aspectos possíveis. Também fala das pedras e montanhas, dando especial destaque para as pedras preciosas, as gemas, como comalinas, jaspes e esmeraldas, assim como os metais preciosos: ouro e prata. Tudo isso, nas esferas superiores, seria da mais alta beleza e impecabilidade, além de existirem em abundância. Ou seja, de certa forma tudo o que existe e experimentamos naquilo que entendemos como superfície são apenas esboços das verdadeiras coisas, que existem na real superfície.

Antes de mais, a imagem da Terra, vista de cima, é idêntica a essas esferas de doze peças de pele: toda ela varie-gada, com cores bem distintas em cada uma das partes, de que estas nossas, e em particular as que os pintores utilizam, são, por assim dizer, amostras. Toda a Terra é ali, de facto, constituída por cores como estas, mas de longe ainda mais luminosas e puras do que elas: aqui, é uma púrpura de inigualável beleza; além, uma cor de ouro; acolá, um branco mais branco do que giz ou neve. E o mesmo se diga das restantes cores que a compõem, superiores ainda em variedades e brilho a todas quantas vemos aqui. Quanto às cavidades em si, cheias como estão de água e de ar, dão a aparência de cor ao brilharem no meio da variedade dos restantes matizes, de modo que a terra toma a configuração de um todo contínuo e multicolor. Ora este grau de excelência da verdadeira Terra reflecte-se proporcionalmente nos seres que lá medram — árvores, flores e frutos — e bem assim nas montanhas e rochas, cuja lisura, diafaneidade e beleza de tons são, no mesmo grau, superiores. Deles justamente nos vêm esses fragmentos, essas pequenas pedras preciosas que por aqui



existem, comalinas, jaspes, esmeraldas e assim por diante. Ali, porém, nenhuma há que não seja desta natureza e mais bela ainda. E a razão é que lá as rochas são puras, não estão corroídas nem adulteradas, como as nossas, pela putrefação e pela salobridade dos elementos que para aqui confluem e que sujeitam, quer rochas quer terras, quer animais e plantas, a disformidades e doenças. Não assim na verdadeira Terra, onde todas elas, e ainda o ouro e a prata e os outros materiais desse tipo formam o seu adereço: é que tudo isso é ali plenamente visível, e em tal tamanho e abundância por toda a parte, que vê-la constitui, já de si, um espectáculo de Bem-Aventurados.<sup>169</sup>

A peculiaridade da narrativa mítica socrática é que ela recorre justamente a certos elementos vinculados à experiência material, como beleza estética, riquezas e etc., para criar as condições necessárias a exaltar justamente um tipo de vida que não privilegie essas mesmas coisas. Nesse sentido, ainda que o objetivo da vida filosófica seja afastar-se das questões da matéria e voltar-se ao espírito, talvez algo da dimensão da matéria, enquanto imagem, possa nos ajudar ou incentivar a praticar esse mesmo abandono. Talvez a experiência de beleza e riqueza imaginadas possam ser o suficiente para libertar a alma da necessidade de submeter-se a uma busca devotada à aquisição dessas coisas, e assim levá-la e dedicar-se ao que é verdadeiramente belo e próspero.

A descrição segue com alguns elementos mais antropomorfizados da experiência nas esferas superiores. Ou seja, trata-se aqui de uma apresentação dos seres que lá vivem, a companhia dos deuses em bosques e templos sagrados, a ausência de doenças - devido à amenidade e ao equilíbrio das estações -, a contemplação verdadeira dos astros celestes tais como são, uma proximidade com a dimensão da realidade que é mais verdadeira, pura e vibrante.

Conforme se pode notar, a descrição do pós-morte contada por Sócrates nos oferece uma imagem sobre os tipos de coisas a que nossos desejos e sentidos corporais nos submetem, tal como uma vida injusta e infeliz, na tentativa de satisfazer esses desejos, e uma percepção equivocada da realidade quando tentamos compreendê-la pelos nossos sentidos. Contudo, as imagens criadas no mito corporificam vividamente o enorme benefício no pós-morte destinado a uma alma filosófica, que pode ser resumido nas ideias de beleza, conhecimento da verdade e convivência com amigos e iguais.

---

<sup>169</sup> PLATÃO, *Fédon*, 110b-111a.

Desse modo, podemos compreender que o mito do *Fédon* é feito para ser um remédio reconfortante para o medo da morte que os interlocutores de Sócrates têm. No *Fédon*, o tópico do julgamento das almas é mencionado brevemente e quase não tem lugar na narrativa, já que o que Símiias e Cebes temem parece estar baseado na crença de que a morte vai separá-los inequivocamente daqueles que eles amam, mais do que no medo de serem punidos no pós-morte (como é o caso de Céfalos na *República* I). O que o mito enfatiza é a convicção de Sócrates de que a alma merece o nosso maior cuidado e atenção, já que vai sobreviver à morte do corpo; e é também a sua crença de que a filosofia pode conduzir os seus praticantes a uma pós morte com outros que também praticam a filosofia. Ou seja, Sócrates está prometendo uma espécie de reencontro e, ao mesmo tempo, incentivando-os a permanecer na vida filosófica mesmo depois da sua partida. Por isso, é imperativo cuidar da alma praticando filosofia. Desse modo, a tentativa de Sócrates é de consolar seus amigos através da sugestão de uma espécie de reunião no pós morte, e de convencê-los a purificarem suficientemente suas almas, exercitando o desejo pela verdade e a filosofia enquanto um exercício para a morte.

O que se segue é uma descrição elaborada sobre o que se passa nas profundezas da terra. O mito continua com a descrição acerca da circulação de água, rios e canais (que às vezes também podem ser compostos por "jatos de fogo") pela terra e o Tártaro. O Oceano e abaixo dele o Tártaro, assim como os muitos rios que envolvem a geografia do inframundo e do Hades são passagens condutoras para as almas dos mortos que, por sua vez, passam por uma série de processos de purificação e encaminhamentos, de acordo com as suas ações em vida, isto é, o nível de sua corrupção ou o grau de sua virtude. Aqueles que viveram vidas medianas, dentro de certo grau de virtude ou corrupção, bondade ou maldade, passam pelos processos de purificação ou compensação necessários e seguem, a partir disso, para a reencarnação. Com exceção das almas filosóficas que, treinadas para o desapego da matéria, vivendo vidas justas e virtuosos, seguem para uma existência nas esferas elevadas, sob a tutela dos deuses e na companhia de almas semelhantes e, aparentemente, incorpóreas - dispensando assim as necessidades e, com isso, a tirania do corpo.

Ora estas regiões da Terra são sucessivamente inundadas por estes rios, consoante os cursos de água que se formam em cada uma delas. Todos eles se movem, de resto, para cima e para baixo, por efeito de uma espécie de corrente oscilatória que existe no interior da Terra, corrente

essa cuja causa natural é mais ou menos a que vou expor. Entre os abismos da Terra há um, justamente o maior, que a atravessa de ponta a ponta; é a ele que Homero se refere quando diz: *Longe, muito longe, lá onde está o abismo mais fundo da Terra...* E algures ele mesmo, como vários outros poetas, lhe dá o nome de Tártaro. Para este abismo confluem todos os rios, e é dele também que se lançam novamente em curso, tomando cada um características peculiares, de acordo com os solos que percorrem.<sup>170</sup>

Os rios que perpassam a geografia supra e infra terrestre se expandem para todas as regiões, desde a superfície da terra até as regiões do Tártaro e do Hades, funcionando como uma espécie de sistema de irrigação que também é um sistema de transporte para as almas humanas. Nesse contexto, é interessante notar que a relação entre as almas humanas e as águas parecem estar presentes tanto nos mitos de Platão quanto na literatura homérica. A terra, na descrição do mito, parece ser um organismo vivo, uma vez que Sócrates faz uma analogia entre o movimento dessas águas e a respiração humana: esses rios entram e saem das profundezas da terra assim como o ar entra e sai dos nossos pulmões:

...e, tal como, quando respiramos, há uma corrente incessante de ar que sai e entra, assim também ali o ar, oscilando com a massa líquida, provoca rajadas de violência indescritível ao entrar e ao sair. Ora, sempre que a água se afasta para a região denominada inferior, passa através da terra pelos leitos de rio ali existentes e enche-os como num sistema de irrigação; sempre que, pelo contrário, a abandona e se movimenta em direcção à nossa, volta a encher os leitos daqui e, uma vez cheios, as águas correm pela terra, através dos seus canais, até aos lugares onde se abre passagem a cada um deles; e assim dão origem a mares, pântanos, rios e fontes.<sup>171</sup>

Como fica evidente no trecho acima, a teoria dos opostos parece se encontrar também na descrição da geografia da terra. Assim como os mortos geram os vivos e os vivos os mortos, como demonstrado pelo argumento de Sócrates, as águas do submundo dão origem às águas do supra mundo e estas, por sua vez, fluem de volta para as entranhas da terra alimentando um sistema de causa e efeito aparentemente auto regulado. As águas que correm pela superfície da terra e a atravessam eventualmente encontram seu caminho de retorno para o Tártaro e, após um percurso circular, Sócrates afirma que essas águas se enroscam como serpentes em volta da terra e descem mergulhando nas profundezas, até subirem de novo, unidas pelo centro da terra.

---

<sup>170</sup> PLATÃO, *Fedon*, 111e-112a.

<sup>171</sup> PLATÃO, *Fédon*, 112a-d.

A multiplicidade de rios que compõem a geografia do submundo também é importante pois está intimamente vinculada com a destinação das almas dos mortos. Dentre os mais variados rios existentes serpenteando a terra, o maior deles se chama rio Oceano, que se movimenta de maneira circular e é o mais distante do centro da terra. Correndo em sentido contrário ao Oceano, temos o rio Aqueronte, que perpassa regiões subterrâneas e desérticas e deságua no lago Aquerusíade. É no lago Aquerusíade que a maior parte das almas dos mortos se encontra, uma vez que não vivem uma vida excepcionalmente boa ou ruim, mas predominantemente mediana, e passam por processos de purificação ou recompensa moderados, até aguardarem novas encarnações. O terceiro rio mais importante se chama Piriflegetonte e é, sem sombras de dúvidas, o rio mais terrível, uma vez que é descrito como um rio que nasce numa região cheia de fogo, lava, água e lama ferventes. Talvez seja a imagem mais facilmente associada à ideia de inferno que possuímos. Esse rio não se mistura com o Aquerusíade, mas se encaminha para o ponto mais baixo do Tártaro. O quarto rio se chama Cocito e nasce no Estígio, onde fica o lago Estige que se forma a partir do acúmulo da água; também não se mistura com as águas dos demais rios e mergulha em direção ao Tártaro.

Uma vez que a alma se descola do corpo e é conduzida, com mais ou menos dificuldade, até o lugar onde será julgada, as almas medianas são encaminhadas para o Aqueronte e, a partir de lá, por meio de embarcações, seguem para o lago onde passam a habitar, purificando-se de seus erros, ainda que menores, e sendo recompensadas pelas suas virtudes, ainda que pequenas, de acordo com o merecimento individual de cada alma.

Aqueles que, no entender dos juizes, estão no meio-termo, são encaminhados para o Aqueronte e, subindo para embarcações que lhes estão destinadas, seguem nelas viagem para o lago; ali ficam a habitar, purificando-se e expiando as suas culpas, se as houver, até se libertarem delas, e recebendo por igual a recompensa das suas boas acções, de acordo com o que cada um merece.<sup>172</sup>

Aqueles que cometeram crimes graves e merecem maiores punições ou purificação, assim como as almas tão criminosas que não são podem ser curadas, são encaminhadas para regiões distintas no Tártaro. As almas gravemente criminosas, mas passíveis de recuperação, depois de purificadas, devem obter o perdão de suas vítimas (como no caso de assassinatos não premeditados) para voltar

---

<sup>172</sup> PLATÃO, *Fédon*, 113d.

a reencarnar. As almas incuráveis permanecem, ao que tudo indica, sendo eternamente punidas (veremos essa questão mais detalhadamente no capítulo que analisa o mito do diálogo *Górgias*). Ainda que o mito discorra brevemente sobre a questão das almas medianas, faltosas ou imensamente criminosas, parece que o epicentro da construção narrativa não é esse, e sim o destino das almas filosóficas e virtuosas.

Nesse contexto, a condição da alma filosófica é aproximada da ideia de divindade ou santidade. As almas que viveram vidas excepcionalmente virtuosas não só são comumente recompensadas, mas podem viver nas esferas superiores, na companhia dos deuses e de outras almas tão boas quanto elas, livres do que Sócrates chama de "uma prisão". Essa prisão pode ser entendida como determinadas regiões do Hades e do Tártaro, como o ciclo de vida/morte/vida e, inclusive, como a relação com a administração de um corpo (e suas demandas). As almas virtuosas poderiam então estabelecer residência fixa nas zonas mais puras e elevadas da terra, sendo que, dentre elas, as almas filosóficas (habitadas a separar-se do corpo e a exercitarem-se na morte ou realizarem um treino para a morte), podem viver de modo incorpóreo.

Ainda dentre estes, os que, através da filosofia, chegaram a um estado suficiente de purificação, passam a viver para todo o sem-pre livres do corpo, indo habitar moradas ainda mais esplendorosas, que não seria fácil, nem o tempo que nos resta seria suficiente para descrever. Ora, é por estes motivos que acabo de vos expor, Simias, que devemos dar tudo por tudo para participar nesta vida da virtude e da razão: é que a recompensa é bela, e grande a esperança!<sup>173</sup>

Sócrates encerra sua narrativa mítica, e também os últimos momentos de sua vida, exaltando os grandes benefícios da vida no pós-morte para o filósofo, as muitas recompensas, bençãos e alegrias que o esperam, ainda que afirme que não é sensato acreditar absolutamente no que foi narrado ou "insistir ponto por ponto na veracidade desta narrativa". Mesmo que uma certeza absoluta não seja possível quando se trata de narrativa mítica, a mesma está bastante alicerçada na argumentação filosófica que a precedeu e, além de sábio entender que as coisas se dariam mais ou menos daquela maneira, também seria belo. Sócrates, já no fim do diálogo, recomenda que, assim como ele tentou encantar seus amigos com a história contada, eles também deveriam se encantar, de modo a colher os benefícios da

---

<sup>173</sup> PLATÃO, *Fédon*, 114c-d.

crença em um destino bom e justo para as almas no pós-morte, assim como acolher o incentivo para uma vida filosófica, o abandono das demandas do corpo, a dedicação à verdade e à sabedoria, e a certeza de que a morte é um tipo de fortuita viagem. E o mito narrado, um encantamento acolhedor e um consolo para a alma.

Afinal, o que estou para aqui há tanto a repetir, ou seja, que, depois de beber o veneno, não mais estarei convosco, antes irei ao encontro de uma certa forma de felicidade dos Bem-Aventurados, tudo isso julgo que não tinha para ele senão este fito: o de consolar-vos a vós e simultaneamente a mim próprio!<sup>174</sup>

#### 4.8. Considerações finais

A defesa da imortalidade da alma no *Fédon*, muito além de ser um discurso de demonstração racional da sobrevida no pós-morte, consiste em uma exortação a um modo de vida filosófico. É sintomático que Platão escolha encaminhar o diálogo em direção a uma finalização mítica e, por isso, é importante resgatar o contexto do diálogo que leva o personagem Sócrates a essa escolha. No contexto em questão, se o objetivo do Sócrates platônico é, de alguma forma, persuadir seus companheiros a levar um modo de vida filosófico e, necessariamente, redentor da prisão do corpo, Sócrates, como mediador desse processo, não se furtaria ao uso das mais variadas ferramentas, desde que submetidas à filosofia, para atingir esse objetivo. Nesse sentido, será que o mito de pós-morte funciona como mais uma das ferramentas à disposição da filosofia? Ou será que possui um papel privilegiado no projeto de Platão?

Conforme vimos anteriormente, a não persuasão de Símias e Cebes se dá por uma razão simples, segundo Sócrates. Existe algo interior, infantil, que ainda sente medo da morte, algo nosso que não deixa as demonstrações racionais de Sócrates terem efeito, algo que nos torna, como crianças, amedrontadas e acovardadas. Depois de esgotadas as possibilidades de pesquisa racional em relação à questão, é preciso evocar outras forças para compor a discussão. Far-se-ia necessário, nesse contexto, uma espécie de “encantamento do mundo”<sup>175</sup>, uma explicação bela e elevada, que mesmo não podendo ser demonstrada racionalmente, impediria o ser

---

<sup>174</sup> PLATÃO, *Fédon*, 115d.

<sup>175</sup> FRIEDLÄNDER, 1969.

humano de sucumbir a um ceticismo radical. Por isso, Platão recorre à força do mito.

Nesse sentido, é possível compreender a utilização do mito escatológico como uma tentativa de construção de crença, no sentido religioso, no destino da alma no pós-morte. É necessário criar um cenário imagético espiritual forte que tenha a capacidade de competir com a religião clássica, e isso é necessário para que a procura pela verdade e a orientação da vida ética sejam um projeto real na vida individual e política. O mito, nesse sentido, possui uma função retórica (no seu significado mais amplo): é preciso que o mito seja utilizado como ferramenta capaz de produzir esse encantamento, para incentivar, persuadir, convencer as pessoas a buscar a verdade e ter um modo de vida virtuoso.

Em suma, o mito do *Fédon* trata da jornada da alma humana depois da morte. A qualidade da alma determina sua jornada, a qual está completamente vinculada à própria organização física/geográfica do planeta. As almas, dependendo das suas ações em vida, de sua virtude ou vício, seriam encaminhadas para um determinado lugar. Através de rios diferentes – pois são muitos os caminhos que levam às moradas dos mortos –, elas seriam encaminhadas para as suas respectivas purificações, punições ou recompensas. As almas más seriam punidas, as medianas, purificadas, e as sábias seriam levadas ao convívio com seus iguais, almas igualmente boas e divinas. A morada dessas almas, ao contrário daquelas que precisariam de purificação ou punição, não seriam as entranhas da terra. Também não seria o que eles acreditavam experimentar como a superfície da terra. Seria um espaço mais purificado e belo, onde o clima seria melhor, as cores, mais belas, os metais, mais preciosos etc., conforme descrito detalhadamente acima.

Toda essa hierarquia construída por Platão no seu mito parece ter um objetivo claro: criar uma imagem igualmente vívida do destino das almas. As punições, purificações e recompensas se dão individualmente, sendo resultado direto do merecimento de cada alma, de acordo com as condutas em vida. A recompensa no pós-morte é um fator essencial aqui e, no caso do *Fédon*, esse reforço positivo funciona como um incentivo para a vida filosófica.

A partir dessas informações, seria possível concluir simplesmente que Sócrates estaria fazendo uma grande apologia da morte e das recompensas no pós-morte. Podemos compreender, como de fato muitos fizeram, especialmente depois de Nietzsche, que o sacrifício que ele manda fazer a Asclépio, antes de morrer,

simboliza a compreensão socrática da vida como uma doença. Mas, se a vida de fato é uma doença, por que Sócrates se preocupa em convencer seus amigos e concidadãos, pelos meios que ele julga necessários, a viverem juntos e de maneira justa? Qual seria o propósito de dedicar toda a sua existência a conversar com as pessoas, tentando provocar nelas a compreensão de que é preciso ser justo? Por que, se as recompensas e punições são individuais, Sócrates oferece sua vida em holocausto, na tentativa de esclarecer as almas dos seus concidadãos? E como ser justo, sábio e virtuoso, se se teme a morte? Se a vida fosse realmente um mal, será que o suicídio seria a melhor alternativa para o filósofo, como é colocado no começo do diálogo, e só não deve ser praticado por proibição divina?

Se o Sócrates histórico acreditava nisso ou não, não saberíamos responder, e para os nossos fins tal questão não é relevante. Se compreendermos Sócrates como um personagem na obra de Platão, é possível abordar a questão sob um outro prisma. A hipótese sugerida por este trabalho é a seguinte: Platão, ao se utilizar de um mito de pós-morte através da fala de seu personagem mais privilegiado, seu mestre Sócrates, tem um objetivo retórico com implicações político-pedagógicas, que se estrutura, fundamentalmente, na consolidação da noção da responsabilidade individual. Ao mesmo tempo em que a argumentação socrática obteve êxito em convencer as mentes racionais, a exemplo de Símias e Cebes, ela também falhou em convencer a imaginação, os afetos e a criança que todos carregam em si, a qual, não obstante, necessita de convencimento.

E se o medo da morte, que mais adiante veremos aparecer no *Górgias*, leva os homens a tentar evitá-la a qualquer custo, é coerente que esses mesmos homens amedrontados recorram a todo tipo de ações incorretas e injustas<sup>176</sup>. Mas Sócrates constrói uma narrativa que busca apaziguar a criança amedrontada que vive dentro de seus interlocutores, e Platão, a criança que vive em seus leitores.

A morte, a partir dessas narrativas, não precisa ser temida. Filosoficamente, ela não deve ser temida, pois com temor é impossível agir de forma justa, com medo é impossível ser verdadeiro. Ou seja, superar o medo da morte é pré-requisito não só para a alma filosófica, mas para toda alma que aspira a uma vida justa. Influenciados pelo medo da morte, é impossível não agirmos egoisticamente,

---

<sup>176</sup> Lembrar aqui que em Homero a morte é uma sobra da vida e a psiqué deixa o corpo no momento da morte.



buscando a qualquer custo o benefício próprio, nem que este seja salvar a própria vida. Nesse sentido, o medo da morte, tal como colocado por Sócrates, está necessariamente vinculado a um modo de vida individualista, no qual as ações são premeditadas por uma dinâmica de manutenção de bens, sendo a vida considerada algo que possuímos, e não o que somos. Sócrates, no *Fédon*, identifica a posse de bens como a origem de todos os males<sup>177</sup>. Assim, aquele que compreende a vida como algo que se possui, ou seja, um bem, motivado pela defesa dos interesses dos bens particulares, estaria impossibilitado de levar uma vida voltada para a justiça. Por isso, para a manutenção do bem-estar comum, para a própria criação de um comum, de uma política virtuosa e de uma cidade justa, é preciso livrarmo-nos do medo da morte.

O papel do filósofo seria, então, convencer as pessoas e ensiná-las, tanto racionalmente quanto imagetivamente (no caso, mitologicamente), a buscar a sabedoria e a perseguir a filosofia. E convencer apenas alguns não é suficiente; a cidade pensada por Platão pode até ser governada pelos filósofos, mas não existem só filósofos nela. É preciso que se crie uma estratégia retórico-pedagógica que permita assimilar a política real à política ideal. É necessário, nesse sentido, que o mito de pós-morte transmita uma mensagem clara e poderosa aos vivos, e essa mensagem não é apenas “cuidem de suas almas”, “sejam justos”, “cuidem de si mesmos”, mas: ajam de modo justo na cidade, pois há uma sobrevida da alma e o *post-mortem* recompensa os justos e pune os injustos.

Sabes que, exceptuando os filósofos, a generalidade dos homens considera a morte um grande mal (...)Aqui está, pois, Símias e Cebes — concluiu —, o que tenho a alegar em minha defesa: é que há efectivamente razões para vos deixar, a vós e aos meus amos daqui, sem pena nem revolta, visto que além espero encontrar, tanto como aqui, outros amos e companheiros não menos excelentes. E, [embora o comum das pessoas não creia assim], se com esta minha defesa lograr de alguma forma convencer-vos, melhor do que aos juizes atenienses, já me dou por satisfeito.<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup> Segundo as palavras de Sócrates, “na posse de bens é que reside a causa original de todas as guerras e, se somos irresistivelmente impelidos a amontoar bens, fazemo-los por causa do corpo, de quem somos míseros escravos.” *Fédon*, 66c-d.

<sup>178</sup> PLATÃO, *Fédon*, 68d; 69e.

## 5. Górgias

### 5.1. Introdução

Contrariamente ao que ocorre no *Fédon*, onde Sócrates conversa com amigos e discípulos que, de muitas formas, compartilham uma cadeia de valores em comum e estão disponíveis para ouvir e se deixar persuadir, no *Górgias* Sócrates estabelece um embate com aqueles que parecem ser justamente seus opositores históricos: os chamados sofistas.

O diálogo se concentra em questões relacionadas à retórica, à justiça, à ética e à natureza da política. O *Górgias* é especialmente importante para nós, pois culmina em um elaborado mito pós-morte que, diferentemente do *Fédon*, foca na questão da punição das almas no pós-morte, em vez de em sua libertação ou recompensa. Desse modo, os destinos das almas, o papel da educação na formação do caráter do cidadão e os efeitos que cada indivíduo, suas virtudes e seus vícios, têm na dimensão do comum, são temas que permeiam a discussão socrática.

A argumentação socrática incide sobre a importância e a necessidade da manutenção do bem comunitário e da integridade da alma, em detrimento de uma vida de perseguição aos prazeres sensuais e à centralização de poder. O tema da punição das almas individuais no pós-morte parece ganhar destaque nesse diálogo, uma vez que os posicionamentos de Sócrates parecem se ajustar pedagogicamente aos seus interlocutores em questão, para que atinjam e corrijam especificamente as deficiências daqueles indivíduos.

Nesse contexto, uma vez que estamos falando de um diálogo que protagoniza uma discussão entre filósofos e sofistas, cujos ofícios e instrumentos de trabalho tantas vezes se confundiram - sendo ambos mestres da palavra -, o valor da arte retórica e o valor da filosofia são colocados claramente em questão. Retórica e dialética, retóricos psicagogos e parteiros pedagogos se enfrentam em um diálogo que literariamente ocorre após uma celebração mas, ao mesmo tempo, se estrutura como um combate, como fica evidente logo na primeira parte do texto.

O diálogo se inicia com Sócrates questionando Górgias sobre a natureza da retórica e se ela pode ser considerada uma arte legítima. Sócrates argumenta que a retórica não constitui uma verdadeira arte, uma vez que não está relacionada ao

conhecimento nem à sabedoria, mas sim à persuasão, a qual não está necessariamente vinculada à justiça nem é necessariamente oriunda de um saber.

No trecho abaixo, podemos observar uma passagem retirada do início do diálogo, na qual fica evidente a intenção de investigar, de forma específica, o poder da arte de Górgias. Sócrates pergunta: “Qual é o poder da arte do homem?”. Essa pergunta é respondida por Polo, que a interpreta como se fosse: “Qual é o poder da arte deste homem em particular?” ou “daquele homem” especificamente; ou seja, para ele trata-se do poder da arte de um homem em particular, que no caso é Górgias.

SOC: Bem dito, Cálicles. Mas ele desejaria, porventura, dialogar conosco? Pois quero saber dele qual é o poder da arte do homem e o que ele promete e ensina; o resto da exibição, deixemos para outra ocasião, como dizes. (...) POL: Querefonte, as artes são abundantes entre os homens, descobertas da experiência experimentalmente. Pois a experiência faz com que nossa vida seja guiada pela arte, enquanto a inexperiência, pelo acaso. Diferentes homens participam de cada uma delas de formas diferentes, e das melhores artes, os melhores homens. Dentre estes últimos, eis aqui Górgias, que participa da mais bela arte. (...) SOC: Com certeza. Mas ninguém está perguntando de que qualidade ela é, e sim que arte é essa, e por qual nome Górgias deve ser chamado. Assim como Querefonte te formulou as perguntas anteriores e tu lhe respondeste correta e brevemente, dize-me agora, de modo semelhante, que arte é essa e por qual nome devemos chamar Górgias! Ou melhor: dize-nos tu mesmo, Górgias, como devemos te chamar e de que arte tens conhecimento! GOR: Da retórica, Sócrates.<sup>179</sup>

A conversa acima se desenvolve da seguinte forma: Sócrates chega atrasado, acompanhado por Querefonte, e perde a majestosa apresentação de Górgias. Cálicles o recebe com gracejos que transformam o atraso em uma situação análoga à chegada em uma guerra ou batalha. Imediatamente, Sócrates entra no jogo iniciado por Cálicles e afirma ter chegado, não depois da guerra, mas depois da festa.<sup>180</sup> Não é coincidência, como nada parece ser em Platão, que o diálogo comece sobre e entre os pilares da guerra e da festa.<sup>181</sup>

Sócrates chega atrasado para a bem-sucedida apresentação do sofista, perdendo a festa, mas ele chega para iniciar sua própria celebração, que também é uma batalha<sup>182</sup>. Ele perde a apresentação do estrangeiro que veio demonstrar sua arte, mas, quando lhe é oferecida a oportunidade de participar de uma exibição

<sup>179</sup> PLATÃO, *Górgias*, 447b-449a

<sup>180</sup> PLATÃO, *Górgias*, 447a.

<sup>181</sup> ARAÚJO, 2008, p. 14

<sup>182</sup> ARAÚJO, 2008, p. 14.

privada de tanto talento, ele apresenta as regras do seu jogo. Desse modo, ele não busca testemunhar passivamente uma apresentação ou um discurso. Antes disso, deseja um diálogo e faz uma pergunta, exigindo uma resposta em seus próprios termos: qual é o poder da arte do homem?<sup>183</sup>

Sabemos, através das personagens do diálogo, que Górgias afirma ser capaz de responder a qualquer pergunta, sobre qualquer assunto.<sup>184</sup> No entanto, Sócrates desafia Górgias em sua forma de expressão discursiva e deseja engajá-lo em um diálogo à moda socrática, em vez de se subordinar ao papel de ser apenas um ouvinte à moda gorgiana. Assim, o diálogo evolui para o conhecido método de questionamento socrático. No entanto, algo diferente acontece quando Polo se coloca como, de certa forma, representante de Górgias, enquanto Querefonte representa Sócrates. Em uma espécie de Guerra Fria entre filósofos e sofistas, a pergunta central da discussão permanece: qual é o poder da arte de Górgias? Polo, sem hesitação, responde, como visto na passagem supracitada, que Górgias possui as melhores das artes, pois ele é um dos melhores homens.

Nesse trecho do diálogo, portanto, evidencia-se algo fundamental: a supervalorização dos sofistas em relação à grandeza da arte retórica parece ser o ponto-chave para a crítica socrática. Sócrates não parece inclinado a aceitar de maneira incondicional a supremacia da retórica, assim como a sabedoria de Górgias. Sócrates submete o valor da arte retórica a um escrutínio crítico por meio de seu *elenchos*, sugerindo, portanto, uma restrição bastante clara à grandiosidade absoluta da retórica defendida pelos sofistas. Veremos adiante como Sócrates reconhece uma certa utilidade da retórica, porém em um lugar menos pretensioso, tal como, segundo o filósofo, lhe cabe.<sup>185</sup>

Górgias e seus discípulos tentam defender a retórica como uma habilidade não só valiosa e útil, como superior a todas as outras, enquanto Sócrates continua a questionar seu estatuto como uma disciplina ou técnica, bem como sua validade ética. Ele argumenta que a verdadeira justiça e sabedoria não podem ser alcançadas através da retórica e que a retórica muitas vezes é usada como uma ferramenta de

---

<sup>183</sup> PLATÃO, *Górgias*, 447b-c.

<sup>184</sup> PLATÃO, *Górgias*, 447c-d.

<sup>185</sup> Contudo, é intrigante notar que em várias outras obras de Platão, notadamente na *Apologia de Sócrates*, Sócrates emprega repetidamente estratégias típicas da retórica forense, o que, de certas formas, se assemelha à retórica praticada por Górgias.

manipulação, engano, adulação<sup>186</sup>. Trata-se de um simulacro de uma parte da política<sup>187</sup>.

Contudo, ainda assim, podemos refletir se muitos dos métodos utilizados por Sócrates nas conversas com seus interlocutores não são também estratégias retóricas, no sentido de visar a persuasão do outro para o ponto de vista ou valores do próprio Sócrates/Platão. Essa aparente contradição sugere que a retórica possui uma utilidade discernível, tanto para o personagem Sócrates em suas interações com seus interlocutores quanto para o próprio autor Platão, no contexto de seu projeto filosófico, pedagógico e político. No entanto, é crucial destacar que, nessa perspectiva, a retórica só pode ser explorada de maneira íntegra quando se encontra submetida a valores filosóficos. Nesse contexto, ao invés de condenar completamente a arte retórica e seu uso, a crítica socrática talvez se concentre na intencionalidade daqueles que dominam tal técnica, em como ela é empregada e nos impactos sociais e morais resultantes dela. Essa questão será mais claramente elucidada quando analisarmos a condenação dos tiranos nas páginas subsequentes.

O diálogo culmina em uma discussão sobre a natureza da justiça e da injustiça, em que Sócrates argumenta que a verdadeira justiça é uma virtude da alma e que a pessoa injusta é infeliz, independentemente de quais vantagens temporárias, tais como prazeres, reconhecimento e riquezas, possa obter a partir da sua ação injusta. Ele também enfatiza a importância de viver uma vida virtuosa em vez de apenas parecer virtuoso aos olhos dos outros, e demonstra, através do seu próprio exemplo, como é possível tentar persuadir (utilizando, por exemplo, o mito) sem se corromper ou se tornar injusto e visando o bem da alma dos seus interlocutores. Tudo isso está intrinsecamente ligado à relação singular de Sócrates com a retórica clássica, que só é possível porque ele, diferentemente dos sofistas (Cálicles, Polo e Górgias), libertou-se do medo da morte - o que será explicitado no mito de pós-morte no fim do diálogo.

A partir deste ponto do texto, continuaremos a explorar aspectos importantes do diálogo que nos ajudarão a compreender a questão do mal e da injustiça. Para isso, abordaremos vários temas, incluindo a definição e a função da retórica no diálogo, o problema do bem e do mal, e sua relação com as noções de justiça e injustiça, bem como de felicidade e infelicidade. Em seguida, passaremos para a

---

<sup>186</sup> PLATÃO, *Górgias*, 462b – 463b.

<sup>187</sup> Platão, *Górgias*, 463d.

visão de Cálicles sobre a justiça, algumas considerações sobre a "profecia" de Cálicles e a morte de Sócrates, a questão das almas incuráveis, como no caso dos tiranos, os amores contraditórios de Cálicles, e a refutação como uma punição corretiva aplicada por Sócrates. Por fim, analisaremos o mito do pós-morte proposto no final do diálogo, sua função e implicações filosóficas, bem como sua mensagem máxima: o mal maior será sempre a injustiça.

## 5.2. O que é e para que serve a arte retórica?

A discussão que se segue busca tentar responder à pergunta socrática: o que é a arte retórica? As primeiras respostas dadas por Polo e Górgias são rechaçadas por Sócrates, que não está imediatamente interessado em saber se a arte retórica é bela e poderosa, mas no que ela é. Quando Górgias é perguntado diretamente sobre o que concerne à arte retórica, sua resposta varia entre a percepção de que a retórica é "o maior bem e a causa simultânea de liberdade para os próprios homens", assim como "o domínio sobre os outros na sua própria cidade"<sup>188</sup>. Tal resposta vincula a arte retórica necessariamente à esfera do poder político. Se ao mesmo tempo em que o bem, para o sofista, está associado à capacidade de persuadir homens poderosos em assembleias, reuniões políticas de qualquer tipo e as multidões, o poder do produto retórico parece ser, para Sócrates, quase divino<sup>189</sup>, ainda que perigoso.

Contudo, Sócrates não se mostra satisfeito com as respostas dadas e pressiona Górgias a fornecer uma resposta sobre o que seria o objeto específico da retórica, ao que ele responde: os discursos<sup>190</sup>. O sentido da palavra "*lógos*", traduzido aqui como "discurso", muitas vezes pode gerar um problema interpretativo na obra platônica. Isso ocorre porque "*lógos*" pode designar genericamente muitos tipos de discurso ou construções feitas a partir do aparato da palavra e da linguagem, bem como o discurso racional ou argumentativo, tipicamente associado à prática filosófica, que é entendida pela tradição filosófica como antagônica a prática sofística. Desse modo, o problema que imediatamente se apresenta é o seguinte: a arte retórica parece ser uma técnica discursiva sem um objeto específico, mas que

---

<sup>188</sup> PLATÃO, *Górgias*, 452d-e.

<sup>189</sup> PLATÃO, *Górgias*, 456 a-b..

<sup>190</sup> PLATÃO, *Górgias*, 449d-e.

capacita seu detentor a falar sobre todo e qualquer objeto - fazendo prevalecer ou vencendo a discussão<sup>191</sup>, mesmo sem conhecê-lo:

SÓCRATES: Assim, no tocante a todas as demais artes, o rétor e a retórica se encontram na mesma condição: a retórica não deve conhecer como as coisas são em si mesmas, mas descobrir algum mecanismo persuasivo de modo a parecer, aos ignorantes, conhecer mais do que aquele que tem conhecimento.<sup>192</sup>

Esse primeiro momento da discussão é permeado pelas incessantes tentativas dos sofistas de estabelecer a retórica como a arte mais bela, poderosa, honrosa e até divina. Segundo a perspectiva deles, ela domina todos os poderes, transcende todas as ocupações (superando o médico e o treinador) e eleva o seu detentor ao mais alto nível de influência, (oni)potência e reconhecimento<sup>193</sup>.

Ainda que Górgias, como personagem do diálogo em questão, reconheça que a arte possa ser utilizada por pessoas mal intencionadas, ele informa a Sócrates que o professor de retórica daquele que fez uso indevido dela não deve ser responsabilizado pelo aprendiz injusto (457b-c). Essa ressalva nos parece importante, pois, na medida em que há um reconhecimento por parte de Górgias do perigo de a retórica ser utilizada para cometer injustiças, a ambivalência do poder da retórica fica estritamente vinculada ao caráter e à intenção daquele que a utiliza. Desse modo, poderia existir uma retórica benéfica e uma retórica prejudicial.

Esse trecho é particularmente intrigante, pois, como ocorre em outros momentos do diálogo *Górgias*, algumas questões levantadas pelos antagonistas de Sócrates parecem refletir aspectos da vida do próprio Sócrates histórico, como sua relação e possível influência sobre Alcibiades, bem como sua aparente incapacidade de se defender de uma acusação injusta que o levou à condenação à morte.

A discussão entre Górgias (que rapidamente é substituído por Polo e se torna um tipo de espectador passivo na discussão), Polo e Sócrates continua com o intuito de tentar definir o que é a arte retórica, sua utilidade e, talvez, o mais importante,

<sup>191</sup> PLATÃO, *Górgias*, 456a-b.

<sup>192</sup> PLATÃO, *Górgias*, 459 b-c.

<sup>193</sup> A defesa sofística da retórica, neste contexto, ao fazer o retórico mais persuasivo do que o médico nas artes médicas, o treinador e, na verdade, qualquer ofício e conhecimento, evidencia uma defesa de uma espécie de onipotência da retórica em relação a todas as demais artes. Essa onipotência também se manifesta no *Elogio de Helena* de Górgias, à medida que o discurso é descrito como um senhor soberano e divino, semelhante a um feitiço ou encantamento, análogo à força dos deuses, ao destino e à dominação física. Assim como no *Górgias*, no *Elogio* também há o reconhecimento de uma certa ambivalência do discurso retórico, quando comparado ao *phármakon*, que, uma vez ingerido, pode se comportar como remédio ou veneno no organismo, mas não pode ser resistido.

identificar quem é o seu verdadeiro mestre ou senhor. No momento em que Polo passa a protagonizar a discussão com Sócrates, ele vem em defesa de seu mestre, uma vez que Sócrates parecia tê-lo "vencido" na discussão. Polo argumenta que a refutação só foi possível por conta de certo constrangimento ou vergonha de Górgias de defender as suas premissas fundamentais.

Segundo a argumentação de Daniel R. N. Lopes, de acordo com a interpretação de Polo, Górgias teria concordado com uma das premissas do argumento construído dialogicamente por Sócrates não porque essa premissa refletisse suas crenças e ações genuínas, mas sim porque Górgias se viu compelido pela vergonha a admitir algo que não correspondia à realidade. A afirmação de Górgias de que ensinava tanto o justo quanto o injusto a quem o procurasse teria sido feita não porque fosse verdade, mas sim porque, na posição de Górgias, ninguém admitiria o contrário. Em outras palavras, ele teria feito essa concessão por conveniência, especialmente considerando que era um estrangeiro em Atenas.

É relevante destacar, no entanto, que no diálogo *Mênon* o personagem homônimo afirma que Górgias, diferentemente de outros mestres de virtude, ensina apenas a técnica da oratória e retórica, capacitando as pessoas a se destacarem no discurso, independentemente de uma formação moral associada a ela<sup>194</sup>. Essa discussão ganha complexidade adicional quando consideramos as obras do próprio Górgias histórico.

No decorrer do diálogo, Sócrates caracteriza a retórica como adulação<sup>195</sup>, uma simulação de uma parte da política<sup>196</sup> e, através de uma analogia com as relações entre medicina e culinária, ginástica e indumentária, a retórica é descrita como capciosa, enganadora, vulgar e servil. De acordo com Sócrates, "a indumentária está para a ginástica assim como a sofística está para a legislação, e a culinária está para a medicina assim como a retórica está para a justiça"<sup>197</sup>. Além disso, podemos observar uma divisão entre as práticas relacionadas ao corpo e as práticas relacionadas à alma. As práticas relacionadas à alma, inseridas no domínio da *techné*, incluem a justiça e a legislação, enquanto as práticas ligadas ao corpo envolvem a medicina e a ginástica. Por outro lado, as práticas de adulação ligadas

---

<sup>194</sup> PLATÃO, *Menon*, 95b9-c5.

<sup>195</sup> PLATÃO, *Górgias*, 463a-b.

<sup>196</sup> PLATÃO, *Górgias*, 463 d-e.

<sup>197</sup> PLATÃO, *Górgias*, 465b-d.



ao corpo abrangem a culinária e a indumentária, enquanto as relacionadas à alma englobam a retórica e a sofística, e todas as últimas são excluídas do domínio da *techné*.

Essas distinções delineadas por Sócrates ilustram sua perspectiva crítica em relação à retórica e à sofística, destacando a preocupação com a manipulação e o engano associados a essas disciplinas em contraste com as práticas mais virtuosas e éticas ligadas à alma e ao corpo. A definição que Sócrates dá para a retórica como uma parte da adulação leva Polo a questioná-lo sobre o motivo pelo qual os bons retóricos, sendo aduladores pela perspectiva de Sócrates, são estimados nas cidades. Vejamos um trecho do diálogo:

POL: Acaso te parece que os bons rétores, enquanto aduladores, são considerados homens desprezíveis nas cidades? SOC: Isso é uma pergunta, ou o princípio de um discurso? POL: Uma pergunta. SOC: A mim, não parecem ser nem mesmo considerados. POL: Como eles não são considerados? Não possuem eles o poder supremo nas cidades? SOC: Não, se o poder a que te referes for um bem a quem o possui. POL: Mas certamente é. SOC: Pois bem, dentre os cidadãos os rétores me parecem possuir o mais ínfimo poder. POL: Mas o quê? Não assassinam, como os tiranos, quem eles quiserem, e não roubam dinheiro e expulsam da cidade quem for de seu parecer? SOC: Pelo cão! Estou de fato em dúvida, Polo, se, a respeito de cada coisa que dizes, és tu a afirmá-las e a revelar o teu próprio pensamento, ou se estás me interrogando.<sup>198</sup>

Sócrates sugere que, com base no discurso de Polo, seu ideal de vida seria o de um tirano, embora mantendo uma aparência de moralidade. Sua argumentação também nos conduz à possível conclusão de que o retórico seria o mais propenso a recorrer à tirania, o que se tornará mais evidente com a entrada mais ativa do personagem Cálicles no diálogo. A interpelação socrática da equiparação entre poder e bem também merece destaque. Enquanto, para Polo, o poder é um bem, dentro do contexto do pensamento de Sócrates o poder só seria considerado um bem quando utilizado com inteligência (*nous*) e discernimento; caso contrário, o poder seria, na verdade, um mal<sup>199</sup>.

Simultaneamente, Sócrates procura descortinar e desmontar a argumentação de Polo, enredando-o em uma investigação que, aos olhos do próprio Polo, parece teoricamente impossível de se defender. Se uma das definições da retórica fornecida pelos sofistas compreende a arte como capacitadora daquele que a domina para se

<sup>198</sup> PLATÃO, *Górgias*, 466 a-d.

<sup>199</sup> PLATÃO, *Górgias*, 466e-467<sup>a</sup>.

tornar o vencedor de qualquer debate, neste momento, Polo, perturbado, denuncia as palavras de Sócrates como "perniciosas e sobrenaturais" (ou monstruosas)<sup>200</sup>, borrando novamente a diferença clara que existirá entre filósofos e sofistas, entre Sócrates e Górgias: os discursos de ambos parecem sobrenaturais - vinculados tanto à esfera do divino e encantatório, quanto à do monstruoso e manipulador.

### **5.3. O problema do bem e do mal, justiça e injustiça, felicidade e infelicidade.**

Sócrates apresentou um detalhe crucial: em 466d-e, durante o debate entre Polo e Sócrates sobre o poder do tirano, Sócrates faz uma distinção entre a ideia de "fazer o que quer" e "fazer o que lhe parece melhor". Essa distinção é de importância significativa, pois está relacionada à diferença entre agir de acordo com o que se sabe ser um bem genuíno e agir de acordo com o que aparenta ser um bem, mas na realidade é um mal, um prazer superficial, um desejo de poder ou dominação, entre outros elementos. Essa discussão é aprofundada a partir de 467b, onde Sócrates busca, por meio de exemplos da medicina e do comércio, evidenciar que "quando alguém faz algo com um propósito, o que ele deseja não é exatamente o que está fazendo, mas sim o resultado que espera alcançar" (467d-e). Em outras palavras, ao tomar um remédio, o desejo do doente não é apenas tomar o remédio, mas recuperar a saúde. Portanto, ocorre um deslocamento do que se deseja para o que se faz. Se o indivíduo não tiver clareza sobre como obter o que deseja, ele poderá confundir o verdadeiro bem que busca com o que apenas aparenta ser um bem ou um meio de obtê-lo.

O problema fundamental entre o bem e o mal encontra um ponto importante na distinção entre aquilo que é verdadeiramente um bem e o que apenas aparenta ser um bem. Se naturalmente desejamos o bem, é essencial compreender a sua natureza. Nesse sentido, a sabedoria, a saúde e a riqueza diferem, por exemplo, da reflexão, do exercício físico e do trabalho, é porque estes são considerados, a princípio, meios (nem bons nem maus) para alcançar determinados bens. A complexidade da discussão aumenta quando Sócrates analisa ações que são más, mas são usadas para alcançar um suposto bem.

---

<sup>200</sup> PLATÃO, *Górgias*, 467 b-c.

SOC: Portanto, não queremos simplesmente degolar alguém, expulsá-lo da cidade ou roubar-lhe dinheiro, mas queremos fazer isso, se houver algum benefício; se houver prejuízo, não queremos fazê-lo. Queremos as coisas boas, como dizes, porém as coisas nem boas nem más não as queremos, tampouco as más, não é? Pareço te dizer a verdade, Polo, ou não? Por que não respondes? POL: Dizes a verdade. SOC: Assim, uma vez concordes neste ponto, se alguém, seja um tirano ou um rétor, mata alguém, expulsa-o da cidade ou rouba-lhe dinheiro presumindo que é melhor para si, mas isso acontece de lhe ser pior, ele, decerto, faz aquilo que lhe parece, ou não? POL: Sim. SOC: Porventura ele faz também o que quer, se isso acontece de ser mau? Por que não me respondes? POL: Ele não me parece fazer o que quer. SOC: É possível que alguém desse tipo tenha grandioso poder nessa cidade, se ter grandioso poder é um bem, conforme teu consentimento? POL: É impossível. SOC: Portanto, eu dizia a verdade quando afirmava que o homem fazer na cidade o que lhe parece não é ter grandioso poder, tampouco fazer o que quer.<sup>201</sup>

Nesse contexto, o argumento de Sócrates evidencia que as pessoas não buscam exatamente o que estão fazendo, mas sim o resultado de suas ações. Sócrates também faz distinções entre ações benéficas, prejudiciais e neutras, que podem estar relacionadas ao bem, ao mal ou a nenhuma dessas categorias. Portanto, as pessoas realizam ações intermediárias com o objetivo de conquistar resultados positivos, já que desejam efetivamente esses resultados e não as ações intermediárias em si, muito menos as prejudiciais.

Consequentemente, quando o orador e o tirano matam, roubam ou expulsam pessoas de uma cidade, eles o fazem presumindo que isso seja benéfico para eles, ou seja, que essas ações, mesmo sendo más, levariam a um bem. No entanto, se isso se revelar prejudicial ou pior do que o esperado, eles não estão agindo de acordo com o que desejam, mas apenas com o que lhes parece adequado, uma vez que ninguém anseia verdadeiramente por coisas prejudiciais. Essa discussão remete a uma parte da conversa entre Polo e Sócrates na qual Sócrates busca evidenciar que, contrariamente à crença predominante, cometer injustiça é mais prejudicial do que sofrê-la, uma vez que a injustiça prejudica a alma e leva à infelicidade. Essa argumentação é relevante porque Polo poderia replicar a Sócrates que, ao roubar, matar ou expulsar homens das cidades, o tirano e o orador prejudicam e causam malefícios não a si mesmos, mas às vítimas de suas ações, e que, ao agirem assim, buscam o seu próprio bem. A inversão socrática busca solidificar a ideia de que fazer o mal para adquirir um bem não é apenas prejudicar o outro para conquistar um bem para si, mas também prejudicar a si mesmo. Portanto, ela complexifica a

---

<sup>201</sup> PLATÃO, *Górgias*, 468c-e.

ideia de bem, uma vez que, mesmo que uma ação injusta resulte em um aparente bem, a própria injustiça implica necessariamente em um mal, e, segundo Sócrates, sofrer injustiça é preferível a cometer injustiça, pois o maior mal reside em cometer injustiça.

SOC: Silêncio, Polo! POL: Por quê? SOC: Porque não se deve invejar quem não é invejável nem quem é infeliz, mas apiedar-se dele. POL: O quê? Parece-te ser esse o caso dos homens aos quais me refiro? SOC: E como não seria? POL: Então, aquele que mata quem lhe parece, quando o mata de forma justa, parece-te infeliz e digno de piedade? SOC: Não me parece; contudo, não é invejável. POL: Há pouco não dizias que ele era infeliz? SOC: Aquele que mata injustamente, meu amigo, é digno de piedade, além do mais. Mas quem morre de forma justa não é invejável. POL: Mas, decerto quem morre injustamente é digno de piedade e infeliz. SOC: Menos do que aquele que mata, Polo, e menos do que aquele que morre de forma justa. POL: Como assim, Sócrates? SOC: Assim, o maior mal é cometer injustiça. POL: Mas esse é o maior mal? Sofrer injustiça não é pior? SOC: Impossível. POL: Portanto, querias antes sofrer injustiça do que cometê-la? SOC: Pelo menos eu não quereria nem um nem outro, mas se for necessário ou cometer injustiça ou sofrê-la, preferiria sofrer a cometer injustiça. POL: Portanto, tu não admitirias ser tirano? SOC: Não, se te referes ao mesmo tirano que eu.<sup>202</sup>

A conversa anterior destaca a perspectiva de Sócrates em relação à prática e à experiência de injustiça. Sócrates argumenta que, em vez de invejar aqueles que não merecem inveja (e que são infelizes), devemos sentir compaixão por essas pessoas. A discussão prossegue com Polo argumentando que aqueles que sofrem injustiça são dignos de piedade e experimentam infelicidade. Em contrapartida, Sócrates defende que cometer injustiça é ainda mais prejudicial do que ser vítima dela. Ele expressa sua preferência por suportar a injustiça em vez de cometê-la e rejeita a ideia de se tornar um tirano, enfatizando sua aversão a ações injustas.

A questão da felicidade reaparece em 470d, onde a discussão entre Polo e Sócrates explora a relação entre felicidade (*eudaimonia*) e justiça (*dikaionē*). Nesse contexto, Polo continua a conversa exemplificando seu posicionamento contrário ao de Sócrates por meio do exemplo do rei da Macedônia, Arquelaus. O discípulo de Górgias utiliza Arquelaus como um exemplo de um homem injusto que é feliz e conquistou sua felicidade por meio de ações injustas. Polo busca desafiar a ideia socrática de que a vida justa é uma condição necessária para a vida feliz e, mais do que isso, argumenta que ações injustas podem ser ferramentas para alcançar uma vida feliz.

---

<sup>202</sup> PLATÃO, *Górgias*, 469a-d.

No entanto, Sócrates discorda desse ponto de vista e afirma que ser injusto torna o indivíduo "o mais infeliz dos homens" (472d-e). Neste ponto do diálogo, Sócrates avança em seu argumento ao afirmar que, além de acreditar que quem comete injustiça é extremamente infeliz, a infelicidade se aprofunda ainda mais se a pessoa não for devidamente punida pela injustiça que cometeu, o que torna a figura do tirano ainda mais problemática uma vez que sua injustiça é deliberada e seu poder é grande o suficiente para que ele escape das punições merecidas, pelo menos, enquanto vivo.

Nesse contexto, uma questão provocativa é levantada por Polo. Ele questiona se um homem que conspirou injustamente para assumir o poder tirânico e, ao ser descoberto, sofre tortura, mutilação, cegueira e inúmeros outros ultrajes horríveis, incluindo o destino trágico de sua família, seria, no final das contas, mais feliz do que alguém que, escapando de tal destino, se torna um tirano. Este tirano, com domínio sobre a cidade, passaria o resto de sua vida exercendo seu poder desmedido, sendo invejado e considerado feliz por seus convidados e estrangeiros.

A pergunta de Polo visa desafiar a ideia de Sócrates de que sofrer injustiça é pior do que cometer injustiça. Polo lança um cenário extremamente sombrio e cruel para ilustrar seu ponto de vista e forçar Sócrates a se confrontar com o possível idealismo ou ingenuidade do seu posicionamento, sugerindo que o tirano, apesar de seus atos injustos, poderia levar uma vida mais feliz e invejável do que alguém que sofreu terríveis punições. A isso, Sócrates responde:

SOC: Pois bem, nenhum deles nunca será mais feliz que o outro, nem o que conquistou a tirania injustamente, nem aquele que pagou a justa pena - pois entre dois infelizes, um não seria mais feliz que o outro - todavia, mais infeliz será aquele que escapou à punição e exerceu a tirania<sup>203</sup>.

Nesse contexto, a posição do tirano não apenas não é invejável, mas é abominável. É crucial observar que, nos mitos escatológicos platônicos, as almas dos tiranos ocupam uma posição distintamente relevante entre o grupo das almas do pós-morte, uma vez que são consideradas incuráveis. Essa característica não se limita exclusivamente ao diálogo *Górgias* mas também aparecerá na *República*, como discutiremos adiante. No entanto, é importante destacar que a frequente escolha da figura do tirano como representante da alma incurável sugere uma

---

<sup>203</sup> PLATÃO, *Górgias*, 473e.

interpretação mais ampla. Isso nos leva a compreender que as mais graves injustiças que podem ser perpetradas estão intrinsecamente ligadas à esfera da administração da cidade e da vida pública. Essa interpretação se fortalece quando consideramos detalhes discutidos anteriormente em nossa análise do diálogo *Górgias*. Em poucas palavras, a representação do tirano como destinatário de punições extremas, como veremos na análise do mito pós-morte, funciona de maneira eficaz como um alerta sobre as consequências prejudiciais que a injustiça pode ter para aqueles que almejam alcançar o poder político. Esses, portanto, estão em posição privilegiada para potencialmente abusar desse poder. Isso fica evidente nas perspectivas apresentadas por Polo e, posteriormente, por Cálicles.

Desse modo, a argumentação de Sócrates contra a perspectiva de Polo se baseia em uma série de premissas destinadas a contestar a tese de Polo, que se apoia na distinção entre o que é belo e bom de um lado, e o que é vergonhoso e mau do outro. A linha de raciocínio de Sócrates, como vimos, segue uma sequência lógica para demonstrar que cometer injustiça é uma ação pior do que ser vítima dela. Ademais, para avaliar a questão da atratividade e da desonra, Sócrates recorre à ideia de que consideramos algo belo quando é benéfico ou proporciona prazer, ou ambos. Similarmente, consideramos algo vergonhoso quando ultrapassa em mal, sofrimento ou ambos. Sócrates, então, apresenta a noção de que aqueles que cometem injustiça não causam mais sofrimento do que aqueles que a experimentam, mas, sim, mais danos. Com base nisso, ele conclui que, na medida em que praticar injustiça gera consequências mais negativas do que sofrê-la, cometer injustiça é algo mais prejudicial do que ser vítima dela. Aqui, Sócrates desafia Polo, que concorda que cometer injustiça é mais desonroso do que sofrê-la. Sócrates argumenta que Polo, portanto, deve ter uma preferência maior, e não menor, pelo pior e mais desonroso. Desse modo, a percepção do que é verdadeiramente considerado um mal está intrinsecamente vinculada à ação do indivíduo sobre o mundo, mais do que à afecção que sofre dele.

A conclusão é que, como dito antes, Polo deve reconhecer que cometer injustiça não é apenas mais desonroso, mas também mais prejudicial do que sofrê-la. E que ser devidamente punido pela injustiça cometida é benéfico, ainda que desagradável, assim como o tratamento médico pode não ser aprazível, mas certamente é benéfico para quem se submete a ele, pois livra o indivíduo do verdadeiro mal que é a doença, nesse caso, análoga à injustiça. Desse modo, a única

alternativa melhor do que submeter-me à justa punição por ter cometido injustiça seria não cometê-la - assim como o ideal seria não adoecer em contraste a adoecer e tratar-se. Contudo, uma vez doente, a melhor alternativa é o tratamento, ainda que desprazeroso. Em uma espécie de escala da felicidade proposta por Sócrates, entre duas pessoas com um mal, seja no corpo, como a doença, ou na alma, como a injustiça, aquela que se submete ao tratamento necessário, seja o remédio para a doença ou a punição para a injustiça, e se livra do mal é mais feliz daquele que persiste com ele. Ainda que seja verdade que o indivíduo mais feliz em relação a todos os outros exemplos mencionados seria o que não possuísse vício ou doença, no corpo mas principalmente na alma e, por isso, não necessitasse de nenhum tipo de tratamento ou correção.

Este encadeamento de argumentos de Sócrates procura estabelecer a superioridade moral de suportar injustiça em relação a cometê-la, desafiando a perspectiva de Polo e enfatizando a complexidade das questões éticas discutidas no diálogo. Ademais, a responsabilidade do indivíduo, não sobre o seu entorno, mas sobre o bem estar da própria alma, parece ser soberana uma vez que, a partir da perspectiva socrática, a felicidade e a saúde da alma estariam mais fortemente vinculadas às escolhas e ações do indivíduo do que às contingências de sua vida. Pela perspectiva socrática, ainda que a resposta da realidade em relação à ação de um indivíduo possa ser violenta ou negativa, uma vez que o indivíduo permanece incorruptível ele não pode sofrer um verdadeiro mal. Como se sabe, essa ideia também permeia a *Apologia de Sócrates*, de Platão, e está claro que a experiência do Sócrates histórico também está presente nas entrelinhas do *Górgias*.

A discussão entre Sócrates e Polo chega ao seu desfecho com Sócrates revisitando o tema da retórica e reexaminando seu propósito à luz das conclusões alcançadas sobre a importância da justiça e da injustiça para a alma humana. Apoiado em sua firme crença na veracidade de suas inferências, Sócrates tenta ilustrar para Polo que, caso a prática da injustiça seja mais prejudicial do que ser vítima dela, e se a injustiça representa o maior mal para a alma, libertar-se dela equivale a beneficiar a alma. Nesse contexto, Sócrates argumenta que a retórica pode ser útil em determinadas situações: para auxiliar na punição de parentes e amigos que tenham cometido atos injustos, desde que o objetivo seja beneficiá-los, ou para impedir que inimigos sejam punidos de forma justa, caso o propósito seja prejudicá-los.

No entanto, Polo, embora tenha concordado com as premissas do argumento desenvolvido por Sócrates ao longo do diálogo, considera essas conclusões absurdas e paradoxais. Sobre isso, Daniel N. Lopes argumenta que a perplexidade de Polo diante dessas conclusões parece ser intencionalmente provocada por Sócrates, uma vez que ele não menciona outra situação em que a retórica também poderia ser vantajosa de acordo com o princípio da justiça: a prevenção de uma condenação injusta. Nesse contexto, a conclusão se tornaria menos surpreendente para Polo e estaria alinhada com o argumento. No entanto, como a conversa com Polo é caracterizada pelo comportamento notavelmente sarcástico e irônico de Sócrates, que constantemente enfatiza as fraquezas morais e intelectuais da personagem, é natural que essa parte do diálogo termine com a completa perplexidade de Polo.

#### **5.4. A visão de Cálicles sobre a justiça**

A personagem Cálicles faz sua entrada logo no início do diálogo, mas depois de fazer alguns comentários introdutórios - que, segundo aponta Daniel R. N. Lopes no seu comentário em nota, denunciam um certo vocabulário hedonista<sup>204</sup> de sua parte<sup>205</sup>, o que reforçará seu caráter na discussão posterior que acontecerá com Sócrates; depois de sua entrada, ele só reaparece após a conclusão da discussão de Sócrates com Polo, em 481bc.

Cálicles, que na chegada de Sócrates demonstrou habilidade ao repreendê-lo pelo atraso, encontra-se agora profundamente cativado pela discussão que se desenrolou entre Sócrates e Górgias no início do diálogo. Segundo Daniel R.N Lopes<sup>206</sup>, seu desejo manifesto de que a conversa entre os dois continue ilustra o quão emocionalmente envolvido ele está com a forma perspicaz de Sócrates conduzir o diálogo com Górgias. Cálicles está tão imerso na discussão que não percebe que o apelo do mestre Górgias à audiência é uma espécie de tentativa de escapar das refutações de Sócrates. No entanto, em última instância, Cálicles decide, ao incentivar a continuidade da discussão, “apoiar” Sócrates, no sentido de permitir, através de seu incentivo, que o diálogo continue. Contudo, seu estado de

---

<sup>204</sup> CF LOPES, 2014.

<sup>205</sup> Os verbos "comprazer-se" (hēdomai) e "deleitar-se"(khairomai) aparecem na fala de Cálicles.

<sup>206</sup> LOPES, 2014, p. 209.



espírito sofre uma transformação completa quando ele se torna o principal interlocutor de Sócrates e "vítima" de seu escrutínio, depois que Polo, derrotado, deixa o protagonismo como interlocutor socrático.

O retorno de Cálicles à cena é marcado por uma mudança em seu estado de espírito, que foi influenciada pela conduta de Sócrates durante a discussão com Polo. Nesse momento, Cálicles expressa uma profunda desconfiança em relação à seriedade do filósofo Sócrates, quando diz: "Dize-me, Querefonte, Sócrates fala sério ou está de brincadeira?"<sup>207</sup> Essa desconfiança crescente culminará posteriormente com a crítica que Cálicles faz ao filósofo e à filosofia como um todo, como evidenciado nos trechos 485a-486d do diálogo.

Depois de ser desafiado por Sócrates a refutá-lo, Cálicles continua a discussão, queixando-se de que Sócrates havia derrotado Polo e Górgias de forma injusta, devido a um equívoco originado do constrangimento de ambos em relação a discordar do que era considerado costume ou norma. Ele argumenta que Polo estava tentando expressar que agir de maneira injusta é considerado mais vergonhoso de acordo com as leis e os costumes (*nomoi*), enquanto Sócrates interpretou que ele estava afirmando que é intrinsecamente vergonhoso por natureza (*physis*).

CAL: Sócrates, tuas palavras têm ares de insolência juvenil, como se fosses um verdadeiro orador público, e agem como tal porque Polo experimentou a mesma paixão que, segundo a sua própria acusação, Górgias havia experimentado contigo. Polo dizia que, quando tu perguntaste a Górgias se ele ensinaria a pessoa que, querendo aprender retórica, lhe procurasse sem conhecer o justo, Górgias ficou envergonhado e afirmou que o ensinaria devido ao costume dos homens, pois se enfureceriam caso afirmasse o contrário - e dizia que por causa desse consentimento ele foi constrangido a dizer coisas contrárias a si mesmo, e que era precisamente isso o que te aprazia - e naquela ocasião Polo riu de ti, corretamente, como me parece. Mas agora, em contrapartida, ele próprio experimentou essa mesma paixão. E é por essa razão que não admiro Polo, porque concorda contigo que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la; a partir desse

---

<sup>207</sup> PLATÃO, *Górgias*, 481b. A ideia de que Sócrates brinca, ou seja, a aproximação da argumentação socrática com o reino do infantil, reaparece na crítica de Cálicles à filosofia e ao filósofo em geral. Contudo, se por um lado, Cálicles afasta a filosofia da retórica ao localizá-la no reino da infância e da brincadeira e a retórica no reino da política e da vida adulta, o Górgias histórico os aproxima. No último trecho do *Elogio de Helena*, ele afirma: "Afastei pelo discurso a ignomínia da mulher e permaneci fiel à regra que estabeleci no princípio do discurso. Tentei, por meio das palavras, eliminar a injustiça da ignomínia e a ignorância da opinião. Desejei apresentar por escrito o discurso de Helena como um elogio e, no que me concerne, como um jogo". Podemos observar como o elemento da brincadeira e da infância são intrínsecos ao pensamento de Górgias. Como vimos no capítulo sobre o diálogo *Fédon*, sendo o mito, possivelmente, uma ferramenta que possibilita a comunicação de certas verdades para a criança em nós ou a parte infantil da alma, a ideia da filosofia e da retórica como um jogo e/ou brincadeira não deve passar despercebida.

consentimento, por sua vez, teve os pés por ti atados na discussão e fechou o bico com vergonha de dizer o que pensa.<sup>208</sup>

Como expresso no trecho acima, na perspectiva de Cálicles, Górgias teve vergonha de dizer o que realmente pensa ou faz, em relação ao ensino do justo e do injusto, se se ocupa do ensino da virtude ou apenas da técnica retórica. Ele acreditava que Górgias tinha esse constrangimento porque, se fosse sincero em relação ao seu pensamento e seu ofício, seria condenado de acordo com uma certa concepção de moralidade. Uma vez que seu posicionamento poderia ser visto como ofensivo a uma classe de atenienses hostis aos sofistas que, por sua vez, viviam em Atenas sob a condição de estrangeiros e, por isso, eram mais precarizados do que os nativos.

Desse modo, o constrangimento sentido por Górgias e depois por Polo seria apenas o reconhecimento dos valores morais daquela sociedade, mesmo que estes não estivessem de acordo com a verdadeira prática da retórica. Portanto, a crítica implícita que Cálicles faz a Sócrates nesse contexto é um apelo passional para que o interlocutor adote determinados valores por vergonha ou constrangimento, em vez de assumir a verdade do que pensa e sente, algo que Cálicles estaria disposto a fazer.

CAL: [...] Tu, na verdade, Sócrates, sob a alegação de que te encalças a verdade, te envolves com essas coisas típicas da oratória vulgar, as quais não são belas por natureza, mas pela lei. Pois na maior parte dos casos natureza e lei são contrárias entre si, de modo que se alguém, envergonhado, não ousar dizer o que pensa, será constrangido a dizer coisas contraditórias. E tu, ciente desse saber, és capcioso na discussão: se alguém fala sobre a lei, tu lhe perguntas sub-repticiamente sobre a natureza, e se ele fala sobre a natureza, tu tornas a lhe perguntar sobre a lei. Por exemplo: na discussão anterior concernente a cometer e sofrer injustiça, Polo falava do que era mais vergonhoso segundo a lei, mas teu discurso encalçava o que era vergonhoso segundo a natureza.<sup>209</sup>

Em outras palavras, Cálicles sustenta que o que é considerado vergonhoso pela sociedade nem sempre corresponde ao que é intrinsecamente vergonhoso por natureza, e que o que é rotulado como justo pela convenção não se alinha necessariamente com o que é naturalmente justo. Desse modo, ele defende que esses dois conceitos são, na verdade, opostos um ao outro<sup>210</sup> e o que é o justo por natureza

---

<sup>208</sup> PLATÃO, *Górgias*, 482c-e.

<sup>209</sup> PLATÃO, *Górgias*, 482e-483a.

<sup>210</sup> PLATÃO, *Górgias*, 482e7-8.

não corresponde em nada ao que é justo pelos muitos e fracos<sup>211</sup>. Ele prossegue argumentando que esses dois conceitos - justiça convencional e justiça intrínseca, são na verdade diametralmente opostos. Assim, Cálicles sustenta que a visão convencional de justiça foi criada para restringir aqueles que são naturalmente superiores, em detrimento da maioria da humanidade, a fim de beneficiar os mais fortes, que mereceriam uma parcela maior de bens, riquezas, poder e recursos em geral<sup>212</sup>. Ou seja, Cálicles argumenta que Sócrates conseguiu refutar Górgias e Polo porque eles estavam comprometidos com as ideias convencionais sobre justiça. Nesse contexto, a fidelidade às normas sociais e à moralidade aceita pela sociedade os impediu de expressar livremente suas verdadeiras crenças sobre justiça. No entanto, Cálicles adota uma postura radicalmente diferente. Ele rejeita abertamente esse compromisso com as convenções sociais e argumenta que a justiça convencional deveria ser ignorada por aqueles que são verdadeiramente superiores por natureza.

CAL: [...] Pois, segundo a natureza, tudo o que é mais vergonhoso também é pior, ou seja, sofrer injustiça, ao passo que, segundo a lei, é cometê-la. Pois sofrer injustiça não é uma afecção própria do homem, mas de um escravo, cuja morte é preferível à vida, incapaz, quando injustiçado e ultrajado, de socorrer a si mesmo ou a alguém por quem zele. Eu, todavia, julgo que os promulgadores das leis são os homens fracos e a massa. Assim, em vista de si mesmos e do que lhes é conveniente, promulgam as leis e compõem os elogios e os vitupérios. Amedrontando os homens mais vigorosos e aptos a possuir mais, ele dizem, a fim de que estes não possuam mais do que eles, que é vergonhoso e injusto esse acúmulo de posses, e que cometer injustiça consiste na tentativa de possuir mais do que os outros; pois visto que são mais débeis, eles prezam, julgo eu, ter posses equânimes. Eis porque a lei diz que a tentativa de possuir mais do que a massa é injusta e vergonhosa, denominando-a cometer injustiça; mas a própria natureza, julgo eu, revela que justo é o homem mais nobre possuir mais que o pior, e o mais potente, mais do que o menos potente. [...] o superior domina o inferior e possui mais do que ele.<sup>213</sup>

Aqui, Sócrates se depara com um oponente que não apenas discorda de sua concepção de justiça, mas também não se sente obrigado a aderir às premissas socráticas. Calicles está disposto a desafiar abertamente as normas estabelecidas e a moral convencional, defendendo que os mais poderosos devem seguir seus desejos e interesses, em vez de se submeterem a princípios morais que ele considera restritivos. Portanto, para que Sócrates possa avançar em seu argumento, ele

<sup>211</sup> PLATÃO, *Górgias*, 483b5.

<sup>212</sup> PLATÃO, *Górgias*, 483c3.

<sup>213</sup> PLATÃO, *Górgias*, 483 b-d.

primeiro precisa lidar com o desafio de proteger e justificar sua própria concepção de justiça diante de alguém como Cálicles, que não compartilha de seu compromisso com as ideias convencionais sobre o que significa justiça e sobre em que ela consiste.

O longo discurso de Cálicles sobre o que ele chama de justiça natural começa com a defesa desta última, em contraposição à justiça convencional. A justiça natural estaria fundamentada na natureza das coisas e nas características inatas das pessoas. Ele começa mencionando as campanhas de Dario I e Xerxes I, reis persas, contra a Hélade. Na perspectiva de Cálicles, esses reis tomaram para si territórios e recursos que pertenciam a outros, baseados em seu poder e superioridade militar<sup>214</sup>. Para Cálicles, isso representa a justiça natural, pois os mais fortes e capazes têm o direito de dominar e explorar os mais fracos.

Além disso, Cálicles relata um mito relacionado a Hércules e seus doze trabalhos, no qual o herói toma o gado de Guérion pela força, sem ter pago por ele, já que Guérion era mais fraco em comparação com Hércules<sup>215</sup>. Esse mito, para Cálicles, ilustra a ideia de que aqueles que são mais poderosos têm o direito de agir de acordo com sua vontade e interesses, em detrimento dos menos capazes.<sup>216</sup>

Em resumo, Cálicles argumenta que a justiça natural é guiada pela lei do mais forte, onde aqueles com maior poder e capacidade têm o direito de tomar o que desejam. Essa perspectiva está em contraste com a justiça convencional, que muitas vezes é baseada em regras e normas criadas pela sociedade, mas que, na visão de Cálicles, frequentemente limitam a liberdade e a expressão dos mais talentosos e superiores.

Cálicles prossegue com um ataque à filosofia, argumentando que ela é inútil e, citando até mesmo figuras literárias, como Homero e Eurípedes, para persuadir Sócrates a abandonar seu compromisso filosófico. Ele adverte Sócrates, especialmente devido à sua idade, de que persistir na filosofia o tornaria inadequado e até infantil para a vida de um cidadão ativo. Segundo Cálicles, esse caminho o afastaria dos centros cívicos, onde ele poderia se destacar e ser reconhecido publicamente.

CAL: Essa é a verdade, a tu a compreenderás se abandonares agora mesmo a filosofia e te volveres para coisas de maior mérito. A filosofia,

<sup>214</sup> PLATÃO, *Górgias*, 483 d-e.

<sup>215</sup> PLATÃO, *Górgias*, 484b-c.

<sup>216</sup> PLATÃO, *Górgias*, 483 d.

Sócrates, é decerto graciosa, contanto que se engaje nela comedidamente na idade certa; mas se perder com ela mais tempo que o devido, é a ruína dos homens. Pois se alguém, mesmo de ótima natureza, persistir na filosofia além da conta, tornar-se-á necessariamente inexperiente em tudo aquilo que deve ser experiente o homem que intenta ser belo, bom e bem reputado. Ademais, tornam-se inexperientes nas leis da cidade, nos discursos que se deve empregar nas relações públicas e privadas, nos prazeres e apetites humanos, e, em suma, tornam-se absolutamente inexperientes nos costumes dos homens. Quando então se deparam com alguma ação privada ou política, são cobertos pelo ridículo, como julgo que sucede aos políticos: quando se envolvem com vosso passatempo e vossas discussões, são absolutamente risíveis.<sup>217</sup>

A visão de Cálicles reforça um estereótipo comum sobre os filósofos, retratando-os como indivíduos alienados do mundo real e das questões práticas, tanto no âmbito público quanto no privado. Eles são frequentemente vistos como envolvidos em atividades que podem parecer infantis ou desconectadas da vida cotidiana. No entanto, Sócrates responde a essa crítica de Cálicles mais adiante na discussão, destacando que ele e os filósofos tentam, na verdade, realizar a verdadeira arte política. Ele argumenta que todas as ações e discursos dos filósofos são dedicados ao bem e à verdade, visando beneficiar não apenas suas próprias almas, mas, acima de tudo, as almas de seus concidadãos<sup>218</sup>. Essa é uma visão oposta àquela que Cálicles tem do político, a quem Sócrates descreve como alguém escravizado por seus próprios desejos, centralizador de poder e detrator da *pólis* e, por isso, necessariamente, um falso político.

Cálicles alega que a vida filosófica deixaria os filósofos vulneráveis, pois estariam despreparados para a retórica necessária nos tribunais, onde deveriam persuadir a audiência de suas ideias e defender-se de acusações injustas. Ele afirma que essa falta de habilidade retórica os colocaria em uma posição vergonhosa, à mercê de acusadores mal-intencionados e desonrados que poderiam até condená-los à morte, caso assim desejassem. Essa troca de argumentos revela um conflito fundamental entre as visões de Sócrates e Cálicles sobre o que constitui um verdadeiro político e sobre como a filosofia se relaciona com a política e a virtude, assim como com o que seria o verdadeiro bem e o verdadeiro mal. Sócrates defende a filosofia como uma busca pelo bem e pela verdade, enquanto Cálicles vê a filosofia como uma atividade fútil e alienante.

---

<sup>217</sup> PLATÃO, *Górgias*, 484 d-e.

<sup>218</sup> PLATÃO, 521d-522a.

### 5.5. Considerações sobre a "profecia" de Cálicles e a morte de Sócrates

Aliás, caro Sócrates - e não te irrites comigo, pois falar-te-ei com benevolência -, não te parece vergonhoso esse comportamento que, julgo eu, tu possuis e todos os outros que se mantêm engajados na filosofia por longo tempo? Pois se hoje alguém te capturasse, ou qualquer outro homem de tua estirpe, e te encarcerasse sob a alegação de que cometestes injustiça, ainda que não a tenhas cometido, sabes que não terias o que fazer contigo mesmo, mas ficarias turvado e boquiaberto sem ter o que dizer; quando chegasses ao tribunal, diante de um acusador extremamente mísero e desprezível, tu morrerias, caso ele te quisesse estipular a pena de morte. Ademais, como isto pode ser sábio, Sócrates, “que a arte, apossando-se de um homem de ótima natureza, torna-o pior”, incapaz de socorrer a si mesmo, de salvar a si mesmo ou qualquer outra pessoa dos riscos mais extremos, despojado pelos inimigos de todos os seus bens e vivendo absolutamente desonrado na cidade? Para ser ainda mais rude, qualquer um poderia rachar a têmpera de um homem como esse sem pagar a justa pena.<sup>219</sup>

É importante lembrar que a crítica de Cálicles à filosofia encontra ressonância no destino real de Sócrates, que foi condenado à morte por envenenamento com base em acusações relacionadas à sua filosofia e à influência que exercia sobre os jovens em Atenas. Para Cálicles, a inabilidade de Sócrates em se defender de um ultraje desse tipo, devido à suposta inutilidade da filosofia para a vida pública e cotidiana, é vergonhosa e o coloca em uma posição de extrema vulnerabilidade que ameaça sua própria vida. A referência de Cálicles a esse perigo potencial não teria passado despercebida pelos leitores de Platão na época em que o diálogo foi escrito, assim como não deve passar despercebida por nós.

Nesse contexto, é importante notar que, como veremos adiante, o posicionamento de Sócrates em relação à morte exerce uma profunda influência sobre sua relação com a retórica e a filosofia. Sócrates não se consideraria, segundo essa perspectiva, um homem enormemente desafortunado ao ser condenado à morte, uma vez que a morte, segundo sua visão, é um mal menor do que cometer injustiça.

A compreensão de Sócrates sobre a felicidade e a justiça, e a infelicidade e a injustiça, encontra eco na *Apologia de Sócrates* de Platão, onde Sócrates parece viver de certa forma o que Cálicles vaticinou em seu discurso no *Górgias*: injustamente levado ao tribunal por seus inimigos, Sócrates, incapaz ou desinteressado por preservar a sua vida a qualquer custo, é condenado à morte. Para entendermos melhor essa discussão, podemos recorrer a algumas questões

---

<sup>219</sup> PLATÃO, *Górgias*, 486a-d.

apresentadas na *Apologia*, pois, no contexto dessa obra, Sócrates aborda ideias concernentes ao destino da alma no pós-morte. Como se sabe, Sócrates defende ali a ideia de que o indivíduo não deveria absolutamente temer a morte ou considerá-la um mal. Sob uma perspectiva oferecida pela tradição religiosa grega, uma vez desvinculada do corpo, a alma do indivíduo justo seguiria o destino tradicionalmente atribuído a ela, indo habitar após a morte da companhia dos deuses e de pessoas justas. Neste cenário, não haveria motivo para temor. Ou seja, se a alma sobrevive no submundo, não há motivo para temer a morte. Nesse caso, a alma consciente e individualizada encontraria verdadeiros juízes e outras almas, recebendo tratamento adequado com base em sua conduta em vida. Sendo recompensada ou punida de acordo com suas ações, a morte não seria algo a temer para uma pessoa justa. De fato, Sócrates considera esse destino tão bom que, se for verdadeiro, ele preferiria morrer "mil vezes" e passar por essa experiência a permanecer vivo<sup>220</sup>. Este cenário descrito por Sócrates na *Apologia* como uma possibilidade para o destino da alma corresponde à perspectiva que Platão/Sócrates pinta sobre o pós-morte nos diálogos *Fédon*, *Górgias* e *República* e parece ecoar algumas ideias advindas das religiões de mistério esmiuçadas no primeiro capítulo desta tese.

Por outro lado, outra ideia abordada por Sócrates é a da morte como um sono sem sonhos. Sob essa perspectiva, se a alma entra em um longo repouso, então nenhum homem, seja justo ou injusto, precisa ter receio. Para Sócrates, esse estado não pode ser ruim e, pelo contrário, pode ser desejável. Ele compara uma noite de sono reparador, sem sonhos, com um dos momentos mais agradáveis da vida de qualquer pessoa, e julga essa possibilidade de forma positiva<sup>221</sup>. Podemos perceber que Sócrates, ao explorar essa alternativa, não assume a certeza dessa continuidade da existência após a morte, como parece fazer nos mitos do pós-morte. Ele explicitamente considera duas hipóteses: que a alma sobrevive ou que ela não sobrevive, introduzindo assim um elemento de incerteza que não estará presente no *Górgias*.

Devemos observar que, se por um lado a alma, de maneira personalizada, é punida ou recompensada pelas suas condutas, por outro lado ela não sofre nenhuma

---

<sup>220</sup> PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 41c-d.

<sup>221</sup> PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 40e-41b.

consequência má. Como observado no *Górgias*, a recompensa (ou o bem) é desejável; contudo, a punição, quando a alma for recuperável, também o é. Desse modo, não há nenhum verdadeiro mal para a alma no pós-morte, com exceção da alma do tirano. Assim, na *Apologia*, Sócrates observa que as pessoas frequentemente consideram a morte como um grande mal e, ao fazerem isso, acreditam ser sábias quando, na verdade, desconhecem completamente o que ocorre após a morte. Nesse momento, a crítica de Sócrates não se limita apenas à visão comum que seus contemporâneos têm da morte, mas também se estende à convicção que as pessoas têm sobre certos assuntos, achando que têm conhecimento quando, na realidade, estão na ignorância. Em suma, Sócrates inicia uma investigação sobre a natureza da morte e, ao analisar duas possibilidades após a morte, chega à conclusão de que a morte é, na verdade, um bem, e que considerá-la um mal é um sinal de ignorância. Dessa forma, ele lança uma das acusações que lhe são feitas de volta para seu júri e acusadores, pois aqueles que consideram a condenação à morte como uma punição também se consideram sábios sem o serem e acreditam estar punindo ou fazendo um mal quando na verdade não estão.

A confusão entre o que é o verdadeiro bem e o verdadeiro mal relaciona-se profundamente com a "profecia" que Cálicles faz no contexto do *Górgias*, pois Cálicles considera que o indivíduo que se dedica demasiadamente à filosofia depois de certa idade torna-se inapto a se defender quando for acometido por alguma injustiça, tornando-se assim passível de ser tratado com injustiça por outrem, ou seja, sofrendo um mal. Entretanto, em meio a todas essas considerações sobre a sobrevivência da alma e a vida após a morte, Sócrates deixa claro que sua verdadeira intenção é destacar a impossibilidade de algo verdadeiramente ruim acontecer a um homem virtuoso. Ele exorta seus ouvintes a levarem uma vida virtuosa, enfatizando que a virtude é mais importante do que a própria vida. Sua crença na impossibilidade do mal parece estar enraizada não apenas em considerações religiosas, mas principalmente na valorização da virtude e da justiça como aspectos supremos da existência. Para Sócrates, o verdadeiro mal não está na morte, mas sim na injustiça<sup>222</sup>.

Desse modo, pode-se entender, portanto, que a morte, quando não é vista como um mal absoluto, não precisa ser evitada a todo custo. Por outro lado, alguém

---

<sup>222</sup> PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 41c-d.



que vive sob o constante temor da morte não pode ser verdadeiramente justo, pois suas ações sempre estarão orientadas pelo principal objetivo de evitá-la. Essa pessoa sempre estará disposta a incorrer em alguma injustiça para fugir da morte. Sócrates, ao contrário, por estar livre do medo da morte não corre o risco de se tornar injusto tentando evitá-la a qualquer custo. Nesse contexto, é importante lembrarmos que Sócrates, ao enfrentar o julgamento, é condenado à morte. Embora muitos possam associá-lo à figura do herói trágico, é interessante observar que Sócrates recusa-se a desempenhar esse papel em seu julgamento, como aponta Daniel Lopes em seu estudo sobre o *Górgias*.

Mas como a personagem Sócrates se constrói como um herói antitrágico no *Górgias*, em oposição à perspectiva de Cálicles e, por conseguinte, à do senso comum? A diferença em relação ao herói trágico reside, sobretudo, na forma como Sócrates se comporta perante a morte vaticinada por Cálicles, fundamentada na compreensão, diferente da de seu interlocutor, do que é o bem e o mal para o homem. Sócrates já havia demonstrado a Polo que cometer injustiça é tanto pior quanto mais vergonhoso do que sofrê-la, e que o segundo maior mal é cometer injustiça, na medida em que o maior mal é cometê-la mas não pagar a justa pena (479c-d). Essas convicções morais que Sócrates estipula como verdade moral, ancoradas no fato de jamais terem sido refutadas por qualquer interlocutor que pensasse o contrário (527b-c), redimensionam, portanto, o que é verdadeiramente o bem e o mal: o “infortúnio” do homem não é a morte em si, por mais ignominiosa que ela possa ser (como seria a de Sócrates, segundo o vaticínio de Cálicles), mas a vida vivida de forma injusta; nesse sentido, a preocupação precípua do homem, se ele pretende ser feliz, não é viver o quanto mais e buscar todos os meios possíveis para garantir uma vida longa independentemente da justiça (essa seria uma das “pseudoutilidades” da retórica adúladora, e, em específico, da retórica judiciária, cf. 511d-513c) mas viver, o tempo que for, de forma justa.<sup>223</sup>

Podemos perceber que o desfecho da vida de Sócrates oscila entre sua atitude desapegada em relação à própria morte e a realidade de sua condenação. É crucial notar, como mencionado anteriormente, como Sócrates parece não dar grande relevância à questão da morte, não a temendo excessivamente tampouco considerando-a um infortúnio. Em vez disso, ele deixa claro que a morte não deve ser temida, independentemente de haver ou não vida após a morte. Para o filósofo, a perspectiva de cometer uma ação injusta é muito mais séria e terrível do que a possibilidade de morrer<sup>224</sup>.

<sup>223</sup> Cf, a esse respeito, especialmente LOPES, 2014, p. 100.

<sup>224</sup> Neste momento pode-se, novamente, estabelecer uma relação, a respeito do conceito de justiça, entre a *Apologia de Sócrates* de Platão e a obra “*Apologia de Palamedes*” de Górgias (38b-c).

Assim, a sentença de morte de Sócrates não pode ser vista como um desfecho trágico sob a perspectiva do próprio filósofo pois, para ele, não é possível que algo prejudicial aconteça a um homem justo. Essa visão reflete a forte presença do princípio de autarquia socrática, que denota uma autonomia em relação à sorte e aos eventos externos à sua própria ação. Sócrates, mesmo após ser condenado à morte, permanece um homem virtuoso até o fim, mantendo sua *eudaimonia*, e as circunstâncias externas não podem alterar esse fato. Desse modo, a morte, ao não ser temida nem determinar as ações do indivíduo, liberta o homem das restrições condicionadas por esse evento. Aqui, o indivíduo é soberano sobre como escolhe agir, sobre a incorruptibilidade de seu caráter e, em última análise, sobre sua "felicidade". Ainda que sofrer injustiça seja pior do que não sofrê-la, ser objeto dessa afecção não é um verdadeiro mal, se a morte não é temida nem considerada um mal.

A partir desse ponto, devemos lembrar que, no *Górgias*, há desde o início uma conexão notável entre a retórica e a morte. Os sofistas Polo, Cálicles e Górgias, cada um com sua personalidade distinta, em momentos diversos do texto, afirmam que o poder da arte retórica reside em libertar aquele que a domina das intempéries da vida. Em outras palavras, um habilidoso orador, fluente na arte da persuasão, pode se livrar de acusações injustas que poderiam levá-lo à ruína, ao exílio, à desonra e até mesmo à morte. Além disso, o retórico talentoso pode exercer controle sobre as pessoas, uma vez que possui discursos capazes de exercer um encanto quase mágico sobre as almas de seus ouvintes ou interlocutores.

Parece que a preocupação fundamental que orienta as ações dos mencionados sofistas, e que justifica a importância e grandeza da arte retórica, é não apenas obter poder sobre os outros, mas também ter o controle sobre o próprio destino e evitar a morte em situações ameaçadoras. Em resumo, o temor é o sentimento que impulsiona o modo de vida dos sofistas, e esse medo só pode ser superado, dentro da perspectiva apresentada por eles, por meio da dominação sobre seus semelhantes. Não é ocioso notar como o discurso e a postura de Sócrates, tanto no *Górgias* quanto na *Apologia*, revertem essa relação com a morte, o pós-morte e os discursos, transformando assim a relação com a própria vida.

Ou seja, se na *Apologia de Sócrates* fica evidente para qualquer leitor que Sócrates não demonstra grande preocupação com a iminente perspectiva de sua

própria morte, esse posicionamento parece responder ou complementar questões que aparecem no *Górgias*.

Talvez alguém me objete: não te envergonhas, Sócrates, de teres adotado um gênero de vida que hoje poderá acarretar-te a morte? Ao que eu daria esta resposta justa: está enganado, amigo, se imaginas que, por menos que valha uma pessoa, deve pensar em morrer ou viver, em vez de considerar apenas se procedeu com justiça ou injustamente em todos os seus atos e se se comportou como homem de bem ou como celerado. (*Apologia de Sócrates*, 28b-c).

A passagem em questão poderia bem ser uma resposta a um trecho essencial da argumentação de Cálicles dirigida a Sócrates no diálogo *Górgias*. Especificamente, trata-se do trecho 486a-d, citado na página 142 desta tese. Essa conexão, possivelmente intencional, entre as discussões em ambas as obras sugere um diálogo interno ao corpus platônico, onde ideias e argumentos são revisados e/ou aprofundados em contextos diversos e com personagens distintos. Isso revela um vínculo especial entre a discussão entre Cálicles e Sócrates e os eventos que culminaram na morte do Sócrates histórico. Sócrates, de fato, promove uma inversão de valores notável. Os gregos contemporâneos a ele provavelmente abraçavam certos valores da vida cotidiana que Sócrates subvertia de várias maneiras. Ele desafiava a hierarquia de valores que incluía eventos contingentes, ações planejadas, conquistas políticas, sociais e morais, infortúnios, desonras e busca de poder. Em vez disso, Sócrates propunha transformações que frequentemente pareciam estranhas aos olhos de seus contemporâneos, pois eram profundamente autárquicas.

Ademais, se, para Sócrates, os valores estavam intrinsecamente ligados à ideia de felicidade, ou *eudaimonia*, sua concepção de felicidade divergia significativamente da perspectiva convencional. Desse modo, para ele, a verdadeira felicidade não residia em dominar ou ter poder sobre os outros, mas sim em autodomínio e na capacidade de levar uma vida justa. Essa visão o conduzia a uma postura destemida em relação à morte, pois, ao contrário do medo que poderia levar alguém a agir injustamente para evitá-la, Sócrates valorizava mais a integridade de sua própria alma do que a preservação física. Isso representa uma inversão que desafia as convenções de sua época acerca do que é considerado o bem e a felicidade.

Contudo, o meu argumento, que já foi dito inúmeras vezes, embora nada o impeça de ser repetido, é este: eu afirmo, Cálicles, que o mais vergonhoso não é ter a têmpera rachada injustamente, ou ter a minha

bolsa ou o meu corpo lacerados, mas é pior e mais vergonhoso rachar a minha têmpera e lacerar as minhas propriedades injustamente, ou roubar-me, escravizar-me, violar a minha casa; em suma, qualquer que seja a injustiça cometida contra mim ou contra minhas propriedades, é pior e mais vergonhoso para quem comete injustiça do que para mim que a sofro<sup>225</sup>.

Sócrates enfatiza que a verdadeira felicidade reside na virtude e na justiça, e que qualquer adversidade ou infortúnio que um homem virtuoso possa enfrentar não se compara ao sofrimento que um homem injusto inevitavelmente inflige a si mesmo devido às suas próprias ações.

No trecho a seguir, podemos observar a hierarquia eudaimônica socrática claramente delineada:

Eu, portanto, coloco mais uma vez as coisas nestes termos, e se as coisas forem assim e a injustiça for o mal supremo para quem a comete, ou se houver a possibilidade de um mal ainda maior do que esse mal supremo, ou seja, não pagar a justa pena uma vez cometida a injustiça, que tipo de socorro seria esse que tornaria o homem verdadeiramente ridículo, quando incapaz de socorrer a si mesmo? Porventura não seria aquele socorro que nos afasta do maior malefício? Porém é absolutamente necessário que o socorro mais vergonhoso seja ser incapaz de socorrer a si mesmo ou a seus amigos e parentes, e o segundo mais vergonhoso, o relativo ao segundo mal, e o terceiro, o relativo ao terceiro mal, e assim por diante. Como cada mal possui por natureza uma magnitude, a beleza de ser capaz de se socorrer contra cada um deles lhe é proporcional, bem como a vergonha de não sê-lo.<sup>226</sup>

Dessa forma, devemos observar que um dos elementos cruciais que permeia toda a discussão sobre a função da arte retórica é a seguinte indagação fundamental: a morte deve ser evitada a todo custo? Esse questionamento coloca em destaque a importância da relação de Sócrates com a morte e com a retórica, particularmente um tipo específico de retórica.

Como visto, portanto, os sofistas, representados pelas figuras de Górgias, Polo e Cálicles, atribuem grande valor à arte retórica devido à sua utilidade em "auto resgatar" aqueles que a dominam em situações de perigo, frequentemente envolvendo o temor da morte, enquanto Sócrates inverte tal consideração. Esse posicionamento singular coloca Sócrates em uma posição única em relação aos sofistas. Ele não apenas não identifica a retórica como uma habilidade indispensável, mas também, se a utilizar, utiliza-a de forma a preservar sua integridade moral e justiça. A visibilidade desse antagonismo fica evidente na

---

<sup>225</sup> PLATÃO, *Górgias*, 508d-e.

<sup>226</sup> PLATÃO, *Górgias*, 509a-c.

refutação de Cálicles feita por Sócrates e, ainda que Cálicles pareça ter prenunciado o destino final de Sócrates, ele falhou em demonstrar que este seria mau, pela perspectiva socrática.

## 5.6. A refutação de Cálicles

As palavras de Cálicles revelam muito sobre seu caráter e contêm algumas nuances interessantes. Uma análise mais minuciosa de seus discursos revela inconsistências em sua posição, o que permite a Sócrates explorá-las com mais profundidade. Nesse contexto, é notável que Cálicles admire os reis persas por sua habilidade em alcançar seus desejos. No entanto, é importante notar que ambas as campanhas persas mencionadas por ele terminaram em fracasso. Dario, por exemplo, foi forçado a se retirar após não conseguir engajar o povo em uma batalha decisiva. Da mesma forma, embora os persas sob o comando de Xerxes tenham conseguido dominar completamente Atenas, eles não foram completamente vitoriosos, uma vez que também foram forçados a se retirar após as batalhas de Salamina e Platéia. Ambos os reis persas provaram ser, de alguma forma, menos capazes e menos dignos do que seus oponentes ao final de suas investidas militares. Portanto, é intrigante que Cálicles os considere exemplos daqueles que são inerentemente superiores e que essa grandeza lhes confira o direito a uma parcela maior. Segundo Daniel W. Issler<sup>227</sup>, essa opinião de Cálicles pode significar duas coisas: talvez ele tenha lacunas significativas na sua formação e por isso desconheça o destino dos reis e suas falhas, ou talvez os conheça, mas sua admiração não esteja exatamente associada às vitórias militares e políticas, mas apenas ao uso indiscriminado da força.

Ademais, após citar Píndaro, Cálicles admite que sua citação pode ser inexata, já que ele não conhece a canção tão bem<sup>228</sup>, o que corrobora a tese de que Cálicles possui algumas lacunas importantes na sua formação. Marian Demos argumenta que Platão, de forma deliberada, faz com que Cálicles utilize as citações de maneira levemente equivocada. A citação feita por Cálicles, quando comparada ao que Píndaro realmente disse, enfraquece o argumento de Cálicles em relação à

---

<sup>227</sup> ISSLER, 2009.

<sup>228</sup> PLATÃO, *Górgias*, 484b10.

aprovação de Píndaro e ao seu endosso às ações de Hércules. Isso levanta a questão sobre se Cálicles realmente compreendeu os exemplos poéticos e históricos que citou, ou se estava deliberadamente sendo manipulador. Portanto, embora Cálicles admire figuras como Dario, Xerxes e Hércules, não fica claro o motivo que sustentava a sua admiração<sup>229</sup>, ou seja, se os admirava pela sua coragem e competência militar ou pela sua capacidade de dominar forçosamente os outros.

A apresentação que Platão faz sobre o caráter de Cálicles oferece ao leitor uma visão detalhada do desafio que Sócrates enfrenta. Seu interlocutor é indócil, combativo, hedonista, sedento de poder, com tendências tirânicas - como fica claro na discussão acerca da *physis* e do *nomos*. Além de tudo isso, parece ter sido mal educado no sentido de que ele não absorveu as lições corretas de sua cultura e história. Como resultado desse processo pedagógico distorcido, Cálicles internalizou um profundo desejo por riqueza, prazeres sensuais e poder político, junto de uma admiração por façanhas militares e coragem em campo de batalha. Essa adesão desorganizada a certos valores, virtudes e vícios, bem como a sua incoerência, não passarão despercebidas a Sócrates, que buscará fazer uso de certas idiossincrasias de Cálicles para tentar corrigi-lo, ensiná-lo e persuadi-lo a controlar certos impulsos para manter determinadas virtudes que parecem ser indispensáveis até para ele mesmo.

Se, no contexto da discussão, Cálicles não compartilha das mesmas crenças que Sócrates, que seus interlocutores anteriores, Polo e Górgias, ainda que a contragosto, compartilharam, a abordagem socrática deve ser distinta - uma vez que ele parece estar levando em consideração o processo pedagógico de cada interlocutor em questão. Sócrates percebe essa dificuldade quando questiona Cálicles sobre suas experiências compartilhadas, reconhecendo que suas vivências levaram a visões opostas sobre a justiça.

Nesse contexto, Sócrates empreende uma análise crítica da posição de Cálicles em relação à superioridade natural e ao merecimento diferenciado. Cálicles argumenta que a superioridade não se refere à força física, uma vez que um grande número de pessoas mais fracas pode superar poucas pessoas fortes. Além disso, rejeita a ideia de superioridade com base na inteligência, argumentando que seria absurdo afirmar que alguém, como um médico, mereceria mais comida apenas por

---

<sup>229</sup> DEMOS, 1994.

causa de seu conhecimento médico. Como resposta, Cálicles, então, explica que, ao falar de superioridade, ele se refere àqueles que são inteligentes em assuntos relacionados à gestão da cidade, corajosos e determinados na execução de seus planos, não sendo influenciados por fragilidades emocionais ou constrangimentos sociais. Segundo sua visão, essas pessoas deveriam ter uma parcela maior de poder e recursos, assim como lugares de prestígio e protagonismo em cargos públicos de gestão da cidade.

SOC: Porventura te referes ao melhor e superior como o mesmo homem? Pois não consegui compreender naquela ocasião o que dizias. Acaso te referes aos mais fortes como superiores e afirmas que os mais fracos devem ouvir o mais forte, como parecias me mostrar aquela altura, quando dizias que as grandes cidades se arrojam às pequenas segundo o justo por natureza por serem superiores e mais fortes, visto que o superior, o mais forte e o melhor são o mesmo? Ou é possível ser melhor, mas inferior e mais fraco, ou ser superior, porém mais mísero? Ou a mesma definição vale para o melhor e para o superior? Define-me este ponto claramente: se o superior, o melhor e o mais forte são o mesmo ou se são diferentes!<sup>230</sup>

Ainda que Cálicles houvesse fornecido uma descrição inicial de como as pessoas superiores são superiores, ele ainda não havia justificado por que essas pessoas teriam o direito a uma maior parte de poder e recursos. Quando Sócrates pergunta se os governantes deveriam governar a si mesmos ou aos outros, Cálicles responde que o autocontrole levaria à escravidão, uma vez que requer a restrição dos desejos, e aqueles que são superiores não deveriam ser escravizados por nada, nem mesmo por eles mesmos. Depois de uma longa conversa que parece exaurir as forças de Cálicles, nos deparamos com esse trecho:

SOC: [...] afirmas que os superiores e melhores são certos homens mais corajosos. Bom homem, desembaraça tuas palavras e dize-me, então, quem são os melhores e superiores e em relação a quê! CAL: Mas eu acabei de dizer que são os homens inteligentes nos afazeres da cidade e corajosos. Pois convém que tais homens dominem as cidades, e o justo é que eles possuam mais do que os outros, os dominantes mais do que os dominados. SOC: E aí? Mais do que eles mesmos, meu caro? Eles dominam ou são dominados? CAL: Como dizes? SOC: Eu pergunto se cada um deles domina a si mesmo; ou ele não deve dominar a si mesmo mas aos outros? CAL: O que designas por "dominar a si mesmo"? SOC: Não é nada complexo, porém é como diz a massa: ser temperante e conter a si mesmo, dominar os seus próprios prazeres e apetites<sup>231</sup>.

Nesse contexto, Sócrates desloca a discussão do reino da política e da cidade para o ponto de vista do indivíduo. Se Cálicles, em um primeiro momento, está

<sup>230</sup> PLATÃO, *Górgias*, 488b-d.

<sup>231</sup> PLATÃO, *Górgias*, 491c-e.

falando de dominar e ser dominado enquanto tessitura social das relações políticas na cidade, Sócrates realoca a questão para a interioridade do indivíduo que deve dominar a si mesmo, ao exercer controle sobre os seus prazeres e apetites. Desse modo, a discussão é re-inserida no campo ético, no sentido de que a temperança passa a ser o tema central da discussão, sendo fundamental tanto para a saúde da alma do indivíduo quanto para a saúde da cidade, uma vez que os políticos intemperantes seriam justamente aqueles que causariam o mal à cidade e aos seus cidadãos.

Ao contrário do que Sócrates está defendendo, Cálicles argumenta que uma vida boa e feliz é aquela em que os desejos são cumpridos e maximizados. Ele considera que as pessoas superiores são aquelas que possuem desejos fortes e expansivos, ou seja, aquelas que têm ambições e vontades intensas. Nesse contexto, para Cálicles, esses indivíduos são superiores não apenas em virtude de sua inteligência ou habilidades, mas principalmente devido à sua capacidade de gerar e satisfazer esses desejos.

Ademais, Cálicles sustenta que as pessoas inferiores, que não têm desejos fortes, não são capazes de alcançar a verdadeira felicidade, pois lhes falta o impulso necessário para buscar o que desejam com determinação. Em vez disso, segundo Cálicles, elas adotam a ideia convencional de que ter mais do que os outros é vergonhoso e, assim, reprimem seus desejos naturais. Ele argumenta ainda que as pessoas superiores merecem uma parte maior dos bens, pois a felicidade está diretamente relacionada à satisfação dos desejos. Para ele, satisfazer um desejo intenso resulta em uma felicidade mais profunda. Portanto, aqueles que têm a capacidade de buscar e obter o que desejam devem ser recompensados com uma parcela maior de recursos e bens.

CAL: [...] Mas o belo e o justo por natureza, para te dizer agora com franqueza, é o seguinte: o homem que pretende ter uma vida correta deve permitir que seus próprios apetites dilatem ao máximo e não refreá-los, e, uma vez super dilatados, ser suficiente para servir-lhes com coragem e inteligência, e satisfazer o apetite sempre que lhe advier. Mas isso, julgo eu, é impossível à massa: ela, assim, vitupera tais homens por vergonha, para encobrir a sua própria impotência e afirma que é vergonhosa a intemperança, como eu dizia antes, e escraviza os melhores homens por natureza: ela própria, incapaz de prover a satisfação de seus prazeres, louva a temperança e a justiça por falta de hombridade. Pois, para todos que desde o nascimento são filhos de reis, ou que são por natureza suficientes para prover algum domínio, alguma tirania ou dinastia, o que seria, na verdade, mais vergonhoso e pior do que a temperança e a justiça para tais homens? Embora pudessem desfrutar das coisas boas sem qualquer empecilho, eles levarão sobre si



mesmos a lei, o discurso e a censura da massa de homens como seu déspota? E como não se tornarem infelizes sob a égide do belo, da justiça e da temperança, sem conceder aos próprios amigos mais posses do que aos inimigos, ainda que possuam o domínio de sua própria cidade? Na verdade, Sócrates, o que dizes encalçar é isto: luxúria, intemperança e liberdade, uma vez asseguradas, são virtude e felicidade; o restante, o que é instituído pelos homens contra a natureza, é adorno, uma tolice desprovida de valor.<sup>232</sup>

Conforme o diálogo vai se desenvolvendo, fica claro para o leitor que as perspectivas de Cálicles e Sócrates não poderiam ser mais diferentes e parecem ser intrinsecamente irreconciliáveis. A temperança defendida por Sócrates como uma virtude fundamental para a felicidade seria para Cálicles o contrário, isto é, um impedimento para a felicidade, uma vez que nos impede de aumentar e satisfazer os apetites ao máximo, à revelia de qualquer constrangimento social ou senso de vergonha socialmente fabricado, como ele preconiza.

No contexto de uma diferença tão brutal entre suas perspectivas, é interessante observar como Sócrates, ao longo do diálogo, tenta fazer com que Cálicles confronte suas próprias crenças e pressupostos, com o intuito de fazê-lo questionar seus paradigmas fundamentais. A partir desse ponto da discussão, Sócrates se concentra em problematizar o comprometimento de Cálicles com a ideia de que o prazer é idêntico ao bem e que a busca desenfreada pelo prazer e pela satisfação dos desejos é o caminho para uma boa vida. Ou seja, Sócrates tenta minar a posição de que a força para satisfazer os desejos é um indicador de uma boa vida apresentando exemplos que mostram como o prazer não é necessariamente igual ao bem. Ele usa analogias como a coceira e a embriaguez para ilustrar que a busca cega pelo prazer pode levar a resultados prejudiciais e insatisfatórios e tenta, nesse contexto, estabelecer uma diferença entre prazeres bons e maus (495a). Em seguida, Sócrates pressiona Cálicles a reexaminar a sua crença confrontando-o com a ideia de bravura e como ela se relaciona com a busca pelo prazer. Cálicles se vê em um dilema quando Sócrates o leva a reconhecer que tanto os corajosos quanto os covardes sentem prazer em ver seus oponentes se retirarem do campo de batalha (498b1). Cálicles não deseja admitir que a covardia é boa, mesmo que a sensação de prazer associada a ela seja semelhante àquela experimentada pelo corajoso. Em vez disso, ele faz uma distinção entre prazeres bons e maus, sugerindo que alguns prazeres são intrinsecamente bons, enquanto outros são ruins (499c7-9). Isso o leva

---

<sup>232</sup> PLATÃO, *Górgias*, 492a-d.

a concluir que o que sustenta o bem não pode ser simplesmente o prazer, pois, caso contrário, ele teria que aceitar que a covardia também é boa, uma conclusão que ele deseja evitar. Essa discussão evidencia como Sócrates se apropria de certa idiossincrasia do pensamento e dos sentimentos de Cálicles para forçá-lo a enfrentar a incoerência das ideias que sustenta e talvez, constrangê-lo a escolher o que lhe parece mais coerente e favorável.

Assim, Cálicles se encontra diante de um dilema ético. Ele precisa escolher entre manter sua visão de que a coragem é uma virtude e, portanto, admitir que o prazer é distinto do bem, ou aceitar a implicação de que a covardia também é boa, com base na identificação entre prazer e bem. A escolha de Cálicles de preservar sua visão sobre a bravura revela sua relutância em abandonar certas crenças arraigadas, mesmo quando confrontado com contradições em sua posição. Cálicles valoriza a coragem como uma virtude que permite que os superiores por natureza, aqueles que são sábios e corajosos em fazer e executar seus planos, resistam à influência do medo dos muitos inferiores. Ele acredita que essa coragem é essencial para que essas pessoas busquem seus desejos e maximizem sua satisfação, sem se deixarem influenciar pelas convenções sociais ou pelo medo da oposição. No entanto, Sócrates está tentando mostrar a Cálicles que sua visão da coragem não deve ser limitada apenas à resistência à oposição externa. Ele argumenta que a verdadeira coragem também envolve a capacidade de lidar com a oposição interna, ou seja, controlar os apetites e desejos que podem interferir no caminho da busca pelo prazer e da realização dos planos. Sócrates está, de certa forma, desafiando Cálicles a ampliar sua compreensão de coragem para incluir a autorregulação e o autocontrole como aspectos importantes da virtude.

Nesse sentido, podemos perceber que, uma vez que Cálicles aparentemente incorporou ao menos uma lição correta dos mitos que menciona, como a notável coragem de Hércules, Sócrates pode prosseguir com a sugestão de que Cálicles, na realidade, está promovendo a concepção de uma vida de qualidade baseada na harmonia e no autodomínio.

Após persuadir Cálicles de que prazer e bem-estar não são sinônimos, Sócrates revisita suas distinções prévias entre talento e perícia, conforme evidenciado em 462c. A habilidade de discernir entre prazeres e aflições, independentemente de serem benéficos ou prejudiciais, demanda um tipo de conhecimento típico dos artífices. Enquanto aquele que detém um talento obtém

gratificação por meio do prazer, sem considerar o que é genuinamente salutar, aquele com perícia compreende a essência do objeto e busca aprimorá-lo, elevando-o e aperfeiçoando-o sob sua competência.

Nesse contexto, o conhecimento do artesão sobre seu objeto lhe permite intervir nele de forma a criar harmonia interna e, assim, aperfeiçoá-lo. Sócrates aborda o aprimoramento como o ato de moldar o objeto da perícia de forma definida, organizando suas partes de maneira sistemática e ordenada<sup>233</sup>. Sócrates emprega a arte da medicina como exemplo, destacando sua capacidade de promover corpos saudáveis e equilibrados, estabelecendo uma analogia entre a saúde do corpo e a da alma<sup>234</sup>. Ele descreve a alma como composta por uma parte apetitiva que, por vezes, entra em conflito com a parte racional, exigindo restrição para a saúde geral da pessoa<sup>235</sup>. Da mesma forma que os desejos do paciente precisam ser controlados em prol da saúde do corpo, os anseios individuais devem ser regulados e moderados para a saúde da alma. Nesse ponto, mesmo diante dos argumentos apresentados, Górgias não consegue persuadir Cálicles a continuar a discussão<sup>236</sup>, e Sócrates segue adiante com seus argumentos por conta própria.

### **5.7. Os amores contraditórios de Cálicles e a refutação como punição corretiva**

Antes do discurso prolongado de Cálicles, Sócrates apresenta uma analogia interessante entre eles dois, descrevendo ambos como amantes de objetos de amor diferentes e, desse modo, aproximando-os. Sócrates observa que Cálicles parece ser incapaz de contradizer qualquer um dos seus amados. Quando o povo de Atenas propõe algo, Cálicles concorda e modula as suas palavras para se adequar às preferências da audiência<sup>237</sup>. Da mesma forma, ele age de maneira semelhante em relação a Demos, filho de Pírilampes. Sócrates, por sua vez, também ama dois objetos de amor diferentes, sendo eles Alcibíades e a filosofia. Contudo, ao contrário de Cálicles, Sócrates consegue escolher um amado em detrimento de outro, uma vez que, embora Alcibíades seja inconsistente em suas ações e palavras,

---

<sup>233</sup> PLATÃO, *Górgias*, 503e-504a.

<sup>234</sup> PLATÃO, *Górgias*, 504a7-b6.

<sup>235</sup> PLATÃO, *Górgias*, 505a6-b10.

<sup>236</sup> PLATÃO, *Górgias*, 506c4.

<sup>237</sup> PLATÃO, *Górgias*, 481e-5.

a filosofia permanece consistente e irrefutável<sup>238</sup>, revelando-se uma amante mais confiável e adequada.

Sócrates não parece ter desistido ainda do seu interlocutor, uma vez que claramente se esforça para traçar pontos de convergência entre as suas experiências e, a partir disso, ajudar Cálicles a compreender a incoerência do seu posicionamento. Uma vez que ensinar é persuadir<sup>239</sup>, Sócrates está sugerindo que Cálicles deve se esforçar para derrotá-lo no argumento, assim como Sócrates se esforça para manter sua relação intelectual com a filosofia. Se Cálicles achar as ideias de Sócrates sobre a justiça extraordinárias ou desafiadoras, então ele deve aceitar o desafio de debatê-las e derrotá-las por meio do argumento racional ou, então, deixar-se persuadir pela verdade das palavras de Sócrates.

Contudo, os amores de Cálicles parecem estar direcionados a objetivos incompatíveis e se ele for capaz de abrir mão de um desses amores, se veria tendo perdido os dois. Por um lado, ele cresceu admirando líderes como Dario e Xerxes, bem como heróis como Hércules, porque eles agiram de acordo com o que ele considera a justiça natural, que envolve tomar o que desejam à força. No entanto, ele também nutriu admiração por líderes como Temístocles, Címon e Péricles, que tiveram carreiras políticas ativas e estavam profundamente envolvidos com as leis de Atenas<sup>240</sup>. Essa dicotomia nos interesses e admirações de Cálicles revela uma tensão subjacente em suas crenças e valores. De um lado, ele valoriza a força e a capacidade de satisfazer os desejos pessoais, o que está alinhado com sua visão da justiça natural. Por outro lado, ele também reconhece a importância da política e do envolvimento na vida da cidade, algo que vai de encontro à sua defesa da superioridade daqueles que são "fortes" por natureza.

Cálicles está dividido entre duas partes de si mesmo que desejam objetivos diferentes. Por um lado, há uma parte de Cálicles que anseia pela liberdade das restrições internas e externas, buscando maximizar e satisfazer seus desejos

---

<sup>238</sup> PLATÃO, *Górgias*, 482a-b.

<sup>239</sup> No artigo *The Sophistic Cross-examination of Callicles in the Gorgias*, Jyl Gentzler argumenta que Sócrates, de fato, emprega táticas sofísticas durante sua discussão com Cálicles, com o intuito de contornar as posições declaradas por Cálicles em 486b-c, em que ele acusa aqueles dedicados à filosofia de serem inaptos da retórica e na oratória. Se, por um lado, Cálicles permanece não persuadido, talvez o leitor do diálogo tenha sido convencido pelos argumentos de Sócrates, o que fortalece certa ambivalência da figura do filósofo e dos sofistas e das fronteiras que os separam. Ver: Gentzler, Jyl. *The Sophistic Cross-examination of Callicles in the Gorgias*, *Ancient Philosophy*, vol. 15 1995, p. 17- 43.

<sup>240</sup> PLATÃO, *Górgias*, 503c-4.

peçoais e prazeres sensoriais. Essa parte de Cálicles está disposta a romper com as convenções e a buscar a satisfação plena dos apetites, a contrapelo dos valores de sua cultura e tempo. Por outro lado, Cálicles também é impelido por seu amor pela honra política e pela coragem e valoriza a ideia de ser um líder respeitado e corajoso, o que o leva a rejeitar comportamentos vergonhosos, como a covardia em situações de combate, como discutido anteriormente na conversa com Sócrates.

Assim, através da exposição das inconsistências internas de Cálicles, Sócrates está, de fato, encorajando-o a buscar um princípio unificador que possa orientar e harmonizar seus diversos desejos de acordo com o que foi estabelecido como verdadeiro no argumento. Sócrates busca levá-lo a uma reflexão mais profunda sobre suas próprias crenças e motivações, incentivando-o a encontrar uma base sólida e consistente para suas convicções. Esse processo pode ajudar Cálicles a alcançar uma compreensão mais clara de seus valores e a reconciliar suas aspirações divergentes.

Ainda que Cálicles possa optar por continuar agindo e pensando de maneira inconsistente, sem se preocupar com a busca pela harmonia interna, Sócrates demonstrou de forma convincente que uma vida caracterizada pela incoerência não o levaria a alcançar os objetivos que o próprio Cálicles valoriza. Desse modo, se Cálicles seguir apenas seu desejo por prazer, ele inevitavelmente se encontrará em situações que ele mesmo consideraria vergonhosas, minando sua busca por honra e coragem na esfera política. Contudo, se ele priorizar sua carreira política, terá que negar a si mesmo certos prazeres, o que também o deixaria insatisfeito. Sócrates está essencialmente argumentando que, mesmo que Cálicles não valorize a harmonia interna como um fim em si mesma, ele deveria, pelo menos, reconhecer que essa harmonia interna o conduzirá aos objetivos que ele deseja alcançar. A busca por essa coerência interna e a reconciliação de seus desejos divergentes são fundamentais para que Cálicles alcance seus fins de forma eficaz, e organizar-se internamente, repudiando certos desejos e valores, seria benéfico não só para os outros mas, antes de tudo, para o próprio Cálicles. Portanto, Sócrates está incentivando Cálicles a considerar a importância da harmonia interna como um meio para atingir suas metas desejadas.

De fato, os desejos conflitantes de Cálicles criam uma situação na qual ele precisa de uma finalidade consistente para sua vida, o que implica, de alguma forma, restringir ou eliminar alguns de seus desejos. No entanto, Sócrates enfrenta

um desafio, uma vez que os desejos de gratificação sensual e de concentração de poder de Cálicles estão enraizados de tal forma que mesmo a exposição da inconsistência do seu posicionamento através de argumentos racionais parece ser insuficiente para convencê-lo. De certa forma, Sócrates age como um artesão moral ou um médico da alma, buscando criar um estado de justiça e harmonia em Cálicles ao corrigir seus desejos.

Embora Sócrates reconheça que o amor de Cálicles pela coragem é um desejo louvável, ele percebe que Cálicles interpretou erroneamente o conceito de *physis* de sua educação. Em contraste com a sua visão de que a busca da maximização dos desejos e prazeres é o objetivo da vida, Sócrates argumenta que devemos buscar a harmonia dentro de nós mesmos. No entanto, Cálicles não consegue concordar com Sócrates, pois ele vê a vida de um filósofo como vergonhosa. Ele se recusa a aceitar a ideia de que cometer injustiça é preferível a sofrer injustiça, pois acredita que ser vítima de injustiça nas mãos de outros, que podem ser corruptos e maus, é ainda mais vergonhoso. Para convencer Cálicles, Sócrates precisa demonstrar que a vida de uma pessoa injusta é, no fim das contas, a verdadeira vida vergonhosa.

Ao mencionar a recusa de Cálicles em continuar a discussão, Sócrates destaca como isso se relaciona com um argumento anterior que ele teve com Polo, onde o levava a concordar que ser punido por uma ação injusta pode, na verdade, ser benéfico, pois essa punição tem o potencial de corrigir e melhorar o caráter daquele que cometeu a injustiça. Em outras palavras, Sócrates argumenta que a punição pode ser uma forma de educação moral. Desse modo, ao apontar a recusa de Cálicles em prosseguir com a discussão, Sócrates sugere que ele está evitando confrontar suas próprias ideias e, portanto, está fugindo da oportunidade de tê-las debatidas e expostas como inconsistentes, sendo assim, ao mesmo tempo, punido e esclarecido. Em outras palavras, a recusa de Cálicles em continuar a discussão é, para Sócrates, uma espécie de fuga da justiça intelectual, assim como a fuga da justiça moral ao evitar a punição por uma ação injusta. Ao retirar-se da discussão, Cálicles está causando mal a si próprio.

Em resumo, Sócrates utiliza a recusa de Cálicles como um exemplo de como evitar a confrontação intelectual pode ser prejudicial, assim como evitar a punição por uma ação injusta pode ser prejudicial para o desenvolvimento moral de uma pessoa. Ele destaca a importância de enfrentar e examinar criticamente nossas próprias crenças para buscarmos não só aperfeiçoamento intelectual e moral, mas

também liberdade. Nesse sentido, o equívoco de Cálicles é falhar em perceber, na medida em que odeia a condição do escravizado ou injustiçado - uma vez que este não pode se socorrer quando é objeto de injustiça, que ele mesmo é escravizado e tiranizado por seus próprios desejos. Desse modo, ainda que odiando ao homem fraco e frágil, que não tem recursos nem poder para realizar seus desejos, o próprio Cálicles deveria perceber que ele próprio é esse homem, escravizado e fragilizado por si mesmo. Ou seja, Cálicles é escravo pois é tiranizado pelos seus próprios desejos e é frágil pois devota a sua vida a proteger-se da injustiça e da sua expressão última: a morte pela mão de outrem.

Na última tentativa de corrigir e, dessa forma, libertar Cálicles, Sócrates recorre ao mito. Desse modo, entender a relação entre Sócrates, Cálicles e o mito é fundamental para apreciar como Cálicles pode ser beneficiado pela discussão. Se Cálicles for incapaz de ser corrigido, talvez os outros personagens e os leitores do diálogo, que tantas vezes devem ter se identificado com Cálicles durante o diálogo, possam ter a oportunidade de ser devidamente corrigidos e reinvestidos em uma certa posição de soberania em relação a si próprios.

### **5.8. O mito de pós-morte do Górgias**

Após explorarmos diversos tópicos fundamentais para a compreensão do *Górgias*, como a definição da arte retórica e sua função, o dilema do bem e do mal e sua relação com as ideias de justiça e injustiça, bem como felicidade e infelicidade, podemos ter uma visão mais clara dos temas que o diálogo abordou para construir a tensão necessária que leva à introdução do mito do pós-morte como um recurso pedagógico.

A explicação da perspectiva de Cálicles sobre o que constitui ou não injustiça, incluindo as ideias de justiça natural, a tirania dos prazeres e as diferentes visões das personagens sobre o que é, como resultado da justiça, a liberdade e o bem, foi fundamental para a preparação do mito de pós-morte que analisaremos a seguir. À medida que todas essas questões convergem para a necessidade de introduzir o mito do pós-morte, explorá-las de maneira mais aprofundada nos permite compreender como a injustiça é considerada o mal maior e como o mito consolida a ideia de que, em última análise, cada indivíduo é responsável por suas ações e que a vida deve

ser dedicada à busca da justiça, sendo o pós-morte retratado como um reflexo direto das ações tomadas durante a vida de cada indivíduo.

Uma vez que no desfecho do diálogo *Górgias*, Sócrates se empenha em persuadir Cálicles de que sua interpretação sobre a natureza da felicidade e da justiça está equivocada e Cálicles recusa-se a ser persuadido, esclarecido e/ou tratado pelo filósofo, Sócrates enquanto alguém interessado em ajudá-lo, parece ter um problema. Cálicles é retratado como alguém que lida com conflitos internos, e é exatamente esse conflito interno que o impede de concordar com Sócrates. Portanto, para que Cálicles seja persuadido pelos argumentos de Sócrates sobre o valor da vida filosófica, seus próprios dilemas internos precisam ser organizados e resolvidos. Entretanto, ao final, Cálicles permanece não persuadido. Diante desse impasse, Sócrates utiliza de um último recurso recorrendo a um mito sobre o julgamento das almas após a morte. Sócrates narra um mito que, segundo diz ele, acredita ser verdadeiro, em que aqueles que buscam apenas prazeres materiais e poder político serão julgados de forma desfavorável no além-vida.

SOC: Então escuta, como dizem, um belíssimo discurso, o qual tu, suponho, terás por um mito, embora eu o tenha por um discurso, pois as coisas que estou prestes a te contar, eu as contarei como verdadeiras.<sup>241</sup>

Devemos observar que Sócrates adverte que, embora a narrativa que está prestes a contar possa parecer um mito, ele a considera um discurso, pois Sócrates acredita que os eventos narrados são verdadeiros. Essa distinção entre mito (*mythos*) e discurso (*lógos*) parece associar naturalmente o primeiro à falsidade e o segundo à verdade. No entanto, mesmo que Platão, através de Sócrates, pareça atribuir os valores de falsidade e verdade, nessa ordem, aos termos "mito" e "discurso", ainda é possível que uma narrativa mítica (ou aparentemente mítica) contenha elementos de verdade. Portanto, o mito platônico pode ser uma expressão de verdades, apesar de sua forma mítica.

Nesse contexto, isso ocorre porque os mitos são muitas vezes uma extensão de um projeto filosófico em um contexto que não é estritamente filosófico, como indicado pelo fato de os mitos serem geralmente colocados no final dos diálogos e das discussões filosóficas. Desse modo, uma interpretação plausível para a inclusão do relato sobre a vida após a morte, dada a resistência obstinada de Cálicles, é que

---

<sup>241</sup> PLATÃO, *Górgias*, 523a.



o mito tinha a finalidade de ilustrar, por meio de imagens vívidas, o que os argumentos falharam em persuadir. Nesse contexto, o mito serviria como um complemento ao raciocínio, oferecendo uma representação gráfica das consequências para as almas injustas e o impacto das ações injustas. Dessa maneira, o mito reforçaria o argumento ao apresentar uma representação tangível do destino das almas injustas de forma a veicular uma verdade.

Além disso, é fundamental notar que o uso do mito ocorre em um contexto no qual o argumento socrático não alcançou seu objetivo. Isso indica que, apesar de Sócrates ter defendido sua posição com grande rigor e examinado cada argumento dos sofistas minuciosamente, expondo suas inconsistências, ele ainda encontrou uma resistência considerável em persuadi-los. Esse desafio decorre do fato de que as convicções internas, especialmente as de Cálicles, eram profundamente enraizadas e incontornáveis, mesmo quando ficava evidente que essas crenças prejudicavam os seus próprios objetivos.

Voltando ao mito compartilhado por Sócrates, devemos observar que ele descreve um sistema de julgamento que ocorre após a morte, concentrando-se especialmente na dinâmica punitiva a que as almas eram submetidas. É interessante observar que Platão faz uso de diversas figuras da religião grega clássica como personagens de seus mitos, talvez, com o objetivo de apelar a certa familiaridade que seus ouvintes teriam com tais personagens.

Sócrates relata a Cálicles que, antes de os deuses olímpicos se tornarem os governantes do mundo, nos tempos de Cronos, já existia uma lei que estabelecia um sistema de recompensas e punições para as almas humanas. Aqueles que haviam sido justos e piedosos em vida, ao morrer, eram enviados para a Ilha dos Bem-Aventurados, a morada dos heróis e das pessoas virtuosas. Lá, desfrutavam de felicidade, conviviam com semelhantes e não enfrentavam adversidades. Por outro lado, aqueles que haviam sido ímpios e injustos eram enviados para o Tártaro, a morada dos Titãs e dos criminosos, onde sofriam as devidas punições por suas ações viciosas.

Nesse contexto, o destino de cada alma era determinado com base em suas ações e, ademais, também eram julgados em vida por suas condutas. Com base nesse julgamento, eram direcionados para a Ilha dos Bem-Aventurados ou para o Tártaro. No entanto, Sócrates relata que, devido ao fato de os seres humanos serem julgados pouco antes de sua morte e por juízes vivos, o destino de suas almas nem

sempre correspondia ao que era merecido e correto. Os guardiões da Ilha dos Bem-Aventurados e o guardião do Tártaro levaram essa preocupação a Zeus, que já era o senhor supremo naquele momento. Eles relataram que ambos os lugares estavam habitados por almas que não deveriam estar lá. Ora, o contexto mitológico-religioso descrito representa uma mudança significativa em relação ao sistema anteriormente em vigor. Nesse novo sistema de julgamento das almas, Zeus introduz uma alteração estrutural fundamental, pois Pluto, um dos juízes do pós-morte, expressa sua preocupação de que muitas almas estavam sendo erroneamente direcionadas para o castigo no Tártaro ou para a recompensa na Ilha dos Bem-Aventurados. A nova abordagem implica julgar as almas após a morte, diferentemente do sistema anterior, em que as pessoas eram julgadas enquanto ainda vivas, em seu último dia, e tinham conhecimento da data de sua morte e julgamento. Além disso, Zeus também decidiu que os seres humanos seriam julgados nus e por juízes também nus, que eram filhos de Zeus. Esse novo formato garantiria que nenhum adorno ou subterfúgio pudesse ocultar a verdade sobre a vida de cada um.

A imagem da nudez da alma apresentada é importante pois busca elucidar um descortinamento daquilo que o corpo, as roupas ou o bem aparente ocultam: a verdade da alma, seja bela ou não. O corpo e, por extensão, seus desejos e prazeres são equiparados a roupas, que podem ocultar cicatrizes e deformidades. Contudo, mais do que isso, até os sentidos, no caso dos juízes, serviriam para embaçar a capacidade de reconhecer a verdade e, por conseguinte, julgar corretamente.

SOC: [...] Como diz Homero, Zeus, Poseidon e Pluto dividiram o domínio depois que o herdaram do pai. Havia, então, a seguinte lei concernente aos homens no tempo de Crono, lei que sempre houve e que ainda hoje prevalece entre os deuses: o homem cujo curso da vida foi justo e pio, quando morresse iria para a Ilha dos Venturosos e lá habitaria em absoluta felicidade e apartado dos males, enquanto o homem de uma vida injusta e ímpia iria para o cárcere do desagravo e da justiça, cujo nome é Tártaro. Quer na época de Crono, quer na mais recente, quando Zeus passou a exercer o domínio, os juízes, ainda vivos, julgavam esses homens em vida, no dia de sua iminente morte, e, por esse motivo, os processos eram mal julgados. Pluto e os guardiões da Ilha dos Venturosos se dirigiam, então, a Zeus e lhe disseram que a ambos os lugares chegavam homens iméritos de sua sorte. E Zeus lhes disse: "Mas eu impedirei que isso aconteça. Pois hoje os processos são mal julgados por quem julga", disse ele, "julga vestido, por que o faz em vida. Muitos", disse, "cuja alma é viciosa, estão vestidos em belos corpos, progênes e riquezas, e, no instante do julgamento, acompanham-nos inúmeras testemunhas para testemunhar a vida justa que cumpriram. Os juízes, assim, aturdem-se com isso, ao mesmo tempo em que julgam vestidos, com a alma encoberta por olhos, ouvidos e pelo corpo inteiro. Todas essas coisas lhes são de obstáculos, quer as suas próprias vestes, quer as dos julgados. Em primeiro lugar,

então" disse, ele, "é preciso impedir que eles tenham a presciência da morte, visto que hoje a possuem. Prometeu, de fato, já havia me dito para acabar com isso. Em seguida, é preciso julgá-los desnudos de todas essas coisas, pois o julgamento deve ser feito quando mortos. Também o juiz deve estar nu, já morto, e perscrutar, com sua própria alma, a própria alma de cada um assim que morrer, privado de sua família inteira e despojado de todo aquele ornato enfeitado na terra, para que, enfim, o julgamento seja justo. Então eu, ciente disso antes de vós, determinei como juízes meus filhos, dois da Ásia, Minos e Radamanto, e um da Europa, Éaco. Eles, quando estiverem mortos, realizarão os julgamentos no prado, na tripla encruzilhada onde se bifurcam duas estradas, uma para a Ilha dos Venturosos, e a outra para o Tártaro. Radamanto irá julgar os que vierem da Ásia, enquanto Éaco, os da Europa; a Minos, por sua vez conceda o privilégio de julgar em última instância, se um ou outro não souber como fazê-lo, a fim de que o julgamento sobre o percurso dos homens seja o quanto mais justo<sup>242</sup>

Nesse contexto, embora o mito já apresente características platônicas distintas da religião grega clássica, muitos dos personagens que aparecem são familiares, como Zeus, Cronos e os Titãs. Annas argumenta que a ideia central de recompensa e punição, que é tradicionalmente associada ao destino das almas após a morte, provavelmente era uma visão popular que também é mencionada na *República* de Platão, por Céfalo em 330d-331b. No entanto, Annas observa que Platão não parece estar copiando uma fonte específica, mas sim sintetizando diversos elementos sobre o tema de sua própria maneira. Isso é importante, pois, como discutido anteriormente, as perspectivas mítico-religiosas sobre o pós-morte apresentadas por Platão são diferentes das encontradas em Homero, mas ao mesmo tempo utilizam-se de um mesmo conteúdo fundamental, tal como os personagens, e provavelmente circulavam em seu tempo de alguma forma.<sup>243</sup> Trata-se, em suma, do reaproveitamento criativo de um material existente.

Ademais, assim como vimos no diálogo *Fédon*, no *Górgias* a morte também é compreendida como mera separação entre a alma e o corpo:

SOC: Isso é o que eu, Cálicles, depois de ter ouvido, creio que seja verdade; e desses discursos, calculo que sejam estas as suas consequências. A morte consiste, como me parece, simplesmente na separação de duas coisas, da alma e do corpo, uma da outra. Quando então se separam, cada uma delas conserva o seu estado muito próximo daquele que possuíam quando o homem ainda vivia. O corpo mantém manifestos a sua própria natureza e todos os cuidados e afecções: por exemplo (...). Se fosse um criminoso em vida e tivesse como marcas no corpo as cicatrizes das pancadas, seja dos açoites ou das úlceras, ou, se tivesse em vida os membros fissurados ou retorcidos, depois de morrer certas coisas desse gênero também estariam manifestas. Em suma: quaisquer disposições que o corpo tenha adquirido em vida, todas, ou a

<sup>242</sup> PLATÃO, *Górgias*, 523 a - 524<sup>a</sup>.

<sup>243</sup> ANNAS, 1982..

sua maior parte, estão manifestas também depois da morte por certo tempo.<sup>244</sup>

Tanto no *Górgias* como no *Fédon*, podemos observar a ideia de que estar vivo implica estar ligado a um corpo que é sensível e deseja, e a morte não é nada mais do que "a separação das duas coisas, almas e do corpo". Além disso, uma parte crucial presente no mito reside na ideia de que a condição final da alma após a morte reflete diretamente como a pessoa conduziu sua vida terrena: similar ao corpo, que preserva as marcas das experiências vividas, a alma mantém a condição que possuía enquanto a pessoa estava viva e reflete os impactos de suas ações e escolhas. Ademais, Sócrates vai além ao ilustrar os efeitos das ações injustas como cicatrizes na alma. Essas cicatrizes são resultado dos atos de injustiça que cada uma dessas ações deixou. Desse modo, mesmo que alguém parecesse ter uma posição elevada entre os vivos, se tivesse agido de maneira injusta, sua alma estaria marcada por essas cicatrizes, que servem como testemunho das consequências de seus atos ao longo da vida. Dentro do sistema de julgamento no pós-morte, a imagem de uma alma marcada pela sua injustiça expõe a precariedade de uma vida sustentada pela perseguição das aparências e do reconhecimento externo. Uma vez que a alma é individualmente punida ou recompensada, assim como individualmente culpabilizada ou responsabilizada pelas suas próprias injustiças - as marcas que carrega -, a preocupação primeira de qualquer indivíduo deveria ser a de ocupar-se do bem estar da própria alma.

## 5.9. A questão das almas incuráveis - o caso dos tiranos

Sócrates discute os possíveis resultados das punições por comportamentos injustos apontando dois efeitos que podem resultar delas. O primeiro é um efeito positivo na alma da pessoa que está sendo punida. Isso pode acarretar uma mudança em seu caráter, levando-a a repensar suas ações e comportar-se de maneira mais justa no futuro. O segundo efeito é na alma daqueles que testemunham as punições. Quando as pessoas observam as consequências das ações injustas, isso pode causar uma reflexão em seus próprios caracteres, incentivando-as a agir de maneira mais

---

<sup>244</sup> PLATÃO, *Górgias*, 524b-d.

ética. Ou seja, ser punido é um benefício para a alma punida, seja a do criminoso comum, seja a do que comete injustiça por ignorar o que é o verdadeiro bem.

Desse modo, se a alma for considerada passível de cura, as punições podem ser benéficas, ajudando a pessoa a se corrigir. No entanto, mesmo que a alma seja vista como incurável, as punições ainda têm valor como exemplos para outras almas que podem ser curadas ao aprender com os erros alheios. Os efeitos descritos acima ficam evidentes na passagem abaixo:

Portanto, parece-me que o mesmo sucede à alma, Cálicles, quando desnudada do corpo, todas essas coisas estão manifestas nela, seja o que concerne à sua natureza, seja as afecções que o homem possui na alma mediante cada atividade. Quando se apresentam, então, ao juiz – os provenientes da Ásia, a Radamanto -, Radamanto os detém e contempla a alma de cada um sem saber de quem ela é; não raro apoderou-se do Grande Rei, ou de qualquer outro rei ou dinasta, e observou que nada em sua alma era saudável, mas que ela foi açotada e estava plena de cicatrizes pelos perjuros e pela injustiça, cujas marcas foram impressas na alma por cada uma de suas ações. Ele observou que a mentira e a jactância deixaram tudo contorcido e que nenhuma retidão havia porque fora criada apartada da verdade; e viu que, pelo poder ilimitado, pela luxúria, pela desmedida e pela incontinência de suas ações, a alma estava plena de assimetria e vergonha. Depois de ter visto tais coisas, ele a enviou desonrada direto à prisão, aonde se dirigiu pronta para suportar os sofrimentos que lhe cabiam. Cabe a todos os que estão sujeitos ao desagravo, cujo desagravo por parte de outrem seja correto, tornarem-se melhores e obterem alguma vantagem, ou tornarem-se modelo aos demais, para que estes últimos, quando virem seu sofrimento, fiquem amedrontados e se tornem melhores. Mas os que são beneficiados e que recebem a justa pena infligida por deuses e homens são aqueles que cometeram erros curáveis; contudo, é por meio de sofrimentos e dores que eles são beneficiados, aqui como no Hades, pois não há outro modo de se livrarem da injustiça. Por outro lado, os que cometeram as injustiças mais extremas e tornaram-se incuráveis, devido a esses atos injustos, tornam-se modelo, embora eles próprios jamais possam obter alguma vantagem porque são incuráveis. Não obstante, são os outros que obtêm alguma vantagem disso, aqueles que os veem experimentar, ininterruptamente, os maiores, os mais dolorosos e os mais temíveis sofrimentos por causa de seus erros, dependurados no cárcere de Hades como simples modelo, espetáculo e advertência para os injustos que ali chegam a todo instante.”<sup>245</sup>.

Ao analisarmos o caso de Cálicles, podemos considerar que ele pode ser alguém que pode ser curado. Se ele reagir de forma positiva às representações e argumentos apresentados por Sócrates, isso pode resultar em uma mudança positiva em seu modo de vida, tornando-o mais virtuoso e ético. No entanto, mesmo que Cálicles seja visto como alguém cuja alma seja considerada incurável, a discussão com Sócrates ainda pode ter um impacto positivo em Górgias e Pólo - mas muito

---

<sup>245</sup> PLATÃO, *Górgias*, 524d - 525c

especialmente, em nós, leitoras e leitores -, pois oferece a oportunidade de reflexão e consideração das implicações de suas próprias perspectivas e ações, incentivando uma busca por maior sabedoria e justiça em suas vidas. É comum que Platão use as almas tiranas como um exemplo de almas incuráveis. Isso reforça a ideia de que, além de estar interessado no bem estar da alma dos seus interlocutores, ouvintes e leitores, de modo individual, Platão também estaria preocupado com as questões relacionadas à conduta na vida pública, especialmente no contexto daqueles que almejam cargos políticos dentro da organização da cidade.

Nesse contexto, a filosofia de Platão está intrinsecamente ligada à educação cívica e à formação de líderes políticos virtuosos. Ao invés de se concentrar exclusivamente no aperfeiçoamento moral individual, a ênfase recai também sobre a responsabilidade dos filósofos em moldar o caráter daqueles que desempenham papéis importantes na vida pública. A ideia é que uma educação adequada, que promova a justiça, a sabedoria e a virtude, pode contribuir para uma sociedade mais justa e equitativa. Portanto, a *paideia* platônica não se limita à esfera pessoal do indivíduo, embora dedique uma considerável atenção a essa dimensão. Ela também se preocupa profundamente com a formação de cidadãos comprometidos com o bem comum e a governança justa da cidade. Além disso, a filosofia platônica parece estar focada em tornar as almas individualmente conscientes do impacto que cada um tem sobre o coletivo, especialmente na esfera da vida pública e na *pólis*.

No contexto do *Górgias*, a ênfase está na soberania do indivíduo não apenas em relação à sua própria virtude, mas também em relação à sua busca pela felicidade. No entanto, em obras como a *República*, Platão explora como o ambiente e a estrutura da sociedade desempenham um papel fundamental no desenvolvimento de cada cidadão individualmente. Nessa perspectiva, a filosofia platônica não se limita a moldar o caráter e a moral dos indivíduos, mas também busca criar uma consciência do impacto que cada pessoa tem na construção de uma sociedade justa e equitativa, assim como o impacto da ação injusta na alma de cada um, suas consequências e responsabilidade. Portanto, a *paideia* platônica acumula a preocupação com o âmbito pessoal e visa também à formação de cidadãos responsáveis e comprometidos com o bem-estar coletivo.

O uso de imagens de cicatrizes e mutilações por Sócrates é deliberado e parece buscar causar um impacto emocional em Cálicles e nos demais, ou seja, é um recurso destinado a evocar uma forte resposta. Desse modo, Sócrates estabelece

uma analogia entre a saúde da alma e a do corpo, assim como fez no exemplo da nudez. Sócrates sugere que, se alcançar poder político exigisse que o corpo fosse espancado, marcado e mutilado, Cálicles provavelmente consideraria essa vida como vergonhosa e dolorosa. No entanto, Sócrates argumenta que a vida que Cálicles deseja, orientada para a satisfação dos desejos, causaria danos semelhantes à sua alma, que não são menos vergonhosos.

Desse modo, a imagem das almas marcadas e degeneradas é uma extensão dos argumentos de Sócrates, que destacam a importância da justiça como a correta e harmoniosa ordenação da alma, em oposição à injustiça, que resulta no conflito entre as partes da alma - que aparece em gérmen ao longo do diálogo e serão mais claramente desenvolvidos na *República*. Trata-se, sobretudo, de uma tentativa de retratar vividamente as consequências de cometer injustiça e destacar que essas consequências são igualmente vergonhosas, mesmo que não sejam físicas, mas afetem a essência da alma. Essa abordagem visa sensibilizar Cálicles para a importância da virtude e da retidão moral em sua busca pela verdadeira felicidade.

Sócrates reforça seu argumento apelando para a obra de Homero, que descreve punições no Tártaro para figuras notáveis, como Tântalo e Sísifo, em contraste com criminosos comuns, como Tiestes, que não enfrentaram punições tão severas - uma vez que não protagonizaram cargos públicos de enorme poder. Essas descrições vívidas das punições no Tártaro enfatizam a gravidade dos atos injustos e ímpios cometidos por esses indivíduos notáveis. Sócrates argumenta que essas punições horrendas refletem a natureza terrível de suas ações e suas consequências na sociedade e no pós-morte.

SOC: Eu afirmo que Arquelau, inclusive, será um deles, se for verdadeiro o relato de Polo, e qualquer outro tirano que se lhe assemelhe. Creio também que a maior parte desses modelos provém de tiranos, reis, dinastas, e dos envolvidos com ações da cidade, pois ele incorre nos maiores e mais ímpios erros por causa de seu poder ilimitado. Homero é testemunha disso, pois ele fez reis e dinastas sujeitos ininterruptamente ao desagravo no Hades, como Tântalo, Sísifo e Tício; Tiestes, no entanto, ou qualquer outro homem comum que seja vicioso, ninguém o fez submetido a grandes desagravos como se fosse incurável, pois, julgo eu, ele não possuía esse poder ilimitado; eis por que era mais feliz do que quem o possuía, Certamente, é dentre os poderosos, Cálicles, que surgem os homens fortemente viciosos.<sup>246</sup>

---

<sup>246</sup> PLATÃO, *Górgias*, 425d-426a.

Até o momento, podemos concluir que Sócrates apresenta o mito como uma narrativa, admitindo que Cálicles pode considerá-lo apenas como uma história fictícia, enquanto ele mesmo acredita em sua veracidade. No entanto, o objetivo de Sócrates ao contar o mito parece ser mais persuadir Cálicles a reconhecer as consequências da injustiça em sua própria vida do que convencê-lo de que o julgamento após a morte é literal. Sócrates quer que Cálicles compreenda que as ações injustas têm consequências negativas reais na alma das pessoas, mesmo nesta vida. Ao destacar o dano psíquico causado pela injustiça, Sócrates busca despertar em Cálicles um senso de repulsa pela vida injusta e pelo sofrimento interno que ela causa.

Portanto, o mito serve como uma ilustração dramática das consequências da injustiça, enfatizando que não se trata apenas de um julgamento no além, mas sim de como a injustiça afeta a qualidade de vida do indivíduo, seu bem estar e sua felicidade. Sócrates procura persuadir Cálicles a valorizar a justiça não apenas por medo das punições futuras, mas também por reconhecer os danos imediatos que a injustiça causa à sua própria alma. Sócrates parece estar usando o mito para encorajar Cálicles a ter uma visão mais objetiva de si mesmo e das recompensas externas que a injustiça pode oferecer, a fim de destacar o verdadeiro preço que ele estaria pagando.

Além disso, a ideia de que a mensagem subjacente ao mito é a de que a justiça compensa, seja no fim desta vida ou no pós-morte, sugere que Sócrates está preocupado com os efeitos sociais da injustiça e com a necessidade de manter uma sociedade justa. A ênfase nas punições para os grandes líderes e reis injustos, como Tântalo e Sísifo, pode indicar que Sócrates está direcionando seu argumento não apenas a Cálicles, mas a todos aqueles que buscam o poder político e a glória à custa da justiça. Desse modo, o mito pode servir como uma advertência universal sobre as consequências da injustiça, não apenas para indivíduos particulares, mas também para governantes e líderes que buscam o poder na vida pública sem considerar as implicações éticas de suas ações. Portanto, Sócrates pode estar preocupado tanto com o efeito social da injustiça quanto com a salvação da alma individual, tornando seu argumento relevante não apenas para Cálicles, mas para toda a sociedade.

Neste cenário, caso Cálicles seja considerado passível de cura, ele poderá reagir à imagem retratada por Sócrates, abrindo espaço para uma transformação em



seus desejos. Por outro lado, se Cálicles permanecer irremediável, ainda assim, ele poderá desempenhar o papel de exemplo para aqueles que têm potencial para mudança tanto no nível interno à dramaticidade do diálogo - isto é, para outros personagens da obra -, quanto para os leitores que foram informados sobre os conflitos internos de Cálicles e podem se identificar com esses conflitos. Em outras palavras, a função pedagógica do mito tem como destinatários finais os leitores de Platão.

Desse modo, a narrativa pós-morte, como uma forma de mito literário, destaca-se por apresentar imagens que mimetizam verdades, possuindo um alcance diferenciado em relação ao discurso não mítico. Platão frequentemente apresenta o mito como um discurso que pode ser falso, parcialmente falso ou conter elementos de verdade, enquanto critica abertamente grande parte da literatura mítica produzida pelos poetas. No entanto, os mitos do pós-morte, como um subgênero literário dentro da categoria "mito", desafiam a distinção entre verdade e falsidade.

Nesse contexto, o uso do mito é resultado do fracasso parcial ou total do argumento sustentado por Sócrates e serve para fortalecer o argumento em vez de substituí-lo. Além disso, ele busca atingir partes da *psiqué* que o argumento não conseguiu afetar. Assim, o mito de pós-morte contado por Sócrates segue o curso da discussão à medida que ele fala sobre almas sendo examinadas, julgadas e encaminhadas para punição ou recompensa. No entanto, ele utiliza uma abordagem diferente do *elenchos* com o objetivo específico de persuadir os interlocutores naquela situação específica.

À medida que Cálicles se afasta da argumentação e se recusa a ser persuadido, Sócrates recorre a uma abordagem diferente. Parece haver uma parte de Cálicles que ainda experimenta sentimentos de vergonha, o que se torna evidente pela sua aversão à covardia no campo de batalha. Neste contexto, Sócrates pinta uma imagem vívida das mutilações causadas pela prática da injustiça. Desse modo, ele encoraja Cálicles a olhar para além das riquezas, honras e prazeres que os atos injustos podem oferecer e a considerar as profundas consequências da injustiça na alma de um indivíduo. Trata-se de um apelo sob a forma do mito, desenvolvido para criar uma imagem emocionalmente convincente e até assustadora; contudo, uma vez que está alinhado com a visão de justiça baseada na harmonia interna apresentada pela dialética, não é incompatível com a justiça proposta pela vida filosófica.

Quanto ao êxito do mito na transformação do caráter de Cálicles, não fica claro e até parece duvidoso que, ao final do diálogo, Cálicles tenha revogado a sua discordância em relação a Sócrates. Contudo, o fracasso no caso de Cálicles significaria apenas que ele especificamente não poderia ser punido/redimido, mas isso não necessariamente indica o fracasso do mito. Sócrates parece acreditar que, se Cálicles não aceitar seus argumentos, o mito também funcionaria como um exemplo e um alerta para aqueles que são passíveis de transformação, ou seja, para as almas curáveis.

Até este ponto, observamos que o papel do mito como um gênero literário na obra de Platão parece estar intrinsecamente ligado a uma necessidade pedagógica. Isso se baseia na compreensão de que as narrativas míticas têm uma capacidade persuasiva poderosa, graças ao impacto emocional que exercem sobre a alma de seus ouvintes. Talvez seja por esse motivo que Platão não opta por abandonar completamente a forma e o conteúdo mítico que herdou de sua tradição. Em vez disso, ele os adapta, aprimora, cria e recria a partir desse material, reconhecendo o potencial transformador das narrativas míticas como ferramenta pedagógica e o ajusta à necessidade de cada indivíduo, de cada interlocutor em questão.

Desse modo, podemos concluir que a descrição do julgamento final, aliada à imagem da nudez da alma, pode ser interpretada como uma tentativa de Sócrates de proporcionar a Cálicles uma visão mais clara de si mesmo, conforme a perspectiva socrática. O mito funciona como um estímulo, com o propósito de fazer Cálicles enxergar além das recompensas ilusórias que a prática da injustiça pode oferecer e, em vez disso, perceber o verdadeiro custo de uma vida injusta. O que Sócrates parece estar tentando demonstrar ao seu interlocutor é que, a menos que Cálicles regule seus desejos, ele não apenas fracassará em alcançar seus objetivos, mas também causará danos a si mesmo. Em outras palavras, a preocupação socrática, nesse sentido, é converter Cálicles para um modo de vida justo, mesmo que ele não concorde plenamente ou não compreenda completamente a visão de justiça defendida por Sócrates.

Nesse sentido, o principal objetivo também poderia ser induzir Cálicles a conduzir suas ações públicas com justiça, como um cidadão da *pólis*, mesmo que sua própria compreensão, seu esclarecimento interno, sobre a justiça não esteja alinhada com a noção de justiça discutida na conversa. A questão que surge é se uma compreensão completa da justiça, conforme defendida pela filosofia, é

estritamente necessária. Seria possível que Cálicles, mesmo sem compreender plenamente a justiça socrática, possa agir de maneira justa?

O mito de pós-morte parece ter um poder "patético", no sentido de buscar promover uma afecção violenta ao narrar os castigos no pós morte, agindo de forma persuasiva por meio de sua narrativa. Nesse sentido, talvez Cálicles pudesse ser convencido porque o gênero literário em si é convincente o suficiente, na medida em que cria imagens poderosas que se aderem à alma, ou à parte da alma que não havia sido persuadida pela argumentação. Além disso, considerando o contexto do diálogo *Górgias*, o mito de pós-morte parece ter a função de apelar a paixões diferentes em comparação com os mitos escatológicos encontrados no *Fédon* e na *República*.

Isso acontece porque o mito de pós-morte no *Górgias* está intimamente relacionado a um conceito de justiça retributiva, que está fortemente ligado à ideia de punição. Seu propósito é persuadir os personagens que são claramente injustos, na perspectiva de Sócrates, a refletirem sobre as consequências de suas ações na vida após a morte. O mito argumenta que a injustiça resultará em sofrimento proporcional no pós-vida. Por outro lado, os mitos encontrados no *Fédon* e na *República*, que são direcionados a interlocutores mais receptivos à influência de Sócrates, utilizam estratégias de incentivo e encorajamento para que os interlocutores busquem uma compreensão mais profunda da realidade, adquiram conhecimento e levem uma vida justa. Essa capacidade de adaptação de Sócrates sugere que a interlocução socrática pode alterar o propósito do mito.

Os mitos desempenham um papel significativo na obra de Platão, constituindo uma categoria literária com uma função específica. Embora os mitos tenham uma função universal, que envolve a criação de uma forte impressão emocional e a capacidade de deixar um impacto duradouro, gerando memória, eles também podem ser adaptados para servir a finalidades específicas voltadas para o público ou interlocutor em questão. Essa adaptação visa corrigir de maneira mais eficaz as deficiências individuais daqueles que ouvem o mito.

Além disso, cada mito individual pode ter uma finalidade particular dentro do contexto de cada diálogo de Platão. A categoria "mito" prova ser uma ferramenta essencial no projeto pedagógico de Platão, que busca elevar toda a sociedade grega de um ponto de vista filosófico. Isso não se restringe a uma elite restrita de indivíduos naturalmente inclinados à filosofia, ao mesmo tempo em que reconhece

e se adapta às diferenças e necessidades particulares de cada indivíduo. Platão reconhece e utiliza a eficácia do mito no domínio ético e pedagógico, especialmente no contexto em que precisa incentivar, remediar, persuadir e tranquilizar certa parte infantil ou desejante da alma e/ou, certos indivíduos majoritariamente governados por essa parte - tal como Cálicles.

A interpretação equivocada do conceito de *physis* por parte de Cálicles é evidente. Enquanto Cálicles defende a busca pela maximização dos desejos e prazeres, juntamente com a concentração de poder político na forma da tirania, como o propósito da vida, Sócrates argumenta que nosso verdadeiro objetivo deve ser encontrar harmonia dentro de nós mesmos. A visão de uma pólis degradada e degenerada pode ser entendida como um reflexo da degradação das almas individuais e vice-versa. Nesse contexto, podemos destacar a ligação indissociável entre a responsabilidade individual e coletiva, em contraposição ao conceito de individualismo. Isso se traduz na ideia de que cada indivíduo carrega o ônus de suas ações.

Considerando que os indivíduos podem ser culpados por suas ações e pessoalmente responsabilizados pelo que contribuem para o mundo, também é possível aplicar punições ou recompensas. Embora grande parte dos esforços de Platão relacionados aos mitos de pós-morte se concentre na dinâmica de recompensas e punições individuais no além-vida, esses mitos podem ser vistos nos diálogos mencionados como uma ferramenta pedagógica voltada para os vivos.

Pode-se argumentar que aqueles que agem injustamente, desde que haja esperança de recuperação, são na verdade ignorantes que necessitam de esclarecimento e punição corretiva, uma vez que a punição é benéfica para a alma. Portanto, a função dos mitos de pós-morte, quando considerados nesse contexto, é servir como incentivo para uma vida tão justa quanto possível e como um meio de educar e transformar aqueles que ainda podem ser redimidos.

## 6. República

### 6.1. Mito de pós-morte na *República*

São muitos os temas que atravessam a *República* de Platão. Dentre eles podemos identificar os seguintes; 1) o nascimento da cidade; 2) a motivação para a organização das pessoas nas cidades – certa teoria de contrato social proferida por Glauco; 3) a origem das múltiplas formas de governo; 4) a educação do cidadão; 5) a inserção civil e política das mulheres; 6) a diferença entre filósofo e sofista; 7) a equivalência entre organização interna do indivíduo e organização da *polis*; 8) a alma humana e sua divisão interna; 9) a imortalidade da alma; e muitos outros que, se analisados separadamente, resultariam em uma infinidade de teses. Contudo, se observarmos o que há em comum entre todos esses tópicos, encontraremos a inegável onipresença de um tema privilegiado: a justiça e seu vínculo com a *eudaimonia*. É sobre os alicerces da investigação sobre a justiça que a *República* proporciona uma investigação acerca da natureza do mito e da poesia, sobre a natureza da alma humana e sobre o destino da alma após a morte, que é elaborado no mito de Er.

Dentro do contexto dos três diálogos sobre os quais esta tese se debruça, a *República* se destaca como aquele que proporciona a discussão mais abrangente acerca de mito e poesia, sua função pedagógica e impacto no psiquismo e na cultura. Além disso, o diálogo oferece a descrição mais minuciosa da natureza da alma. É precisamente neste diálogo que nos deparamos com o mito que parece ser o mais elaborado concernente ao destino da alma após a morte. Desse modo, é no contexto de uma vasta discussão sobre a justiça que Sócrates empenha-se para expor sua visão sobre como viver bem, como ser um bom cidadão e como ser justo, não porque a justiça se justifique apenas como uma maneira de participação e adesão social, mas porque é um fim em si mesma.

Assim como no *Fédon* e no *Górgias*, explorados nos capítulos anteriores desta tese, a *República* por um lado, culmina suas discussões, por outro encerra-as, com o uso feito por Sócrates de um mito escatológico. No contexto da *República* e através do mito, Sócrates informa os seus interlocutores, especialmente Glauco e Adimanto, sobre o relato de Er acerca do destino das almas humanas no mundo dos mortos, além de relatar, em tom de revelação, a verdadeira natureza desse mundo,

as recompensas, punições e jornadas das almas, bem como o processo de metempsicose, entendido como uma dinâmica de transmigração e renascimento das almas. Tudo isso ocorre dentro do contexto de uma economia cósmica organizada com base na justiça e em um sistema de recompensas e punições personalizadas para cada alma individualmente a partir da sua conduta em vida.

Desta forma, se considerarmos os mitos escatológicos como um subgênero literário em Platão, e sua utilização pela personagem Sócrates como uma ferramenta com o propósito de exercer uma função pedagógica - direcionando-nos a uma compreensão de uma vida bem vivida, feliz e justa, que por sua vez é também de natureza filosófica -, é possível observar que é no mito de Er que o sistema do pós-morte parece ser mais minuciosamente desenvolvido na obra platônica. Além disso, desde o primeiro livro da *República*, somos apresentados ao tema da justiça e da morte. A partir de agora, analisaremos alguns trechos, personagens e temas do diálogo, que contribuem para o aprofundamento da compreensão sobre o vínculo da questão da morte com a justiça na visão platônica. Essa compreensão, por sua vez, contribuirá para a análise do mito de Er, permitindo-nos perceber como esse mito confere uma dimensão escatológica à obra. Nesse contexto, ele explora questões relativas à vida após a morte, à moralidade e às consequências das escolhas individuais, além de abordar temas e problemas relacionados à *pólis* e à educação e vida do cidadão, discutidos ao longo do diálogo.

## 6.2. O indivíduo na dimensão da política

É notável que poucos dos diálogos platônicos passem incólumes pela discussão de questões políticas. Aqui, o termo "políticas" abrange uma gama ampla de significados. A palavra grega *politēia* envolve não apenas os aspectos estruturais e administrativos de uma cidade, como o poder, as formas de governo, as instituições públicas e o conjunto de leis, mas também abarca a noção de participação, qualidade e direitos do cidadão, bem como seu modo de vida. Em outras palavras, aborda o engajamento daqueles que vivem na *pólis* e participam ativamente dela. Isso significa que a política não se limita necessariamente à ocupação de cargos administrativos na cidade, mas também se refere à capacidade e à necessidade de cooperação das pessoas em uma vida comunitária, à habilidade de viver na *pólis* e contribuir para seu funcionamento harmonioso. Essa relação

fundamental entre o cidadão e sua comunidade é essencial para a formação de uma boa cidade.

Desse modo, ao empregar o termo "cidadão", já pressupomos que o indivíduo é parte integrante do todo, pois o cidadão, enquanto habitante da cidade, possui deveres e responsabilidades em relação a ela, ao mesmo tempo em que desfruta de seus direitos e benefícios. Discutir o papel do indivíduo neste contexto é fundamental para compreender não apenas o processo psicológico, mas também o processo pedagógico que Platão empreende em relação à formação da psique de seus interlocutores. Assim, embora parte e todo possam parecer aspectos distintos de uma relação, eles estão intrinsecamente ligados em uma organização que requer ordem e harmonia para funcionar plenamente.

Esta aparente dualidade entre parte e todo reflete diversas outras relações recorrentes na filosofia platônica. Além da relação entre cidadão e cidade, Platão também explora as interações e tensões entre corpo e alma, retórica e filosofia, mito e razão, e, como exploraremos ao longo de nossa análise, o impacto das ações dos indivíduos, tanto para si próprios quanto para o destino de suas almas no pós-morte, e para a cidade. Ambos são necessariamente interdependentes, uma vez que as punições mais severas descritas nos mitos do pós-morte são destinadas às figuras públicas e todas perpassam o conceito de justiça, amplamente explorado no diálogo.

Desse modo, a questão da origem da justiça, de maneira semelhante àquela defendida por Cálicles no *Górgias*<sup>247</sup>, também emerge como um tema de grande relevância no contexto da *República*. A abordagem de Sócrates nesse contexto visa aprofundar e desafiar a compreensão das concepções convencionais sobre a justiça, enquanto simultaneamente apresenta uma perspectiva mais sólida e filosófica sobre o conceito de justiça, apresentando certa falsa oposição, segundo a perspectiva socrática, entre as ideias de justiça a partir da *physis* ou do *nomos*. Isso implica a exploração das implicações da justiça para a organização da sociedade, a formação do indivíduo e a estruturação das relações humanas. A justiça, nesse sentido, é considerada não apenas como um princípio moral, mas como um elemento fundamental que molda a vida das cidades e o desenvolvimento individual.

---

<sup>247</sup> PLATÃO, *Górgias*, 482b-483d.

### 6.3. Os interlocutores de Sócrates

É fundamental notar que, desde o início da *República*, o tema da morte está presente. Já no primeiro livro, podemos observar como Céfalo, um personagem idoso, elogia diversos aspectos da velhice enquanto aborda a iminência da morte, o medo da morte e a perspectiva que a mesma oferece na experiência da vida e de um possível pós-morte. Esse tópico serve como um ponto de partida para as discussões subsequentes sobre a justiça, a natureza da alma, busca pela sabedoria e responsabilidade individual.

Tu bem sabes, ó Sócrates, que, depois que uma pessoa se aproxima daquela fase em que pensa que vai morrer, lhe sobrevém o temor e preocupação por questões que antes não lhe vinham à mente. Com efeito, as histórias que se contam relativamente ao Hades, de que se têm de expiar lá as injustiças aqui cometidas, histórias essas de que até então troçava, abalam agora a sua alma, com receio de que sejam verdadeiras. E essa pessoa - ou devido à debilidade da velhice, ou porque avista mais claramente as coisas do além, como quem está mais perto delas - seja qual for a verdade, enche-se de desconfianças e temores, e começa a fazer os seus cálculos e a examinar se cometeu alguma injustiça para com alguém. Portanto, aquele que encontrar na sua vida muitas injustiças atemoriza-se, quer despertando muitas vezes no meio do sono, como as crianças, quer vivendo na expectativa da desgraça.<sup>248</sup>

Ainda que Céfalo não seja o principal interlocutor de Sócrates nesse diálogo, não se deve passar despercebido que é ele quem introduz o tema da morte e do destino da alma como motivador para uma vida justa. E são justamente esses os temas que culminam na elaboração do mito de Er ao fim do diálogo.

Ademais, a cena do texto se desenvolve no contexto de uma conversa entre as personagens que ocorre no Pireu, na residência de Céfalo e Polemarco, onde vários personagens estão presentes. Entre eles, encontram-se Lísias e Eutidemo, outros filhos de Céfalo, que não participam ativamente das discussões. Além desses, há Carmantidas e Clitofonte, figuras que participam como mero espectadores e que, aparentemente, eram discípulos de Trasímaco, outro personagem importante do diálogo. Composto esse grupo de personagens, também estão Nicérato, filho de Nícias, e Glauco e Adimanto, irmãos de Platão, que são, por sua vez, os principais interlocutores de Sócrates.

No início do segundo livro da *República*, a personagem Glauco propõe um desafio intelectual ao sugerir uma exploração profunda da essência da justiça e de

---

<sup>248</sup> *República*, 330d-331a



suas origens, de acordo com a percepção comum da maioria das pessoas. Assim, parece que o objetivo oculto desta proposta de Glauco é convidar Sócrates a exercer seu ofício filosófico por meio de uma investigação sobre o tema da justiça e, ao fazê-lo, exaltar a soberania da justiça e seu valor "em si", em detrimento de um uso utilitarista da mesma. Ou seja, trata-se de uma celebração da justiça por sua própria natureza, independente das implicações que possam surgir para os indivíduos ou para a sociedade como um todo. Justamente por isso, Sócrates empreenderá uma exploração metódica dessa concepção popular da justiça ao longo do diálogo, questionando suas premissas e examinando suas consequências.

A visão apresentada por Glauco, que reflete o entendimento predominante da justiça entre as pessoas, é referida no trecho abaixo:

"[...] Farei, pois, da seguinte maneira, e se também achares bem: retomarei o argumento de Trasímaco, e, em primeiro lugar, direi o que se afirma ser a justiça, e qual a sua origem; seguidamente, que todos os que a praticam, o fazem contra vontade, como coisa necessária, mas não como boa; em terceiro lugar, que é natural que procedam assim, porquanto, afinal de contas, a vida do injusto é muito melhor do que a do justo, no dizer deles. Porque a mim, ó Sócrates, não me parece que seja desse modo. Contudo, sinto-me perturbado, com os ouvidos azorados de ouvir Trasímaco e milhares de outros; ao passo que falar a favor da justiça, como sendo superior à injustiça, ainda não o ouvi a ninguém, como é meu desejo - pois desejava ouvir elogiá-la em si e por si.<sup>249</sup>

É interessante observar que, assim como no *Fédon*, com Cebes e Símiias, e em oposição ao que ocorre no *Górgias*, com Górgias, Polo e Cálicles, tanto Glauco quanto Adimanto são jovens desejantes e inclinados a participar das discussões filosóficas propostas. Ademais, eles ainda encorajam Sócrates a desenvolver suas premissas e a avançar na conversa em busca de conclusões mais profundas. Os jovens interlocutores também são caracterizados como espirituosos, curiosos e engajados em levantar objeções diretas e entusiasmadas à visão de justiça apresentada por Sócrates, demonstrando um desejo de compreender e serem persuadidos pelas ideias do filósofo, o que demonstra um nível de comprometimento intelectual.

No entanto, enquanto Cebes e Símiias estão principalmente preocupados com a questão da imortalidade da alma e buscam superar o medo da morte por meio da orientação socrática, Glauco e Adimanto demonstram um interesse maior nos temas

---

<sup>249</sup> PLATÃO, *República*, 358c-d.

da justiça, na estrutura da cidade ideal e na influência da educação na formação dos cidadãos. As questões levantadas por eles estão intrinsecamente relacionadas à educação tradicional que receberam, uma vez que eles frequentemente recorrem aos poemas homéricos como fonte de legitimidade teológica e moral para apoiar suas teses.

Nesse contexto, ainda que devamos perceber que eles são influenciados pela religião homérica, que moldou sua visão de mundo, é evidente que eles não aderem cegamente à religião e à moral tradicionais; ao contrário, estão abertos a questionar esse modelo estabelecido e parecem cientes das críticas que surgiram em relação a essa tradição em seu tempo. Tal discussão culminará em um mito final que integra a dimensão da *pólis*, da justiça e da responsabilidade individual de cada cidadão em relação ao seu destino após a morte.

Contudo, ainda que a disposição de Glauco e Adimanto em se envolverem ativamente na vida da cidade e buscarem maneiras de ordenar suas vidas os leve a se engajarem na questão acerca da natureza da justiça, apenas o desejo de ocupar esse lugar não é suficiente para viverem uma vida justa. Sua disposição para a vida pública e política também pode levá-los a problemas, se não forem orientados e organizados filosoficamente. Desse modo, sob o estímulo e incentivo de seus interlocutores, Sócrates emprega sua argumentação para defender a necessidade de ordenar a vida de forma filosófica, a fim de evitar a queda na injustiça, uma vez que o desejo pelo poder político parece selecionar um tipo de alma mais propenso a perseguir fama, reconhecimento, honra e aparência do que a verdadeira justiça. Para realizar essa orientação, Platão, através de Sócrates, dedica o Livro IV da *República* à distinção das diferentes partes da alma e introduz, nesse contexto, a noção de harmonia interna.

A partir de agora, exploraremos um pouco mais a visão da alma apresentada na *República* de Platão para entender por que isso é importante para compreendermos a importância do uso do mito de pós- morte ao final do diálogo.

#### **6.4. A organização da alma e a harmonia interna**

A teoria da tripartição da alma, suas hierarquias e funções, é um tema amplamente debatido que conta com uma tradição de comentadores bastante vasta. No entanto, não está dentro do escopo desta pesquisa examinar esse tema

detalhadamente. Cabe apenas lembrar alguns aspectos essenciais que podem auxiliar na compreensão do mito pós-morte. Antes de tudo, é fundamental destacar que na análise de Sócrates sobre as partes da alma é estabelecida uma hierarquia na qual a parte racional deve ocupar uma posição superior, permitindo, assim, que a razão governe os apetites e o anseio por honra e fama. Essa hierarquia é considerada fundamental na busca pela justiça e pela virtude, uma vez que a razão é vista como a parte da alma capaz de discernir o que é verdadeiramente bom e justo.

Nesse contexto, ao enfatizar a importância da harmonia interna, Sócrates argumenta que quando as partes da alma estão em equilíbrio e a razão está no comando, o indivíduo é investido em uma posição de ser capaz de agir de maneira justa e virtuosa. Essa discussão sobre a natureza da alma e sua ordenação desempenha um papel fundamental na exploração da justiça ao longo da *República*, e Sócrates busca estabelecer um fundamento filosófico sólido para suas conclusões sobre como uma vida justa deve ser vivida.

Na visão de Sócrates, a razão, quando funcionando corretamente, desempenha o papel de determinar quais apetites são benéficos e em que circunstâncias eles devem ser satisfeitos, ao passo que ela também identifica quais são incorretos e devem ser suprimidos. Essa distinção entre os desejos legítimos e os desejos prejudiciais é fundamental para a busca da virtude e da justiça, uma vez que a razão orienta o indivíduo na escolha do que é moralmente correto e benéfico. Contudo, trata-se também de um reconhecimento da distinção entre o entendimento de que certos apetites são prejudiciais e a capacidade real de agir de acordo com esse entendimento, que muitas vezes se prova insuficiente. Ou seja, Sócrates parece reconhecer que o mero assentimento de que um apetite é negativo e deve ser reprimido não garante automaticamente que uma pessoa seja capaz de agir de acordo com essa compreensão. Desse modo, a luta interna entre a razão e os desejos apetitivos deve ser endereçada de modo a contemplar não só o que deveria ser feito idealmente, segundo a alma naturalmente voltada à filosofia e à justiça, mas o que pode ser feito pragmaticamente, de modo a incluir em um projeto de educação todas os indivíduos que compõem um comum, sob a forma de uma *pólis*.

Nesse contexto, é relevante lembrar que, tanto no *Górgias* quanto no *Fédon*, já podemos identificar a presença, no pensamento de Platão, de um conflito entre a razão e os desejos apetitivos, bem como a necessidade de que a razão exerça domínio sobre esses desejos. No entanto, trata-se de uma teoria bipartida. É

prerrogativa da *República*, mais especificamente no seu quarto Livro, estabelecer essa imagem ternária da alma, com seus respectivos funcionamentos e funções.

## 6.5. A alma tripartida

Não o afirmamos com toda a segurança, mas, se reconhecemos que esta concepção, passando a cada indivíduo em particular, também aí será a justiça? Caso contrário, então examinaremos qualquer outra questão. Mas agora, levemos a cabo esta investigação, da qual pensávamos que, se tentássemos contemplar a justiça num dos seus maiores possuidores, antes de a vermos aí, se tornaria mais fácil vê-la num indivíduo. E pareceu-nos que tal possuidor era a cidade, e assim fundamos uma o melhor possível, perfeitamente cientes de que a justiça estaria nela, se fosse boa. Aquilo que aí se nos revelou, vamos transferi-lo para o indivíduo, e, se se acertar, bom será. Mas se a justiça se manifestar como algo de diferente no indivíduo, regressamos novamente à cidade, para tirar a prova, e em breve, comparando-as e friccionando-as uma contra a outra, como de uma pederneira, faremos saltar a faísca da justiça. E depois de ela se ter tornado bem visível, fixa-la-emos em nós mesmos. [...] Por conseguinte, o homem justo, no que respeita à noção de justiça, nada diferindo da cidade justa, mas será semelhante a ela. [...] Mas a cidade pareceu-nos justa, quando existiam dentro dela três espécies de natureza, que executavam cada uma a tarefa que lhe era própria; e, por sua vez, temperante, corajosa e sábia, devido a outras disposições e qualidades dessas mesmas espécies. [...] Logo, meu amigo, entenderemos que o indivíduo que tiver na sua alma estas mesmas espécies, merece bem, devido a essas mesmas qualidades, ser tratado pelos mesmos nomes que a cidade. [...] Ora lá caímos nós, meu caro amigo, numa questão de pouca monta sobre a alma: saber se possui em si três partes ou não.<sup>250</sup>

Inicialmente, é importante notar que o problema da divisão da alma implica necessariamente a reflexão sobre uma possível noção de indivíduo fragmentado. No entanto, mesmo que a ideia de alma, de certa forma análoga à ideia de indivíduo no contexto da *República*, esteja claramente organizada em torno de uma tripartição, uma alma bem ordenada pressupõe uma coesão entre suas partes. Portanto, embora a alma possua diversas partes, essas partes devem estar integradas para que o indivíduo tenha uma vida justa, saudável e feliz. Em outras palavras, partindo do pressuposto da teoria da alma tripartida, a filosofia desempenharia o papel de uma força ordenadora que permite que o indivíduo não se desintegre em seu próprio caos. Assim como Odisseu pode ser considerado, de certa forma, um herói da individuação por ter se amarrado ao mastro para resistir ao efeito dissolvente e desagregador do canto das sereias, mantendo-se incorruptível, a filosofia pode ser entendida como um princípio que ordena e preserva a

---

<sup>250</sup> PLATÃO, *República*, 434e-435c.

individualidade, uma ferramenta de autocontenção. Não parece ser coincidência que Odisseu, no mito do pós-morte ao final do diálogo, seja representado como um símbolo da vitória da vontade individual em permanecer justo, mesmo diante da adversidade.

Desse modo, uma vez que Platão apresenta uma teoria da alma que é desarmônica, sendo composta por três partes distintas: a parte racional, a parte apetitiva e a parte espirituosa ou corajosa, ele também nos fornece um mecanismo pelo qual essa alma desestruturada possa se determinar como, de certa forma, una. Assim, estando essas partes da alma em constante interação, para a conquista de uma vida justa e virtuosa a parte racional deve governar as outras duas.

Nesse contexto, a parte racional da alma é entendida como sendo responsável pelo pensamento, pela razão, pela busca pela verdade e pelo conhecimento em geral. Desse modo, é a parte que busca a sabedoria e procura entender o que é justo e correto. Por outro lado, a alma também é composta por uma parte apetitiva, que é responsável pelos desejos, apetites e prazeres sensoriais. Assim, a parte apetitiva anseia por coisas como comida, bebida, prazer sexual, riqueza e conforto. A parte apetitiva é comumente responsabilizada por certa desmedida e injustiça por parte dos indivíduos, uma vez que essa parte da alma, quando não submetida ao governo da razão, tende a ser compulsiva e egoísta, fazendo com que o indivíduo se comporte de maneira desmedida e até injusta. Por último, devemos lembrar da parte espirituosa, impetuosa ou corajosa da alma, que está relacionada à busca pela honra, pelo reconhecimento e pela coragem e que é então muitíssimo importante no contexto de jovens que estão ocupados com os assuntos públicos, uma vez que é essa a parte que nos impulsiona a enfrentar desafios e a lutar por ideais nobres.

Portanto, para Glauco e Adimanto, que aspiram a um envolvimento ativo na vida política da cidade e buscam a melhor maneira de organizar suas vidas, a parte espirituosa de suas almas assume um papel crucial, frequentemente visto por eles com um certo protagonismo. Contudo, Sócrates tenta persuadi-los de que é essencial que a parte racional governe e oriente a parte espirituosa, garantindo que suas ações sejam justas e virtuosas, a fim de evitar problemas e levá-los a viver uma vida bem vivida não só como políticos e cidadãos da *pólis*, mas também como indivíduos.

Nesse contexto, Sócrates argumenta que a educação desempenha um papel fundamental nesse processo, pois ela molda a mente e a moral dos cidadãos,

direcionando-os para questões elevadas ou submetendo-os a valores viciosos. Portanto, a formação filosófica e a compreensão das ideias justas são essenciais, não apenas para que indivíduos como Glauco e Adimanto possam se envolver na vida política de maneira justa e benéfica para a cidade, mas para a parcela dos cidadãos que a compõem e que estão destinados a governar ou auxiliar os governantes. Sendo assim, seria necessário educá-los da melhor maneira possível para contribuírem positivamente na construção do comum e também para viverem de maneira justa, uma vez que todos os cidadãos, dentro do modelo proposto por Platão, teriam uma educação cuidadosa, ainda que apenas uma parcela teria uma educação filosófica. Nesse contexto, a maioria dos cidadãos ficariam sob o comando daqueles que possuem educação filosófica, da mesma forma que as partes não racionais da alma ficarão sob o comando da parte racional.

Dessa forma, podemos observar que, embora a disposição para a vida pública e política pareça ser louvável no contexto cultural e moral da época, ou seja, como uma ocupação elevada para qualquer um que deseje ser um bom cidadão, essa disposição deve ser acompanhada por uma educação filosófica que guie a alma em direção à justiça e à virtude, garantindo que ela seja utilizada de maneira benéfica, tanto para a cidade quanto para o indivíduo.

## **6.6. O exemplo da sede**

Para ilustrar sua explicação sobre as partes da alma, Sócrates recorre ao exemplo da sede. Ele observa que uma pessoa pode sentir sede, o que representa um desejo ou impulso corporal em direção à água, mas, ao mesmo tempo, essa pessoa pode optar por não beber água, resistindo ao impulso. Essa dinâmica de experimentar um impulso ou necessidade corpórea e, ao mesmo tempo, resistir a ela, leva Sócrates a concluir que não pode ser a mesma parte da alma que está sendo atraída e repelida pelo mesmo objeto simultaneamente. Em outras palavras, a mesma parte da alma não pode desejar beber água e, ao mesmo tempo, desejar não beber água. Essa ambivalência que todos nós experimentamos quando desejamos e repelimos algo ao mesmo tempo deve decorrer de uma relação, que pode ser conflituosa ou não, entre as partes da alma.

Desse modo, a argumentação socrática sugere que a alma é composta por elementos distintos, cada um com sua própria orientação em relação aos objetos e

desejos, que frequentemente desejam coisas diferentes e competem entre si pela sua capacidade de dominar ou controlar uns aos outros. Assim, se a alma parece ter partes que têm tendências opostas em relação aos objetos e impulsos, é necessário, argumenta Sócrates, que a parte racional da alma governe as partes apetitiva e espirituosa, garantindo que as ações e escolhas sejam guiadas pela razão e pela busca pela justiça e pela virtude.

Ora tal sede é relativa a tal bebida. Em todo caso, a sede em si não é relativa a muita ou pouca bebida, boa ou má, numa palavra, a uma bebida determinada, mas a sede em si é, por natureza, relativa apenas à bebida em si. [...] Logo, a alma do sequioso, na medida em que sente a sede, não quer outra coisa que não seja beber, é essa a sua aspiração, esse o seu impulso. Por conseguinte, se, quando tem sede, alguma coisa a puxa, encontrar-se-á nela algo de distinto que tem sede e que a leva, como um animal selvagem, a beber. Efectivamente - já o dissemos - o mesmo sujeito, na mesma parte e relativamente ao mesmo objeto, não pode produzir ao mesmo tempo resultados contrários. [...] Então que se dirá acerca delas? Que na alma delas não está presente o elemento que impele, mas sim o que impede de beber, o qual é distinto do que impele e superintende nele? [...] Porventura o elemento que impede tais actos não provém, quando existe, do raciocínio, ao passo que o que impele e arrasta deriva de estados especiais e mórbidos? [...] Não é, portanto, sem razão que consideramos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ela raciocina, o elemento racional da alma, e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional e da concupiscência, companheiro de certas satisfações e desejos.<sup>251</sup>

Conforme pode ser observado no trecho anterior, o exemplo da sede desempenha um papel crucial na maneira como Sócrates estabelece distinções importantes entre as diferentes partes da alma. Ele utiliza esse exemplo para destacar como a alma é composta por elementos distintos, cada um com suas próprias funções e orientações em relação aos objetos e desejos. Sócrates argumenta que as ambivalências presentes nas sensações e ações humanas surgem devido à fragmentação inerente à própria alma que podem, contudo, ser orientadas pela razão de forma a impor uma obediência ou uma justa negociação com as outras partes.

É preciso perceber, nesse contexto, que, do ponto de vista da pedagogia socrática, há uma diferenciação da parte da alma que deseja objetos relacionados à satisfação de desejos ou necessidades corporais, como comida e bebida, com relação à parte racional da alma, que analisa, avalia e decide se esses desejos materiais devem ser satisfeitos. Essa distinção destaca no argumento socrático a existência de uma parte apetitiva e uma parte racional da alma. Mas Sócrates

---

<sup>251</sup> PLATÃO, *República*, 439a-d.

também realizará uma segunda distinção igualmente relevante: nesse contexto, ele separará a parte apetitiva da alma da parte espirituosa, que experimenta emoções como raiva, ira, cólera, vergonha, honra e desonra, e é particularmente significativa para seus interlocutores.

No entanto, assim como a parte apetitiva, a parte espirituosa também deve ser subjugada pela parte racional da alma, uma vez que a parte espirituosa é suscetível às emoções mencionadas e pode levar o indivíduo a agir de maneira injusta. Para ilustrar essa dinâmica, Sócrates recorre à história de Leôncio.

Uma vez ouvi uma história a que dou crédito: Leôncio, filho de Agláion, ao regressar do Pireu, pelo lado de fora da muralha norte, percebendo que havia cadáveres que jaziam junto do carrasco, teve um grande desejo de os ver, ao mesmo tempo que isso lhe era insuportável e se desviava; durante algum tempo lutou consigo mesmo e velou o rosto; por fim, vencido pelo desejo, abriu muito os olhos e correu em direção aos cadáveres, exclamando: “Aqui tendes, gênios do mal, saciai-vos deste belo espetáculo.” [...] Essa história, contudo, mostra que, por vezes, a cólera luta contra os desejos, como sendo coisas distintas.<sup>252</sup>

No trecho citado acima, Leôncio se depara com cadáveres que o perturbam profundamente. Contudo, ainda que profundamente perturbado, ele sente uma enorme atração em relação àqueles corpos - que é atribuída a um gênio mal. A dinâmica entre atração e repulsão demonstra uma luta interna entre seus desejos e suas emoções, seu senso de honra e seu estranho desejo. Desse modo, ainda que a parte apetitiva da alma de Leôncio seja curiosa e deseje ver o espetáculo macabro<sup>253</sup>, a parte espirituosa, associada à cólera e à repulsa, o faz hesitar e resistir a esse desejo. Esse conflito interno retratado na história de Leôncio destaca como as emoções podem desempenhar um papel importante em nossas decisões e ações, muitas vezes entrando em conflito com nossos desejos racionais, ao mesmo tempo em que reflete a ideia platônica de que a alma humana é dividida em diferentes partes com características e desejos distintos. Assim, a parte racional deveria agir como governante, equilibrando e controlando as partes apetitiva e espirituosa.

Outro exemplo intrigante que Sócrates utiliza é o caso de Odisseu, o herói da *Odisseia*, como um modelo para entender essa divisão. Ele recorre a esse exemplo para estabelecer uma distinção entre a parte da alma que avalia e a parte espirituosa. Sócrates atribui à parte avaliadora a responsabilidade por tomar decisões racionais

<sup>252</sup> PLATÃO, *República*, 439e- 440<sup>a</sup>.

<sup>253</sup> A noção do mórbido já havia sido apresentada e citada em PLATÃO, *República* 439a-d.



e planejar estratégias, enquanto a parte espirituosa é encarregada das emoções e do senso de honra.

[...] Além disso, também é testemunho o verso de Homero que referimos acima: *batendo no peito, censurou o seu coração*. É bem claro que Homero imaginou aqui um princípio a repreender o outro: o que raciocinou sobre o que é melhor e o que é pior ao que se irrita sem razão.<sup>254</sup>

Desse modo, Sócrates defende que, idealmente, a parte racional da alma deveria governar sobre as partes apetitivas e espirituosas, garantindo que as escolhas e ações sejam guiadas pela razão e pela busca pela justiça e pela virtude. Contudo, essa organização interna da alma não é tão fácil de ser cumprida quando as almas não são naturalmente inclinadas à filosofia e quando a educação do cidadão não é pensada a partir da autoridade da razão, tanto internamente ao indivíduo, como na cidade - através da figura do filósofo rei.

Em resumo, Sócrates delineia três partes distintas da alma que, de certa forma, guardam semelhança com as estruturas sociais de uma cidade. No topo da hierarquia proposta por ele, encontra-se a parte racional, incumbida de agir como governante e guiar as outras partes. Sócrates argumenta que a busca pela sabedoria e pela justiça deve prevalecer sobre os desejos sensoriais, apetitivos e emocionais. Em segundo lugar, temos a parte espirituosa, relacionada ao senso de honra, à coragem, ao desejo de vitória, à reputação, mas também à fúria, ira, raiva, cólera, amor pela glória e assim por diante. No entanto, Sócrates reconhece que, quando educada adequadamente, a parte espirituosa da alma, que vem logo em seguida na hierarquia por ele proposta, pode servir como aliada da razão na busca pela virtude e na defesa do que é correto. Em terceiro lugar, estaria a parte apetitiva da alma, vinculada aos apetites e necessidades físicas, como a busca por prazer sensual, comida, bebida e riqueza. Ela representa os impulsos e desejos mais básicos e imediatos.

Essa hierarquia das partes da alma proposta pelo personagem Sócrates desempenha um papel fundamental na psicologia moral de Platão. É crucial para nossa análise, pois destaca a importância da educação filosófica na formação de indivíduos virtuosos e na criação de uma sociedade justa, onde a razão exerce o controle sobre os desejos e as emoções, assegurando a harmonia interna e a

---

<sup>254</sup> PLATÃO, *República*, 441b.

excelência moral. Ao mesmo tempo, essa teoria ajuda a explicar as possíveis falhas nesse processo.

A tripartição da alma é fundamental para que possamos compreender a realidade da *pólis* e das ações individuais. Ela também enfatiza que outras ferramentas pedagógicas, como o uso de mitos, devem desempenhar um papel na construção de uma *pólis* justa na prática, e não apenas no plano ideal. Ou seja, trata-se de uma peça-chave na filosofia moral e política de Platão, pois ilustra a importância de a razão ter ascendência sobre as emoções e os desejos, ao mesmo tempo em que reconhece a complexidade da natureza humana e a necessidade de educação e cultura na busca pela virtude e pela justiça na sociedade, bem como a inexorabilidade de se levar em consideração as demais partes da alma. Estas últimas também precisam ser educadas e/ou persuadidas para comporem, junto da razão, certa unidade fundamental para que um cidadão possa ser considerado responsável e responsabilizável pelas suas ações na cidade.

### **6.7. A criatura de muitas cabeças**

A passagem da criatura de muitas cabeças é uma metáfora importante que Sócrates/ Platão utiliza para descrever a natureza da cidade ideal ou a cidade justa que ele está imaginando. Sócrates descreve essa criatura com muitas cabeças, mas todas compartilham uma única preocupação ou desejo. A ideia é que, em uma cidade justa, todos os cidadãos devem compartilhar um objetivo comum e estar em harmonia uns com os outros. Cada cabeça representa uma parte da cidade, como os governantes, os soldados e os produtores, e todas trabalham juntas em uníssono em busca da justiça e da harmonia na cidade.

Contudo, também podemos pensar cada cabeça representando uma parte da alma, se transpormos essa metáfora para a dimensão do indivíduo, e não apenas da cidade. Desse modo, podemos interpretar o leão e o ser humano, que estão unidos sob a aparência de um ser humano único, como uma imagem construída por Platão com o intuito de representar a complexa estrutura da alma humana e sua dinâmica interna. O leão na analogia representa a parte espirituosa da alma, que muitas vezes é impetuosa e dominadora, representando a força interna que pode impulsionar a pessoa a agir de maneira impulsiva. Por outro lado, o ser humano na analogia simboliza a parte racional da alma, responsável pelo pensamento, pela razão e pela

sabedoria. Essa parte deve agir como um governante sábio, harmonizando as partes conflitantes da alma. Desse modo, cada uma das cabeças dessa criatura simboliza uma das partes da alma, que frequentemente manifestam desejos e inclinações conflitantes, assemelhando-se a cabeças selvagens e domesticadas em um único ser.

Nesse contexto, a ideia central é que, assim como a criatura com múltiplas cabeças parece uma única entidade externamente, o indivíduo geralmente apresenta uma imagem unificada ao mundo, apesar das diferentes partes de sua alma. No entanto, internamente, essas partes podem estar em conflito, a menos que a razão, representada pelo ser humano, assuma o papel de governante e direcione as outras partes para a virtude e a sabedoria. Essa imagem serve para enfatizar a importância da harmonia interna da alma, com a razão exercendo controle sobre os desejos e emoções, a fim de alcançar não só a virtude ou a justiça, mas a unidade fundamental de um indivíduo que governa a si mesmo e possa.

Desse modo, se as múltiplas cabeças da criatura representam os diversos apetites e desejos que existem na parte não racional da alma, alguns desses apetites são considerados legítimos, enquanto outros não são. Isso sugere que a alma humana é composta por uma variedade de desejos, alguns dos quais estão alinhados com a virtude e outros que podem levar à injustiça, e que há algo na alma, a parte racional, que é capaz de deliberar, exercer poder sobre as demais e escolher. A capacidade de escolha está vinculada a certa ideia de responsabilidade individual que fica bastante clara ao fim do diálogo, mais especificamente no mito de Er, cujo objetivo parece ser precisamente o de focar o quinhão de responsabilidade que cada um pode ter sobre o próprio destino, apesar da participação do acaso e da sorte nessa tecitura.

## **6.8. Os limites da razão, o mito como ferramenta e a responsabilidade individual**

A ideia central de Sócrates é que a alma humana é uma interação complexa entre elementos racionais e elementos irracionais. Como acabamos de ver, ele argumenta que a parte racional da alma deve exercer controle sobre as outras partes para reprimir os impulsos negativos e criar harmonia interna, levando o indivíduo a ser temperante e justo. No entanto, Sócrates também reconhece que as pressões sociais exercem forte influência sobre a alma, de modo que não é fácil estabelecer

os caminhos pedagógicos que seriam suficientes para motivar a ação virtuosa. Isso acontece porque a parte da alma associada às emoções desempenha um papel crucial na motivação para agir.

Neste ponto, talvez seja interessante fazermos um breve paralelo com o que estudamos acerca da discussão de Sócrates com Cálicles no diálogo *Górgias*. No contexto do diálogo que acontece no *Górgias*, Sócrates não faz uma distinção racional explícita entre a parte espirituosa e os apetites, mas efetivamente apela ao senso de honra e vergonha de Cálicles, uma vez que ele parecia ter aderido a esses valores da sua cultura quando declarava admirar certas figuras políticas e heróicas notoriamente honradas e corajosas. Desse modo, ao apelar para essa parte de alma - fazendo uma leitura anacrônica da teoria da alma tripartida sobre a personagem Cálicles -, Sócrates estaria buscando causar uma vergonha pedagógica<sup>255</sup>, ao tentar fazê-lo concordar que alguns prazeres e apetites são, de fato, maléficos tanto para os outros quanto, antes de tudo, para o próprio Cálicles. Desse modo, esgotada a capacidade persuasiva do argumento racional, Sócrates recorre à parte da alma de Cálicles que estaria ocupada da hora, e talvez, através dela, fosse possível persuadir o sofista a transformar sua conduta em direção a uma vida mais justa.

No caso de Cálicles, certas virtudes associadas à parte impetuosa da alma poderiam ser usadas como ferramenta para persuadi-lo a se comportar de determinada forma. Desse modo, devemos nos lembrar que, no contexto histórico socrático, os mitos homéricos, bem como as obras de outros célebres mito-poetas, desempenharam um papel fundamental na formação da moralidade e da educação dos cidadãos. Personagens épicos como Aquiles e Odisseu eram frequentemente apresentados como modelos a serem imitados em termos de coragem, habilidade e virtude, e foram, no contexto da *República*, reavaliados, uma vez que Sócrates questiona se esses heróis e suas ações são dignos de se tornarem modelos de comportamento e paradigmas a serem mimetizados. Não deve passar despercebido que tanto a parte impetuosa da alma quanto as imagens criadas pelos mitos deveriam e foram usadas por Sócrates como ferramentas pedagógicas a serviço da manutenção de certa coesão e harmonia interna do indivíduo.

Voltando ao contexto da *República*, as críticas levantadas por Glauco e Adimanto à moral vinculada à religião tradicional são fundamentais para o

---

<sup>255</sup> DODDS, 2002.

desenvolvimento do argumento de Sócrates. No âmbito dessa discussão, eles questionam se as ações virtuosas são realizadas apenas por medo da punição divina e por busca de recompensas, ou se podem ser realizadas por um sentido intrínseco da noção de justiça. Essas críticas levaram Sócrates a iniciar um profundo exame dos mitos e histórias que compõem a base da moral tradicional, visando entender como a educação pode moldar a alma. Isso o levou a criticar o modo como os mitos eram utilizados pelos mitólogos que veiculavam através deles heróis-modelos viciosos e injustos, e o conduziu à sua reforma com o objetivo de submetê-los a certos critérios da razão (e da ética) filosófica.

Desse modo, Sócrates busca reavaliar e reformular a educação (e os mitos, uma vez que eles funcionam como uma das principais ferramentas pedagógicas) para que as pessoas possam compreender e praticar a justiça e a virtude não apenas por temor a deuses castigadores - ainda que esse elemento possa fazer parte dentro do contexto do uso do irracional -, mas por um entendimento preferencialmente racional e intrínseco ao que é correto. Sócrates deseja criar uma educação que permita a harmonização das diferentes partes da alma e promova a busca pela excelência moral de maneira consciente e deliberada. Ou seja, trata-se de uma tentativa de vincular a ideia de escolha pela justiça à responsabilidade individual por cometer ou não cometer injustiça. Desse modo, a crítica à moral tradicional e a reavaliação dos mitos são fundamentais para que Sócrates retire determinadas figuras heróicas do posto paradigmático de modelos comportamentais e, a partir da constituição de novos mitos ou, pelo menos, novos elementos nos mitos, ele possa reformar a educação e a moralidade atribuindo ao indivíduo responsabilidade por suas ações.

## **6.9. A superioridade da justiça e a justiça como um fim em si mesma**

No início do Livro II, Glauco não está convencido pelo argumento de Trasímaco de que a justiça é a vantagem do governante. Contudo, a personagem também não parece inteiramente satisfeita com a argumentação de Sócrates. Nesse contexto, mesmo que Sócrates tenha mostrado que a explicação de Trasímaco é insatisfatória (o que Glauco não parece estar disposto a conceder, 358b), ele não demonstrou que é objetivamente melhor viver de acordo com a justiça. Glauco quer que Sócrates demonstre que a justiça é intrinsecamente superior à injustiça e que

mesmo o possuidor do anel de Gíges - anel que concede a quem o usa o poder da invisibilidade e, por isso, é usado como exemplo do caso de alguém que pode evitar quaisquer consequências negativas para as suas ações - beneficiaria mais os outros e a si próprio se fosse justo.

Depois disso, Adimanto expande o desafio de seu irmão. Ele observa que, tal como também foi argumentado no *Górgias*, é amplamente aceito que agir com justiça é difícil, enquanto agir injustamente é fácil, embora traga censura, pois vai contra a moralidade normativa<sup>256</sup>. Ou seja, aquilo que convencionou-se ser justo ou injusto socialmente não corresponde à experiência de felicidade ou facilidade vinculada à prática real de injustiça. Portanto, se houvesse uma maneira de escapar das consequências da injustiça, então parece que agir injustamente seria o melhor curso de ação.

Adimanto representa então, de certa forma, a crença comum de que a ação justa requer esforço e é difícil de ser alcançada, enquanto, por outro lado, a injustiça parece ocorrer naturalmente e só encontra oposição na moral tradicional e não nos resultados práticos da vida do injusto. Nesse contexto, Adimanto prossegue argumentando que, se as pessoas pudessem escapar das punições humanas, como condenações nos tribunais, exílio e perda de propriedade resultantes de ações injustas, então a injustiça se apresentaria como o caminho mais natural e vantajoso para o indivíduo. Nesse ponto, Adimanto está, de certa forma, desafiando Sócrates a demonstrar por que a justiça deve ser preferida mesmo quando não há temor de punição externa. Ele está questionando se a justiça é realmente um valor que reside no âmago da natureza humana ou se é apenas uma convenção social imposta pelo medo de consequências negativas - o que ecoa a discussão entre Sócrates e Cálicles no *Górgias*.

Essa percepção sobre o que é, ou aparenta ser, vantajoso, desejável ou indesejável é exatamente o problema que Sócrates parece estar enfrentando e, ao reconhecer isso, o filósofo precisa convencer seus interlocutores de que a justiça não só é necessária para a manutenção do funcionamento da tessitura social, como é deliberada e positiva enquanto um fim em si mesma, individualmente (*República*, 348a). Esse desafio coloca Sócrates diante da tarefa de não apenas mostrar que a justiça é intrinsecamente superior à injustiça, mas também de convencer Glauco e

---

<sup>256</sup> PLATÃO, *Górgias*, 363d-364a.

Adimanto de que agir justamente é a escolha mais vantajosa, mesmo quando ninguém está observando ou quando as consequências negativas não são evitadas. Ou seja, ele precisa convencê-los a se responsabilizar individualmente pelas suas próprias ações, ainda que não haja testemunhas ou pressões sociais estabelecidas.

Desse modo, se a justiça é aparentemente a vantagem do governante, Glauco incentiva Sócrates a provar que a vida justa é a melhor. Ele provoca Sócrates para que ele prove pela sua argumentação racional que a verdadeira justiça é superior à injustiça, e que, mesmo se pudéssemos agir de forma invisível e com isso pudéssemos escapar das punições por nossas ações injustas, como se tivéssemos o anel de Gíges, ainda assim escolheríamos agir de maneira justa. Ou seja, Glauco busca desafiar Sócrates a comprovar que a justiça é intrinsecamente valiosa, independentemente de quaisquer consequências externas, como recompensas, reconhecimento social, riquezas, fama ou, por outro lado, também as punições. A ideia do anel de Gíges, que tornaria invisível aquele que estivesse com a sua posse e, portanto, capaz de agir impunemente, levanta a questão de se as pessoas agiriam moralmente se não tivessem medo de serem observadas ou punidas.

Sócrates, que aceita o desafio e empreende uma investigação profunda sobre a natureza da justiça e da moral, escrutina o tema da justiça e de como a mesma está vinculada não só à dimensão da cidade e da educação do cidadão, mas às necessidades especiais de cada indivíduo, ou de cada tipo de alma e, em última análise, à natureza da própria alma humana. Nesse contexto, os heróis, os mitos e os mito-poetas que veiculam o conteúdo da religião homérica tradicional passam por uma avaliação bastante crítica, uma vez que Sócrates investiga se os mitos tradicionais e os valores religiosos são consistentes com uma visão da justiça que seja intrinsecamente valiosa, superior à injustiça e adequada a partir do parâmetro da razão filosófica.

Essa linha de raciocínio contribui para a investigação mais ampla de Sócrates sobre a natureza da justiça e a busca por uma base sólida para a moralidade que vá além das recompensas e punições externas. A discussão subsequente explora a relação entre a justiça, a alma e a organização da cidade, abordando questões fundamentais sobre o que torna uma vida justa e por que a justiça deve ser valorizada em si mesma, independentemente das circunstâncias externas; e sobre como a prática da justiça investiria o indivíduo, por sua vez, da posição de soberano de si.

## 6.10. A complexidade das crenças religiosas e suas implicações morais

Adimanto primeiro descreve uma conspiração dos injustos, que planejam evitar as consequências que a sociedade lhes imporia se sua injustiça fosse descoberta. Diante da objeção de que a retribuição divina segue a injustiça, mesmo que a retribuição humana possa ser evitada, Adimanto coloca um dilema: ou os deuses existem ou não. Se não existirem, então não há motivo para temer o castigo divino, nem agora nem na vida após a morte. Mas se os deuses existem, só os conhecemos através da moralidade tradicional, que também afirma que os deuses podem ser "persuadidos" (ou, talvez, manipulados) através de oferendas e sacrifícios. Se, como Céfalo, tememos retribuição após a morte por nossos erros, só temos que oferecer os sacrifícios corretos para escapar de sermos punidos (desde que, como Céfalo, sejamos ricos o suficiente para pagá-los!), a não ser que os deuses e o pós morte não funcionem exatamente como a religião tradicional os pintou. Desse modo, a crença nos deuses e a crença na eficácia dos sacrifícios têm ambas o mesmo fundamento, e se uma for descartada, a outra também deve ser descartada. Por essa perspectiva, Adimanto observa que os mesmos poetas que são a fonte do nosso conhecimento (e desconhecimento) sobre a existência, as histórias e a personalidade dos deuses acabam sendo os responsáveis pelos valores que essas mesmas histórias nos transmitem. Do mesmo modo que esses mito-poetas, educadores na Grécia, ensinam que os deuses são justos, bons e belos, eles também contam que são arrogantes, viciosos, violentos e irracionais. Podem ser convencidos, apaziguados, persuadidos, influenciados e até "comprados" por meio de orações, preces, oferendas e sacrifícios. A questão de Adimanto levanta dilemas importantes sobre a relação entre a religião, a moral e a justiça uma vez em que ele está essencialmente questionando se aquilo que se chama de justiça é intrínseco e independente da crença nos deuses, ou se ela está vinculada à crença e ao comportamento religioso, submetido a promessas de recompensa ou ameaças de punição.

Para o fazermos passando despercebidos, reuniremos cabalas e clubes; temos mestres de persuasão, para nos darem a ciência das arengas e do foro, com cujos recursos havemos, ora de persuadir, ora de exercer violência, de tal maneira que satisfaremos as nossas ambições, sem termos de pagar a pena. <<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 reflectir por meio de sacrifícios, preces brandas e oferendas<sup>257</sup>.

Desse modo, a perspectiva apresentada por Adimanto é intrigante e levanta questões importantes sobre a relação entre crença religiosa, moralidade e motivação para a justiça. Ele argumenta que, considerando que a crença nos deuses e a eficácia dos sacrifícios provêm da mesma fonte, ambas devem ser aceitas ou rejeitadas conjuntamente. Ou seja, se os deuses realmente existem e podem ser apaziguados por meio de sacrifícios e preces, então a ameaça de punição divina no pós-morte não parece ser uma motivação forte o suficiente para que as pessoas vivam uma vida justa - uma vez que os deuses podem ser persuadidos e podem escolher favoritos, tal como o fazem nas narrativas homéricas. Desse modo, se alguém pode evitar a ira dos deuses por meio de rituais religiosos, não há necessidade de se preocupar com as consequências negativas de suas ações injustas, uma vez que tais rituais redentores podem ser feitos mais cedo ou mais tarde. Para além das duas opções já mencionadas: a de que os deuses não existem ou, existem, mas podem ser comprados e persuadidos, Sócrates também afirma que os deuses podem existir e simplesmente não se preocupam ou se envolvem com as questões concernentes à humanidade.

Adimanto está questionando se a justiça deve ser baseada em recompensas e punições divinas ou se deve ser uma virtude intrínseca, valorizada por si mesma, independentemente de crenças religiosas. A abordagem de Sócrates em resposta à colocação de Adimanto é fundamental para a análise crítica dos mitos e da herança dos poetas. Ele se recusa a aceitar a premissa de que devemos aceitar ou rejeitar completamente o legado dos poetas mitológicos. Em vez disso, Sócrates argumenta que os mitos devem ser submetidos à razão a fim de revelar sua verdade subjacente.

Nesse contexto, saindo do âmbito da crença religiosa, a produção narrativa de imagens que consolidam ideias como essas incutem no imaginário do cidadão grego desde a infância certos ideais que, na perspectiva socrática, seriam pouco saudáveis ou incorretos. Não só a existência dos deuses é colocada em pauta, mas também as imagens que os retratam como paradigmas de bondade, beleza e virtude, associadas

---

<sup>257</sup> PLATÃO, *República* 364e-365e.

ao mesmo tempo ao que Sócrates considera como vicissitudes e corrupção, desempenham um papel significativo na educação do cidadão, que a filosofia busca reformular. Ou seja, não se trata estritamente de uma questão teológica, mas sim de uma produção narrativa usada para educar a população e consolidar em suas mentes ideias de justiça completamente equivocadas, na perspectiva socrática.

Essa linha de raciocínio de Adimanto destaca a complexidade das crenças religiosas e morais da sociedade da época. A discussão sobre a existência dos deuses e a eficácia dos sacrifícios faz parte de uma crítica mais ampla à moralidade tradicional e à religião que permeiam a sociedade. Adimanto está sugerindo que, mesmo que os deuses existam, sua existência não representa uma ameaça real para aqueles que agem injustamente, porque estes podem tentar subornar os deuses com oferendas e sacrifícios para escapar do castigo. Portanto, o medo do castigo divino na vida após a morte não é uma motivação forte o suficiente para induzir as pessoas a viverem uma vida justa. Em outras palavras, Adimanto está sugerindo que a crença nos deuses e a moral tradicional podem ser instrumentalizadas para benefício próprio, em vez de serem seguidas por uma genuína busca da virtude e da justiça.

Sócrates, por sua vez, ao questionar os mitos e examiná-los à luz da razão, está essencialmente rejeitando a ideia de que os mitos têm um acesso privilegiado à verdade divina. Ele está sugerindo que os mitos podem conter falhas ou contradições e que não devemos aceitá-los acriticamente. Em vez disso, devemos usar a razão para determinar o que é moralmente correto e verdadeiro. Essa abordagem crítica aos mitos faz parte do seu esforço de promover uma visão moral e ética mais fundamentada na razão e na busca pela virtude, em oposição à moralidade tradicional. No entanto, é importante notar que ele próprio, ao fim do diálogo, utiliza-se da forma mítica, mantendo alguns elementos e personagens da tradição, mas alterando significativamente seu conteúdo. Desse modo, ele possibilita a manutenção da crença nos deuses, na vida após a morte e nos heróis, ao mesmo tempo em que rejeita ou critica partes específicas dos mitos que considera "irracionais"<sup>258</sup> ou moralmente problemáticas.

---

<sup>258</sup> A discussão sobre as crenças irracionais do mito incide sobre a distinção já explorada nas páginas x e y, capítulos A e Z, desta tese sobre a diferença entre mito e uma história que Sócrates "acredita ser verdadeira", ou afirma que é um benefício acreditar nela, ainda que não se possa comprovar.

Talvez um dos elementos mais importantes a ser percebido nesse malabarismo mítico-literário feito por Platão seja que essa estratégia de Sócrates sugere que ele não está buscando uma ruptura completa com a tradição mitológica, mas sim uma reinterpretação crítica dela. Ou seja, ele está disposto a aceitar certos elementos dos mitos, desde que possam ser submetidos à razão e à crítica filosófica. Isso reflete sua tentativa de construir uma base moral e ética mais sólida e fundamentada na razão, ao mesmo tempo em que retém alguns aspectos da tradição mitológica que considera compatíveis com sua visão e que possuem uma capacidade significativa de afetar seus interlocutores ou, de maneira mais ampla, os cidadãos da *pólis*. Portanto, a estratégia de Sócrates é a de apropriação e transformação da tradição mitológica, usando a razão como guia para determinar o que é aceitável e o que não é. Contudo, ao mesmo tempo ele reconhece o poder e a necessidade do mito como ferramenta pedagógica com o objetivo de implementar mudanças na política, mas também na alma individual de cada interlocutor/cidadão.

### **6.11. O poder pedagógico do mito**

A distinção entre as partes da alma, dentro de certo projeto pedagógico platônico, permite ao personagem Sócrates construir uma base sólida para sua visão sobre a enorme influência que a educação conduzida pela mitopoética tem sobre a alma daquele que é submetido a ela. Sócrates argumenta que a educação pode moldar as diferentes partes da alma, direcionando os apetites e desejos de maneira apropriada, quando guiados pela razão filosófica. Da mesma forma, podemos inferir que diferentes estratégias pedagógicas surtem efeitos diferentes sobre almas diversamente inclinadas. Por um lado, Sócrates demonstra como o poder da educação pode ser usado de maneira altamente prejudicial quando não está alinhado com a razão filosófica. Por outro, ele utiliza pedagogicamente ao fim do diálogo um mito, demonstrando que o mesmo, quando usado corretamente (ou seja, submetido à virtude filosófica), pode ser uma ferramenta poderosa e insubstituível no desenvolvimento e na educação.

Platão parece estar preocupado com a influência dos mitos transmitidos por poetas como Homero, Hesíodo e Píndaro sobre a formação dos cidadãos, não apenas em termos de crenças religiosas, mas, principalmente, no que se refere ao sistema ético e comportamental. Como dito antes e como é largamente sabido,

dentro do contexto da *paidéia* grega os mitos e heróis das epopeias homéricas, como Aquiles na *Iliada* e Odisseu na *Odisseia*, serviram como modelos de conduta a serem emulados e imitados, ou seja, de modo a se tornarem paradigmas comportamentais para o cidadão grego desde a sua infância. Contudo, ainda que esses heróis encarnem certas virtudes como coragem, astúcia, bravura, força e habilidade militar, eles também exibem comportamentos impulsivos, vingativos e emocionais, que também eram transmitidos como valores uma vez que essas figuras foram investidas na posição de modelos a serem mimetizados.

Devemos perceber que o questionamento crucial que Sócrates coloca no contexto da discussão sobre os heróis e os mitos como modelos e ferramentas de educação é se eles devem continuar sendo copiados e se esse é o tipo de educação adequado para a construção de uma cidade justa e virtuosa, assim como de um psiquismo unificado, ou seja, de uma alma internamente ordenada. Em suma, Platão sugere que a filosofia deve desempenhar um papel mais significativo na formação da educação e da moral, substituindo mitos com elementos de injustiças por narrativas que promovam e consolidem virtudes como sabedoria, moderação e justiça. Contudo, ainda que, para Sócrates, a razão filosófica deva guiar a educação e a formação dos cidadãos, possibilitando-lhes discernir o que é verdadeiramente bom e justo em oposição aos paradigmas tradicionais veiculados pelos mito-poetas, uma vez que estejam internamente organizados, o mito ou a "forma-mito" poderia ser usada para veicular mensagens vinculadas à verdade, à justiça e à razão filosófica.

## **6.12. A necessidade da desautorização dos poetas como fontes seguras sobre os deuses**

O ponto mais importante que Sócrates faz nesse contexto é a necessidade da desautorização dos poetas como fontes seguras sobre os deuses, ou seja, a importância de certa "desdivinização" dos poetas. Ele rejeita a ideia de que os poetas têm acesso privilegiado às divindades, à realidade e à verdade, e, ao fazer isso, ele problematiza mais do que a função do poeta - o que atinge seu ápice na expulsão dos poetas da *República*. Sócrates questiona a falibilidade ético-moral do conteúdo veiculado por suas mito-poesias e o impacto que esse mesmo conteúdo tem no psiquismo do cidadão desde a infância. Assim, uma vez que não são mais

considerados divinos nem têm acesso privilegiado às musas, os poetas tornam-se passíveis, na visão socrática, de criar mitos com problemas fundamentais e contradições. Justamente por isso, devem ser revistos. Ou seja, embora Sócrates tenha criticado vigorosamente os poetas, isso não significa uma condenação completa da poesia ou do mito. Pelo contrário, Sócrates usa o mito de maneira estratégica para atender aos seus próprios objetivos filosóficos, e preconiza que, mesmo na *kallípolis*, os hinos aos deuses e os encômios devem ser adequadamente compostos.

Dessa forma, a crença desmedida nos mitos veiculados pelos mito-poetas da religião clássica pode levar a uma educação e, conseqüentemente, a uma moralidade confusa e contraditória. Por outro lado, quando a razão filosófica, que por si só ofereceria um caminho melhor, é usada para "corrigir" o conteúdo do mito, o mesmo pode ser empregado como uma ferramenta que orientaria aqueles submetidos ao seu poder de influência na compreensão da verdadeira justiça e moral. Portanto, a rejeição da ideia de que os poetas têm acesso privilegiado à verdade divina, proposta por Sócrates, revela-se um aspecto extremamente importante da discussão sobre a relação entre mito, religião, razão e moralidade.

Em resumo, devemos perceber que Sócrates não rejeita completamente a mitopoética, a religião grega homérica ou a função dos poetas como educadores, mas, fundamentalmente, deseja submetê-los à razão filosófica. Ou seja, ao mesmo tempo em que promove uma crítica e uma espécie de reforma nos mitos tradicionais em relação ao que não corrobora sua proposta pedagógica, ética e filosófica (junto com suas implicações políticas), ele também preserva certos elementos que considera importantes e que passam pelo exame da razão. Assim, ele consegue conceber e promover uma imagem viva de um pós-morte onde cada indivíduo é responsabilizado e, a partir disso, punido ou recompensado por suas escolhas individuais enquanto vivo.

Ou seja, o que estamos tentando defender é que Platão não efetua um rompimento total e absoluto com a tradição mitológica, com a religião grega clássica e com a cultura grega em geral, uma vez que não havia uma clara divisão entre a sociedade civil, a religião e a política. Ao fazer isso, a filosofia não se coloca de forma a criar um antagonismo claro e absoluto com a sociedade, evitando, assim, ocupar o papel de inimiga da cultura normativa. Em vez disso, o filósofo-escritor busca promover uma ruptura significativa o suficiente para realizar as

transformações que julga necessárias para alcançar o sucesso de sua visão moral. Essa visão, por sua vez, está inextricavelmente ligada à política e precisa ser transmitida por meio da educação dos cidadãos.

### **6.13. O mito de Er e a sua função pedagógica**

Conforme acabamos de sustentar, e para os propósitos desta tese, é possível fornecer uma interpretação do movimento de Platão em relação aos mitos como uma forma de apropriação e transformação da tradição mitológica. Isso não reflete apenas sua pretensão de provocar mudanças significativas na política de sua época, mas também sua busca por uma base sólida para a educação e a moral que ele considera essenciais para o sucesso de uma sociedade justa e virtuosa. No contexto em que Sócrates manifesta uma crítica profunda em relação à visão apresentada nos poemas homéricos sobre o submundo e o pós-morte, ele argumenta que os guerreiros não devem dar legitimidade ao lamento de Aquiles durante seu encontro com Odisseu na *Odisseia*, quando este afirma que prefere ser servo de um servo em vida do que rei no Hades. Isso ocorre porque Sócrates acredita que os guerreiros não devem temer a morte e não devem considerar a condição dos mortos como inferior à dos vivos. A rejeição do medo da morte e a promoção de uma visão mais positiva do pós-morte são elementos-chave de sua filosofia em um tal contexto. O medo da morte, de acordo com Sócrates, tem implicações práticas significativas para o funcionamento da cidade ideal que ele busca apresentar aos seus interlocutores, mas também das cidades concretas que eles habitam. Conforme vimos no capítulo anterior, o sucesso da retórica forense tem, inclusive, uma forte ligação com tal medo. Assim, a figura de Aquiles, com seu lamento e sua visão negativa do pós-morte, entra em conflito com o modelo que Sócrates pretende estabelecer para seus interlocutores.

Desse modo, o mito, mesmo que seja apresentado de forma mutilada em relação ao seu conteúdo tradicional e seja alvo de críticas, ainda possui um lugar significativo dentro da conversa socrática. Nesse contexto, o mito homérico é criticado da mesma forma que a retórica foi criticada no *Górgias*. Contudo, ambas as formas de expressão são vistas como poderosas artes e ferramentas que, para serem usadas de maneira benéfica, precisam ser submetidas à razão filosófica. Ou seja, ainda que Sócrates reconheça o poder dos mitos e da retórica na formação dos

cidadãos, ele propõe que elas devem ser usadas de forma controlada e direcionada pela parte racional da alma.

Ao final da conversa, quando finalmente chega o momento de narrar o célebre mito de Er, Sócrates opta por afirmar que a história da vida após a morte que ele está prestes a contar não é "uma história de Alcino".

A verdade é que o que te vou narrar não é um conto de Alcínoo, mas de um homem valente, Er, o Armenio, Panfílio de nascimento. Tendo ele morrido em combate, andavam a escolher, ao fim de dez dias, os mortos já putrefatos, quando o retiraram incorrupto. Levaram-no para casa para lhe dar sepultura, em quando, ao décimo segundo dia, estava jazente sobre a pira, tornou à vida e narrou o que virá no além. Contava ele que, depois que saíra do corpo, a sua alma fizera caminho com muitas, e haviam chegado a um lugar divino, no qual havia, na terra, duas aberturas contíguas uma à outra, e no céu, lá em cima, outras em frente a estas. No espaço entre elas, estavam sentados juízes que, depois de pronunciarem a sua sentença, mandavam os justos avançar para o caminho à direita, que subia para o céu, depois de lhes terem atado à frente a nota do seu julgamento; ao passo que, aos injustos, prescreviam que tomassem à esquerda, e para baixo, levando também atrás a nota de tudo quanto havia feito. Quando se aproximou, disseram-lhe que ele devia ser o mensageiro, junto dos homens, das coisas do além, e ordenaram-lhe que ouvisse e observasse tudo o que havia naquele lugar. Ora ele viu que ali, por cada uma das aberturas do céu e da terra, saíam as almas, depois de terem sido submetidas ao julgamento, ao passo que pelas restantes por uma subiam as almas que vinham da terra, cheias de lixo e de pó, e por outra desciam as almas do céu, em estado de pureza. E as almas, à medida que chegavam, pareciam vir de uma longa travessia e regozijaram-se por irem para o prado acampar, como se fosse uma panegírico; as que se conheciam, cumprimentavam-se mutuamente, e as que vinham da terra faziam perguntas às outras sobre o que se passava no além, e as que vinham do céu, sobre o que sucedia na terra.<sup>259</sup>

Quando alega isso, ele está fazendo uma comparação explícita com o relato da jornada ao Hades feito por Odisseu a Alcíno, conforme narrado no livro XI da *Odisseia*. Ou seja, Sócrates está sinalizando que seu próprio relato da vida após a morte é diferente daquele, e que pretende oferecer uma perspectiva alternativa. Isso indica que o relato de Homero sobre a vida após a morte, que já havia sido questionado por sua insuficiência, servirá como base, mas não será preservado integralmente. Nesse sentido, Platão estaria elaborando seu próprio mito, preservando elementos da tradição, mas também transformado-os.

Desse modo, ele apresenta sua própria perspectiva sobre o pós-morte, fazendo referências à narrativa tradicional, mas introduzindo mudanças fundamentais que buscam consolidar a ideia de que o indivíduo é responsável e responsabilizado pelas

---

<sup>259</sup> PLATÃO, *República*, 614a-e.

justiças ou injustiças que cometeu, sendo punido ou recompensado de maneira personalizada no pós-morte. Essa estrutura de consolidação de uma certa noção de indivíduo e responsabilidade individual é estabelecida, mesmo que Sócrates reconheça que o meio, o ambiente e a cidade possuam influências sobre a formação do indivíduo/cidadão que não devem ser ignoradas.

Pois bem, Sócrates descreve Er, o protagonista da *katábasis* platônica, como alguém que retornou de sua experiência na jornada ao submundo com a memória intacta do que testemunhou quando esteve lá e, assim, como alguém que estava na posição de fornecer aos vivos um relato detalhado do que viu. O principal evento que Er testemunhou quando chegou ao submundo foi o julgamento e condenação das almas dos mortos. Na ocasião do julgamento, os injustos eram enviados para uma jornada de mil anos sob a terra, onde passavam por um processo de punição e purificação das injustiças cometidas em suas vidas anteriores. Após completarem esse ciclo, essas almas tinham a oportunidade de passar pela boca de uma caverna que as levaria de volta à superfície, em um processo, de muitas formas, também pedagógico. Desse modo, se essas almas tivessem expiado suas injustiças com sucesso, elas seriam autorizadas a prosseguir em um processo de *metempsicose*. No entanto, caso não fossem bem-sucedidas em purificar-se ou se fossem almas intrinsecamente injustas (tais como as almas dos tiranos), a boca da caverna se fecharia com um rugido, impedindo sua passagem, e elas seriam arrastadas de volta para as profundezas do Tártaro.<sup>260</sup>

Umas, a gemer e a chorar, recordavam quantos e quais sofrimentos haviam suportado e visto na sua viagem por baixo da terra, viagem essa que durava mil anos, ao passo que outras, as que vinham do céu, contavam as suas deliciosas experiências e visões de uma beleza indescritível. Referir todos os pormenores seria, ó Galucon, tarefa para muito tempo. Mas o essencial dizia ele que era o que segue. Fossem quais fossem as injustiças cometidas e as pessoas prejudicadas, pagavam a pena de tudo isso sucessivamente, dez vezes por cada uma, quer dizer, uma vez em cada cem anos sendo esta a duração da vida humana - a fim de pagarem, decuplicando-se, a pena do crime; por exemplo, quem fosse culpado da morte de muita gente, por ter traído Estados e exércitos e os ter lançado na escravidão, ou por ser responsável por qualquer outro malefício, por cada um desses crimes suportava padecimentos a decuplicar; e, inversamente, se tivesse praticado boas ações e tivesse sido justo e piedoso, recebia recompensas na mesma proporção. Sobre os que morreram logo a seguir ao nascimento e os que viveram pouco tempo, dava outras informações que não vale a pena lembrar. Em relação à impiedade ou piedade para

---

<sup>260</sup> PLATÃO, *República*, 615e.



com os deuses e para com os pais, e crimes de homicídio, dizia que os salários eram ainda maiores.<sup>261</sup>

No contexto do mito de Er, o pós-morte descrito por Sócrates difere de maneira bastante significativa das narrativas tradicionais acerca do destino da alma, uma vez que enfatiza a dimensão da resposta cósmica personalizada para cada alma com base em suas escolhas e ações, responsabilizando individualmente cada alma. Nesse contexto, uma ideia de aprendizado e purificação é possível de ser aplicada, com exceção das almas incuráveis, como as dos tiranos, que desempenham um papel importantíssimo no grupo das almas no pós-morte. Desse modo, embora a figura do tirano, frequentemente usada para simbolizar a alma incurável, sugira que as maiores injustiças possíveis estão relacionadas à administração da cidade e à vida pública, a alma tirânica é punida individualmente. Logo, a presença do tirano como destinatário dos castigos mais severos funciona como um aviso sobre os males que a injustiça pode causar àqueles que aspiram ao poder político e, ao mesmo tempo, como um exemplo pedagógico. Essa dinâmica evidencia a problemática da possibilidade de abuso desse poder quando se está em uma posição de grande autoridade, mas simultaneamente alerta sobre as consequências terríveis que podem resultar da busca desenfreada pelo poder político - funcionando como um aviso para aqueles que aspiram à vida política e se preocupam, ao mesmo tempo, com a questão da justiça, como é o caso dos interlocutores de Sócrates.

Conforme observado nos mitos apresentados no *Górgias* e *Fédon*, os tiranos desempenham um papel desproporcional entre aqueles que são considerados incuravelmente injustos. No *Górgias*, Sócrates argumenta que isso ocorre devido ao poder político que os tiranos detêm, o que os coloca naturalmente em uma posição em que podem cometer erros graves e injustiças<sup>262</sup>. No entanto, o relato de Sócrates sobre o homem tirânico na *República* acrescenta outra dimensão a essa análise. Nesse contexto, o tirano é alguém em um estado perigoso, independentemente das ações injustas específicas que ele possa cometer durante seu reinado, pois ele personifica o tipo de indivíduo elogiado por Cálicles, caracterizado por desejos desenfreados e pela ausência de restrições em sua busca por satisfação. Esse "tipo psíquico", ou ainda, essa alma orientada por tais afetos específicos seria "naturalmente" atraída pelos cargos políticos. No entanto, essa

---

<sup>261</sup> PLATÃO, *República*, 615a-e.

<sup>262</sup> PLATÃO, *Górgias* 525d.

alma estaria em conflito interno, pois sua razão, a parte mais divina de sua natureza, está subjugada por seus desejos, em vez de governá-los e moderá-los em benefício próprio. A representação frequente de tiranos no Tártaro serve como um aviso de Sócrates para aqueles que anseiam pelo poder político, destacando os perigos que podem surgir quando os desejos desenfreados dominam a razão e a justiça. Esses tiranos são apresentados como exemplos extremos do que a injustiça e a falta de autocontrole podem causar. Portanto, essa ênfase nos tiranos do Tártaro funciona como um alerta sobre os perigos do desejo desenfreado e da busca implacável pelo poder e, ao mesmo tempo, busca lembrar que o indivíduo será responsabilizado no pós-morte.

Algo interessante a ser notado no mito de Er é que, assim como ele apresenta elementos concernentes às punições e purificações para os injustos (sejam eles muitos ou poucos), conforme enfatizado no diálogo *Górgias*, ele também apresenta a dimensão da bem-aventurança, da beleza e das recompensas para aqueles que são justos, conforme investigado no *Fédon*. Nesse contexto, os justos seriam enviados em uma jornada igualmente longa, que ocorreria pelas esferas celestes, sendo recompensados por suas boas ações tanto em suas vidas particulares quanto em sua participação na vida cívica. Assim, depois de essas almas terem recebido sua recompensa pela justiça ou expiado suas injustiças, todas as almas se encontrariam em um ambiente comum, onde contemplariam as esferas planetárias girando em anéis de luz.

Ao contar o mito, Sócrates sugere que, independentemente das dificuldades enfrentadas ao longo da jornada, as almas justas serão recompensadas e encontrarão uma existência harmoniosa nas esferas celestes. Essa discussão ecoa a *Apologia*, onde Sócrates afirma que nenhum homem justo deveria temer a morte, e também o *Górgias*, onde Sócrates afirma que, não importa a violência do caso, sofrer injustiça é melhor do que cometer injustiça, como vimos no capítulo anterior. Nesse contexto, as almas parecem reter completamente suas memórias e aquelas que se conhecem até mesmo se cumprimentam e compartilham suas histórias. É importante notar que, no mito tal como apresentado por Sócrates, não há nada de terrível na morte em si. Pelo contrário, ela pode até mesmo ser considerada bela. Os castigos do pós-morte não são uma condição intrínseca da morte ou do estado das almas após a morte, mas sim resultados auto infligidos por ações deliberadas.

Desse modo, a morte em si mesma parece ser, nesse mito, uma etapa natural do processo de reencarnação e não parece haver uma terrível condição inerente à morte em si mesma, especialmente porque o mito demonstra que a morte é apenas um estágio em um contínuo ciclo de reencarnação. Os horrores da vida após a morte são reservados apenas para aqueles que agiram injustamente; porém, mesmo para eles, esses horrores são temporários, desde que sejam considerados curáveis, ou seja, desde que não tenham sido terríveis tiranos. Portanto, o mito de Er oferece uma leitura mais otimista e menos assustadora da vida após a morte ou, pelo menos, uma visão mais justa, destacando a ideia de que a justiça e a virtude podem ser alcançadas através de esforço e transformação ao longo das múltiplas encarnações da alma; e que cada alma responde individualmente e de maneira personalizada às suas próprias ações.

#### **6.14. As escolhas das almas individuais e o caso de Odisseu**

No mito de Er, as almas apresentam uma característica notável: todas elas possuem a capacidade da razão, embora nem sempre a utilizem da melhor maneira. Enquanto Odisseu, em sua jornada ao Hades, encontra almas que o encham de medo e horror, levando-o a fugir com temor de uma possível perseguição por parte de Perséfone, o cenário é bem diferente para Er. As almas que acompanham Er na sua viagem têm a capacidade de interagir, cumprimentar umas às outras e compartilhar suas histórias. Embora essas almas pareçam desgastadas e tremam ao relatar suas experiências, elas não evocam o mesmo terror que as sombras vagas e ameaçadoras do Hades homérico, uma vez que seu destino é escolhido e evitável de acordo com a consciência e as ações de cada um - uma condição da justiça cósmica do pós-morte platônico.

Devemos lembrar que outro contraste notável entre o mito de Homero e o mito de Sócrates pode ser identificado na passagem que descreve as almas escolhendo suas futuras vidas. Trata-se, aliás, de uma passagem crucial para a defesa da ideia central desta tese, de que a responsabilidade individual está em foco nos mitos escatológicos platônicos. Sócrates menciona que a alma que recebeu o vigésimo lote, pertencente a Ajax, optou por viver a vida de um leão, enquanto a alma seguinte, que pertence a Agamemnon, escolheu a vida de uma águia. O que certamente chamaria a atenção do público de Platão é a ausência notável de Aquiles

nessa narrativa. Desse modo, todas as almas, com exceção de Er, que era apenas um visitante, deveriam escolher suas próximas vidas e, para isso, são organizadas de maneira ordenada, de modo que aquelas que escolhem primeiro têm mais opções disponíveis e ainda assim podem cometer erros se não escolherem filosoficamente.

Deve, pois, manter-se essa opinião adamantina até ir para o Hades, a fim de, lá também, se permanecer inabalável à riqueza e a outros males da mesma espécie, e não se cair na tirania e outras actividades semelhantes, originando males copiosos e sem remédio, dos quais os maiores seria o próprio que os sofreria; mas deve-se saber sempre escolher o modelo intermédio dessas tais vidas, evitando o excesso de ambos os lados quer nesta vida, até onde for possível, quer em todas as que vieram depois. É assim que o homem alcança a maior felicidade. Ora, então, anunciou o mensageiro do além, o profeta falou deste modo: Mesmo para quem vier em último lugar se escolher com inteligência e viver honestamente, espera-o uma vida apetecível, e não uma desgraça. Nem o primeiro deixe de escolher com prudência, nem o último com coragem. Ditas estas palavras, contava Er, aquele a quem coubera a primeira sorte logo se precipitou para escolher a tirania maior, e, por insensatez e cobiça, arrebatou-a, sem ter examinado capazmente todas as consequências, antes lhe passou despercebido que o destino que lá estava fixado comportava comer os próprios filhos e outras desgraças. Mas, depois que a observou com vagar, batia no peito e lamentava a sua escolha, sem se ater às prescrições do profeta. Efectivamente, não era a su mesmo que se acusava da desgraça, mas à sorte e às divindades, e a tudo, mais do que a si mesmo. Ora esse era um dos que vinham do céu, e viverá, na encarnação anterior, num Estado bem governado; a sua participação na virtude devia-se ao hábito, não à filosofia.<sup>263</sup>

Na *Odisseia*, Odisseu conversa com a vigésima alma, que pertence a Ajax, e a décima oitava, que pertence a Agamemnon. Entre esses encontros, há a famosa conversa de Odisseu com Aquiles, na qual Aquiles descreve sua preferência por uma vida na terra, mesmo em servidão, em detrimento da vida de um rei ou líder no Hades. Sócrates, no entanto, remove tanto as palavras de Aquiles quanto sua presença entre Agamemnon e Ajax. Sócrates opta por omitir Aquiles da narrativa, pois não o considera um modelo adequado para os jovens. O espírito desenfreado e impulsivo de Aquiles representa um perigo significativo, especialmente para jovens como Glauco e Adimanto, que aspiram ao envolvimento no governo da cidade. Em contrapartida, Sócrates destaca a figura de Odisseu como um exemplo a ser seguido.

Era digno de se ver este espetáculo, contava ele, como cada uma das almas escolhia a sua vida. Era, realmente, merecedor de piedade, mas também ridículo e surpreendente. Com efeito, a maior parte fazia a sua opção não de acordo com os hábitos da vida anterior. [...] Depois, a alma de Ulisses, a quem a sorte reservara ser a última de todas, avançou para escolher, mas, lembrada dos anteriores trabalhos, quis descansar da ambição, e andou em volta a procurar, durante muito tempo, a vida de um particular tranquilo: descobriu-a a custo, jazente em qualquer

---

<sup>263</sup> PLATÃO, *República*, 619a-d.

canto, e desprezada pelos outros; ao vê-la, declarou que faria o mesmo se lhe tivesse cabido o primeiro lugar, e pegou-lhe alegremente<sup>264</sup>

Segundo o mito, Odisseu recebeu o último lote de todos, mas ele ainda é capaz de encontrar uma vida satisfatória para si mesmo e afirma que teria escolhido essa vida mesmo se tivesse tido a primeira escolha ou seja: mesmo em condições aparentemente adversas, ele consegue escolher justamente. Desse modo, a ideia defendida parece ser a de que os sofrimentos e desafios enfrentados por Odisseu ajudaram a curar sua alma do excessivo amor pela honra. Apesar das muitas críticas que Sócrates faz à obra de Homero, a representação de Odisseu pelo poeta épico escapa à censura absoluta de Sócrates, tanto nesta passagem quanto em outras partes da *República*. As almas são então vinculadas às vidas que escolheram e, em seguida, são instruídas a beber do rio do Esquecimento. Cada alma deve beber uma quantidade específica, mas as almas imprudentes bebem mais do que o recomendado. Posteriormente, cada alma é elevada para ser renascida. Sócrates conclui aconselhando seus ouvintes a abraçarem a filosofia, para que, em suas vidas presentes e na jornada de mil anos que os aguarda, todos alcancem a sabedoria.

Neste contexto, é relevante destacar a análise dos elementos na narrativa, como a fusão que Platão realiza entre o conceito de sorteio e escolha. Em outras palavras, é crucial enfatizar a existência de um elemento de acaso, no qual a alma não detém controle absoluto, e, portanto, pode se encontrar com menos opções do que se possa imaginar. O ponto principal a ser destacado é o seguinte: a ênfase recai sobre a ideia de que, independentemente da posição na ordem de escolha, a alma mantém sempre a capacidade de tomar decisões. Não apenas no sentido de que, mesmo quando escolhe por último, pode fazer escolhas acertadas, como mencionou, mas também que, mesmo se escolher em primeiro lugar, pode tomar decisões equivocadas.

De importância central para esta argumentação é a história do personagem no mito, que residia em uma cidade justa, mas não recebeu instrução filosófica adequada. Precipitadamente, fez sua escolha e, como resultado, adotou o caminho de um tirano. Posteriormente, ao reconhecer seu erro, ele imputou a responsabilidade por sua escolha aos deuses, lamentando sua situação e eximindo-se de culpa. Esse ponto constitui o cerne da discussão.

---

<sup>264</sup> PLATÃO, *República*, 620a-d.

Essa dinâmica evidencia algo que Sócrates sugere durante o diálogo: que, mesmo fora de um cenário ideal de circunstâncias perfeitas para um pleno desenvolvimento e para a opção pela justiça, as almas são responsáveis individualmente por suas ações. Ou seja, mesmo em situação desfavorável, ainda seria possível optar por uma vida virtuosa. Trata-se de um momento crucial em que todas as almas, exceto a de Er, são informadas de que escolherão suas próximas vidas através de um sorteio. Nesse contexto, o porta-voz do grupo enfatiza que escolher o último lugar no sorteio não é um obstáculo para receber uma vida boa, desde que a escolha seja feita com sabedoria e que a vida seja vivida com seriedade. Este é um momento fundamental do mito em que a importância da filosofia se torna evidente pragmaticamente<sup>265</sup>.

A prática da filosofia desempenha um papel crucial aqui, pois ajuda a alma a fazer uma escolha informada e evita escolhas imprudentes, como é o caso da primeira alma apresentada nesta narrativa de escolha. Esta é representada tendo como sua característica principal seu desejo por luxo e riquezas e escolhe apressadamente a vida de um tirano. Mais tarde, depois de atribuir a culpa aos deuses pela sua situação, essa alma perceberá o seu engano e se arrependerá ao perceber os males que ela mesma escolheu para si própria. É importante lembrar que essa escolha foi feita pela alma e ela será responsabilizada por ela, mesmo que a escolha tenha sido feita de forma apressada. Isso nos leva a considerar a ideia de que a alma injusta é responsável por sua própria injustiça e, portanto, também é individualmente responsável pelas punições e castigos que naturalmente resultam da ordem cósmica, no contexto desse ciclo de reencarnações.

Contudo, essa alma em questão é descrita como alguém que havia recentemente voltado de uma viagem aos céus, mas sua virtude não é resultado da filosofia, mas sim do ambiente em que viveu. Ou seja, essa alma não internalizou verdadeiramente as lições aprendidas, mas apenas as reproduziu por conta de seu meio. Desse modo, esse tipo de virtude não é tão estável ou duradouro quanto a virtude alcançada por meio da filosofia, pois pode ser perdida facilmente quando o indivíduo não está cercado de um ambiente que o favorece. Isso destaca como a filosofia não apenas ajuda na escolha de uma vida mais virtuosa, mas também na manutenção e no desenvolvimento constante dessa virtude ao longo da vida, e

---

<sup>265</sup> PLATÃO, *República*, 619b.

evidencia que, apesar de o meio ser muitíssimo importante para que o indivíduo viva uma vida bem vivida, ele deve, antes de tudo, ocupar-se da filosofia como uma escolha consciente pelo bem estar da sua alma.

Para finalizar o processo no submundo, as almas seriam então vinculadas às vidas que escolheram e seriam comandadas a beber do rio do esquecimento para poderem, a partir disso, retornar a novos corpos e novas experiências humanas. As almas imprudentes beberiam mais do que deveriam, levadas pela sua incapacidade de controlar a sua sede, enquanto as almas prudentes beberiam apenas a quantidade necessária, uma vez que naturalmente estariam inclinadas à temperança e à moderação. Esse elemento é relevante porque a memória é associada, no pensamento de Platão, a uma parte da natureza filosófica, e as almas filosóficas, por sua vez, tendem a buscar a temperança. Depois disso, as almas seriam encaminhadas para seu renascimento e o mito finaliza com uma exortação de Sócrates à vida filosófica e ao belo caminho que aguarda os justos.

Certamente, Sócrates é crítico em relação à representação do submundo feita por Homero, especialmente no que diz respeito aos modelos de comportamento que os poemas homéricos apresentam. Ele acredita que as descrições de personagens como Aquiles no submundo não são adequadas para moldar a moral dos futuros guerreiros, governantes, mas também cidadãos em geral - até os ocupados com funções consideradas "menos nobres". Nesse contexto, Sócrates parece preocupado em proteger a formação moral de seus interlocutores, Glauco e Adimanto, e, portanto, argumenta que a visão de Homero sobre o submundo pode induzir ao medo da morte e influenciar negativamente seus comportamentos.

É importante notar que essa representação da vida após a morte contrasta fortemente com a visão tradicional de Homero sobre o Hades e seus habitantes, que frequentemente é caracterizada por um clima de horror e pavor. Em obras como a *Odisseia*, Homero descreve os habitantes do Hades como sombras vagas, com exceção de figuras raras como Tirésias, que mantêm a razão. Portanto, o mito de Sócrates oferece uma visão mais otimista e espiritualizada da vida após a morte, onde a justiça é recompensada com uma jornada celestial e a contemplação das esferas celestiais, em contraste com a escuridão e o vazio do Hades homérico. Esse contraste destaca a importância da justiça e da sabedoria na filosofia de Sócrates, incentivando seus ouvintes a buscar a virtude e a verdade ao longo de suas vidas.

Desse modo, Sócrates procura substituir essas representações negativas do submundo e de figuras heróicas por uma visão mais otimista e educativa. Ele enfatiza a importância da coragem e da justiça, e procura inspirar os futuros guerreiros a não temerem a morte e a viverem de acordo com os princípios da virtude. Portanto, a crítica de Sócrates à visão de Homero sobre o submundo é parte de seu esforço para reformular a educação e a moralidade, afastando-se de modelos que ele considera prejudiciais e buscando uma base mais sólida e racional para a formação dos cidadãos, ao mesmo tempo em que consolida uma noção de responsabilidade individual. Essa noção fica presente em uma dinâmica de recompensas e punições personalizadas para cada alma, que estariam de acordo com as ações dessas almas em vida, considerando-as passíveis de serem responsabilizadas e responsabilizáveis.

### **6.15. Conclusões sobre o mito de pós-morte na *República***

Devemos perceber, no contexto da *República*, que o mito de Er parece servir como um apelo de Sócrates aos seus interlocutores para que examinem cuidadosamente suas vidas. Se a parte racional e calculista da alma não estiver no comando, a alma será levada por seus apetites para fins que, em última análise, não são benéficos. E se a parte impetuosa da alma não estiver aliada à parte racional, os apetites se tornarão selvagens e indisciplinados, e a alma ficará cativa de seus apetites, com resultados igualmente desastrosos. Na descrição dos tiranos no Tártaro e do destino das almas que não fazem escolhas cuidadosas na vida, Sócrates está emitindo um aviso para aqueles como Glauco e Adimanto, que buscam honra no domínio da política. Ele argumenta que é apenas através do uso da razão que podemos compreender melhor como viver nossas vidas. A vida filosófica, e não a vida pública, é a melhor garantia de felicidade.

Nesse contexto, Sócrates argumenta que a justiça reside na harmonia interna da alma e, portanto, deve ser preferida à injustiça. Além disso, ele afirma que a justiça será recompensada, seja nesta vida ou na vida após a morte. Os deuses, segundo Sócrates, não podem ser enganados ou persuadidos por meio de sacrifícios rituais; eles distribuíram recompensas e punições com base no estado da alma de cada indivíduo. O mito serve como um importante alerta, especialmente para os jovens politicamente ambiciosos que participam do diálogo e para os leitores em



geral. As consequências da vida de um tirano são vividamente ilustradas como um exemplo a ser evitado, enquanto as recompensas e benefícios da vida filosófica são destacados de forma inspiradora. Vê-se que o mito funciona como uma ferramenta que evidencia a dimensão de responsabilização individual de cada alma, cosmicamente ordenada de forma a obter a justa resposta em relação às suas escolhas individuais.

Com certeza, o impacto do mito pode ser apreciado não apenas em um sentido literal, mas também como uma narrativa simbólica que transmite lições morais e filosóficas profundas. A descrição das almas escolhendo suas próximas vidas pode ser interpretada como um apelo à reflexão sobre as escolhas de vida atuais, a capacidade de se fazer escolhas e a responsabilidade por tê-las feito. Ela nos alerta para as possíveis consequências das decisões que, à primeira vista, podem parecer vantajosas a curto prazo, mas que, se não forem cuidadosamente consideradas, podem resultar em desafios significativos a longo prazo. Desafios que, por sua vez, nunca escapam a certa lógica de punição e recompensa atribuída necessariamente às consequências das escolhas individuais de cada alma. Desse modo, o mito também destaca a ideia de que a busca pela justiça e pela harmonia interna da alma é uma jornada valiosa, que pode recompensar o indivíduo não apenas na vida presente, mas também no pós-morte.

Sócrates parece estar comprometido com a ideia de uma vida após a morte e um ciclo de reencarnações no contexto do mito de Er. Sua resposta ao desafio de Adimanto sugere a existência de um pós-morte governado por deuses justos, que não são influenciados pelos sacrifícios dos injustos e representam o próprio funcionamento do cosmo e sua relação com a alma e a moralidade humana. Essa percepção da justiça divina e da continuação da alma após a morte é consistente com a visão de Sócrates de que a justiça é uma qualidade intrínseca à alma e que as recompensas e punições são distribuídas de acordo com as ações de cada indivíduo.

Desse modo, o mito de Er desempenha um papel fundamental na filosofia socrática ao servir como um veículo para enfatizar a importância da justiça, da sabedoria e da reflexão sobre nossas escolhas de vida, tanto no presente quanto em uma possível vida após a morte. Ele encapsula a crença central de Sócrates de que a busca pela justiça e pela harmonia interna da alma é intrinsecamente valiosa.

Contudo, ainda que nosso exame tenha revelado como os desafios apresentados por Glauco e Adimanto estimularam Sócrates a demonstrar a

intrínseca vantagem da justiça, independentemente da promessa de recompensas, e a intrínseca desvantagem da injustiça, independente de ameaças de punição, ao final, Sócrates faz uma concessão. Ainda que ele tenha seguido essa linha de raciocínio de maneira consistente até o final do Livro IX da *República*, é no Livro X que encontramos uma reviravolta em sua abordagem.

Sócrates reintroduz a consideração das recompensas e punições, como se dissesse: 'Demonstrei que a justiça é inerentemente valiosa por si só, mas agora vou conceder recompensas aos justos e impor punições aos injustos'. Essa mudança pode ser vista como um adendo, quase um apêndice, à discussão anterior. Em outras palavras, Sócrates, de certa forma, não está se contradizendo, mas, no final, acrescenta uma camada adicional à sua argumentação. Ele faz isso após ter argumentado de maneira convincente em favor da felicidade da pessoa justa que age com retidão sem necessariamente esperar recompensas em troca.

No entanto, ele mantém que, em última análise, os justos merecem o reconhecimento e a recompensa, mesmo que inicialmente tenha estabelecido a virtude intrínseca da justiça como suficiente. Assim, ele consolida a ideia de que o indivíduo é responsável pelas suas escolhas, para além do determinismo de seu meio e que será responsabilizado individualmente por essas escolhas. Assim, ainda que a justiça tenha valor intrínseco, o sistema de compensação cósmica ou recompensas e punições funcionaria como um incentivo. Ao narrar a história das almas humanas deliberadamente optando por suas vidas futuras com base em suas ações passadas, o mito nos lembra que nossas escolhas têm consequências, não apenas nesta vida, mas também no pós-morte e nas próximas vidas. Assim, o uso feito do mito por Sócrates/Platão nos encoraja a considerar a ética e a virtude como princípios orientadores em nossas vidas, incentivando a autorreflexão e a busca pela verdade e pela justiça, ao nos lembrar que, como indivíduos, respondemos individualmente pelas nossas escolhas e ações.

## Conclusão

Durante muito tempo, a interpretação predominante de Platão enfatizava sua crítica contundente aos poetas e às artes miméticas, considerando-o como um defensor inflexível de uma filosofia não mimética, estritamente dedicada à busca da verdade através do *lógos* racional. No entanto, ao longo da história do platonismo mais recente, foi difícil para os pesquisadores ignorar o talento literário do filósofo, sua notável habilidade retórica, suas proeminentes criações de histórias e o uso abundante que ele fez dos mitos. A partir da valorização do aspecto literário e especificamente da categoria dos mitos, esta tese buscou analisar o subgênero literário dos mitos de pós-morte ou mitos escatológicos. Estes, além de desempenharem um papel fundamental na compreensão da utilização de recursos retórico-literários em seu projeto filosófico, também representam uma fonte significativa para aprofundar a discussão sobre a noção de responsabilidade individual na antiguidade clássica e o papel da moral no pensamento de Platão.

Nesta tese, busquei sustentar a suposição de que os mitos escatológicos platônicos continuaram a explorar a discussão sobre a responsabilidade individual, tanto em sua própria época quanto ao expressar, em muitos aspectos, a abordagem peculiar de Platão em relação a esse tema. A meta deste trabalho foi compreender, com base nas análises dos textos estudados, de que maneira os mitos do pós-morte de Platão buscaram solidificar a consciência do que designei como responsabilidade individual; e também de como os mitos desempenham um papel de suma importância no contexto do projeto moral e filosófico de Platão, contribuindo de maneira significativa para a compreensão das virtudes, da justiça e da essencialidade da filosofia em uma vida plenamente realizada. Nesse contexto, o mito, muito além de uma mera história fantasiosa ou narrativa apelativa, é uma poderosa ferramenta destinada a moldar a psicologia e a moral individuais e, por consequência, também as coletivas. Tais mitos possuem o potencial de influenciar nossos sentimentos de honra, vergonha, medo e desejo, exercendo, portanto, influência direta sobre nosso comportamento e nossa busca pela virtude.

Em todos os mitos e diálogos escolhidos: o *Fédon*, o *Górgias* e a *República*, a alma, liberada do corpo e consciente de si mesma, estava destinada, no pós-morte, a ser recompensada ou punida com base em suas escolhas éticas e comportamentos, tanto na esfera privada quanto na pública. Enquanto em Homero a preservação da

individualidade após a morte parecia frágil, em Platão a concepção da individualidade das almas é central para a consolidação da noção de responsabilidade individual e, em última análise, para a defesa de um sistema de equilíbrio e regulação cósmica que é ajustado à particularidade de cada indivíduo. Assim, a filosofia platônica se fortalece: a experiência humana, vinculada ao corpo, passa a ser encarada como uma espécie de aprisionamento associado a um processo pedagógico e o pós-morte (assim como o pré-vida) funciona a partir de um sistema de punição e recompensa, sendo a punição quase sempre corretiva e a recompensa o estado de liberdade da alma.

Desse modo, os mitos desempenharam um papel de grande relevância na obra de Platão, constituindo uma categoria literária com uma função que pode ser entendida, por um lado, como universal: ela consistia em criar uma impressão emocional profunda e deixar um impacto duradouro e memorável na alma do indivíduo. Por outro lado, também possuía uma função particular: poderia se adaptar às necessidades do público ou do interlocutor em questão, tal como acontece com os interlocutores de Sócrates nos diálogos analisados, e tal como acontece com a multiplicidade dos leitores de Platão que poderiam se identificar em maior ou menor grau com alguns aspectos daquelas personagens, de suas questões e personalidades.

Resumidamente, os mitos de pós-morte presentes nos diálogos de Platão não apenas enriquecem a narrativa, mas também servem como veículos para transmitir lições de profunda relevância, tanto filosófica quanto moral. A ênfase dada à importância de submeter os mitos à análise da razão reflete a abordagem filosófica característica de Platão, centrada na busca da verdade e da sabedoria por meio do diálogo racional e da reflexão crítica. Os mitos, quando submetidos a escrutínio racional, podem, de fato, desempenhar um papel crucial na promoção de uma harmonia interior no caráter de um indivíduo, alinhando suas crenças e ações com as virtudes advogadas pela filosofia. Desse modo, ele funciona como ferramentas que instigam os interlocutores de Sócrates e os leitores de Platão a viverem em conformidade com os princípios discutidos nos diálogos, em lugar de se limitarem a concordar verbalmente com tais preceitos, uma vez que imprimem na alma do indivíduo uma imagem poderosa de forte apelo emocional. São instrumentos pedagógicos, destinados a inspirar os leitores a estabelecer uma relação responsável com a justiça.

Ademais, é possível dizer que Platão utilizou os mitos de pós-morte como um meio eficaz para estabelecer uma conexão crucial entre vários elementos, como o cuidado da alma individual, a importância intrínseca da justiça e a busca pela felicidade. Ele explorou esses mitos para enfatizar que a responsabilidade não se limita apenas ao indivíduo em relação a si mesmo, mas também abrange seu relacionamento com o ambiente, a sociedade e cada ação que realiza. Essa abordagem, conduzida através de diferentes personagens e perspectivas em seus diálogos, deixou claro que, mesmo quando vivemos em contextos que parecem transcender nossas escolhas individuais, somos, em última instância, responsáveis por todas as nossas ações. Essa responsabilidade abrange não apenas a dimensão individual, mas também a coletiva, e isso nos torna seres únicos e suscetíveis à responsabilização por nossos atos. Assim, Platão reforçou a ideia de que somos uma pequena parte de uma sociedade e simultaneamente seres individuais com a capacidade de influenciar o mundo ao nosso redor por meio de nossas escolhas e ações e, também por isso, passíveis de responsabilização.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBANGNANO, Nicola, *Dicionario de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou. 1970.

ALMEIDA, José Benedito de. *Introdução a Mitologia*. São Paulo: Paulus, 2014.

ANNAS, Julia. Plato's Myths of Judgement, *Phronesis*, vol 27, 1982. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/i391233>. Acesso em 19 de outubro de 2019.

ANTIFONTE. *Testemunhos, fragmentos, discursos*. Edição e Tradução de Luis Felipe Bellintani Ribeiro, São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

ARAÚJO, Carolina. *Da Arte: uma Leitura do Górgias de Platão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BERNABÉ, Alberto. *Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

BLONDELL, Ruby. *Play of Character in Plato's dialogues*. Cambridge University Press. 2002.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1992. Volumes 1, 2 e 3

BRICKHOUSE, Thomas, C. and SMITH, Nicholas D, - The Myth of the Afterlife in Plato's Gorgias. *The Journal of Ethics*. Vol. 11, No. 4 December, 2007 p. 337-356. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20728514>. Acesso em 21 de outubro de 2020.

BRISSON, Luc. *Introdução à filosofia do mito*. Trad. José Carlos Baracat Junior. São Paulo. Paulus, 2014.

\_\_\_\_\_. A atitude de Platão a respeito do mito. *Veritas (Porto Alegre)*, 47(1), 71–79, 2002. Disponível em <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2002.1.34854> Acesso em: 28 de julho de 2023.

\_\_\_\_\_. *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Chicago: University of Chicago Press. 2004.

\_\_\_\_\_. *Leituras de Platão*. Trad. Sonia Maria Maciel, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

\_\_\_\_\_. *Platon, les mots et les mythes: Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?* Paris: Éditions La Découverte. 1982.

\_\_\_\_\_. *Plato the Myth Maker* in: *Platon, les mots et les mythes*. Translated, edited, and with an introduction by Gerard Naddaf, Chicago: University of Chicago Press, 1998.

BRISSON, Luc & PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

BURKERT, Walter. *Greek Religion: The Rhythm of the Festivals*, Cambridge: Harvard University Press, 2002.

BURNET, Jonh. *O Despertar da Filosofia Grega*. Tradução Mauro Gama. São Paulo: Editora Siciliano, 1994.

BURY, John Bagnell. *A history of Greece*. New York: The modern Library, 1967.

BUTTI DE LIMA, Paulo. *Platão: uma poética para a filosofia*. Venezia: Marsilio Editori, 2002.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. Trad. Betty S. Flowers. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1997.

CASERTANO, Giovanni. *Paradigmas da verdade em Platão*. São Paulo: Loyola, 2010.

CASSIER, Ernst. *Linguagem e mito*. Trad. J. Guinsburg e M. Schneidermann. São Paulo: Perspectiva. 2006.

CASSIN, Barbara. *Ensaio sofísticos*. São Paulo: Siciliano, 1990.

CORNFORD, Francis. Macdonald. *Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. Trad. Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.

DEMOS, Marian. "Callicles' Quotation of Pindar in the *Gorgias*." *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 96, pp 85-107, 1994. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/311316> Acesso em 19 de agosto de 2020.

DE SOUZA, Eudoro. *Catábases: estudos sobre viagens aos infernos na Antiguidade*. Edição de Marcus Mota e Gabriele Cornelli. Apresentação e notas de Marcus Mota. São Paulo: Annablume Clássica, 2013.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DETIENNE, Marcel & SISSA, Giulia. *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris: Hachette, 1989.

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

DODDS, Eric. Robertson. *The greeks and the irrational*. Berkeley: University of California Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e ideias religiosas*. Trad. Roberto C. de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. (Obra em três volumes)

\_\_\_\_\_. *Mito e Realidade*. Trad. Pola Civelli, São Paulo: Perspectiva 2007.

ELIAS, Julius, A. *Plato's deference of poetry*. State University of New York Press: Albany. 1984.

EURÍPIDES. *Orestes*. Tradução de Trupersa. Cotia: Ateliê Editorial, 2017.

FESTUGIERE, A.J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris; Deuxième Edition, 1950.

\_\_\_\_\_. *Histoire générale des religions: Grèce-Rome*. Paris: Quillet, 1944

FREYDBER, Bernard. *The play of the platonic dialogues*. NY: Peter Lang, 1997.

FRIEDLÄNDER, Paul. Myth. In: *Plato (I - III)*; trad. inglesa de H. Meyerhoff, Princeton: Princeton University Press, 1969. vol I, p 171-210.

\_\_\_\_\_. Plato as Geographer: The Beginnings of spherical Geography in: *Plato (I - III)*; trad. inglesa de H. Meyerhoff, Princeton, Princeton University Press, 1969. vol I. p. 261 – 285.

FRUTIGIER, Perceval. *Les mythes de Platon*. Paris: F. Alcan, 1930.

GERNET, Louis & BOULANGER, André. *Le Génie grec dans la religion* Paris: Renaissance du Livre, 1932.

GOLDSCHIMIT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1963.

GÓRGIAS. *Fragmentos y testimonios*. Buenos Aires: Aguilar, 1980.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*; tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HALLIWEL, Stephen. *Plato: Republic X*. Rowe Ltd: Eastbourne, 1988.

\_\_\_\_\_. “The Life-and-Death Journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er”, in *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, org. G.R.F. Ferrari. New York: Cambridge University Press, 2010.



HEGEL, George. *Introdução à história da Filosofia*. Portugal: Edições 70, 2006.

HESÍODO. *Teogonia – a origem dos deuses*. Tradução e ensaio introdutório Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011.

HOMERO. *Ilíada*. Lisboa: Livros Cotovia e Frederico Lourenço, 2003.

\_\_\_\_\_. *Odisseia*. Lisboa: Livros Cotovia e Frederico Lourenço, 2003.

\_\_\_\_\_. *Hino a Demeter* in: CARVALHO, T. R. Perséfone e Hécate: representação das deusas na poesia grega arcaica. 133 fls. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-16082019-133218/pt-br.php>.

Acesso em 18 de março de 2023.

HOPPER, Robert Jonh. *The Early Greeks*. NY: Harper & Row publishers, 1976.

ISSLER, Daniel William. *The role of Afterlife Myths in Plato's Moral Arguments*. Georgia: Georgia State University, 2009.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KAHN, Charles. The myth of the Statesman. in: PARTENIE, Catalin. *Plato's Myths*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. New York: Cambridge University Press, 1996.

KERBER, Hannes. Strauss and Schleiermacher on how to read plato: an introduction to “exoteric teaching”. In “*Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*.”. New Tork: Palgrave Macmillan, 2014.

KERFERD, George. B. *O movimento sofista*. 1ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1981.

LOPES, Daniel. A tragédia no diálogo: o caso Cálicles. In: PLATÃO. *Górgias*. Tradução do grego, ensaio introdutório e notas de Daniel R.N Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014,

MATTEI, Jean-François. *Platão*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

MERLAN, Philip. “Form and Content in Plato's Philosophy.” *Journal of the History of Ideas*, vol. 8, no. 4 p. 406–430. Disponível em: [www.jstor.org/stable/2707427](http://www.jstor.org/stable/2707427). Acessado em 20 de março de 2019.

MCCOY, Marina. *Platão - A retórica de filósofos e Sofistas*. São Paulo: Madras Editora, 2010.

MORGAN, Kathryn. A. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MOST, Glenn, W., “Plato’s Exoteric Myths”, in *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths. Mnemosyne Supplements*, 337. Leiden-Boston: Brill, 2012. P.13–24,

\_\_\_\_\_. *Perspectivism and the Philosophical Rhetoric of the Dialogue Form*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016. Disponível em: [https://doi.org/10.14195/2183-4105\\_16](https://doi.org/10.14195/2183-4105_16). Acessado em: 4 Aug de 2019.

MOTTA PESSANHA, José Américo. Platão: o teatro das ideias (transcrição de palestra proferida na PUC-Rio em 1991). *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 9, n. 11.1, p. 7-35, mar. 1997. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/108>>. Acesso em: 04 aug. 2019.

NIGHTINGALE, Andrea. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

OTTO, Walter F. *Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. Trad. Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2005.

PARTENIE, Catalin. *Plato’s Myths*. New York: Cambridge University Press. 2011.

PLATÃO. *Górgias*. [Tradução do grego, ensaio introdutório e notas de Daniel R.N Lopes]. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. *Fédon*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: INIC, 2000.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Introdução, tradução e notas de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.

\_\_\_\_\_. *Apologia de Sócrates/Críton*. Tradução do grego, introdução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Clássicos grego e latinos. Lisboa: Edições 70, 2013.

\_\_\_\_\_. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

\_\_\_\_\_. *O banquete, ou, Do amor*. Tradução, Introdução e notas de J. Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

\_\_\_\_\_. *Platon - oeuvres complètes*. Paris: Éditions Flammarion, 2008 et 2011.

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

RANKIN, H.D. *Plato and the individual*. New York: Barnes and Nobles, 1964.

REALE, Giovanni. *Platão. História da filosofia grega e romana*. Vol. III. São Paulo: Loyola, 2007.

REIS PINHEIRO, Marcus. Formas de interpretar “mito” em Platão e na contemporaneidade. *Boletim do CPA, Campinas, n° 15, jan./jun. 2003*. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/read/12836283/formas-de-interpretar-mito-em-platao-e-na-puc-rio> Acesso em 19 de junho de 2021.

ROBERT F. Sutton Jr. *A religião grega*. Trad. Antonio de P. Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

ROBIN, Léon. *Platão*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. Lisboa: Editorial Inquérito, 1941.

SALKEVER, Stephen. *Ancient Greek Political Thought*. New York: Cambridge University Press, 2009.

SCHAFER, Christian. *Léxico de Platão*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SCHIAPPA, MARIA. Introdução. In: PLATÃO. *Fédon*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: INIC, 2000.

SCHUHL, Pierre-Maxime. *Platão e a arte de seu tempo*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Barcarolla, 2010.

\_\_\_\_\_. *La fabulation platonicienne*. Paris: PUF, 1947

SNELL, Bruno. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

\_\_\_\_\_. *A descoberta do espírito*. Lisboa: Edições 70, 2003.

SÓFOCLES. *A trilogia Tebana*. Édipo-Rei, Édipo em Colono, Antígona. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

STEFANINI, Luigi. *Platone*. Padova, Istituto di storia della filosofia, 1991.

STENZEL, Julius. *Platone educatore*. Bari: Laterza, 1991.

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

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução de Joana Angélica D’Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Entre Mito e Política*. 2ªed. São Paulo: EdUSP, 2001.

\_\_\_\_\_. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

\_\_\_\_\_. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

VLASTOS, Gregory. *O universo de Platão*. Brasília: Ed. UNB, 1987.

WERNER, Jaeger. *Paideia: A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.