

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

GIOVANNA BRAZ

OS VERDADEIROS FILÓSOFOS ENQUANTO *BACCHOI*:
a transposição platônica dos mistérios órficos no *Fédon*

SÃO CARLOS -SP
2020

GIOVANNA BRAZ

OS VERDADEIROS FILÓSOFOS ENQUANTO *BACCHOI*:
a transposição platônica dos mistérios órficos no *Fédon*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos como requisito para obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Eliane Christina de Souza.

São Carlos-SP
2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado da candidata Giovanna Braz, realizada em 27/02/2020:

Profa. Dra. Eliane Christina de Souza
UFSCar

Profa. Dra. Sheila Paulino e Silva
UFSCar

Prof. Dr. Gabrielle Cornelli
UnB

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Gabrielle Cornelli e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.

Profa. Dra. Eliane Christina de Souza

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES por ter possibilitado as condições para o desenvolvimento desta pesquisa.

À minha orientadora Eliane Christina de Souza pelo acolhimento e pelas oportunidades desde os longínquos anos de graduação.

Aos Professores Gabriele Cornelli e Sheila Paulino pelas contribuições inestimáveis à minha pesquisa.

Ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos pela longa e frutífera relação, e aos professores que, de um modo ou de outro, contribuíram para minha formação.

Na realidade, com a morte tem de acontecer uma de duas coisas: ou o que morre se converte em nada e, portanto, fica privado para sempre de qualquer sentimento, ou, segundo se diz, a alma sofre uma mudança e passa deste para outro lugar.

(Pl. *Ap.* 40c)

RESUMO

No *Fédon* Platão apresenta sua noção de filosofia através de uma apropriação dos mistérios órficos: por meio de um elaborado trabalho mimético, o filósofo adapta ao seu pensamento elementos tanto dos discursos sagrados (*hieroi logoi*) órficos quanto de suas iniciações (*teletai*), aproximando a prática da filosofia às experiências iniciáticas. O objetivo desta pesquisa é compreender justamente essa aproximação entre a filosofia e os mistérios que ocorre no *Fédon*. Tomando a noção de “transposição” como instrumento de crítica e análise dos usos que o Platão faz das doutrinas órficas, vemos como o filósofo transpõe diversos elementos oriundos do âmbito místico à sua própria filosofia, desde a preocupação central com a morte às doutrinas sobre a alma e sua salvação após a morte. Tal transposição culmina na identificação entre os verdadeiros filósofos (*alethos philosophoi*) e os *bacchoi* órficos (69c-d).

Palavras-chave: Platão. *Fédon*. Verdadeiros filósofos. *Bacchoi*. Transposição. Mistérios órficos.

ABSTRACT

In the *Phaedo* Plato presents his notion of philosophy through an appropriation of the orphic mysteries: through an elaborate mimetic work, the philosopher adapts to his thought elements of both sacred discourses (*hieroi logoi*) and orphic initiations (*teletai*), approaching the practice of philosophy closer to the initiatic experiences. The aim of this research is to understand precisely this approach between philosophy and the mysteries that occurs in the *Phaedo*. Taking the notion of “transposition” as an instrument of criticism and analysis of Plato's uses of orphic doctrines, we see how the philosopher transposes various elements from the mystical realm to his own philosophy, from the central concern with death to the doctrines about the soul and its salvation after death. Such transposition culminates in the identification between the true philosophers (*alethos philosophoi*) and the orphic *bacchoi* (69c-d).

Keywords: Plato. *Phaedo*. True philosophers. *Bacchoi*. Transposition. Orphic mysteries.

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo 1 - Platão <i>imita</i> Orfeu	11
1.1. Orfeu e orfismo nos diálogos de Platão	13
1.1.1. Os testemunhos de Platão sobre Orfeu e sobre o orfismo	15
1.1.1.1. Testemunhos diretos.....	15
1.1.1.2. Testemunhos indiretos	16
1.1.2. As referências aos mistérios órficos no <i>Fédon</i>	18
1.2. A noção de transposição	24
1.2.1. Os métodos de transposição.....	26
Capítulo 2 - Os mistérios órficos	27
2.1. Os <i>hieroi logoi</i>	29
2.2. As <i>teletai misteridai</i>	31
2.2.1. As <i>teletai</i> e a magia.....	32
2.3. <i>Mystai e bacchoi</i>	35
Capítulo 3 - A transposição platônica dos mistérios órficos no <i>Fédon</i>	37
3.1. O alcance da transposição	37
3.2. Aspectos literários e dramáticos do <i>Fédon</i>	42
3.2.1. O contexto pitagórico	50
3.2.2. O entrelaçamento entre <i>mythos, logos e mysterion</i>	55
3.3. A soteriologia filosófica.....	61
3.3.1. A esperança e a defesa de Sócrates.....	61
3.3.1.1. O corpo como <i>phroura</i>	67
3.3.1.2. A filosofia como preparação para a morte	70
3.3.2. A interpretação do antigo enigma	74
3.3.2.1. Os verdadeiros filósofos enquanto <i>bacchoi</i>	77
Conclusão	78
Bibliografia	79

Introdução

No *Fédon*, narra-se o último dia de vida da personagem Sócrates que, apesar de encarar seus momentos derradeiros, encontra-se feliz, afirmando sem ressalvas que a morte é um bem ao qual os filósofos devem aspirar. Diante do estranhamento de seus amigos mais próximos, o filósofo estabelece como objetivo de sua última discussão filosófica justificar, sobretudo aos interlocutores pitagóricos Símiias e Cebes, as razões de tal felicidade: a imortalidade da alma e seu destino após a morte.

Nesse contexto, Platão escolheu apresentar a sua noção de filosofia através de uma transposição dos mistérios órficos: por meio de um elaborado trabalho mimético, o filósofo adapta ao seu pensamento a mensagem religiosa dos ritos (*teletai*) e doutrinas (*logoi*) órficas, aproximando o exercício filosófico à experiência iniciática. O alcance dessa transposição vai desde a preocupação central com a morte¹, às doutrinas sobre a alma² e sua salvação no *Hades*³, culminando na identificação entre os verdadeiros filósofos (*alethos philosophoi*) e os *bacchoi* órficos (69c).

A pesquisa que propomos visa justamente compreender como e porquê Platão se apropria não só das doutrinas (*hierois logos*) órficas, mas também da estrutura de suas iniciações (*teletai*) para construir sua noção de filosofia no *Fédon*. Veremos que a transposição dos mistérios é um instrumento para o filósofo apresentar e desenvolver certos problemas que envolvem a sua filosofia, sobretudo a relação entre o sensível e o inteligível, entre o filósofo e as formas, entre o mortal e o divino, assim como o modo pelo qual esse divino pode ser acessado. Platão modifica a doutrina órfica do corpo como um túmulo (*soma-sema*) pela imagem do corpo como prisão a fim de encaixá-la em suas propostas filosóficas, e constrói, a partir das práticas rituais de purificação (*katharsis*), uma nova noção de filosofia qualificada como “correta” (*orthos*). A substituição dos rituais órficos pela busca das virtudes aproxima a filosofia de uma iniciação, cuja experiência modifica profundamente a alma daquele que a pratica. Com efeito, a noção do verdadeiro filósofo como *bacchos* aparece como um elo entre o âmbito ético e o âmbito epistemológico próprio da filosofia platônica: a investigação filosófica em busca do conhecimento exigirá uma disposição ética que consiste na aquisição

¹ As noções de morte como vida, como purificação e como libertação.

² Isto é, sua imortalidade, sua condição trágica presa ao corpo, sua transmigração.

³ A iniciação (*myesis*), o cumprimento das *teletai* (*telesis*), a purificação (*katharsis*) e o êxtase báquico (*baccheia*).

das virtudes por meio da razão, método filosófico de purificação da alma que dará ao filósofo a possibilidade de adquirir a sabedoria no além.

Nossa investigação começa introduzindo, no Primeiro Capítulo, o cenário relativo à interpretação do influxo órfico no pensamento de Platão, isto é, a tradição hipercrítica que se contrapôs à moda órfica e a descoberta das fontes órficas que contribuíram para uma completa renovação no interesse acadêmico pelo orfismo. Partimos dos testemunhos sobre Orfeu e seus mistérios encontrados na própria obra platônica como panorama da dimensão dessa tradição a partir das próprias referências platônicas, para, então, determo-nos às passagens que no *Fédon* aludem aos mistérios órficos. Por fim, apresentamos a noção de transposição cunhada por Diès (1927) e aperfeiçoada por Bernabé (2011), assim como os métodos de transposição utilizados por Platão. Empregamos essa noção como método de leitura do diálogo.

No Segundo Capítulo, detemo-nos nos mistérios órficos, desde suas doutrinas relativas à imortalidade da alma aos ritos místéricos, assim como sua relação com a magia. Depois de apresentar a vasta obra literária atribuída a Orfeu, veremos que *telete* se refere às cerimônias nas quais são celebrados ritos de acordo com os *mysteria*, conhecimentos secretos transmitidos apenas a iniciados e cuja finalidade era prepara-los para a morte, tendo em vista seu acesso privilegiado ao divino seja durante a vida, seja no além. Veremos que o sacerdote órfico também era chamado de *magos*, um tipo de especialista religioso *agyrtes* (mendicante), *mantic* (adivinho), *goes* (feiticeiro), *telestes* (iniciador) e *kathartes* (purificador). Por fim, distinguimos dentre os iniciados órficos os *mystai*, os iniciados comuns, e os *bacchoi*, isto é, aqueles que alcançavam uma união permanente com o divino (*baccheia*) por meio da *askesis* do *orphikos bios* e pela purificação (*katharsis*) da alma que decorre do cumprimento das *teletai* (*telesis*).

Começamos o Terceiro e último Capítulo com um panorama geral da transposição platônica dos mistérios órficos no *Fédon*, na qual buscamos destacar quatro tipos de relações entre eles: uma aproximação teleológica, simbólica, literária e linguística. Veremos que tanto a filosofia quanto os mistérios possuem objetivos similares, como a purificação da alma e sua salvação após a morte; veremos também como Sócrates se aproxima da figura do mago e de como ele reinterpreta alegoricamente a mensagem religiosa órfica, justapondo, inclusive, o vocabulário iniciático dos mistérios ao vocabulário da filosofia. Após, destacamos dois aspectos literários e dramáticos necessários para compreender a relação que se estabelece com os mistérios: o contexto pitagórico do Diálogo e o entrelaçamento entre *mythos* e *logos* que marca todo seu desenvolvimento. O primeiro aspecto diz respeito a nos situar sobre com quais

tradições Platão está, de fato, dialogando: ter em mente que os pitagóricos são os interlocutores de Sócrates é entender que Platão dialoga com uma tradição filosófica para a qual a magia fazia parte do seu escopo de investigação filosófica. A filosofia pitagórica está intimamente vinculada a elementos religiosos, muitos dos quais vieram da tradição órfica – não à toa, considera-se que os pitagóricos foram os intermediários entre Platão e as doutrinas do orfismo. O segundo aspecto diz respeito a um elemento muito importante para a interpretação do *Fédon*, o fato de que o *mythos* está entrelaçado ao *logos* filosófico. Sócrates declara explicitamente que tratará de discutir o destino da alma após a morte por meio de raciocínios e mitos⁴. Isso traz consequências importantes e é o que possibilita a transposição dos mistérios, já que ela acontece na medida em que o filósofo entrelaça *mythoi* e *logoi*. Entramos, então, no tema da soteriologia. Vemos como o discurso platônico sobre a salvação está baseado numa esperança. Platão modifica a noção comum na Grécia antiga de *elpis* como algo negativo e lhe atribui certa positividade. O objetivo de Sócrates é justamente realizar uma defesa dessa esperança, utilizando-se de mitos, raciocínios e dos mistérios. A defesa consistirá em considerar a filosofia uma preparação para a morte, uma libertação progressiva da alma de sua prisão corpórea. Por fim, tratamos do núcleo da transposição dos mistérios órficos no *Fédon*, momento em que Sócrates substitui as práticas rituais pela prática das virtudes – sob os cuidados da razão – e identifica os verdadeiros filósofos aos *bacchoi*. O filósofo cita um texto órfico atribuindo-lhe um sentido oculto (*ainittesthai*), cuja interpretação revelará a posição do filósofo de que os requisitos órficos para a salvação da alma após a morte, isto é, a iniciação (*myesis*), a celebração das *teletai* (*telesis*), a purificação (*katharsis*) e o êxtase báquico (*baccheia*), só são plenamente alcançados por aqueles que filosofaram corretamente (*pephilosophokotes orthos*).

1. Platão *imita* Orfeu

Atravessado por referências ao orfismo, o *Fédon* é onde encontramos a mais forte e marcante influência dessa tradição religiosa dentre as obras de Platão. Tal influência é notada já na Antiguidade, quando Olimpiodoro, em seu comentário ao diálogo, afirma incisivamente

⁴ Pl. *Phd.* 61e: “*diaskopein te kai mythologein*”. Utilizamos as abreviaturas do *Greek-English Lexicon* (LSJ) para citação dos autores gregos.

que “em todas as partes Platão imita Orfeu”⁵. Essa “imitação”, no entanto, vai além de meras citações ou simples alusões, pois ela é o resultado de uma apropriação que o filósofo realiza sobre as doutrinas órficas, espelhando-as na estrutura de sua própria filosofia. É por este motivo que muitos estudiosos chamam atenção para o fato de que o uso exaustivo da linguagem mística, neste diálogo, não é meramente acidental ou decorativo, mas pragmático e filosoficamente significativo⁶. Em outras palavras, os mistérios órficos não estão presentes no *Fédon* enquanto meros ornamentos literários, mas como componentes da própria noção platônica de filosofia⁷. De fato, Sócrates evoca constantemente doutrinas órficas ao longo de sua defesa da imortalidade da alma e do modo de vida genuinamente filosófico, aproximando a filosofia e os mistérios de maneira muito sutil e complexa. Essa aproximação é estabelecida de tal modo que a própria atividade filosófica é descrita através do vocabulário místico, por meio dos termos que designam especificamente os requisitos órficos para salvação da alma após a morte: a iniciação (*myesis; telete*), a purificação (*katharsis*) e o êxtase báquico (*baccheia*). Tal aproximação culmina na identificação entre os verdadeiros filósofos (*alethos philosophoi*) e os *bacchoi*, isto é, a elite de iniciados órficos a quem estaria reservada, no além, a possibilidade de se libertar da condição humana, convertendo-se em deuses⁸.

A compreensão de como e do porquê Platão teria “imitado” tais doutrinas para expor seu pensamento filosófico enfrenta uma série de dificuldades relacionadas basicamente a duas posições historiográficas: a hiper crítica ao orfismo, que chegou a quase pôr em cheque a existência destes mistérios no período clássico, minimizando, assim, qualquer possibilidade de influência sobre a filosofia platônica; e a posição moderno-racionalista que considera *mythos* e *logos* como um par de opostos incomunicáveis entre si, encarando o *mythos* como um componente completamente avesso à racionalidade filosófica. Essa posição tende a deixar de lado elementos imprescindíveis não só à solução da questão que aqui propomos, como também à compreensão do próprio modo do filosofar platônico, a forma dialógica de suas obras, repletas

⁵ Olymp. In *Phaed.* 10.3 (141 Westerink), πανταχοῦ γὰρ ὁ Πλάτων παρωιδεῖ τὰ τοῦ Ὀρφέως, *ibid.* 7.10 (115 W.) παρωιδεῖ γὰρ πανταχοῦ τὰ Ὀρφέως. Conforme Bernabé (2011, p. 15), devemos compreender *paroidēi* aqui “não como uma paródia burlesca, mas como uma forma de alusão, com certas alterações e intenção determinada”.

⁶ RIEDWEG (1987), ADLURI (2006), DIÈS (1927), BERNABÉ (2007a, 2011, 2012, 2016a, 2018a, 2018b) e CASADESÚS (1997, 2016a, 2016b, 2018).

⁷ DIÈS, 1927, p. 444.

⁸ *Lâmina de ouro de Túrios* (fr. 488.9): ‘Deus serás, de homem que eras’. Platão também se apropria dessa ideia no *Fédon*, intimamente vinculada à teoria da transmigração da alma: “Quanto à espécie dos deuses, não será permitido o acesso àquele que não praticou a filosofia e não se vai daqui totalmente purificado, mas somente ao que ama o saber” (82b).

de aspectos literários, dramáticos e de conteúdos propositadamente míticos – elementos através dos quais Platão realiza sua “imitação”.

Como nosso objetivo é justamente compreender essa homologia entre a filosofia e os mistérios que ocorre no *Fédon*, e cujo cume é a noção de verdadeiro filósofo enquanto *bacchos*, temos de lidar com ambas as posições historiográficas. Quanto às questões relativas ao *mythos* e *logos*, cabe, por ora, apenas notarmos sua devida importância, já que trataremos delas no último capítulo dessa Dissertação, voltado especificamente ao *Fédon*. Começemos, então, pelo modo como a tradição hipercrítica quase negou a influência do orfismo sobre o pensamento de Platão.

1.1. Orfeu e orfismo nos diálogos de Platão

Como ocorre com grande parte dos estudos sobre a Antiguidade, a historiografia sobre os mistérios órficos também é afetada pela chamada “questão de fontes”. Até metade do século XX, os testemunhos sobre o orfismo do período clássico vinham apenas de uma tradição doxográfica, sendo a obra de Platão a maior fonte disponível sobre esses mistérios⁹. Essa limitação de fontes, por sua vez, foi responsável por posições extremas entre os estudiosos, que penderam de um profundo entusiasmo no fim do século XIX e começo do século XX, conhecido como “moda órfica”¹⁰, a um profundo ceticismo na primeira metade do século XX¹¹, que colocou em cheque a própria existência do orfismo no período clássico. Ao contrário desta última corrente, que julgava que as evidências históricas para tal culto de mistérios eram insuficientes e nada confiáveis, a tendência “entusiasta” afirmava poder recuperar o que teria sido o fenômeno religioso do orfismo clássico, considerando os testemunhos disponíveis suficientes para comprovar a existência de um culto iniciático cujas práticas e doutrinas poderiam ser identificadas.

Quanto à reação hipercrítica, cabe notar que um dos seus principais fundamentos possuía uma faceta moral-ideológica: retomando posições de Wilamowitz (1972), os estudiosos dessa corrente acreditavam que o orfismo deveria ser suprimido da cultura grega,

pois não havia lugar, no seio de uma Grécia idealizada como o expoente máximo da racionalidade, as manifestações populares de entusiasmo e delírio

⁹ Cf. BERNABÉ, 2011, p. 16 e 21; CASADESUS, 1997, p. 62.

¹⁰ ROHDE (1907), DIETERICH (1913), KERN (1920) e MACCHIORO (1930).

¹¹ WILAMOWITZ (1931), LINFORTH (1941), DODDS (1951) e ZUNTZ (1971).

presentes nos ritos dionisíacos, as crenças supersticiosas ou as práticas de bruxaria e magia.¹²

Essa posição moral e ideológica fica evidente quando notamos, como adverte Casadesús (1997, p. 61), que Wilamowitz, em sua resposta ao *Nascimento da Tragédia* de Nietzsche, classifica os ritos dionisíacos como “depravação, (...) uma mescla de absurdo e de voluptuosidade repugnante, pois desencadeia o que há de animal no homem, algo que é perigoso e que com o tempo destrói a autêntica cultura de um povo”¹³. Em sua visão, o ser autenticamente helênico era o apolíneo, que apesar de ter falhado tentou com todas as suas forças extinguir "o misticismo excêntrico e orgiástico" tal como "o equilíbrio espiritual saudável combate o farisaísmo transcendental". Tomando o filólogo como guia, a atitude adotada pelos estudiosos foi a de tratar o orfismo como um assunto, no mínimo, incômodo.

Sobre a relação entre esses mistérios e a filosofia de Platão, tais estudiosos se posicionavam de duas maneiras: ou negavam essa relação, já que, segundo eles, não havia testemunhos seguros sobre orfismo; ou afirmavam, a partir de um trecho da *República*¹⁴, que o filósofo teria rechaçado suas possíveis doutrinas. O fato é que para quase anular qualquer influência dos mistérios órficos sobre a filosofia platônica, tais estudiosos adotaram, segundo a expressão de Casadesús (1997, p. 62), um pequeno “ardil metodológico”: reduzir a análise do orfismo em Platão a poucos fragmentos, apenas aqueles que se referem a Orfeu enquanto personagem mítica. Esse truque metodológico torna a questão de fontes ainda mais problemática, na medida em que a maioria dos testemunhos platônicos sobre o orfismo são feitos de modo indireto e, na grande maioria das vezes, de modo vago, não se referindo explicitamente ao poeta mítico, mas aos seus seguidores, práticas ou doutrinas.

É só entre os anos de 1950 e 1970 que o cenário dos estudos sobre o orfismo se modifica, com as descobertas arqueológicas de fontes genuinamente órficas: as *Placas de osso de Ólbia*¹⁵, o *Papiro de Derveni*¹⁶ e as *Lâminas de ouro*¹⁷. Esses achados foram fundamentais na recuperação do interesse acadêmico pelas questões relacionadas ao orfismo, renovando

¹² CASADESÚS, 1997, p. 61.

¹³ WILAMOWITZ, 1972, p. 226.

¹⁴ Pl. R. 364b-e.

¹⁵ Descobertas em Ólbia em 1951, mas publicadas apenas em 1978. Cf. WEST (1982) e ZHMUD (1992).

¹⁶ Papiro encontrado em 1962 no nordeste da Grécia, num sítio arqueológico composto por seis tumbas perto da Tessalônica. A datação do papiro é controversa, mas as tumbas datam do fim do século IV a.c., tratando-se do mais antigo papiro grego e do mais antigo texto literário conhecido. Sobre o Papiro de Derveni, cf. BERNABÉ (2007c; 2013, p. 4-31) e BETEGH (2004).

¹⁷ Descobertas ao longo do século XX e publicadas só em 1999. Sobre as *Lâminas*, Cf. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2008).

completamente o cenário destes estudos. Com tais descobertas os pressupostos ardilosos da tradição hipercrítica caem por terra, dadas as evidências de que o orfismo existiu na época clássica enquanto um movimento religioso cujo conjunto de doutrinas e práticas era bem definido. Ora, se tais pressupostos se mostram equivocados, há também a retomada da legitimidade dos testemunhos indiretos de Platão. Diante disso, torna-se relevante saber o que podemos conhecer sobre os mistérios órficos a partir dos próprios diálogos platônicos, desconsiderando os fundamentos enviesados da hipercrítica.

1.1.1. Os testemunhos de Platão sobre Orfeu e sobre o orfismo

Fundamentalmente, podemos encontrar dois tipos de testemunhos órficos nos diálogos platônicos¹⁸: os diretos, que explicita ou implicitamente fazem referências a Orfeu como personagem mítica, e os indiretos, aqueles que aludem explicita ou implicitamente não ao poeta, mas aos seus seguidores e doutrinas, introduzindo-os por meio de diversas expressões quase sempre um tanto vagas. Segundo Casadesús (1997, p. 64), essa distinção não tem sido suficientemente valorizada, uma vez que ela “sugere que Platão tinha claro que uma coisa era Orfeu como personagem e outra, muito distinta, era o coletivo indefinido de pessoas que se interessavam por sua obra”.

1.1.1.1. Testemunhos diretos

As principais passagens que compõem os chamados testemunhos diretos não fogem da “lenda padrão” de Orfeu, embora haja algumas inovações sobre as quais não nos deteremos aqui¹⁹. Dentre estes testemunhos estão aqueles que fazem referência aos traços míticos de Orfeu ou que citam algum verso de seus poemas. Com relação aos primeiros, Platão nos fala sobre a descendência de Orfeu, afirmando que era filho de Eagro²⁰, um rei da Trácia, e também que tinha origem divina²¹, não se referindo de modo explícito, no entanto, à musa Calíope, que teria sido a mãe do poeta, mas diz que ele é descendente “da Lua e das Musas”²² – o que, segundo Bernabé (2011, p. 36), trata-se de uma generalização que marca uma tensão irônica no texto, ao mesmo tempo em que mostra um distanciamento do filósofo dessa ideia de suposta origem divina: em vez de “filho de uma Musa”, filho “das Musas” .

¹⁸ Para um estudo mais completo sobre as referências órficas em Platão, cf. BERNABÉ (2011, p. 31-120) e CASADESÚS (1997).

¹⁹ Para essa discussão cf. BERNABÉ, 2011, p. 31-78.

²⁰ Pl. *Smp.* 179d.

²¹ Pl. *R.* 366a, *Ti.* 40d.

²² Pl. *R.* 364e.

Sobre a antiguidade de Orfeu, Platão parece sugerir que se tratava de um personagem muito antigo²³, citando-o sempre antes de Homero e de Hesíodo, incluindo-o entre os primeiros descobridores da cultura²⁴ – referências que fazem com que Massarachia (1993, p. 183) conclua que, para Platão, havia dois momentos distintos e sucessivos que compunham a cultura poética e religiosa da Grécia: um encabeçado por Orfeu, o mais antigo, e outro por Homero.

Além de se referir a Orfeu como poeta, os diálogos também se referem a ele como um habilidoso citarista²⁵ e fazem alusão à sua proverbial capacidade de encantar aqueles que o ouviam, comparando-se os discípulos dos sofistas aos ouvintes hipnotizados pelo canto do citarista mítico²⁶. Além disso, também se atribui a Orfeu uma função religiosa, como profeta e fundador de oráculos e das iniciações místicas²⁷.

Outro tema importante na lenda de Orfeu resgatado pelos diálogos é sua *katabasis*, isto é, sua descida ao Hades em busca da *psyche* de sua amada cujo nome não é mencionado²⁸. Com relação à sua morte, diz ainda que Orfeu morreu pelas mãos de mulheres, mas acrescenta-se o detalhe de que tal morte foi um castigo por sua covardia em não ter tido coragem de ter morrido por amor e, assim, ter seguido sua amada na morte. Platão também afirma, quando narra o mito de Er, que Orfeu escolheu reencarnar-se como um cisne, já que não queria ser descendente de uma mulher, dada sua morte violenta provocada por elas²⁹.

Quanto às referências relativas às obras de Orfeu, Platão afirma que o poeta escreveu “doces hinos”³⁰ e refere-se a tais obras como uma “profusão de livros”³¹ – destacando o caráter literário da tradição órfica frente à oralidade da tradição homérica³². Em algumas obras o filósofo chega a citar versos cuja autoria ele atribui ao poeta³³.

1.1.1.2. Testemunhos indiretos

Já os testemunhos indiretos são aqueles que se referem aos seguidores de Orfeu (*amphi Orphea*), um movimento religioso e iniciático baseado em sua mensagem. Segundo o

²³ Pl. *Ap.* 41a, *Ion* 533c-d.

²⁴ Pl. *Lg.* 677d.

²⁵ Pl. *Ion* 533c, *Symp.* 179d.

²⁶ Pl. *Prt.* 315a.

²⁷ Pl. *R.* 366a, *Prt* 316d.

²⁸ Pl. *Smp.* 179d.

²⁹ Pl. *R.* 620a.

³⁰ Pl. *Lg.* 829d.

³¹ Pl. *R.* 364e.

³² BERNABÉ, 2011, p. 54.

³³ Pl. *Phlb.* 66c.

testemunho platônico, podemos distinguir diversos modos de ser um órfico, embora não sejam necessariamente contraditórios entre si. O filósofo fala de uns seguidores tão antigos como de um tempo primitivo, que praticavam modos de vida órficos (*orphikoi bioi*), marcados basicamente pela prática severa do vegetarianismo e pela proibição do sacrifício de animais³⁴. Aos órficos que lhes eram contemporâneos, Platão testemunha os seguidores literários e os seguidores que ou participavam ou celebravam as *teletai*. Dentre os seguidores literários estão os poetas, que adotavam em suas produções os moldes da poesia de Orfeu, compondo sob sua inspiração (*enthusiasmos*)³⁵, e os exegetas, que consideravam os *hieroi logoi* como enigmas (*ainigmai*), afirmando que o que se dizia nos poemas não deveria ser tomado de modo literal, já que seu sentido oculto só poderia ser revelado por meio de um método específico de análise³⁶, no qual se incluíam a interpretação alegórica e o recurso à etimologia e jogos de palavras³⁷. Quanto aos seguidores que se relacionavam com o âmbito das *teletai* (das celebrações místicas), podemos distinguir entre os iniciados (*mistai*) que participavam dos ritos, e os sacerdotes (*orfeotelestas*), aqueles que empregavam os textos sagrados como instrumento de organização e celebração destes ritos. Entre os sacerdotes, Platão censura veementemente aqueles que, à semelhança dos sofistas, iam de cidade em cidade batendo às portas dos ricos, oferecendo, em troca de dinheiro, promessas como a da bem-aventurança no Hades³⁸. O filósofo trata muito mal esses sacerdotes, demonstrando um claro desprezo³⁹. Foi a partir dessa referência que os estudiosos da tradição hipercrítica sustentaram que Platão haveria rechaçado veementemente as doutrinas órficas.

Platão atribui aos seguidores de Orfeu dois feitos: a teoria do corpo enquanto túmulo da alma⁴⁰ e a celebração das *teletai*⁴¹. A fórmula órfica *soma-sema* é evocada algumas vezes nos diálogos⁴² e introduz a ideia dos castigos aos não-iniciados, que estariam obrigados, no além, ou a carregar água utilizando uma jarra furada⁴³ ou a chafurdar na lama⁴⁴.

³⁴ Pl. *Lg.* 782c.

³⁵ Pl. *Ion* 536b.

³⁶ Chamado por Bernabé (2016a, p. 121) de decodificação. Temos um exemplo desse método interpretativo no *Papiro de Derveni*, que apresenta uma interpretação alegórica das Rapsódias Órficas utilizando como instrumento cosmogonias de filósofos como Anaximandro e Heráclito, dentre outros menores.

³⁷ Pl. *Cra.* 400c.

³⁸ Há uma crítica idêntica no *Papiro de Derveni*, indicando que esta prática não era bem vista até mesmo por outros seguidores de Orfeu. Cf. *P.Derv.* col XX.

³⁹ Pl. *R.* 364b-e.

⁴⁰ Pl. *Cra.* 400c.

⁴¹ Pl. *Prt.* 316d.

⁴² Pl. *Grg.* 493a-b.

⁴³ Pl. *R.* 363d.

⁴⁴ Pl. *Phd.* 69c.

As doutrinas órficas são comumente aludidas por meio das expressões *palaios logos* (tradição antiga/discurso antigo) ou *hieros logos* (tradição sagrada/discurso sagrado). Na verdade, estes são os modos usuais de Platão citar as fontes órficas quando o conteúdo lhe interessa filosoficamente⁴⁵. O filósofo tende sempre a dissolver a origem órfica das fontes quando se apropria de suas doutrinas, apelando ou para um caráter antigo ou sagrado. A essa *antiga e sagrada tradição* Platão associa tanto a doutrina segundo a qual o corpo é uma prisão para a alma⁴⁶ – utilizada ao longo do *Fédon* para definir o corpo como um obstáculo na busca do conhecimento⁴⁷ –, quanto a doutrina da imortalidade da alma e de sua transmigração.

Através das referências de Platão⁴⁸, nota-se que a posição do filósofo frente a Orfeu e aos mistérios órficos é ambígua, sendo justamente o que espanta os estudiosos: por que o filósofo se refere de modo negativo a Orfeu e ao âmbito mais popular de seu culto em algumas passagens, e em outras defende ou até mesmo incorpora crenças órficas à sua filosofia, ao mesmo tempo em que se esforça para ocultar a origem de tais doutrinas? Ainda que o filósofo tivesse considerado a prática das *teletai* algo ridículo e desprezível, muito lhe atraíram as imagens, os esquemas de pensamento e até mesmo o vocabulário próprio dos mistérios. Se, por um lado o filósofo trata de modo hostil e depreciativo as manifestações mais populares do orfismo, considerando-as próprias de charlatanismo, por outro, ele próprio insere-se na gama de autores que mostravam apreço por certos aspectos da tradição, tendo incorporado ao seu sistema filosófico tudo o que considerou útil ao seu pensamento, fosse a nível superficial, como um mero detalhe no contexto dramático, fosse a nível filosófico, emaranhando tais doutrinas à sua filosofia. A despeito de seu desprezo, Platão assimilou diversas doutrinas órficas em suas obras. No entanto, tal assimilação mostra-se, no *Fédon*, muito mais complexa do que em outros diálogos, uma vez que nele se apropria desde a preocupação central com a morte, passando pelas doutrinas elementares sobre a alma e até mesmo os requisitos órficos à sua salvação no além.

1.1.2. As referências aos mistérios órficos no *Fédon*

No *Fédon*, há referências constantes aos mistérios órficos ao longo de todo discurso de Sócrates, e tais referências são expressas sempre de modo vago⁴⁹: “como dizem”, “como

⁴⁵ Cf. BERNABÉ (2011, p. 52-57, p. 70-79) e CASADESÚS (1997, p. 65).

⁴⁶ Pl. *Phd.* 62b.

⁴⁷ Pl. *Phd.* 66bc, 82c, 83d.

⁴⁸ Para uma análise detalhada de todas as referências Cf. BERNABÉ (2011), já que aqui citamos apenas as principais referências relacionadas ao nosso tema.

⁴⁹ CASERTANO, 2015, p. 278.

disseram”, “ouvi dizer”. Tal imprecisão dá um ar de relato tradicional à referência, ao mesmo tempo em que dispensa o filósofo de precisar sua origem concreta – já que nunca se diz quem disse –, além de conceder ao seu próprio discurso uma áurea de verdade comumente transmitida⁵⁰. Mesmo não tendo uma fonte declaradamente expressa, há uma série de referências que ao longo do diálogo definem com clareza sua origem. Vejamos a série de referências mais significativas aos mistérios órficos presentes no *Fédon*.

A relação entre a filosofia e a morte, principal tema do diálogo – e principal tema das *teletai* órficas –, é exposta já em 61c, quando Sócrates, ao mesmo tempo em que afirma ser a morte um bem ao qual os filósofos devem aspirar, proíbe o suicídio: “pois isso, segundo se diz, é proibido pelos deuses”⁵¹. Casertano (2015, p. 278) nota que esta é a primeira de uma série de referências à tradição mítica e religiosa da qual Platão se servirá para construir sua mensagem ética e filosófica no *Fédon*.

A segunda referência não demora muito a aparecer: Sócrates alude expressamente a uma “doutrina propalada nos mistérios” para justificar a proibição ao suicídio:

Há, a propósito disso, uma doutrina propalada nos Mistérios (*en aporrotois legomenos*), segundo a qual nós, homens, estamos como que num cárcere (*phroua*), donde ninguém deve libertar-se ou evadir-se. Trata-se, a meu ver, de uma ideia profunda, embora com o seu quê de obscuro (*ou radios dudein*).⁵²

En aporrotois legomenos, que também pode ser traduzido como “aquilo que se conta nos círculos secretos”, aponta para os mistérios órficos. Além disso, a expressão *ou radios dudein*, “que não é fácil de entrever”, indica uma interpretação simbólica do relato mítico a que se faz referência, conforme Bernabé (2011, p. 77-78) – ideia que retornará mais a frente, em 69c, trecho central de nossa pesquisa.

Em 63b, Sócrates declara:

se alimento a esperança (*elpizo*) de me reunir lá a homens virtuosos (o que, mesmo assim não faço questão em garantir...), muito mais me move, insisto, a ideia de alcançar a companhia desses excelentes amos que são os deuses – e isso sim, garanti-lo-ia a pés juntos, se é que, nesse assunto, alguma coisa pode garantir-se! Eis por que, em vez de me revoltar, me conservo, pelo contrário, na bela esperança (*euelpis*) de que algum destino aguarda os que morrem, destino esse que, a crer na tradição (*palai legetai*), será infinitamente mais compensador para os bons do que para os maus.⁵³

⁵⁰ Não nos esqueçamos de que, para os gregos, antiguidade era sinônimo de prestígio.

⁵¹ Pl. *Phd.* 61c.

⁵² Pl. *Phd.* 62b.

⁵³ Pl. *Phd.* 63b.

Notemos que Sócrates utiliza aqui o termo ambíguo *legetai* junto a *palai*, que sugere claramente um *palaios logos*⁵⁴. Neste caso, a doutrina a que se alude é a da libertação do ciclo de transmigração da alma, que consiste em acessar a natureza divina, tornando-se divino.

Em 67b iniciam-se diversas referências à purificação (*katharsis*), um dos requisitos órficos para a salvação da alma após a morte, e que no *Fédon* adquire um papel central na ética e epistemologia platônica. A primeira referência é a adaptação de uma expressão órfica: "ao que não é puro, não é lícito acercar-se do que é puro"⁵⁵. A seguir, Sócrates se refere à esperança num destino melhor aos que têm a mente (*dianoia*) preparada, como que purificada: “e daí que não encare sem uma alegre esperança (*agathes elpidos*) esta viagem que agora me é imposta, e, como eu, qualquer outro que sentisse seu espírito (*dianoia*) preparado e, por assim dizer, purificado (*kekatharmenon*)”⁵⁶.

Um pouco mais adiante ocorre a relação entre a noção “a que uma antiga tradição se refere” (*palai en to logo legetai*) como purificação (*katharsis*) – nota-se aqui novamente a expressão *palaios logos* evocada – e a morte; assim como há uma alusão à doutrina órfica do corpo (*soma*) como túmulo (*sema*) da alma:

Pois bem, o que será purificarmo-nos (*katharsis*) senão o que uma antiga tradição se refere (*palai en to logo legetai*): separar o mais possível (*chorizei oti malista*) a alma do corpo (*tou somatos ten psychen*), habituá-la a acorrer de todos os pontos para se concentrar em si mesma (*auten kath auten*) e habitar, 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? (...)

Mas não será isso que chamamos de morte, quero dizer, a libertação e a separação da alma relativamente ao corpo (*lusic kai chorismos psyches apo somatos*)?

A referência seguinte, em 69c, oferece indicações mais exatas sobre o marco de referência dos *legetai*. Trata-se “daqueles entendidos nos Mistérios”, “os que instituíram as *teletai*” :

É provável, pois, que os fundadores dos nossos ritos místéricos não fossem homens medíocres, antes pelo contrário, desde há muito nos sugerissem a verdade (*ainittesthai*), ao asseverar que todo aquele que chega ao hades (*aidou*) sem ter sido iniciado e cumprido as *teletai* (*amytos te kai atelestos*) há de jazer na lama, enquanto aquele que vai purificado e iniciado

⁵⁴ BERNABÉ, 2018b, p. 64.

⁵⁵ Pl. *Phd.* 67b.

⁵⁶ Pl. *Phd.* 67c.

(*kekatharmenos te kai tetelesmenos*), habitará, ao lá chegar, na companhia dos deuses (*theon oikesei*). É que, como dizem os entendidos nos Mistérios (*tas teletas*), “muitos são os portadores de tirso (*narthekophoroi*), mas poucos os bacos (*bacchoi*)”; ora, estes últimos, quer-me parecer que não são outros senão os que se consagravam, no verdadeiro sentido da palavra, à filosofia (*pephilosophokotes orthos*)⁵⁷.

Essa passagem é densa, pois nela se relacionam diversos elementos dos mistérios órficos à filosofia platônica. Primeiramente, a alusão ao enigma (*ainigma*) mostra claramente a necessidade de uma interpretação simbólica daquilo que há muito diziam os que instituíram as *teletai*, dado do seu sentido oculto. Para Sócrates, a mensagem órfica sobre quem desfrutará de um destino privilegiado no além só é possível caso ela seja interpretada simbolicamente, o que justifica, logo em seguida, a identificação entre os *bacchoi* órficos e os verdadeiros filósofos (*alethos philosophoi*), aqueles que filosofaram corretamente (*pephilosophokotes orthos*). Além disso, o excerto relaciona os requisitos órficos para a salvação da alma, isto é, a iniciação (*myesis*), a purificação (*katharsis*), o cumprimento das *teletai* (*telesis*) e o êxtase báquico (*baccheia*) à atividade filosófica, indicando que só alcançam aos estados de iniciado (*memyemenos*), de purificado (*kekatharmenos*), de ter cumprido os ritos (*tetelesmenos*) e de *bachhos* (*bebaccheimenos*) aqueles que filosofam corretamente. Voltaremos a esse trecho no último capítulo da Dissertação.

Na ocasião de “persuadir e provar” que a alma sobrevive depois da morte e que mantém suas faculdades, Sócrates faz referência à doutrina órfica da transmigração das almas:

Fixamo-nos neste ponto: as almas dos que morreram existem ou não no Hades? Segundo uma velha doutrina (*palaios logos*), que aqui já lembramos, é para ali que vão as almas que daqui partem, e aqui regressam de novo, renascendo dos mortos⁵⁸.

A teoria da reminiscência será usada, no momento seguinte do texto, como apoio a essa hipótese da transmigração das almas, dado que a ideia de conhecimento enquanto um *anamnesis* só é possível se a alma for imortal e reviver dos mortos. O tema é retomado quando se diz:

⁵⁷ Pl. *Phd.* 69c.

⁵⁸ Pl. *Phd.* 70c.

tudo isso são realidades mais que evidentes: o renascer, a geração dos vivos a partir dos mortos, a sobrevivência das almas dos que morreram - e sem dúvida, um destino melhor para as almas dos bons e pior para as dos maus!⁵⁹.

Em 80b, na ocasião em que se argumenta sobre a imortalidade da alma, chega-se à conclusão de quais são as afinidades da alma e do corpo. No que diz respeito a alma, suas afinidades são com o divino. O corpo, por sua vez, tem afinidade ao mortal, ao que é perecível. Diz o texto:

nesta ordem de ideias, qual deles [o corpo ou a alma], uma vez mais, te parece idêntico ao divino, e qual deles te parece idêntico ao mortal?

(...)

- É bem de ver, Sócrates: a alma, ao divino (*theio*), e o corpo, ao que é mortal (*thneto*).⁶⁰

A noção de que a alma é imortal em contraposição ao corpo, que é mortal, é uma das principais doutrinas órficas, expressas em alguns mitos cosmogônicos dedicados a narrar a formação da espécie humana⁶¹.

Em 80d, Sócrates volta ao tema de que algumas almas se encontrarão, no Hades, na companhia dos deuses, por meio de um jogo de palavras entre *aides* (invisível) e *aidou* (Hades):

E logo então a alma, a sua parte invisível (*to aides*), que se vai para esse outro mundo nobre, puro e invisível como ela (o Hades, na verdadeira acepção da palavra...) reunir-se ao deus bom e sábio (*agathon kai phronimon theon*) para onde também a minha alma em breve deverá ir.⁶²

Logo em seguida, o tema da bem-aventurança no Hades volta, novamente atribuindo-se aos iniciados nos mistérios essa concepção:

Nestas condições, portanto, invisível como é, vai reunir-se ao que lhe assemelha, ao que é imortal (*athanaton*), divino (*theion*) e sábio (*phronimon*); lá onde, ao chegar, começa para ela uma era de felicidade, liberta de erros (*planes*) e de loucuras (*anoias*), de receios (*phobon*) e de paixões selvagens (*agrion eroton*) e das demais contingências comuns ao gênero humano, para gozar de fato, como se diz dos iniciados (*memyemenon*), da companhia dos deuses...⁶³

⁵⁹ Pl. *Phd.* 72d

⁶⁰ Pl. *Phd.* 80b.

⁶¹ Cf. Capítulo 2.

⁶² Pl. *Phd.* 80d.

⁶³ Pl. *Phd.* 81a.

A continuação do diálogo desemboca na ideia da transmigração da alma, também de origem órfica. Porém, em 82b, há uma alusão significativa: "

Quanto à espécie dos deuses (*theon genos*), não será permitido o acesso àquele que não praticou a filosofia e não se vai daqui totalmente purificado (*pantelos katharo*), mas somente ao que ama ao saber.⁶⁴

A relação feita por Platão entre *theon genos* e *katharos* é semelhante a que se encontra em alguns textos órficos⁶⁵, como na *Lâmina de Turios* (OF489): “Venho dentre puros, pura, rainha dos seres subterrâneos, Eucló, Euboleo, deuses e demais *daimones*, pois também me vanglorio de pertencer a vossa estirpe bem-aventurada”.

Em 82e, Sócrates volta a fazer referência à ideia corpo-prisão, cuja origem é a ideia órfica do *soma-sema*, ao passo que identifica a morte, tal como os órficos, a uma espécie de libertação:

Todo aquele que ama o saber conhece por experiência que, quando a filosofia toma conta de uma alma, vai encontrá-la prisioneira do seu corpo, totalmente grudada a ele. Vê que, impelida a observar os seres, não em si e por si, mas por meio de seu caráter, paira por isso na mais completa ignorância. Mas mais se dá ainda o absurdo de tal prisão (...).⁶⁶

Em 107c, quando a discussão sobre a imortalidade da alma leva a um mito sobre a geografia infernal, há uma referência à ideia órfica de que a verdadeira vida é aquela vivida quando a alma não se encontra aprisionada ao corpo, ou seja, a morte: "se a alma é de fato imortal, isso implica que cuidemos dela, não apenas em vista deste espaço de tempo a que chamamos vida (*en ho kaloumen to zen*), mas da totalidade do tempo". Trata-se aqui da mesma ideia também presente no diálogo *Górgias*:

quem sabe se viver é morrer e morrer é estar vivo? E de verdade pode ser que nós, na realidade, estejamos mortos! Conforme ouvi dizer até dos sábios: que atualmente somos mortos e que nossa tumba (*sema*) é o corpo (*soma*).⁶⁷

Por último, há a referência aos conceitos de morte como possibilidade de libertação do mal e de salvação, oriundos da tradição mística:

Se, com efeito, a morte fosse a libertação de tudo, que belo achado não seria para os maus, quando morrem, verem-se a um tempo livres do corpo e de sua própria maldade, juntamente com a alma. Desde o momento, porém, que se nos revela imortal, nenhum outro escape ou salvação dos males (*alle apophyge kakon oude*

⁶⁴ Pl. *Phd.* 82b.

⁶⁵ BERNABÉ, 2018b, p. 65.

⁶⁶ Pl. *Phd.* 82e.

⁶⁷ Pl. *Grg.* 492e-493c.

soteria) resta que não seja adquirir, no mais algo grau possível, virtude e inteligência.

Estas são, pois, as referências mais significativas ao orfismo encontradas no *Fédon*, indicando as complexas aproximações entre a filosofia e os mistérios que investigamos aqui. Como se nota, dentre os principais temas que Platão assimila à sua filosofia encontram-se a preocupação com a morte⁶⁸, as doutrinas sobre a alma⁶⁹ e os requisitos para sua salvação no Hades⁷⁰.

1.2. A noção de transposição

Em algumas passagens dos diálogos, Platão nos apresenta uma visão um tanto negativa de Orfeu e de algumas práticas entre seus seguidores, ao mesmo tempo em que, em outras passagens, elogia ou mesmo incorpora doutrinas órficas à sua própria filosofia. Mas como devemos entender essa atitude e esse procedimento realizado pelo filósofo? Para tal, mobilizamos a noção de transposição como instrumento de análise da assimilação entre a filosofia e os mistérios apresentada no *Fédon*.

Apesar de muitos estudiosos terem reconhecido a influência das doutrinas órficas na filosofia de Platão, Diès (1927) foi um dos primeiros a contrastar tal influxo à originalidade própria do pensamento platônico, ainda que de modo rudimentar. O estudioso nota que, em algumas passagens de suas obras, Platão incorpora doutrinas órficas à sua filosofia de acordo com suas próprias necessidades, “purificando” de tais doutrinas os aspectos que considera indesejáveis, resultando, assim, em elementos completamente originais. Na verdade, é característico de Platão elaborar seu sistema filosófico a partir da reunião de diversos elementos das mais variadas tradições, alterando-os sob a finalidade quase pedagógica de aproximar seus leitores ao seu pensamento. Segundo Diès (1927, p. 400-401), para Platão a criação filosófica “sempre significou uma mistura hábil de violência e sedução” sobre as fontes preexistentes. É por isso que em muitos momentos de sua obra o filósofo se apropria ou manipula estilos, práticas discursivas e doutrinas de diversas fontes, transformando tais elementos segundo seu próprio interesse filosófico. A esse procedimento, Diès chamou de transposição:

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

⁶⁸ A preparação para a morte, a morte como vida, como purificação e como libertação.

⁶⁹ Sua imortalidade, sua condição trágica presa ao corpo, sua transmigração.

⁷⁰ A proibição do suicídio, a *myesis*, a *telesis*, a *katharsis* e a *baccheia*.

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.⁷¹

A proposta de Diès localiza a filosofia platônica na esteira de tradições caracterizadas pela presença de um “misticismo literário”, cujas obras *Fedro* e *Fédon* ele oferece como exemplos. O estudioso nota que as doutrinas órficas já eram, muito antes de Platão, temas literários que influenciaram não só a poesia e a retórica, como também a própria filosofia: “a água de Tales, como o *apeiron* de Anaximandro, ou o ar de Anaxímenes, o *logos* de Heráclito, a Verdade de Parmênides e até mesmo os famosos argumentos de Zenão tiveram honras ao orfismo”⁷². Isso justifica, segundo o estudioso, as tentativas periódicas de explicação desses sistemas filosóficos através de suas recorrências aos mistérios⁷³.

O estudioso ainda nota que a transposição platônica é como um caminho de duplo sentido: ao mesmo tempo em que descreve o modo como Platão transforma doutrinas religiosas e iniciáticas em noções filosóficas, traduzindo o misticismo em dialética, também se refere ao procedimento inverso, isto é, quando Platão transforma a contemplação do inteligível, fruto do processo dialético, em mitos e alegorias.

No *Fédon*, o misticismo literário de Platão é marcado pela transposição dos mistérios órficos, reformulando as doutrinas tradicionalmente órficas ao seu próprio pensamento: a iniciação religiosa é substituída pela vida filosófica e a salvação da alma não é mais fruto da mera participação em ritos, mas é adquirida através da prática da filosofia, que consiste não só na busca dialética, mas também na prática das virtudes, no esforço que se dirige à semelhança moral com a divindade. A divinização órfica se transforma, então, na contemplação da realidade inteligível, sendo o verdadeiro filósofo como o *bacchos*, aquele que justamente pode alcançar essa divinização após a morte. A transposição envolve, portanto, não uma mera referência, mas uma ressignificação das doutrinas e elementos aludidos.

⁷¹ BERNABÉ, 2011, p. 233.

⁷² DIÈS, 1927, p. 439.

⁷³ Para Reale (1987, p. 28), “sem orfismo não explicaríamos Pitágoras, nem Heráclito, nem Empédocles, e, claro, nem Platão e o que vem dele”.

1.2.1. Os métodos de transposição

Com relação à noção de transposição cunhada por Diès (1927), Bernabé (2007a, 2011, 2013, 2016a) a desenvolve extensivamente, sobretudo em *Platão e o Orfismo* (2011). Na terceira parte deste estudo, Bernabé (2011, p. 367-388) examina os oito métodos de transposição das doutrinas órficas utilizados por Platão:

- Citação: consiste no modo de apresentar uma citação, feita ou num apelo à antiguidade, através da expressão “antigos relatos”⁷⁴ (*palaios logos*), ou num apelo a um caráter sagrado, através da expressão “relatos sagrados” (*hieros logos*)⁷⁵, ou atribuindo a origem da citação àqueles que são “descendentes dos deuses” ou ainda aos “círculos secretos”⁷⁶

- Omissão: trata-se de um modo de transposição no qual Platão elimina da referência algum elemento que não se encaixa no seu esquema de pensamento, por exemplo, em *Timeu* (40d), onde Platão se apoia na teogonia órfica, mas omite a Noite Primogênita, que ocupa outro lugar no diálogo.

- Adição: consiste no oposto ao que acontece na omissão, ou seja, insere-se elementos que não pertencem à fonte original. Como no caso do *Mênon* (81a), quando Platão, depois de expor a teoria da transmigração, atribui um caráter moral a ela, a saber, a necessidade de se “passar a vida da maneira mais santa possível”. Esse caráter moral não está presente nas doutrinas órficas⁷⁷. Aliás, o mesmo componente moral é acrescentado no *Fédon* (63c), quando se apresenta uma vida melhor no *hades* para os que foram bons do que para os maus.

- Modificação: é quando se altera algum termo da referência que provoca uma profunda mudança do sentido originário. Aqui, como exemplo, poderia ser citado novamente a alteração na fórmula órfica *soma-sema*, no *Crátilo* (400c) e no *Fédon* (62b), em que Platão modifica o sentido de corpo, que passa de sepultura para uma espécie de prisão, de cárcere, de guardião.

- Recontextualização: trata-se de quando o filósofo contextualiza uma referência a um novo âmbito, como no caso do *Mênon* (81a), por exemplo, em que a teoria órfica da metempsicose aparece na argumentação a favor da teoria da reminiscência.

⁷⁴ Pl. *Lg.* 715e, *Phd.* 70c.

⁷⁵ Pl. *Ep.* 7.335a.

⁷⁶ Pl. *Ti.* 40d, *R.* 364b/366a, *Men.* 81a, *Phd.* 62b, 69c.

⁷⁷ BERNABÉ, 2011, p. 373.

- Interpretação de enigmas: consiste numa forma de exegese literária que parte de atribuir a certos textos a condição de enigma para depois interpretá-los de acordo com seus propósitos, como é o caso da fórmula órfica *soma-sema* no *Fédon* (62b), ou a identificação do verdadeiro filósofo ao *bacchos* órfico (69c-d).

- Etimologia: novamente citando a fórmula *soma-sema*, só que dessa vez no diálogo *Crátilo* (400c), onde Platão usa o recurso etimológico para alterar a noção de *soma*, atribuindo-lhe origem etimológica na palavra *soizo*.

- Mitologia: segundo Bernabé (2011, p. 385), é o procedimento mais radical de transposição, já que o filósofo converte a si mesmo num *mitologizador*, elaborando mitos que contém elementos identificáveis como órficos, mas que são modificados a fim de harmonizá-los com seu sistema filosófico e suas exigências éticas e morais. Esse procedimento é realizado em diversas obras, como por exemplo, o *Fédon*, em que Sócrates já no início do texto adverte a sua intenção de *mitologizar*, encerrando o diálogo com um mito escatológico; a *República* que é descrita como uma *mitologização* do filósofo acerca de uma cidade justa; ou ainda no *Fedro*⁷⁸.

2. Os mistérios órficos

Na Grécia antiga, ao lado da religião oficial havia os chamados cultos de mistérios: aqueles integrados à religiosidade da *polis*, como os mistérios de Elêusis e os mistérios dionisíacos, e aqueles marginais à religiosidade políade, como os mistérios órficos. Ao contrário da religião oficial, consagrada a uma ordem coletiva na qual o indivíduo não ocupa um lugar central⁷⁹, nos cultos de mistérios havia uma

tentativa de contato mais direto, mais íntimo, mais pessoal com os deuses, às vezes associado à busca de uma imortalidade bem-aventurada, ora outorgada após a morte, a favor especial de uma divindade, ora obtida pela observância de uma regra de vida pura, reservada somente aos iniciados e que lhes dava privilégio de libertar, já na existência terrena, a parcela de divino que permanecera presente em cada um.⁸⁰

Apesar da maioria dos estudiosos relacionarem a etimologia de *mysterion* ao verbo grego *myein*, cujo significado seria algo próximo de “fechar a boca” ou “fechar os olhos”, no

⁷⁸ Pl. *Phdr.* 246a.

⁷⁹ VERNANT, 2006, p. 8-10.

⁸⁰ VERNANT, 2006, p. 69.

sentido de guardar segredo ou ficar em silêncio, há também a possibilidade de que *mysterion* tenha origem etimológica no verbo hitita *muunae*, cujos significados abarcam “ocultar”, “esconder”, “tirar de vista”⁸¹. Em todo caso, podemos afirmar que uma das principais características das tradições de mistérios era, sem dúvidas, o esforço para manter em sigilo suas práticas, sendo necessário ser um iniciado para ter acesso ao seu conteúdo⁸².

Embora não se tratassem de religiosidades de mesma ordem, não possuindo nem o mesmo estatuto e nem a mesma finalidade⁸³, em algumas fontes do período clássico é difícil de se distinguir entre os mistérios eleusinos, órficos e dionisíacos, pois elas identificam doutrinas e rituais pertencendo a mais de uma dessas tradições, sugerindo que os mistérios poderiam ter sido compreendidos como práticas sincréticas no período clássico⁸⁴. Essa relação estaria expressa, por exemplo, pelo vocabulário compartilhado entre as tradições, como *telete*, *orgia*, *mystai*, *bacchoi*⁸⁵.

Com relação aos mistérios órficos, cabe dizer que foi uma tradição religiosa que girou em torno do nome de Orfeu, um poeta mítico a quem foi atribuído, por toda a Antiguidade, a autoria tanto de uma vasta obra literária, os chamados *hieroi logoi*, compostos por poemas de cunho teogônico, cosmogônico e escatológico, quanto a fundação de uma série de cerimônias rituais, as *teletai misteridai*, cuja finalidade era a preparação dos participantes para a morte.

O orfismo se destaca dentre os outros mistérios por inovar a religiosidade grega, tratando-se de uma tradição fundamentalmente escrita, que opera com certa racionalidade por detrás de seus mitos. Essa forma doutrinária de tradição, preocupada em dar razões às próprias práticas, opõe o orfismo aos outros mistérios, ao mesmo tempo em que o aproxima da filosofia⁸⁶. É notável, por exemplo, a íntima relação entre os mistérios órficos e o pitagorismo. Sobre essa certa racionalidade presente na tradição, numa das ocasiões em que trata da *anamnesis*, Platão se refere a essa característica quando fala sobre os “sacerdotes e sacerdotisas

⁸¹ BREMMER, 2014, p. vi.

⁸² A literatura órfica é composta de diversos exemplos da intenção de ocultar o significado de suas doutrinas. A expressão “Falarei a quem é lícito. Fechadas as portas, profanos”, ou mesmo suas variantes, como “Cantarei aos conhecedores. Fechadas as portas, profanos” e “Exortando aos profanos que fechem as portas”, eram localizadas já no início dos textos com a finalidade de dissuadir a leitura aos não iniciados e indicar também a necessidade de determinados conhecimentos prévios para decifrá-los. Isso se tornou uma marca dos discursos sagrados (*hieroi logoi*) órfico-pitagóricos. Sobre esse tema, conferir BERNABÉ (1996, p. 13-27), e também BERNABÉ (2007b, p. 53-66).

⁸³ VERNANT, 2006, p. 70.

⁸⁴ GAZZINELLI, 2007, p. 70.

⁸⁵ VERNANT, 2006, p. 70.

⁸⁶ VERNANT, 2006, p. 82.

a quem foi importante dar conta (*logon didonai*) das coisas a que se consagram⁸⁷. Além dessa característica, e a de introduzir na Grécia a noção de uma alma imortal, apenas no orfismo havia o comprometimento do iniciado a um determinado *bios*: o modo de vida órfico, baseado tanto na negação de todo e qualquer tipo de sacrifício que envolvesse seres vivos assim quanto na prática severa do vegetarianismo.

2.1. Os *hieroi logoi*⁸⁸

Podemos dividir a vasta obra literária atribuída a Orfeu, os *hieroi logoi*, em sete categorias, às quais correspondem: os poemas cosmogônicos e teogônicos, que versavam sobre a origem do cosmos e dos deuses; os poemas cosmológicos, que tratavam da estrutura do cosmos⁸⁹; os poemas de *katabasis*, de descidas ao inferno; os poemas escatológicos, que ou fundamentavam algum rito funerário ou de iniciação, ou tomavam forma de *katabasis*; poemas sobre a origem e o destino da alma; poemas de caráter ritual, isto é, que acompanhavam a celebração das *teletai*; e os poemas de ensalmos e de caráter mágico.

No entanto, podemos acrescentar ainda mais um tipo entre a literatura órfica, mas que não possui atribuição a Orfeu⁹⁰: trata-se das obras exegéticas, como o *Papiro de Derveni*, que visavam uma exegese e comentário tanto dos *hieroi logoi* quanto das *teletai*. Cabe notar, ainda, que tais tipos diferentes de poemas órficos não eram exatamente fixos: "as teogonias poderiam fazer também referência à origem e destino da alma, tema que também poderia aparecer em uma *katabasis*"⁹¹, por exemplo.

No *Fédon*, Platão evoca doutrinas órficas referindo-se sempre a um relato antigo e secreto, no qual estariam presentes as doutrinas da imortalidade da alma, sua condição trágica junto ao corpo e sua transmigração. Tal relato, ao que parece⁹², tratar-se-ia de um mito dionisíaco que os órficos reinterpretavam, no qual estariam representados os princípios religiosos do orfismo. O mito relata o desmembramento do deus Dioniso, um evento do qual teria resultado a origem dos homens⁹³. Diz o *antigo relato* que no início dos tempos os Titãs enganaram, mataram, despedaçaram, cozinham e então devoraram o pequeno deus Dioniso,

⁸⁷ Pl. *Men.* 81a.

⁸⁸ Não cabe aqui uma apresentação exaustiva da totalidade das fontes e doutrinas órficas. Basta-nos, para nosso objetivo, apresentar aquelas que estão relacionadas à transposição no *Fédon*, a saber, as doutrinas sobre a alma e seu destino no além. Para uma análise exaustiva cf. BERNABÉ (2011).

⁸⁹ Ao que parece, pitagóricos teriam compostos estes poemas. Cf. BERNABÉ, 2011, p. 151-153.

⁹⁰ BERNABÉ, 2011, p. 398.

⁹¹ BERNABÉ, 2011, p. 397, n. 1.

⁹² JIMENEZ SAN CRISTÓBAL, 2005, p. 2.

⁹³ Sobre o mito dos titãs, cf. BERNABÉ 2016b.

filho de Zeus e de Perséfone. Zeus, irritado com tal feito, fulminou os Titãs com um raio e de suas cinzas e seu sangue misturados à terra nasceram os homens, formados, assim, por duas naturezas distintas, uma divina e imortal, proveniente dos Titãs e Dioniso, e uma corruptível e mortal, proveniente da terra⁹⁴. A clássica dualidade alma e o corpo. A alma, por sua vez, possui um componente divino positivo, procedente de Dioniso, e um componente divino negativo, proveniente dos Titãs. Tendo herdado a culpa do assassinato de Dioniso, os seres humanos trazem consigo resquícios da natureza titânica na alma, pelos quais são castigados, devendo purgar seu crime num corpo (*soma*) que é como um túmulo (*sema*) para a alma.

Podemos notar que estão presentes nesse mito a justificação das principais doutrinas órficas relativas à alma. Sua imortalidade é explicada por sua natureza divina: a alma nada mais é do que os restos de Dioniso e dos Titãs fulminados por Zeus. No entanto, sua condição trágica presa ao corpo também é resultado de sua própria natureza divina, justamente da parte proveniente dos Titãs e de seu crime, uma espécie de culpa primordial: até que espie a mancha do crime promovido pelos Titãs, a alma está condenada a ir de um corpo a outro ao longo do tempo. A possibilidade de libertação desse ciclo se dará, como veremos, só através das *teletai*.

Apesar de se tratar de uma antropologia claramente dualista, marcada por uma separação radical entre corpo e alma, vale notar, conforme Bernabé (2012, pg, 16), que não se atrela à concepção órfica de corpo a ideia de que ele é a fonte do mal: trata-se apenas de “um lugar de expiação no qual a alma tem a oportunidade de pagar sua dívida”. Neste sentido, podemos entender também a proibição do suicídio: se é necessária a expiação da culpa para escapar do ciclo de transmigrações, não há motivos para fugir do corpo, além do fato de que são os deuses que decidem quando a morte deve acontecer.

A natureza dual do ser humano e a necessidade de expiação de sua culpa primordial fundamentam, por sua vez, a ideia da transmigração das almas. E a dificuldade de libertação é tanta que este processo se repete várias vezes durante um longo período. Até que a alma não se liberte completamente, ela estará sujeita ao ciclo de reencarnações, passando constantemente do outro mundo a este e de um corpo a outro para que espie suas culpas. Haveria, no entanto, certos tipos de práticas que acelerariam essa libertação, e que daria ao liberto a possibilidade de viver a verdadeira vida após a morte: tratam-se das *teletai* órficas.

⁹⁴ Lembremos aqui da passagem na *Lâmina de ouro* de Hipônio (OF. 474), quando o iniciado, no Hades, responde aos guardiões do lago de Mnemosyne, dizendo que é “filho da Terra e do Céu estrelado!”.

2.2. As *teletai misteridai*

Neste cenário em que os *hieroi logoi* anunciam a alma imortal e condenada a transmigrar até que expie sua culpa primordial, as *teletai* órficas aparecem com a função justamente de purificar a alma de seu *miasma* titânico, sendo o modo de vida órfico um aliado nesse processo.

Com relação ao significado de *telete*, os estudiosos⁹⁵ notam o quanto traduzir o termo para “iniciação” é insuficiente. “Cerimônia”, “celebração” ou “ritual” seriam os termos mais apropriados para o seu significado⁹⁶, uma vez que o mesmo termo pode se referir tanto a uma definição genérica de rito⁹⁷, quanto à transmissão de doutrinas⁹⁸. No termo “iniciação”, por sua vez, está pressuposto um caráter pontual implícito no conceito, uma espécie de primeiro rito. Na verdade, as *teletai* se referiam aos ritos místéricos celebrados durante toda a vida dos iniciados, não dizendo respeito a um rito em que se passa de profano a fiel, por exemplo – a esta concepção usava-se comumente o termo *myesis*. Segundo Jiménez San Cristóbal (2002, p. 39-40),

podemos definir *telete* como qualquer cerimônia que se realiza no âmbito das crenças religiosas reservadas aos iniciados ou iniciandos (*mystes*), no decurso da qual se realizam ritos (*orgia*), purificações (*katharmoi*) e oferendas.

Podemos dizer, então, que *telete* designa a transmissão de *mysteria*, um conjunto de crenças religiosas por meio do mito e do rito. A estudiosa ainda destaca o fato de que alguns textos colocam no mesmo nível, ou até mesmo equiparam, *teletai* e *mysteria*, como se fossem sinônimos⁹⁹. Sobre isso, Burkert (1987, p. 9) nota que a família de palavras que em grande parte sobrepõe *mysteria* é *telein* (cumprir, celebrar, iniciar), *telete* (festival, ritual, iniciação), *telestes* (sacerdote iniciador) *telesterion* (lugar de iniciação). O estudioso ainda afirma que foi a tradução latina de *mysteria*, *myein*, *myesis* por *initia*, *initiare*, *initiatio* que trouxe o conceito de iniciação para nossa linguagem¹⁰⁰.

Uma das características fundamentais das *teletai* para a qual devemos chamar atenção é o fato de que os *mysteria* não correspondem a um tipo de conhecimento meramente doutrinário ou discursivo, mas trata-se de “uma experiência anímica, que provoca por si uma

⁹⁵ Cf. BERNABÉ, 2016, p. 119; e JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, 2002, p. 9-52; 2008, p. 733.

⁹⁶ Para uma discussão sobre os diversos significados, inclusive os não religiosos, que estavam abarcados pela palavra *telete*, cf. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2002).

⁹⁷ Pl. *Phdr.* 244e; Pl. *R.* 364e.

⁹⁸ Pl. *Phd.* 69c;

⁹⁹ JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, 2002, p. 40.

¹⁰⁰ BURKERT, 1987, p. 7.

mudança de mentalidade”¹⁰¹. A experiência iniciática, para muito além de um mero aprendizado teórico, era, na verdade, algo voltado mais à ordem do *pathos*. É neste sentido que Aristóteles afirma que “aqueles que se tornam iniciados não devem aprender (*mathein*) nada, mas antes experimentar (*pathein*) e mudar as suas mentalidades (*distethenai*)”¹⁰². Sabe-se que diversos ritos das *teletai* órficas eram compostos por experiências que simulavam a morte, uma espécie de morte virtual¹⁰³, nas quais se representavam a própria morte e a viagem da alma ao além. Nessas *teletai*, os iniciados receberiam os conhecimentos secretos (*mysteria*) sobre as punições que os não-iniciados estariam sujeitos no além, assim como a felicidade e as recompensas esperadas àqueles que fossem para lá na condição de *bacchoi*. Eles aprenderiam, de antemão, o que acontece com a alma após a morte e saberiam antecipadamente de todos os perigos que poderiam encontrar no além. Neste sentido, podemos entender as *teletai* como uma preparação para a morte, como experiências antecipatórias da morte¹⁰⁴, nas quais se fornecia aos iniciados uma sabedoria de cunho escatológico, que versava basicamente sobre o destino das almas no submundo, e cuja finalidade era libertar a alma do ciclo de transmigrações e, portanto, da própria condição humana de mortalidade¹⁰⁵. Deste modo, quando dizemos *iniciação* nos referimos justamente a determinadas práticas religiosas realizadas ao longo da vida, cuja finalidade é uma experiência (*pathein*) que transforma o indivíduo, tendo em vista seu acesso privilegiado ao divino, seja de modo provisório durante a vida, seja de modo permanente após a morte.

2.2.1. As *teletai* e a magia

Há, ainda, outro elemento das *teletai* relevante à leitura que aqui propomos, mas que brevemente mencionaremos. Trata-se do fato de que *telete* está intimamente vinculada não apenas ao campo religioso, mas também ao campo mágico¹⁰⁶: há uma complexa interação entre o orfismo e a magia na época clássica, uma espécie de comunidade entre eles¹⁰⁷, tanto que os

¹⁰¹ JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, 2008, p.732.

¹⁰² Arist. *Fr.* 15 Rose.

¹⁰³ MARTÍN HERNANDEZ, 2005, p. 101.

¹⁰⁴ JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, 2008, p.732.

¹⁰⁵ JIMENES SAN CRISTÓBAL, 2002, p. 18.

¹⁰⁶ Não nos adentraremos na complexa discussão sobre onde termina o âmbito da religião e onde começa o da magia. Sobre isso, cf. MARTÍN HERNANDEZ (2006, p. 19-186), BREMMER (1999, p. 9-12).

¹⁰⁷ BOYANCE, 1936, p. 42.

sacerdotes órficos (*orpheotelestas*) também eram chamados de *magoi*¹⁰⁸; estão ligados de tal modo que, em alguns casos, dificilmente podem ser dissociados¹⁰⁹.

No contexto mitológico, a relação entre Orfeu e a magia é vasta, muitas são as referências que relacionam o poeta mítico à figura do *magos*¹¹⁰: o poder sedutor de sua música e do seu canto; seu papel que oscila entre sacerdote e feiticeiro nas *Argonáuticas*, com devida atenção ao duelo mágico que o poeta vence contra as Sereias; o retorno bem sucedido de sua *katabasis* ao Hades, o que lhe tornou um especialista nos segredos do submundo; sua rejeição às mulheres depois de sua volta do além, que relaciona-se à abstinência sexual a que os magos se submetiam; ou ainda o episódio ao fim de sua vida, em que sua cabeça proferia profecias mesmo depois de ter sido separada do próprio corpo. Tal relação com a magia será vista também entre os seus seguidores.

De modo geral, podemos dizer que o termo *magos* possuía um duplo sentido na época clássica¹¹¹. O primeiro deles é o que se refere a uma casta específica de sacerdotes persas que dispunham de uma teologia e de uma ritualística próprias. Eram especialistas em assuntos religiosos, “encarregados de interpretar sonhos e eclipses solares, cantar teogonias e hinos, de observar certos ritos como libações e sacrifícios, sendo capazes até mesmo de ensinar a ressurreição”¹¹².

O segundo sentido de mago, por sua vez, refere-se ao profissional religioso que compartilhava com os *magoi* persas certas características. Este, genuinamente grego, no entanto, reivindicava

um certo conhecimento especializado em questões de sacrifício, adivinhação, iniciação, cura, escatologia e manipulação de almas, e cujas atividades são manifestamente exteriores à vida religiosa tradicional da *polis*, mesmo que ocasionalmente possa converter uma *polis* inteira. Esse especialista religioso pode ser chamado de *agyrtes* (mendicante), *mantic* (adivinho), *goes* (feiticeiro), *telestes* (iniciador) ou *kathartes* (purificador).¹¹³

Ao que tudo indica, este profissional ao qual se atribui o nome de *magos* nada mais é do que o *orfeoteleste*, isto é, o sacerdote órfico, o iniciador órfico. Evidências para tal afirmação

¹⁰⁸ *P.Derv.* col IV.

¹⁰⁹ JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, 2002, p. 14-15.

¹¹⁰ MARTÍN HERNÁNDEZ (2010).

¹¹¹ BERNABÉ (2006, p. 99-100), BETEGH (2008, p. 78-79), BREMMER (1999), JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2002, p. 203).

¹¹² JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, 2002, p. 203-204.

¹¹³ BETEGH, 2008, p. 81.

seriam encontradas, dentre outras fontes¹¹⁴, em Platão, na *República*¹¹⁵, na clássica e muito comentada passagem em que se denuncia o comportamento dos oficiantes órficos, sacerdotes itinerantes especialistas em ritos iniciáticos e purificatórios; e também no autor anônimo do *Papiro de Derveni*¹¹⁶, um texto de caráter exegético interno à própria tradição órfica, no qual se utiliza expressamente a noção de *magos* para designar os mesmos sacerdotes descritos por Platão. Embora se posicionem de perspectivas completamente diferentes, já que Platão trata as atividades de tais sacerdotes numa visão negativa e o autor do *Papiro* numa visão parcialmente positiva¹¹⁷, os termos utilizados pelo filósofo para descrever as atividades dos sacerdotes são os mesmos que descrevem as atividades dos magos no *Papiro de Derveni*.

É importante destacar essa relação entre os mistérios órficos e a magia, mesmo que de modo tão breve, pois no *Fédon* Platão aproxima a personagem Sócrates a algumas das características dos tais *magoi*, tais como: o sacrifício – apesar de não haver derramamento de sangue no orfismo, Sócrates pede para que se sacrifique um galo; a adivinhação, tanto que o filósofo se compara a um cisne que lança seu último canto, o mais belo, por adivinhar o futuro que o aguarda; o encantamento e a cura – já que Sócrates dedica seus últimos momentos de vida a encantar seus interlocutores pitagóricos para curá-los do medo da morte; a purificação – algo que Sócrates professa como o centro a atividade filosófica; a preparação para a morte, que consiste no objetivo da filosofia.

¹¹⁴ Cf. BERNABÉ (2006; 2011, p. 85-106), BETEGH (2008, p. 78-83), MARTÍN HERNANDEZ (2006, p. 55-103).

¹¹⁵ Pl. R. 364a-e: “Mendigos e adivinhos vão às portas dos ricos tentar persuadi-los de que têm o poder, outorgado pelos deuses devido a sacrifícios e encantamentos, de curar por meio de prazeres e festas, com sacrifícios, qualquer crime cometido pelo próprio ou pelos seus antepassados, e, por outro lado, se se quiser fazer mal a um inimigo, mediante pequena despesa, prejudicar com igual facilidade justo e injusto, persuadindo os deuses a serem seus servidores - dizem eles - graças a tais ou quais conjuros e ataduras. (...) Além disso, apresentam um monte de livros de Museu e Orfeu, filhos da Lua e das Musas, ao que dizem. É por eles que executam os sacrifícios, persuadindo não só particulares, como também cidades, de que é possível a libertação e purificação dos crimes por meio de sacrifícios e de folguedos aprazíveis, quer em vida, quer depois da morte. Ora isso é o que chamam iniciação, que nos liberta dos males no além, ao passo que a quem não executar esses sacrifícios, terríveis desgraças o aguardam”.

¹¹⁶ *P.Derv.* col VI: “invocações e sacrifícios apaziguam às almas. Um ensalmo dos magos pode mudar aos *daimones* que estorvam, dado que os *daimones* que estorvam são almas vingadoras. Por isso é que fazem o sacrifício os magos, na ideia de que estão expiando um castigo. Sobre as oferendas vertem água e leite, com as quais também fazem as libações. Incontáveis e de múltiplos bolhões são as tortas que queimam como oferendas, porque também as almas são incontáveis. Os mistas sacrificam primeiro às Eumênides, igual aos magos, pois as Eumênides são almas, pelo qual quem for sacrificar aos deuses liberta primeiro um pássaro, por que (as Eumênides) se colocam a voar com eles”. Trad. de Bernabé (2011. P. 433).

¹¹⁷ Apesar do autor do *Papiro de Derveni* tecer críticas parecidas às de Platão, cf. *P.Derv.* col XX.

2.3. *Mystai e bacchoi*

Com relação aos iniciados órficos, já o testemunho platônico indica haver dois tipos, sugerindo ainda certa gradação entre eles: “muitos são os portadores de tirso, mas poucos os *bacchoi*”¹¹⁸. Essa divisão é atestada pela literatura órfica: na *Lâmina de ouro de Hipônio*¹¹⁹, a personagem se dirige ao morto a fim de descrever o percurso até o Hades, dando recomendações sobre o que ele deve ou não fazer para obter um destino melhor do que os mortos comuns, isto é, os não iniciados. Ao se referir à “via sagrada” pela qual os iniciados percorrem, explicita-se de que se trata dos *mystai* e dos *bacchoi*. Diz o poema:

Isto é obra da Memória (*Mnemosyne*). Quando estiver em transe de viajar [morrer]¹²⁰ para a bem construída morada de Hades, há, à direita, uma fonte/ e próximo a ela, ereto, um cipreste branco./ Ali, ao baixar, as almas dos mortos se refrescam./ Dessa fonte não te achegues perto nem um pouco!/ Porém, mais adiante encontrarás, da lagoa de Mnemosyne,/ água que flui fresca. E em sua margem, guardiões./ Eles te perguntarão, com sagaz discernimento,/ por quê investigas as trevas do Hades sombrio./ Diga: “Sou filho da Terra e de Céu estrelado;/ de sede estou seco e morro. Dá-me, pois,/ de beber da água fresca da lagoa de Mnemosyne”./ E de certo que consultarão com a rainha subterrânea,/ e te darão de beber da lagoa de Mnemosyne./ Então, uma vez que tenhas bebido, também tu te irás pela sagrada via/ pela qual os demais iniciados (*mistai*) e bacos (*bacchoi*) avançam gloriosos.

Como vimos na discussão sobre o termo *telete*, à primeira iniciação – apesar da redundância da expressão – dava-se o nome de *myesis*. O profano só deixaria de ser profano depois de se iniciar (*myein*) nos mistérios. Só após passar pela *myesis* o profano se tornava um iniciado (*mystes*). A partir de então, a participação nas *teletai* (*telesis*) em conjunto com as práticas ascéticas do *orphikos bios* teriam a função de acelerar o processo de purificação da alma do iniciado e sua libertação do ciclo transmigratório. Não bastava, portanto, uma mera iniciação (*myesis*) para atingir o estado de *bacchos*, mas uma vida toda dedicada à purificação da alma por meio do cumprimento das *teletai* (*telesis*). Somente àqueles que atingiam o mais alto grau de purificação (*katharsis*), alcançando o êxtase (*baccheia*), recebiam o nome de *bacchoi*, sendo possível a libertação de sua alma do ciclo de transmigração e sua consequente divinização após a morte. Assim, as *teletai* em conjunto com o modo de vida órfico tinham o objetivo de proporcionar ao purificado e liberto *bacchos* o melhor dos destinos no *além*.

¹¹⁸ Pl. *Phd.* 69c.

¹¹⁹ OF. 474.

¹²⁰ Aqui “morrer” se constrói como verbo de movimento (*thaneithai*), pois a morte é vista como um trânsito, como viagem ao outro mundo, e por isso carrega o modo com “para”, “morrer para o hades”. Cf. BERNABÉ (2012, p. 315, n. 4).

Bacchos e *baccheia* são noções típicas das religiosidades dionisíacas, presentes, portanto, tanto nos mistérios órficos quanto nos mistérios dionisíacos¹²¹. Há, no entanto, uma grande diferença entre o significado destas noções em ambas as tradições. No Dionisismo, a possessão divina ou o êxtase báquico (*baccheia*) está relacionado ao ato violento da perseguição de um animal vivo, seguida de seu despedaçamento (*diasparagmos*) e omofagia. Este ritual coletivo conferia aos iniciados um contato temporário com o divino: o iniciado estaria possuído pelo divino nesse período de tempo. *Baccheyo*, o verbo correspondente, tem o significado de “entrar em êxtase” ou “estar louco”, e *bacchos* corresponde, então, ao substantivo que designa aquele que entra nesse estado de transe temporário¹²².

Quanto aos *bacchoi* órficos, são caracterizados pelo alcance a um estado *permanente* de bem-aventurança, e não temporário, sendo o resultado de um longo processo de transformação. Tal estado seria o resultado da participação, ao longo da vida, dos ritos e cerimônias órficas (de iniciação, purificação ou mesmo fúnebres), nos quais certas doutrinas sobre o destino da alma no submundo eram proclamadas e experienciadas. Além disso, era necessária uma árdua ascese (*askesis*) pessoal baseada na prática de um modo de vida, que, por sua vez, era guiado por restrições alimentares e pela proibição ao derramamento de sangue. Assim, no contexto órfico, *bacchos* é o *mystes* que alcança uma união permanente com o divino (*baccheia*) por meio da *askesis* do *orphikos bios* e pela purificação (*katharsis*) da alma que decorre do cumprimento das *teletai* (*telesis*).

A respeito da diferença entre o estado transitório do êxtase nos mistérios dionisíacos e o estado permanente do êxtase nos mistérios órficos, Turcan (1986), ao analisar uma inscrição em que se lê “Não é lícito jazer aqui quem não se converteu em um baco”, baseia-se no fato de que na inscrição se usa o particípio perfeito *bebaccheimenon* – que no grego indica o estado presente que é resultado de uma ação passada –, para afirmar que a *baccheia*, entre os órficos, não era um estado transitório, mas uma condição durável, um estado permanente. Bernabé (2011) nota, endossando a interpretação de Turcan, que a favor dele está o fato de que também Platão utiliza as mesmas formas de particípio perfeito, no *Fédon* (69c), para se referir aos iniciados: *memyemenos* (iniciados), *kekatharmenos* (purificados), *tetelesmenos* (cumpridos os ritos) e *bebaccheymenos* (extáticos)¹²³. Jiménez San Cristóbal (2009), na mesma esteira dos

¹²¹ Apesar de girar em torno de Orfeu, é Dioniso a figura central nos mistérios órficos, sendo considerado, portanto, um mistério de ordem dionisíaca.

¹²² JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, 2009, p. 50-51.

¹²³ BERNABÉ, 2011, p. 354.

estudiosos supracitados, entende que o êxtase órfico se distancia da atividade violenta e transitória do dionisiaco, cuja *baccheia* se dava através do *diasparágmōs* cruel. Os órficos, ao contrário, entendiam o êxtase báquico como “um ensaio preparatório que antecipa a identificação do iniciado com o *Baccho*”, cuja “união final só terá lugar após a morte”¹²⁴.

Enquanto nos mistérios dionisiacos o contato com a divindade é atingido através da ingestão do sacrifício sangrento, no orfismo isso é totalmente desnecessário, já que um de seus fundamentos é o de que a própria centelha divina do deus está presente no indivíduo. Como já mencionado, os mistérios órficos negam todo e qualquer tipo de sacrifício que envolva seres vivos¹²⁵, pregando, inclusive, uma prática severa do vegetarianismo, já que o sacrifício sangrento é assimilado ao homicídio contra um próximo¹²⁶. A disparidade entre o sacrifício dionisiaco e o vegetarianismo órfico mostra que, para os órficos,

a rejeição do sacrifício cruento não constitui apenas um afastamento, um desvio em relação à prática corrente. O vegetarianismo contradiz justamente aquilo que o sacrifício implicava: a existência entre homens e deuses, até no ritual que os faz comunicar-se, de um fosso intransponível.¹²⁷

No Orfismo, o divino é um elemento característico do próprio homem, e o acesso a ele se dá através de uma ascese pessoal, uma “via sagrada” pela qual só seguem os *mystai* e os *bacchoi*.

3. A transposição platônica dos mistérios órficos no *Fédon*

3.1. O alcance da transposição

No *Fédon*, Platão projeta na filosofia os ritos e doutrinas voltados para a purificação e salvação da alma. É nesse contexto que o filósofo apresenta uma das principais ideias de seu pensamento filosófico, a saber, o conjunto de pressupostos que a posteridade chamou de “teoria das formas” (ou “das ideias”), por meio da qual o filósofo propõe soluções não apenas a questões de ordem metafísica, ética e epistemológica¹²⁸, mas também de ordem religiosa, tais como o desenvolvimento de uma nova imagem da divindade, a reflexão sobre a possibilidade de uma religião filosófica, o desenvolvimento da ideia de posseção divina, de modelo iniciático, e a afirmação da imortalidade da alma e sua transmigração¹²⁹. É tendo como horizonte de sua reflexão a hipótese das formas que Platão fundamenta filosoficamente a noção

¹²⁴ JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, 2009, p. 53-54.

¹²⁵ Isto é, seres que possuem carne e sangue.

¹²⁶ VERNANT, 2006, p. 68.

¹²⁷ VERNANT, 2006, p. 84.

¹²⁸ Sobre a “economia das Ideias” vide FERRARI (2018).

¹²⁹ BERNABÉ, 2018a, p. 362.

de imortalidade da alma e da possibilidade do acesso ao divino. Ao mesmo tempo em que homenageia e critica as tradições órfico-pitagóricas por meio da transposição de suas doutrinas, o filósofo elabora sua própria soteriologia¹³⁰ filosófica, segundo a qual a salvação não é mais o resultado da mera performance dos dramas rituais, mas da prática da própria filosofia. Desenvolvendo filosoficamente o modelo iniciático e a ideia de posseção divina¹³¹, Platão desloca à filosofia a possibilidade da bem-aventurança no *Hades*, propondo que o melhor destino após a morte, isto é, a posse (*ktesin*) da sabedoria (*phronesis*) e a ascensão à companhia dos deuses, só é possível aos verdadeiros filósofos. No *Fédon*, Platão desenvolve por meio da noção de purificação (*katharsis*) aquilo que no *Teeteto* é descrito como “tornar-se semelhante a um Deus (*homoiosis theoi*)”: é por meio da purificação da alma que o filósofo se aproxima da natureza divina¹³².

Os mistérios órficos são espelhados na filosofia por meio de quatro tipos de aproximação que, seguindo Loredó (2009)¹³³, classificamos como de ordem (i) teleológica, (ii) simbólica, (iii) literária e (iv) linguística. A aproximação (i) teleológica se configura na semelhança entre o alvo do desejo religioso dos mistérios e da prática filosófica: ambos possuem como ímpeto o desejo humano de uma relação mais próxima e pessoal com o divino, atuando, também, no mesmo terreno intermediário entre o mortal e o imortal, entre o corpo e a alma; além disso, compartilham algumas finalidades¹³⁴, como a purificação e a salvação da alma.

No entanto, cabe destacar desde já que nem a noção de *psyche*, nem a noção de divino e nem as práticas purificadoras correspondem às mesmas na filosofia platônica e nos mistérios, por pelo menos quatro motivos. Primeiro, pois a noção de alma platônica tem como fundamento sua semelhança com as formas, isto é, as realidades que são em si e por si mesmas, sem mistura (65d), sempre imutáveis e idênticas a si mesmas, captadas pelas faculdades da inteligência (pois são invisíveis) (78d-79e), indissolúveis (80b), divinas, puras e únicas (83e), não sujeitas às contingências da opinião (*doxa*) (84a-b) e causas das qualidades das coisas, na medida em que

¹³⁰ Embora o termo "soteriologia" comece como nome de uma subdisciplina da teologia cristã, ele pode ser aplicado ao contexto grego e à filosofia de Platão, que inclusive utiliza-se do termo *soteria* (107d) no *Fédon*. Entendemos "soteriologia" como "doutrinas sobre a salvação". Para um estudo aprofundado sobre a possibilidade de uma soteriologia platônica, cf. MENN (2013).

¹³¹ BERNABÉ, 2018a, p. 364-365.

¹³² KHAN, 2001, p. 52.

¹³³ Em sua análise sobre a relação entre os mistérios de Eleusis e a filosofia no *Banquete*, Loredó nota os mesmos tipos de aproximação com os mistérios.

¹³⁴ Cabe notar que à filosofia estão unidas ainda questões de ordem política, ética, moral, epistemológica, etc., não apenas religiosa.

as coisas participam delas (100b-c). Assim, a alma é descrita como nossa pessoa interior (63b-c), princípio cognitivo (65e), mente (*dianoia*) (67b), dotada de *phronesis*, indissolúvel (78c), invisível (79c), uniforme (80a), simples, imortal, senhora, divina (80b), sábia (81a) e força vital (105c). Segundo motivo, porque a noção de divino proposta por Platão, cujo paradigma é o inteligível, também é intimamente vinculada às formas.

Em terceiro lugar, pois a prática purificatória que leva à salvação na filosofia não está baseada, tal como nos mistérios, na performance ritualística, mas sim no exercício dialético-filosófico. Uma vez que a filosofia substitui os ritos de purificação pela prática das virtudes conduzida pela razão (69a-c), ela se compara às iniciações, tendo como objetivo a transformação profunda da alma daquele que a pratica, como veremos em 3.3.2.. O filósofo é verdadeiramente modificado pela experiência racional-filosófica, uma vez que ele busca viver de acordo com as exigências éticas indicadas pelo *logos*. O exercício filosófico, guiado pelo método racional, exige uma conduta ética e moral que transforma aquele que o pratica. E é por agir virtuosamente, sendo conduzido pela prática da razão, que o filósofo pode, após a morte, alcançar o melhor dos destinos, já que este está reservado apenas aos que foram virtuosos durante a vida – tal carga moral não aparece nas doutrinas órficas, sendo, portanto, genuinamente platônica¹³⁵.

Em quarto lugar, cabe destacar que a salvação filosófica é fortemente guiada por elementos epistemológicos, uma vez que se fundamenta no desejo da posse (*ktēsin*) da sabedoria (*phronesis*) e do contato permanente e direto da alma com as formas. No *Fédon*, Platão está propondo um novo modelo de divino e um novo modo de acessá-lo, diferentes tanto da religião cívica quanto das tradições místicas¹³⁶, embora se utilize dos mistérios como analogia ao processo da busca filosófica, adotando a experiência extática (*baccheia*) como uma imagem exata para o contato que alma pura do verdadeiro filósofo tem com as formas puras, o paradigma de *epistēmē*. Platão “faz da ‘expressão’ original do mistério religioso uma ‘pura aplicação’ à expressão original do mistério gnosiológico, sem, de modo nenhum, os identificar” (Souza, 2013, p. 86).

Quanto à (ii) aproximação de cunho simbólico, ela ocorre uma vez que a personagem Sócrates aproxima-se do lugar mítico de Orfeu (ou Pitágoras) no *Diálogo*, isto é, do intermediário entre os deuses e os homens¹³⁷, uma espécie de filósofo e mago que transmite aos

¹³⁵ BERNABÉ, 2011, p. 237.

¹³⁶ Para uma discussão sobre o divino em Platão, cf. BRISSON (2003, sobretudo p. 35-37).

¹³⁷ Sobre Orfeu como intermediário entre os deuses e os homens cf. BERNABÉ (2015).

homens as doutrinas sobre a alma imortal e seu destino após a morte, oferecendo, inclusive, uma versão própria da geografia infernal no mito de *katabasis*¹³⁸ que encerra a obra. Ao mesmo tempo em que Platão aproxima a filosofia das *teletai*, ele a aproxima também da magia, visto que *telete* e magia são inseparáveis¹³⁹. Além disso, não é incomum a atribuição de um estatuto mágico a Sócrates nos *Diálogos*¹⁴⁰, e no *Fédon* diversas características essenciais da figura do mago também são atribuídas a ele¹⁴¹: (a) a interlocução com o divino (60e-61b); (b) a capacidade de curar ou encantar (77e, 78a, 89a, 114d); (c) o poder da adivinhação (60d-e, 84d-85b); (d) o poder de libertar-se de sua existência corpórea por meio do êxtase e das iniciações (69c-d) e (e) a capacidade de atingir a natureza divina (64c-68b; 82e-84b).

Na verdade, a relação simbólica entre a filosofia e a esfera mística não se limita à figura verdadeiro filósofo tal como apresentado pelo *Fédon*, mas já estava presente em grandes tradições filosóficas anteriores a Platão. Desde os “Sete Sábios” considerava-se um limite epistêmico intrínseco à própria natureza humana o fato de que a sabedoria é um atributo apenas dos deuses (DL 1.28). E na medida em que a sabedoria é considerada divina, aquele que se aproxima dela torna-se mais próximo da divindade. É por isso que a aquisição da sabedoria é vista, até mesmo no contexto filosófico, como uma aproximação da condição de divindade, como nota Casadesús (2016, p. 2). Nesse contexto, muitos filósofos incorporaram a linguagem mística a fim de afirmar que o conhecimento filosófico é o resultado de um processo semelhante à iniciação, um tipo de experiência que visa o contato com o divino. É por isso que muitos filósofos foram associados aos deuses e às *teletai*, como Pitágoras, Parmênides ou Empédocles. De acordo com Casadesús (2016, p. 2-3),

Pitágoras apresentou-se como um descendente de Apolo e de Hermes, e afirmou que tinha aprendido muito conhecimento com estas deidades, incluindo uma das suas lições mais surpreendentes e únicas: a de que a alma é imortal, e após a morte do corpo, transmigra para outros seres. Como sabemos, Pitágoras ensinou as suas teorias aos seus discípulos no sul da Itália, exigindo deles que mantivessem o seu ensinamento em segredo, e que nada revelassem àqueles que não faziam parte do seu círculo fechado e exclusivo. Os testemunhos antigos concordam em observar a estrita estrutura da escola de Pitágoras, e que se exigiam requisitos rigorosos aos seus seguidores para que pudessem ouvir os seus ensinamentos. Além disso, sabe-se que ele dividiu seus alunos de acordo com hierarquias, em função do grau de conhecimento adquirido. A escola de Pitágoras, assim, foi a primeira no Ocidente a comparar

¹³⁸ Descida ao Hades.

¹³⁹ Cf. Capítulo 2.

¹⁴⁰ Platão atribui um estatuto mágico a Sócrates no *Carmides* (155e, 156b, 157a, 157b, 157d, 158b, 176b), no *Ménon* (80a), *Górgias* (484a), *Crítion* (44a), *Apologia* (29d, 30a, 30e, 31a, 31c, 33c) *Eutífron* (3b).

¹⁴¹ Sobre a figura de Sócrates como feiticeiro nos *Diálogos*, cf. GRIMALDI (2006) e DUHOT (2004, sobretudo p. 79-99).

o processo de aquisição de conhecimento a uma lenta iniciação. Este processo levou o iniciado da ignorância à sabedoria sob a tutela e orientação de um mestre, Pitágoras, que foi considerado divino, e não humano, pelos seus seguidores.

Algo semelhante poderia ser dito de Parmênides, que dedicou todo o próêmio de seu poema a uma explicação de como ele tinha recebido todo o seu conhecimento de uma deusa sem nome. A terminologia usada nesses primeiros versículos evoca a linguagem das iniciações. Ele se refere, por exemplo, à transição da escuridão da noite para a luz, acompanhado pelas Héliades em sua viagem (...), e ao momento culminante de atravessar as portas para entrar no reino da deusa. Este momento crucial, quando a deusa o acolhe benevolmente e começa a instruí-lo com seu discurso didático, é usado por Parmênides para estabelecer cada uma de suas declarações, (...) às quais ele teve a sorte de ser o primeiro iniciado.

De forma semelhante, mas mais radical, Empédocles, nos *Katharmoi*, legitimou sua condição de mestre diante dos cidadãos de Agrigento. Ele afirmava ser "um Deus imortal, não mais mortal", colocando-se assim acima de todos os outros homens. Por esta razão, ele poderia abordá-los em um tom imperativo e solene, afirmando orgulhosamente: "Sei que a verdade está nas palavras que proferirei". Do mesmo modo, no *Peri physeos* Empédocles se apresenta ao seu discípulo Pausanias como alguém inspirado pela Musa imortal Caliope, que lhe permite, como se fosse um suplicante, "revelar um relato dos deuses abençoados". Assim, Empédocles aconselha a todos os que o escutam que, tendo alcançado sua condição divina, está pronto para iniciar outros mortais em tal sabedoria sobrenatural.

No *Fédon*, Platão elabora a figura de Sócrates aproximando-o das tradições místicas, atribuindo características essenciais da figura dos filósofos-magos como próprias dos verdadeiros filósofos, embora modifique tais elementos a favor de seu próprio pensamento. Apesar de haver essa aproximação, é necessário destacar algumas das diferenças fundamentais. Ao contrário dos filósofos mencionados acima, conhecidos pela proximidade com a divindade e a sabedoria, considerados quase semi-deuses, quando não deuses, Sócrates é apresentado representando o que é próprio do ser humano, em toda sua ilimitada ignorância. Ao contrário dos filósofos-xamãs, Sócrates não é detentor de um conhecimento que lhe foi inspirado pelos deuses ou pelas Musas, mas é aquele que está em constante busca. É o *logos* e também certos mitos que o inspiram. Ele não é uma semi-divindade, mas é um ser humano misto de corpo e alma. Não lhe cabe a sabedoria ou o conhecimento, mas lhe cabe a ignorância e a esperança, isto é, a expectativa de alcançar a sabedoria através do exercício filosófico da razão.

A (iii) aproximação literária ocorre na medida em que Sócrates se comporta como um exegeta órfico, tal como o autor do *Papiro de Derveni*, encarando os *hieroi logoi* como enigmas. Como vimos¹⁴², os exegetas órficos entendiam que o significado oculto dos versos de Orfeu só

¹⁴² No Capítulo 2, conforme o índice indicado na Introdução desse texto.

poderia ser revelado através de um método específico de análise¹⁴³. E como veremos com mais atenção abaixo, na subseção 3.3.2., uma das principais chaves da transposição dos mistérios, no *Fédon*, é a interpretação alegórica que Sócrates realiza do verso órfico segundo o qual “muitos são os portadores de Tirso, mas poucos os *bacchoi*” (69c), identificando-os aos verdadeiros filósofos.

A (iv) aproximação linguística, por fim, se dá a partir da justaposição entre o vocabulário da filosofia e o vocabulário dos mistérios, tal como a iniciação, a salvação, a purificação, o êxtase báquico.

3.2. Aspectos literários e dramáticos do *Fédon*

A compreensão da transposição dos mistérios órficos apresenta fundamentalmente dois obstáculos: um relativo à tradição hipercrítica da historiografia órfica, que dominou a primeira metade do século XX, e outro relativo à certa tradição interpretativa dos *Diálogos*, que adota uma perspectiva estritamente logocêntrica. Como vimos no Primeiro Capítulo, os estudos sobre a influência órfica na filosofia platônica foram um tanto tempestuosos, sobretudo na modernidade, quando a corrente historiográfica dominante chegou a quase negar, por meio de artimanhas metodológicas¹⁴⁴, a própria existência do orfismo, e, por conseguinte, sua influência sobre o pensamento de Platão. No entanto, todo o cenário destes estudos se modificou com a descoberta das fontes genuinamente órficas, fazendo com o que os interesses acadêmicos pelo orfismo e sua influência sobre a filosofia e cultura grega, na época clássica, fossem completamente renovados. Tais descobertas arqueológicas tornam o primeiro obstáculo mais fraco, já que oferecem um novo solo sobre o qual é mais seguro caminhar.

Também foi na modernidade, a partir do racionalismo, que se desenvolveu uma linha de leitura dos Diálogos que, em última instância, não considera seus aspectos literários, dramáticos e míticos como filosofia propriamente dita, como se o labor filosófico de Platão estivesse restrito à dimensão puramente lógica e argumentativa. Exemplo desse tipo de leitura encontramos em Bostock (1986, p. v), que sem pudores afirma que seu estudo “se concentra inteiramente no interesse filosófico do diálogo, e não tem nada a dizer sobre seu considerável

¹⁴³ Que, como vimos, Bernabé (2016a, p. 121) chama de decodificação.

¹⁴⁴ CASADESÚS, 1997, p. 62-63.

mérito literário ou seu poder dramático”¹⁴⁵. Leituras como essa defendem, mesmo que indiretamente, que os aspectos literários e dramáticos não importam “filosoficamente” para a compreensão do pensamento platônico, como se Platão disfarçasse tratados filosóficos com ornamentos literários. Nossa leitura, ao contrário, alinha-se a outro tipo de interpretação que leva em conta o fato de que, embora Platão tenha sido um crítico voraz à poesia e à retórica, suas obras possuem expedientes poéticos e retóricos intrínsecos à própria forma de seu pensamento filosófico.

O fato é que a desvalorização dos elementos míticos e literários presentes nos Diálogos decorre de uma categorização que vem das formas modernas de pensamento: como nota Cornelli (2003, p. 111), é sobretudo a partir da revolução científica moderna que o mito começa a ser considerado uma espécie de linguagem não-filosófica, “ou, na melhor das hipóteses, pré-filosófica”, fortalecendo uma visão estritamente logocêntrica do surgimento da filosofia, algo “como um caminho triunfal de distanciamento do *mythos* para o *logos*”. Ao se deparar com o mesmo fenômeno, Kingsley (1995, p. 3) observa que é por estarem imersos numa visão positivista, que muitos estudiosos,

ao longo dos últimos dois séculos, têm persistido em ver a história da filosofia grega em suas origens como uma evolução progressiva em direção a um extremamente vago, mas fantasticamente sedutor, ideal de racionalidade.

É na modernidade que o mito passa a ser lido como algo essencialmente primitivo, ultrapassado, e que seus elementos passam a ser considerados exclusivos ao campo das crenças religiosas ou das fabulações poéticas – e, por isso mesmo, indignos de crédito. Esse é o motivo pelo qual os aspectos míticos e literários presentes em algumas tradições da filosofia antiga¹⁴⁶ são considerados por determinada corrente interpretativa como meras “peças de interesse literário”, ou ainda, “literatura imaginativa”, sendo descartados como se não tivessem valor ou interesse filosófico algum. Como nota Cornelli (2003, p. 194), essa corrente historiográfica mostra uma clara resistência ideológica a considerar grande parte das tradições filosóficas da Antiguidade como filosofia, parte essa que se refere, obviamente, aos âmbitos mítico e místico dessas tradições.

Outro exemplo desse tipo de leitura encontramos em Hegel, para quem a exposição mítica “por mais que seja aquilo que dê o encanto aos diálogos platônicos, é inegavelmente, ao

¹⁴⁵ Não tiramos de Bostock o mérito de seu estudo, ou de estudos analíticos como o dele, apenas não concordamos com alguns pressupostos de interpretação.

¹⁴⁶ Tal como ocorre com os pitagóricos, com Parmênides, Empédocles, Heráclito ou mesmo Platão.

mesmo tempo, uma fonte de equívocos e obscuridades”¹⁴⁷. O mito, segundo o filósofo alemão, “é sempre uma exposição mesclada (...) com imagens dirigidas aos sentidos e endereçadas à representação, e não ao pensamento (...), ao passo que o conceito adulto não necessita de modo algum apoiar-se no mito” (idem). Se nos diálogos platônicos se mesclam constantemente as representações e o especulativo, a solução para esse impasse, a fim de captarmos a suposta verdadeira filosofia de Platão, seria, segundo Hegel (1995, p.152), separar o que é simples representação mítica do que é pura especulação racional. Ou seja, separar *mythos* e *logos* – solução idêntica é oferecida com relação aos aspectos mítico-religiosos do pitagorismo, considerados pelo filósofo alemão como uma “criação obscura e insegura de cérebros turvos e vazios” em contraposição ao seu lado científico, “teórico especulativo”¹⁴⁸. Segundo Hegel (1995, p. 184),

para poder ler inteiramente os diálogos de Platão, precisamos de estados de ânimo muito distintos, e de fato poder estudá-los às vezes requer certa indiferença espiritual em relação a diferentes interesses. Se lemos com interesse especulativo, somos levados a ignorar as partes consideradas mais belas; por outro lado, se procuramos por elevação, edificação, etc., deixamos o especulativo de lado, achando que não está de acordo com nossos próprios interesses.

Assim, a proposta do filósofo alemão, como de toda a historiografia de cunho racionalista frente à filosofia antiga e à obra de Platão, é uma espécie de separação de joio e do trigo, como se tivéssemos que nos livrar de toda a “escória simbólica”¹⁴⁹ derivada do *mythos*. Platão não parece se encaixar nessa visão da filosofia como uma libertação racional de um contexto primitivo, tão cara à modernidade. Como nota Lopes (2014, p. 33), se a filosofia se definisse pela primazia da razão, do autenticamente especulativo, “ou Platão não pode ser considerado um filósofo *stricto sensu* (...), ou os limites da razão não correspondem aos limites da filosofia, pelo menos segundo Platão a entendia”. Ao nosso ver, nada mais longe da filosofia platônica, especialmente do diálogo *Fédon*, do que essa “indiferença espiritual” da qual fala Hegel, essa suposta necessidade de escolher, na leitura dos diálogos, entre o pensamento especulativo e as representações míticas. Não nos parece ser esta a proposta de Platão. Seria necessário, antes, como afirma Casertano (2015, p. 10), “adquirir uma nova dimensão espiritual

¹⁴⁷ HEGEL, 1995, p. 151.

¹⁴⁸ Diz Hegel: “A filosofia pitagórica, pelas notícias que dela recebemos, pode ser considerada, em si mesma, como criação obscura e insegura de cérebros turvos e vazios [referindo-se ao seu conteúdo religioso]. Mas por nossa sorte, conhecemos o lado teórico-especulativo dela (...).

¹⁴⁹ Expressão utilizada de modo irônico por Mattéi (2000, p. 77-78) ao criticar a historiografia racionalista: “os modernos historiadores das ciências têm tendência a esvaziar a inspiração mística dos pitagóricos, particularmente manifesta na sua teoria dos números, e a reconstituir seu sistema, purificando-o de suas escórias simbólicas.”

que nos permita apreender as duas perspectivas juntas. Uma dimensão que é, de fato, a do grande trabalho teatral”.

Uma vez que notamos que dificilmente se aplicaria ao tempo de Platão a concepção moderna de que mito e razão constituem um par de opostos absolutamente incomunicáveis entre si, entendemos quão problemático pode ser esse tipo de leitura, mostrando-se extremamente frágil diante de diálogos como o *Fédon*, cuja força dramática e grandeza literária fazem com que Hackforth (1972, p. 3), por exemplo, o considere “uma obra de arte suprema, talvez a maior realização da prosa literária grega”, superior até mesmo ao *Banquete* e à *República*, diálogos em que Platão também mostra sua grandeza como escritor. Além disso, como veremos em 3.2.2, o uso do discurso mítico junto ao discurso racional constitui uma espécie de marca característica da discussão filosófica no diálogo.

O modo como nos posicionamos sobre a relação entre mito e filosofia torna-se, de certo modo, uma questão preliminar à compreensão da transposição dos mistérios, uma que vez que esta acontece através de elementos mítico-literários. Por isso, preferimos interpretações que fujam de posições logocêntricas, tratando também do uso filosófico do *mythos*, como os estudos de Morgan (2000) e de Mattéi (2002, 2010), que entendem sua relação com o *logos* sem transpor ao contexto grego as distinções moderno-positivistas.

Platão foi o primeiro filósofo na história da filosofia a indicar uma cisão entre *mythos* e *logos*. Seria um erro historiográfico, portanto, considerar que tais conceitos já fossem sólidos antes dele, ou que já se houvesse uma oposição conceitual bem definida entre eles. Como nos esclarece Vernant (2002, p. 206), “no início, *logos* e *mythos* eram palavras sinônimas: designavam a mesma coisa: uma palavra”. Não é à toa que *mythos* “pertence ao domínio do *legein*, tal como as expressões compostas como *mythologeîn* e *mythologia* mostram”. Originalmente, *mythos* “não contrasta com *logos*, termo que possui um significado semântico muito próximo” (VERNANT, 1990, p. 204). É por isso que encontramos no contexto pré-socrático o uso indiscriminado de tais termos.

Na poesia épica, como nos mostra Lopes (2015, p. 64-65), as duas vezes em que a palavra *logos* aparece em Homero¹⁵⁰, ela tem o significado de “deleitar” ou de “seduzir” com belas palavras. O verbo *legein*, aqui, não carrega o sentido de “dizer”, mas conserva seus

¹⁵⁰ Hom. *Il.* 15.393; *Od.* 1.56.

sentidos mais originários, como "escolher"¹⁵¹ ou "contar"¹⁵², no sentido de contagem. Já o campo semântico do verbo dizer pertence à palavra *mythos*, que é frequentemente usada no sentido de "algo dito"¹⁵³. Vale destacar ainda, o uso da expressão *alethea mythesasthai*¹⁵⁴ como correlata de "dizer a verdade", caracterizando o mito como uma categoria especial de fala relacionada aos poderes da palavra poética, que lhe conferem um caráter de autoridade. Essa autoridade estava assentada num estatuto religioso, já que se considerava que os poetas recebiam o dom diretamente dos deuses. Como nota Morgan (2000, p. 2), a filosofia procurará posteriormente apropriar-se dessa aura de autoridade e eficácia, definindo-se em oposição à fala poética e mitológica, rejeitando a figura dos poetas como provedores de sabedoria.

Já em Hesíodo, se por um lado temos *mythos* designando a revelação das Musas¹⁵⁵ – em um contexto em que também se atribui à atividade poética uma dimensão de verdade¹⁵⁶ –, por outro, temos *logos*, em *Os Trabalhos e os dias*, designando o famoso mito que compara a degradação das Eras do Homem à hierarquia dos metais¹⁵⁷. Em todo caso, é bem maior aqui o uso do termo *logos* com o significado de "coisa dita", já indicando, segundo o estudo de Lopes (2015, p. 66-67), um afastamento progressivo dos significados mais antigos como escolher ou contar.

A partir do século V a.C., as narrativas míticas começam a perder seu caráter de autoridade, ao passo que filósofos como Xenófanes e Parmênides se apropriam da autoridade poética por meio de uma reconfiguração da relação entre o poeta e as Musas. Como nota Morgan (2000, p. 2), já que “a autoridade baseada nas Musas é inquestionável e resistente à crítica, um poeta pode afirmar que sua versão do mundo é superior sem, no entanto, argumentar. A filosofia, no entanto, está comprometida com argumentos que são (em princípio) verificáveis”. Assim, Xenófanes despirá a poesia tradicional de seu caráter divino por meio de uma crítica moral, ao passo que Parmênides substituirá a autoridade das Musas pela autoridade de uma deusa anônima.

¹⁵¹ Hom. *Il.* 21.27.

¹⁵² Hom. *Od.* 4.452.

¹⁵³ Conforme LOPES (2015, p. 65): “Na *Odisseia*, num total de 153 ocorrências, encontramos 37 do verbo *mytheomai* (‘falar’, ‘dizer’) e 20 da expressão formular *mython eeipe*, cujo significado é tão somente ‘ele/a disse’. Analogamente, na *Iliada* mantém-se a mesma tendência: das 146 ocorrências de *mythos* e seus derivados, 20 são de *mytheomai* e 33 da expressão *mython eeipe*. Em suma, ambos os textos demonstram que cerca de 1/3 (considerável percentagem) dos usos de *mythos* ou derivados tem o sentido de *simples declaração*, sem qualquer conotação implicada”.

¹⁵⁴ Hom. *Od.* 11.507, 14.125, 17.15, 18.342; *Il.* 6.382.

¹⁵⁵ Hes. *Th.* 27-28.

¹⁵⁶ Hes. *Th.* 28: *alethea gerusasthai*.

¹⁵⁷ Hes. *Op.* 106-107.

Xenófanes foi quem fez a primeira crítica à tradição mítica. Mas o que a torna especial não é apenas o fato de ter sido a primeira, mas o fato de ter se tratado de uma crítica interna à própria tradição poética, já que, além de filósofo, Xenófanes também era poeta. Sua crítica corresponde ao antecedente mais direto do que pode ser visto em Platão. Em seus fragmentos, *mythos* aparece apenas uma vez e em articulação com *logos*: "é necessário que os homens agradeçam a divindade por meio de mitos auspiciosos (*euphemois mythois*) e palavras puras (*katharoi si logois*)" (B1). É a partir desse fragmento que Xenófanes dirigirá sua crítica à tradição mítica basicamente por dois motivos: o primeiro deles é porque os mitos que os poetas Hesíodo e Homero narram não são auspiciosos (*euphemois*), isto é, eles representam uma imagem imoral da divindade, atribuindo aos deuses "tudo que entre os homens é objeto de vergonha e censura, / como roubar, cometer adultério e enganarem-se uns aos outros" (B11). Disso decorre o segundo motivo, relacionado ao aspecto educacional dos mitos: "desde as origens todos têm aprendido com Homero" (B10), diz Xenófanes. Ora, se os mitos narrados pelos poetas não são auspiciosos, sua influência sobre o comportamento dos indivíduos também não será.

Já em Parmênides, não se encontra qualquer crítica ao mito, muito pelo contrário, a própria proposta do "pai da lógica" é estruturalmente mítica: seu poema foi escrito em hexâmetros, como os de Homero e Hesíodo, e consiste basicamente na descrição da viagem mítica de um jovem que vai ao encontro de uma divindade que lhe dirá a verdade. Essa viagem é uma representação da *katabasis*¹⁵⁸, a descida ao Hades das tradições místicas. *Mythos* e *logos* também são usados aqui indiscriminadamente: se por um lado temos fragmentos em que a Deusa classifica tanto sua revelação quanto a explicação sobre a via do "que é" como *mythos*¹⁵⁹, por outro, quando as filhas do Sol chegam ao portal que separa os caminhos da Noite e do Dia e precisam convencer a Justiça a abri-los, elas o fazem por meio de doces discursos (B1: *malakoisi logoisin*).

Em Platão, as coisas se modificam um pouco. Os terrenos de *mythos* e *logos* começam a ser demarcados enquanto modalidades de discurso distintas. Segundo Lopes (2014, p. 26):

O *mythos* define-se por uma narratividade *monológica*, na qual se articulam imagens e símbolos que exigem uma interpretação. Quanto ao *logos*, pelo contrário, procede num ritmo *dialógico* (isto é, algo que vai progredindo, passo por passo, numa sequência determinada por exigências de necessidade

¹⁵⁸ BERNABÉ (2013), KINGSLEY (1995).

¹⁵⁹ B2: "vou dizer-te e preste atenção no que digo" (*komisai de mython*); e B8: "só falta agora falar do caminho que é" (*monos d'eti mythos odoio/ leipetai os estin*).

formal), tendo em vista uma certa forma de argumentação que visa apresentar um resultado.

Assim, *logos* não significaria mais simplesmente uma palavra ou algo dito, mas começaria a implicar um discurso racional caracterizado pela argumentação demonstrativa, enquanto *mythos* implicaria numa narrativa que opera através da imitação (*mimesis*). Como nota Morgan (2000, p. 286), *mythos* tem um apelo emocional que o torna um instrumento poderoso, tanto é que Platão o considera na sua proposta educacional na *República*, ao passo que a argumentação dialética é descrita como *logos*. No entanto, cabe notar que não decorre dessa distinção nenhuma hierarquia absoluta entre ambas as modalidades discursivas, já que, como nota a estudiosa, nem *mythos* nem *logos* são categorias univalentes, e em muitos contextos Platão inclusive borra suas limitações¹⁶⁰ – como no caso do *Fédon*, como veremos em 3.2.2.

Segundo Morgan (2000, p. 162-163), a categoria de mito em Platão pode ser dividida em três classes, de acordo exclusivamente com a função que ele desempenha no contexto em que é introduzido. A primeira dessas classes podemos chamar de (i) *mitos tradicionais*, ou seja, aqueles narrados pelos poetas, diante dos quais Platão se posiciona criticamente na *República*, dado seu conteúdo imoral. Essa é a noção de mito enquanto composição falsa e ignóbil em contraposição aos mitos que conduzem à virtude, isto é, (ii) os *mitos educacionais*, que transmitem conteúdos ético-morais aos cidadãos desde sua infância; são as narrativas que não precisam ser necessariamente verdadeiras, contanto que transmitam comportamentos aceitáveis. Por fim, temos a classe dos (iii) *mitos filosóficos*, que designa os momentos narrativos estruturados de forma mítica que *possibilitam* a investigação de alguns problemas filosóficos, como a natureza da alma ou a criação do universo. Esta categoria de mito se confunde com a própria atividade filosófica, já que é intrincada à análise lógica. A extensão da palavra *mythos* no corpus platônico vai, então, desde os contos mentirosos de Homero sobre os deuses, à teologia, cosmologia e outras teorizações técnicas. Se, por um lado, *mythos* está associado ao lazer, brincadeiras e infantilidade, por outro, está também ligado ao pensamento filosófico. Ao que parece, Platão critica o uso não filosófico do mito.

Segundo os estudiosos, podemos entender a relação entre *mythos* e *logos* em Platão por meio de três dimensões distintas: a linguística, a ontológica e a epistemológica. No que se refere à dimensão linguística, segundo Brisson (1982, p. 139-140), a oposição entre *mythos* e *logos*

¹⁶⁰ MORGAN, 2000, p. 2.

corresponde respectivamente à oposição entre (a) discurso inverificável/discurso verificável, em que está em causa o tipo de relação entre o discurso e o seu referente, e (b) a oposição entre discurso narrativo/discurso argumentativo, em que está em causa a natureza da estrutura discursiva, “a organização de seu desenvolvimento”. Segundo o estudioso, *mythos* segue um encadeamento puramente contingente e seu objetivo é alcançar “uma fusão emocional” entre o herói da história narrada e seu ouvinte, sendo aquele que narra o intermediário entre ambos. O *logos*, por sua vez, segue uma ordem racional, uma sequência que obedece às regras da lógica visando uma conclusão necessária. Enquanto o *mythos* se caracteriza por não admitir um critério de validação externo, sendo inverificável, o *logos* se caracteriza em função de sua veracidade, conforme seu conteúdo se adequa ou não ao objeto a que se refere.

Com relação à dimensão ontológica, para além da linguagem, segundo Mardones (2005, p. 41), *mythos* é a “forma narrativo-simbólica mediante a qual se procura exprimir um sentido da realidade”, em última instância, a razão de ser e o próprio ser das coisas, procurando retratar uma totalidade apenas representável. Por sua vez, *logos* representa o particular, cada uma das compreensões, reflexões e interpretações que podemos extrair das coisas no mundo (MARDONES, 2005, p. 65).

Já para Mattéi (2002, p. 5), no que diz respeito à dimensão epistemológica, *logos* define-se por uma reflexão especulativa em que se toma a si mesmo por objeto (“diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma” (*Sof.* 263e), tendo em vista uma autojustificação. O *mythos*, pelo contrário, denuncia uma forma especular que pretende refletir algo de absolutamente inacessível, não precisando, pois, voltar-se sobre si mesmo. Para Mattéi (2002), a reflexão especulativa (do *logos*) e a reflexão especular (do *mythos*) são duas características essenciais da proposta filosófica de Platão; são condições necessárias à sua filosofia, embora nenhuma delas seja suficiente por si só. Assim, a filosofia de Platão seria, em princípio, uma *mito-logia*.

Como vemos, há diferentes leituras possíveis que não encarem a relação entre *mythos* e *logos* enquanto um par de opostos absolutamente incomunicáveis entre si, posição com a qual concordamos. A partir disso, consideramos que o labor filosófico de Platão não estava limitado ao *logos*, ao campo argumentativo, mas, como indica a própria composição de seus Diálogos, o *mythos* também é um recurso próprio de seu filosofar. Voltaremos a esse tema em 3.2.2.

Voltando ao *Fédon*, segundo Casertano (2018, p. 17), Rowe (1995) foi um dos que melhores compreenderam a peculiaridade da obra, por notar que o Diálogo não será compreendido se os argumentos sobre a imortalidade da alma não forem abordados em seu

contexto e se não forem considerados elementos de uma ação dramática. Para Rowe (1991, p. 159), todos parecem concordar que o Diálogo é um todo altamente articulado - talvez até o mais articulado dos Diálogos platônicos: é difícil negar que os argumentos possuem uma unidade complexa ou que os planos dramático e argumentativo estão conectados. No entanto, não há um acordo sobre as relações entre essas partes ou sobre o tipo de todo que o Diálogo representa. A maior parte dos estudos modernos sobre o *Fédon* preocupam-se apenas com aspectos isolados do Diálogo, em sua maioria com os argumentos para a imortalidade da alma, deixando de lado as questões que envolvem sua estrutura geral (ROWE, 1991, p. 160), razão pela qual a opinião comum, "pelo menos no mundo anglo-saxão" (ROWE, 1995, p. 269), é a de que embora o Diálogo tenha grandiosas qualidades literárias e dramáticas, seus argumentos são medíocres e repletos de erros. Tais estudiosos, ao tentarem projetar em Platão concepções de filosofia encontradas na tradição analítica¹⁶¹, acabam por julgar os argumentos do *Fédon* de modo negativo, fazendo com que o filósofo "pareça, pelo menos de vez em quando, um pensador bastante primitivo ou descuidado", como nota Burger (1984, p. 4). Se tomarmos os argumentos em seu contexto, considerando-os elementos de uma ação dramática, veremos que Platão é, segundo Rowe (1995, p. 272), "menos filósofo analítico do que se poderia ter desejado". Se levássemos a fundo o princípio logocêntrico, a maior parte do Diálogo, "o cenário, as opiniões explícitas e os interesses implícitos dos interlocutores, as imagens e os exemplos juntamente com os argumentos", nada teria importância filosófica (BURGER, 1984, p. 4). É por isso que, Para Rowe (1995), o *Fédon* deve ser considerado

uma representação dramática da atividade filosófica, na qual três atores se dedicam a um *ballet de logoi*, segundo uma coreografia delicada e complexa. (...) O sujeito declarado é a morte, mas coloca-se ênfase na questão da conduta de vida. (...) A imortalidade acha-se sempre submetida à questão da melhor vida humana possível.¹⁶²

Dentre os principais aspectos literários e dramáticos do *Fédon*, cremos que dois devem ser levados em conta a fim de compreendermos como e porquê Platão espelha a estrutura e as doutrinas órficas em sua filosofia: o contexto pitagórico do Diálogo e o recurso ao *mythos*.

3.2.1. O contexto pitagórico

O primeiro elemento dramático-literário que o Diálogo nos apresenta é o seu contexto pitagórico. Por ser a obra mais *otherworldly* de Platão, como diz Khan (2001, p. 52), o *Fédon*

¹⁶¹ ROWE, 1995, p. 270

¹⁶² Ibid., p. 290.

é “o mais explicitamente pitagórico de todos os Diálogos” ao tratar sobre o destino da alma após a morte. De fato, é já nas páginas iniciais que a narrativa platônica sobre a morte de Sócrates é situada num contexto pitagórico. Primeiramente, pelo cenário: o Diálogo se passa na cidade de Fliunte (57b), que não apenas foi conhecida como um dos centros do pitagorismo na Antiguidade, mas também foi onde supostamente, pela primeira vez, Pitágoras teria se referido a si mesmo como filósofo¹⁶³ – não à toa, Burnet (1994, p. 77, n.3) encara o *Fédon* como uma homenagem de Platão à comunidade pitagórica de Fliunte. Lá, Fédon, que vai de Atenas a Elis, encontra Equécrates, um dos pitagóricos da cidade¹⁶⁴, a quem ele narra todos os detalhes dos últimos momentos de vida de Sócrates, já que estivera presente na ocasião.

Ainda nas primeiras páginas, outro detalhe aproxima o contexto do Diálogo ao pitagorismo, a saber, a atmosfera apolínea. Segundo Fédon, a demora incomum entre o fim do julgamento de Sócrates e sua morte (58a-c) se justifica por uma “simples coincidência”: uma celebração religiosa na qual os atenienses pagavam uma promessa ao deus Apolo. Essa celebração prorroga a morte do filósofo, ao exigir que durante os dias de sua realização a cidade tivesse que se manter purificada, estando proibidas todas as execuções. Durante esse período, Sócrates, que nunca havia escrito nada, chegou a compor um hino ao deus a quem a cidade realizava a cerimônia (61b). Apolo, como sabemos, era a divindade à qual os pitagóricos não só rendiam culto, como também identificavam ao próprio Pitágoras; e no *Fédon*, é o deus ao qual Platão atribui explicitamente a devoção socrática, basta lembrarmos da belíssima passagem em que a própria personagem se diz companheira de servidão dos cisnes, “consagrado, como eles, ao mesmo deus”, isto é, Apolo (85b).

Além do cenário e da presença apolínea, destaca-se também o fato de que os principais interlocutores de Sócrates são apresentados como pitagóricos. Apesar de não haver nenhuma outra referência a Símiás e Cebes como tais a não ser o *Fédon*, para o que nos aponta Casertano (2015, p. 23-26; 278-279), é evidente o desejo de Platão de associá-los à tradição, uma vez que, além de afirmá-los como alunos de Filolau (61d), suas opiniões também refletem genericamente as teses pitagóricas. Fédon e Sócrates, ao que parece, são as únicas personagens principais que não são pitagóricas – apesar do filósofo se mostrar muito familiarizado com suas doutrinas.

¹⁶³ D.L., *VD*, 1.12 e 8.8.

¹⁶⁴ Segundo Diógenes Laertios (*VD*, 8. 46), a maioria dos últimos pitagóricos que Aristoxenos viu em sua época eram de Fliunte, isto é, Fanton, Equécrates, Diocles, Polímnestos, com exceção de Xenofilos, que era da Trácia, e de Filolau e Euritos, que eram tarantinos e dos quais todos eram ouvintes (*akroatai*).

Ao cenário, à atmosfera apolínea e aos personagens pitagóricos somam-se ainda diversas das doutrinas transpostas e criticadas ao longo da discussão, como a proibição do suicídio (62d-e), a noção de imortalidade da alma, o empenho em sua purificação (65b-66a, 67a-b, 69b-d), sua transmigração – inclusive em corpos de animais (81e-82b) –, a doutrina da alma enquanto harmonia (85e-86d), ou até mesmo a hipótese da Terra esférica no mito de *katabasis* (97d-e, 108e-109a), que também possui, como nos mostra Kingsley (1995), diversos elementos próprios da tradição pitagórica.

Destacar esse contexto do *Fédon* nos auxilia na compreensão da transposição dos mistérios órficos pela possibilidade dos pitagóricos terem sido os intermediários entre as doutrinas órficas e Platão¹⁶⁵. É a proximidade entre o orfismo e o pitagorismo que justifica a presença das doutrinas órficas no Diálogo. Embora seja a transposição dos elementos próprios dos mistérios o que nos interessa, há que se notar que no *Fédon* ocorre uma transposição órfico-pitagórica. Platão dialoga com ambas as tradições, uma vez que há uma profunda afinidade entre elas, relação que o filósofo parece levar em consideração ao mostrar que não há, como nota Kahn (2001, p. 53), uma “incompatibilidade entre a austera atmosfera pitagórica, introduzida pela referência ao festival apolíneo, e a interpretação alegórica dos mistérios”, sobre a qual trataremos em 3.3.2..Assim, prossegue o estudioso, na concepção platônica de filosofia “as correntes órficas e pitagóricas se fundem, e ambas as tradições encontram sua hiponóia, seu significado mais profundo, na própria teoria platônica da alma e seu destino transmundoano”.

As relações entre orfismo e pitagorismo são extremamente delicadas e complexas. Não nos cabe aqui, na economia deste texto, um aprofundamento nessas questões, mas cabe destacarmos algumas características relevantes para compreendermos com quais tipos de tradições Platão está dialogando no *Fédon*.

A primeira delas é o fato de que, para lidarmos com as tradições itálicas, precisamos abandonar certo “preconceito historiográfico e antropológico que”, como nota Cornelli (2002, p. 140), não nos “permite olhar para expressões da sabedoria popular, entre elas a magia, como parte do mesmo universo de saber ao qual a filosofia erudita pertence”. De acordo com o estudioso¹⁶⁶, nada mais distante da tradição pitagórica do que reduzir sua experiência filosófica aos moldes racionalistas, uma vez que as próprias fontes mais antigas já indicam que, desde suas origens, o pitagorismo possui relações com conhecimentos de ordem religiosa:

¹⁶⁵ CORNELLI (2010, p. 150-155), BERNABE (2011), CASADESÚS (1997).

¹⁶⁶ CORNELLI, 2003, p. 205.

A tradição, de fato, nos mostra os pitagóricos envolvidos em pesquisas e atividades intelectuais de vários gêneros, desde a música à matemática aplicada, como governadores e legisladores das cidades-estados da Magna Grécia, organizados em *koinonai*, comunidades de vida e de pesquisa filosófica, ligados a cultos de mistérios e outras atividades mágico-religiosas.¹⁶⁷

Deste modo, ao tratarmos das tradições itálicas temos que adotar “uma postura epistemológica que dê conta de *incluir* as várias possíveis formas de chegar ao conhecimento”¹⁶⁸, já que as doutrinas filosóficas pitagóricas estavam intimamente vinculadas a muitos elementos religiosos. No fundo, as origens do pitagorismo indicam um contexto em que

as artes divinatórias, as práticas taumátúrgicas, os êxtases xamânicos, como a própria teoria dos números, derivam e dialogam com uma visão de mundo mítica que é, ao mesmo tempo, anterior e coexistente às pretensas origens lógicas do pensamento ocidental.¹⁶⁹

A segunda característica que gostaríamos de levantar diz respeito à relação entre os mistérios especificamente órficos e o pitagorismo, o que faz da tradição pitagórica a intermediária entre orfismo e Platão. As fontes mais antigas sobre essa relação são as passagens de Heródoto e de Íon de Quios. Num contexto em que comenta os costumes dos egípcios, Heródoto identifica um deles a outro também encontrado na Grécia, relativo aos uso do linho e da lã, citando explicitamente órficos e pitagóricos. Diz o historiador que os egípcios não entravam em lugares sagrados vestindo lã, e que nem eram enterrados assim, já que era proibido pela religião. Tais hábitos “coincidem às práticas *orfika* e *bacchika*, que, na verdade, são egípcias e pitagóricas”¹⁷⁰. Cornelli (2010, p. 107) e Bernabé (2011, p. 186) chamam atenção para o fato de que Heródoto muito provavelmente conhecia de perto os órficos e os pitagóricos, dada sua longa estadia em Turi, cidade ao sul da Itália onde teria havido uma forte presença pitagórica, além de ser o local onde se encontraram diversas *lâminas de ouro*. Ao que parece, o testemunho do historiador indica a relação entre as tradições já em sua época, provavelmente levando em conta o fato de que os órficos consideravam a lã impura¹⁷¹, uma vez que ela tinha procedência animal, ideia que refletiria também nas doutrinas pitagóricas sobre a transmigração da alma.

¹⁶⁷ *ibid.*, p. 192.

¹⁶⁸ CORNELLI, 2002, p. 139.

¹⁶⁹ *ibid.*, p. 140.

¹⁷⁰ Hdt. II.81.

¹⁷¹ Como vimos no Capítulo 2, uma das características do *orphikos bios* era a prática severa do vegetarianismo e a proibição do consumo de produtos que tivessem origem animal.

O testemunho de Ion, por sua vez, que nos é transmitido por Diógenes Laértios, relaciona a produção intelectual de Pitágoras ao orfismo: “No *Triágmōs* Íon de Quios afirma que Pitágoras atribuiu algumas de suas obras a Orfeu”¹⁷². Ou seja, Pitágoras teria sido o autor de alguns poemas órficos. Na verdade, as fontes antigas também falam de outros pitagóricos que teriam escrito obras atribuindo-lhes a autoria ao poeta mítico. Segundo Bernabé (2011, p. 187), esse fenômeno pitagórico de escritos pseudo-epigráficos pode ser explicado de duas maneiras, que não se excluem:

poderia se tratar que determinados estudiosos da Antiguidade duvidavam ou mesmo rechaçavam que Orfeu pudesse ter escrito algo e, ao mesmo tempo, advertiam em obras atribuídas a “Orfeu” há doutrinas similares às pitagóricas, e concluíram que estes foram os reais autores de tais obras; e poderia ocorrer que alguns pitagóricos tivessem realmente escrito poemas para propagar suas ideias e os tenham atribuído a Orfeu aproveitando-se do prestígio de seu nome.

Não raramente as fontes descrevem orfismo e pitagorismo sem diferenciá-los. Poderíamos afirmar que a comunidade pitagórica teria se apropriado dos preceitos ascéticos órficos, como as restrições alimentares, os ritos fúnebres e as cerimônias de purificação e iniciação. Mas apesar das semelhanças, as duas tradições apresentam diferenças elementares: o orfismo, ao contrário do pitagorismo, não tinha intenção alguma de uma reforma ou de uma prática política, apenas religiosa, ao passo que se sabe de muitas cidades da Grécia que foram governadas por pitagóricos como, por exemplo, Parmênides e Zenão em Eléia¹⁷³, ou mesmo Arquitas em Tarento. Como nota Detienne (1991, p. 95):

Contrariamente a uma forma vizinha do misticismo como gênero de vida e às maneiras de pensar dos discípulos de Pitágoras, o orfismo não conheceu em momento algum de sua história a tentação de reformar o político ou de imaginar outra maneira a cidade e seu cerimonial. Para os fiéis de Orfeu que escolheram a escrita e o livro como sinal eficaz de alteridade, renunciar à mundanidade da cidade não era somente achar no vegetarianismo um antegozo da vida com os deuses de antes desse mundo e de seus altares ensanguentados, era também para este misticismo de intelectuais e de teólogos refazer a um custo muito alto a gênese do mundo e reescrever a história inteira dos deuses.

¹⁷² DL. *VD* 8.8.

¹⁷³ Conforme diz Estrabão: “*A quem passe o cabo, apresenta-se a outra Bahia contígua, sobre a qual surge uma cidade: alguns da Focéia que a fundaram a chamaram Yele, outros Ele, do nome de uma fonte; hoje, enfim, todos a chamam Eléia. Nela nasceram os pitagóricos Parmênides e Zenão: ao que parece a cidade foi governada por eles*”. Cf. CORNELLI, 2007, p. 94

Além do interesse político, os pitagóricos contavam com uma estrutura organizada e dirigiam seus cultos a Apolo, enquanto os sacerdotes órficos levavam uma vida itinerante, dirigiam seus cultos a Dioniso e não tinham um caráter tão organizado¹⁷⁴.

Sobre o contexto da transposição órfico-pitagórica no *Fédon*, é importante destacar ainda a ironia com a qual Platão a realiza. Ao contrário do que era de se esperar, quem detém o conhecimento sobre o Além não são os pitagóricos Símiias e Cebes, mas Sócrates, que faz uso indiscriminado da terminologia mística afirmando ser ele próprio um iniciado. Em outras palavras, é Sócrates quem defende, no *Fédon*, as doutrinas sobre imortalidade da alma, e essa defesa é direcionada principalmente aos dois pitagóricos interlocutores, que supostamente deveriam estar familiarizados com elas. De acordo com Bowary (2002, p. 112), pode ser que a intenção do filósofo seja a de reconciliar Símiias e Cebes, por meio da “teoria das formas”, com a doutrina da imortalidade e com os aspectos espirituais mais amplos da investigação filosófica: se ambos puderem compreender a diferença entre uma forma e sua manifestação no sensível, eles devem compreender a diferença entre seu corpo e sua própria alma, sendo “confortados e reconciliados com as dimensões espirituais da tradição pitagórica”. Além disso, se compreenderem a imortalidade da alma eles podem aceitar “o compromisso filosófico de Sócrates como algo que transcende tanto as especulações matemáticas de seu professor Filolau, quanto o tradicional *bios* pitagórico”. Para a estudiosa, “Platão pode estar oferecendo sua filosofia como um corretivo ao pitagorismo. Talvez ele esteja sugerindo que sua concepção filosófica de formas forneça um terreno melhor para a crença na imortalidade da alma do que a própria ideia de número”¹⁷⁵.

Com relação aos mistérios órficos, a ironia platônica é um pouco mais ácida, como veremos em 3.3.2., ao afirmar que a única possibilidade de suas doutrinas não serem medíocres é caso elas forem interpretadas alegoricamente, transpostas ao contexto filosófico (69c).

3.2.2. O entrelaçamento entre *mythos*, *logos* e *mysterion*

O segundo elemento dramático-literário para o qual gostaríamos de chamar atenção em nosso estudo sobre a transposição dos mistérios órficos no *Fédon* é a relação entre *mythos*, *logos* e *mysterion* que caracteriza o diálogo. Contra o ideal de filósofo como expoente

¹⁷⁴ GAZZINELLI, 2007, p. 24-25.

¹⁷⁵ BOWARY, 2003, p. 112.

racionalista, Platão apresenta, no *Fédon*, o discurso filosófico recorrendo não apenas ao mito, mas também ao mistério (*mysterion*), operando um sistema de significados diferente, uma “lógica” que atua por meio de elementos simbólicos e alegóricos “onde o argumento não é”, como nota Adluri (2006, p. 407), “completamente ilógico, nem racional no sentido positivista do termo”. Para além de um mero recurso ornamental, o entrelaçamento entre *mythos* e *logos* aproxima, nessa obra, a estrutura ritualística das experiências arcaicas de transformação pessoal ao exercício próprio da filosofia, espelhando, assim, a estrutura da iniciação na prática filosófica.

Aprofundando-se nos aspectos literários e dramáticos do *Fédon*, Casertano (2018) nota que desde as primeiras páginas do diálogo, Platão esboça, “de forma magistral”, todo o contexto em que se desenvolverá a ação dramática. Tal contexto é marcado pela coexistência entre “*mythos* e *logos*, certezas e esperanças, num diálogo cheio de imagens, metáforas e analogias, tudo amalgamado sob o inimitável estilo platônico”¹⁷⁶. Segundo o estudioso¹⁷⁷, Platão apresenta os dois núcleos fundamentais de sua filosofia, a imortalidade da alma e a reminiscência, inseridos numa narrativa que coloca em cena a morte de Sócrates. E “essa narrativa, como todas as narrativas, faz uso extensivo do mito, da metáfora e da analogia”, sendo apresentada num ambiente em que os raciocínios filosóficos se entrelaçam aos mitos e aos mistérios.

De fato, a relação entre *mythos* e *logos* é uma das primeiras questões tematizadas no início da obra (60b): assim que é liberto de suas correntes, Sócrates introduz o proto-mito¹⁷⁸ dos dois contrários, prazer e dor, unidos pela mesma cabeça, afirmando que se Esopo tivesse pensado na relação entre eles certamente teria escrito uma fábula (*mython*) sobre ela (60c). Nesse momento, a discussão se volta para a sua produção literária no tempo em que esteve na prisão, já que o filósofo, que nunca na vida havia escrito um verso, teria não só composto um hino a Apolo, mas também versificado algumas fábulas de Esopo (*Aisopon logous*) (60d). Negando querer competir com os poetas, Sócrates diz que apenas estava cumprindo um dever religioso, um sonho¹⁷⁹ que diversas vezes havia o visitado e que sempre dizia a mesma mensagem: "Compõe, pratica a arte das Musas" (60e). Primeiramente, ele interpretara a mensagem de modo metafórico, uma vez que o que o sonho pedia já era, de fato, sua ocupação,

¹⁷⁶ CASERTANO, 2018b, p. 18.

¹⁷⁷ CASERTANO, 2003, p. 50.

¹⁷⁸ Como Morgan (2000, p. 162) se refere a essa imagem que “combina elementos de Esopo com a doutrina da transmigração”. Casertano (2018, p. 18) nota que aqui se introduz o argumento da geração dos contrários (69e-72e), que abrirá a argumentação a favor da imortalidade da alma.

¹⁷⁹ Sonhos e oráculos são “uns dos meios de que dispõe uma divindade para prescrever a um homem o que ela espera dele” (*Ap.* 33c).

visto que a filosofia é a mais alta forma de música (61a). Suspeitando que tal mensagem deveria, na verdade, ser levada ao pé da letra, referindo-se ao tipo comum de música, ele decide, então, dedicar-se a criar *mythoi* e não *logoi*, mesmo não sendo um *mythologikhos*:

Foi assim que comecei por fazer um hino ao deus em honra de quem se realiza essa festa; a seguir ao hino, pensei, contudo, que o poeta, para ser verdadeiramente poeta, deve criar mitos e não argumentos (*mythos allou logous*); ora, eu não era, pessoalmente, um criador de mitos (*mythologikos*)... eis por que peguei essas histórias (*mythous*) mais acessíveis, as fábulas de Esopo, e passei para verso as primeiras que me vieram à mente.¹⁸⁰

Podemos notar que as primeiras passagens do texto seguem uma distinção bastante rudimentar tanto de *mythos* quanto de *logos*, e de certo modo indeterminada, como no contexto pré-socrático¹⁸¹, em que ambas significavam praticamente a mesma coisa, isto é, palavra, discurso, narrativa. Cebes define as fábulas de Esopo como *logoi* (60d), enquanto Sócrates as define como *mythoi* (61b). Zafiroopoulos (2017, p. 288) nota que há um quebra-cabeça na passagem, certa confusão proposital, pois Cebes está de acordo com a terminologia do período clássico, enquanto Sócrates não estaria. Apesar de muitos estudiosos terem sugerido uma diferença qualitativa entre *mythos* e *logos* a partir dessas passagens, o estudioso nota quão improvável seria tal posição, uma vez que não há nas fontes anteriores a Platão nada que assegure qualquer hierarquia sobre o conteúdo de *mythos* ou de *logos*. No entanto, ao falar sobre seu dever religioso, Sócrates parece sugerir uma relação de oposição entre eles, limitando *mythos* ao conteúdo da poesia e *logos* ao conteúdo da filosofia, limitação que, vale notar, será borrada logo adiante (61c-e), quando se traz à tona o entrelaçamento entre *mythos* e *logos* – e mais adiante, os mistérios – sob o qual se desenvolverá todo o Diálogo.

O fato é que *mythos* e *logos* se complementam no discurso de Sócrates sobre o destino da alma após a morte. Seu apelo ao mito não é como uma mera citação de Homero, mas é um uso consciente da narrativa no contexto da investigação filosófica. Mesmo embora tenha se declarado um não *mythologikhos* em 61b, Sócrates afirma que irá mitologizar no decorrer da discussão (61e), uma aparente contradição. Morgan (2000, p. 196) afirma que Sócrates subestima a si mesmo quando declara não ser um *mythologikhos*, enquanto Zafiroopoulos (2017, p. 290) vê nessa declaração uma ironia.

O entrelaçamento entre *mythos* e *logos* é anunciado a partir da remissão à proibição do suicídio enquanto uma doutrina pitagórica: logo após recomendar a Eveno que, se ele fosse

¹⁸⁰ Pl. *Phd.* 61b.

¹⁸¹ Como vimos em 3.2..

realmente um filósofo, deveria o seguir o mais rápido possível nos caminhos da morte, Sócrates acrescenta que isso não implica que ele deva cometer suicídio, pois, “segundo se diz, é proibido pelos deuses” (61c). Cebes questiona, então, como se conciliaria tal desejo do filósofo pela morte e a proibição da violência sobre si mesmo, ao que Sócrates, espantado com o desconhecimento do pitagórico, pergunta: “Então tu e Símiás, que conviveram ambos com Filolau, não o ouviram (*akekoate*) debater problemas desses?” (61d). O pitagórico nega, dizendo que nunca ouviram (*hekousa*) ninguém expondo esse tipo de problemas, pelo menos não de modo concreto (*ouden saphes*) (61e). A partir daqui, Sócrates tomará como missão explicar aos seus interlocutores as doutrinas que supostamente deveriam conhecer, claro que as adaptando ao contexto platônico. Mas cabe notar que essa aproximação entre Sócrates e as doutrinas pitagóricas, que comporta inclusive uma ironia, já mencionada na subseção anterior (3.2.1), também é marcada por certo distanciamento, já que o filósofo afirma que só fala de acordo com aquilo que ele ouviu dizer (*akousais*) (61d). Segundo Bowary (2002, p. 122-123), a insistência no uso do verbo *akouein* não deve ser entendida como casual, mas é um modo de Platão enfatizar a atmosfera do silêncio e do secretismo que marcavam o ambiente pitagórico. Para Casadesús (2018, p. 84), o fato de Símiás e Cebes não terem ouvido Filolau falar sobre o assunto do suicídio “incrementa a sensação de desconhecimento, circunstância que teria tido a intenção de destacar a dificuldade em acessar os segredos, e muito pouco divulgados, ensinamentos dos pitagóricos”. Já para Hackforth (1972, p. 35, n.3), o desconhecimento dos interlocutores sobre doutrina pitagórica implica apenas num recurso estilístico de Platão, não sendo seguro supor nada sobre as crenças de Filolau, por exemplo. Seria como que uma deixa para que Sócrates pudesse esclarecer tal ponto na sequência da discussão, similar ao que acontece em 73a, quando se faz referência à pouca memória de Cebes para que se introduza a doutrina da reminiscência.

Eis então que Sócrates anuncia como discutirá a questão da imortalidade da alma e de seu destino após a morte, marcando uma das maiores dificuldades que o texto coloca diante de seus intérpretes, isto é, o fato de sua estrutura ser caracterizada pelo entrelaçamento entre *mythos* e *logos*, uma relação solidária¹⁸² que atravessa toda a obra:

Talvez nada seja tão apropriado para aquele que vai partir para o Além do que examinar e *mitologizar* (*diaskopein te kai mythologein*) sobre o significado dessa viagem e o que imaginamos que seja.¹⁸³

¹⁸² Expressão de Nunes Sobrinho (2007, p. 27)

¹⁸³ Pl. *Phd.* 61e.

No contexto em que a morte se aproxima, Sócrates propõe não apenas investigar racionalmente, como fizera por toda a vida, mas também dedicar-se ao mito, ou seja, sua última discussão será marcada por uma mescla de mitos e raciocínios. O mito, como afirma Casertano (2003, p. 52), “sempre diz coisas que ‘vão além’ daquelas que podem ser comprovadas por um discurso racional”, por isso ele é um instrumento filosófico para se tratar das questões relativas ao destino da alma após a morte. Segundo o estudioso, é muito importante destacar que no *Fédon*,

sempre, por todo o diálogo, será continuamente observado, de um lado, a *necessidade* da conclusão lógica dos discursos demonstrativos, e de outro, a simples *verossimilhança* e falta de certeza dos mitos sobre o além.¹⁸⁴

Tal peculiaridade acarreta cuidados na interpretação, pois ela nos traz certas dificuldades já que, como vimos na subseção 3.2., a distinção entre mito e razão dos nossos dias¹⁸⁵, herança do racionalismo moderno, dificilmente seria aplicada ao tempo de Platão, em que se lidava com os mitos “não como formulações canônicas de dogmas religiosos, mas como um debate entre autoridades que competiam para fornecer explicações”, como sublinha Edmonds (2004, p. 1).

No caso do *Fédon*, em que toda a argumentação é entrecortada por premissas ou referências que envolvem *mythos*, se não compreendemos esse estreito entrelaçamento, estaremos sujeitos, como nota Casertano (2003, p. 50), “a uma leitura simplista e superficial do diálogo”. Na mesma esteira estão Bernabé (2018b, p. 63-64) e Casadesús (2016, p. 177). O primeiro nota que o trecho consiste numa declaração de cunho metodológico sobre a forma com que a questão da escatologia será abordada no *Fédon*, isto é, por meio da indagação racional e do relato mítico que se baseará, sobretudo, nas doutrinas órficas. Para Casadesús, Sócrates reconhece aqui que irá combinar a argumentação filosófica com a exposição mítica para demonstrar a imortalidade da alma e as consequências dessa noção.

Essa relação entre *mythos* e *logos* no *Fédon* é, para Morgan (2000, p. 194), surpreendente, sendo sintomática a fronteira incerta que os separa ao longo do Diálogo. Em 70b, por exemplo, Cebes afirma que precisa de “um pouco de encorajamento e prova” (*paramythia deitai kai pisteos*) de que a alma, após a morte, não se esvai como fumaça (como quer a tradição homérica), e que ainda preserve “suas faculdades e inteligência” (*dynamis kai prhonesin*). A estudiosa nota que *paramythia* representa tanto o tom que é constitutivo da discussão filosófica quanto o encorajamento dirigido aos não-filósofos. Nesse contexto, os

¹⁸⁴ CASERTANO, 2003, p. 52-53.

¹⁸⁵ Isto é, entendida basicamente como um par de opostos comunicáveis entre si.

argumentos da imortalidade estariam num entremeio entre a consolação, a fé e as provas de carácter exortativo. Esse carácter indefinido torna-se explícito quando Sócrates pergunta a Cebes “quer que continuemos a narrar mitos (*diamythologomen*) para ver se são ou não verossímeis (*eikos*)?” (70b), e logo após introduz seu argumento através de um mito órfico, ao qual ele se refere como *palaios logos*¹⁸⁶, segundo o qual é para o Hades “que vão as almas que daqui partir, e aqui regressam de novo, renascendo dos mortos” (70c). Nem a primeira narrativa sobre a transmigração da alma é descrita como *mythos*, e tampouco o mito que encerra o diálogo é caracterizado como tal até 110b – ao passo que a narrativa sobre a geografia infernal tem início em 107c. Hackforth (1955, p. 175) vê essa passagem intermediária (109b-110a) como “algo entre *mythos* e *logos*”.

Morgan (2000) ainda nota que não é possível separar o que não é mito do que é mito, já que a estreita relação entre eles, no Diálogo, indica que o próprio tema – o destino da alma após a morte – se presta a um tratamento mitológico. Em todo caso, não se trataria de uma fé cega, mas sim, de uma bela esperança fundamentada também racionalmente. Segundo a estudiosa, o mito que não encontra uma base lógica é uma mera história, e não é isso que Platão nos mostra quando se presta a mitologizar, como no *Fédon*. Os mitos sobre a vida após a morte revelam que a questão da *psyche* deve ser tratada a partir de uma perspectiva expandida, dada a fraqueza do intelecto humano para conhecer tais questões. Tais mitos

abrangem tanto o estado encarnado como o estado desencarnado, o sensível e o domínio do inteligível, a sua inclusão nos diálogos dramatiza num nível narrativo e filosófico as dificuldades de se movimentar entre estes reinos. Esses mitos não são uma tradução precisa da verdade, mas são provavelmente imagens que surgem de argumentos. Mas dado que as hipóteses filosóficas examinadas nos Diálogos são provisórias e não expressam um conhecimento certo, o *status* epistemológico do mito é um análogo para o estatuto do *logos* filosófico. Daí a dificuldade e a necessidade de os distinguir.¹⁸⁷

Na sequência do texto, os mistérios também são entrelaçados à discussão a partir de uma alusão ao orfismo. À pergunta de Cebes sobre com quais fundamentos Sócrates afirma a proibição do suicídio, o filósofo responde:

Há a propósito disso, uma doutrina (*logos*) propalada nos mistérios (*en aporrotois legomenos*), segundo a qual nós, homens, estamos como que num cárcere (*en phourai*), donde ninguém deve libertar-se ou evadir-se. Trata-se, a meu ver, de uma ideia profunda, mas não fácil de entrever (*diidein*).¹⁸⁸

¹⁸⁶ Lembremos que essa é uma das expressões usuais de Platão para citar doutrinas órficas em contextos de transposição.

¹⁸⁷ MORGAN, 2000, p. 200-201

¹⁸⁸ Pl. *Phd.* 62b.

Como nota Casertano (2015, p. 281), *aporretos* significa aquilo que é proibido, que não se pode dizer, aquilo que é segredo, ou mistério. Logo, trata-se de uma referência explícita às doutrinas contadas nos mistérios, nos “círculos secretos”. Segundo Bernabé (2011, p. 41), essa referência aparece num contexto fundamental da discussão, cujo conteúdo tem implicações profundas no pensamento platônico: a doutrina do corpo como prisão para alma. Se antes Sócrates havia relacionado a proibição do suicídio ao contexto pitagórico, agora ele a fundamenta citando uma doutrina misteriosa, só que com ligeiras modificações – sobre as quais trataremos em 3.3.1.1.. Cabe destacar, que Platão também reflete aqui a proximidade entre o pitagorismo e o orfismo, relacionado ambas as tradições a partir de uma doutrina em comum.

Bernabé (2011, p. 41) nota, no entanto, que o mais interessante nessa passagem é, na verdade, a conclusão de que a mensagem órfica “trata-se de uma ideia profunda, mas não fácil de entrever (*diidein*)”. Segundo ele (2018b, p. 64), *diidein* indicaria uma verdade escondida por detrás daquilo que é aparente, o que apontaria para uma interpretação alegórica dos mitos órficos: “há que se separar a torpeza do tratamento literário, o verso enganoso, e encontrar por detrás dele uma mensagem verdadeira” (BERNABÉ, 2011, p. 47), tal como ocorre em 69c – da qual trataremos em 3.3.2.. Casadesús (2016, p. 176) aponta para que nesse momento do texto Platão deixa claro qual o ponto de partida das teorias sobre a alma e seu destino após a morte apresentadas por Sócrates, isto é, as tradições órfico-pitagóricas.

3.3. A soteriologia filosófica

3.3.1. A esperança e a defesa de Sócrates

Junto aos *mythoi* e aos *mysteria*, há outro elemento que atravessa o *Fédon*: a noção de esperança (*elpis*). Como nota Casertano (2018, p. 18), o discurso de Sócrates se inicia com uma imagem (60b-c) e um sonho (60e-61b), e termina com uma esperança, a saber, de ir para o Hades e lá poder desfrutar do melhor dos destinos: a companhia dos deuses (63b-c) e o alcance da sabedoria (68a-b). Na verdade, justificar essa esperança é, como veremos, o principal objetivo de Sócrates em seu último dia de vida, pois a felicidade com a qual encara a morte, típica dos verdadeiros filósofos, decorre justamente dessa esperança.

É possível encontrar o tema da *elpis* em diversas obras de Platão, como *Filebo*¹⁸⁹, *Leis*¹⁹⁰, *República*¹⁹¹, *Apologia*¹⁹², *Timeu*¹⁹³, nas *Cartas*¹⁹⁴ e, sobretudo, no *Fédon*¹⁹⁵. Mas, de acordo com Martins (2007, p. 165), sua importância não se dá pela vasta ocorrência, mas pelo grau de importância com que ela aparece nesses contextos variados.

A primeira coisa que devemos notar, é que a esperança não tem, no contexto grego, o mesmo sentido positivo pelo qual ficou conhecida após o cristianismo. Segundo Nietzsche, em *Aurora* (§38),

os gregos eram diferentes de nós na avaliação da esperança: viam-na como cega e pérfida; Hesíodo insinuou numa fábula a coisa mais forte sobre ela, algo tão estranho que nenhum intérprete recente o compreendeu — pois vai de encontro ao espírito moderno, que aprendeu, com o cristianismo, a acreditar na esperança como uma virtude. Já entre os gregos, que não tinham por inteiramente fechado o acesso ao conhecimento do futuro, e para os quais, em inúmeros casos, uma indagação sobre ele tornou-se obrigação religiosa, quando nós nos satisfazemos com a esperança, ela teve, graças aos oráculos e adivinhos, de ser um tanto rebaixada e degradada em algo ruim e perigoso

Cornford (1907, p. 167) também nota que “*elpis* não teve para os gregos as associações que o cristianismo deu à esperança”, não se tratando, portanto, de uma virtude, mas de uma “paixão perigosa”. Motte (1993, p. 161) vai na mesma esteira, elencando algumas das qualidades atribuídas à *elpis* no contexto antigo: vã, enganadora, decepcionante, impossível, inconstante, funesta, imprudente. Mesmo em Platão podemos encontrar esse sentido negativo: no *Timeu*, em 69d, diz-se que *elpis* é um tipo de paixão “pronta pra seduzir”¹⁹⁶ (*elpida d’eyparagogen*), que “induz ao erro”¹⁹⁷.

No *Fédon*, no entanto, tal como se faz com *mythos* e com *mysterion*, também a *elpis* adquire um sentido positivo, e também baseado no seu caráter de verossimilhança. Platão aprofunda seu sentido semântico desenvolvendo, ao contrário do que encontramos nas fontes antigas, sua requalificação, uma vez que ele a relaciona, como nota Decotelli (2014, p. 119), “com o verossímil, com o positivo, com o *lógos*, sendo uma convicção que traduz uma realidade

¹⁸⁹ Pl. *Phlb.* 32e, 32c, 39e, 47c, 61b.

¹⁹⁰ Pl. *Lg.* 950d.

¹⁹¹ Pl. *R.* I 331a, II 369a, V 453d, VI 496e, VII 517b-c.

¹⁹² Pl. *Ap.* 41c

¹⁹³ Pl. *Ti.* 69d.

¹⁹⁴ Pl. *Ep.* 7.327d, 8. 352 b.

¹⁹⁵ Pl. *Phd.* 63c1, 63c5, 64a1, 67b8, 68a1, 68a6, 68a8, 70b1, 98b3, 100b8, 114c9.

¹⁹⁶ “ready to seduce” cf. Plato. *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 9 translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925.

¹⁹⁷ Na tradução de LOPES, R.. Platão. *Timeu-Crítias*. 3. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

que se quer realizável”. A esperança do verdadeiro filósofo, tal como seus mitos, é marcada por uma relação de verossimilhança.

As primeiras referências à *elpis* no *Fédon* aparecem em 63c e 64a, após Sócrates ter evocado os mistérios para justificar a proibição do suicídio, mesmo afirmando que a morte é um bem ao qual os filósofos devem desejar. Os pitagóricos Símiias e Cebes, ainda não convencidos, fazem suas objeções (62c-63b): por que alguém gostaria de escapar à tutela dos deuses? Ao que Sócrates apresenta uma esperança como justificativa e define, então, o objetivo de sua última discussão filosófica

Tentarei que esta minha defesa seja perante vós mais persuasiva do que foi perante aos juízes. Por minha parte, Símiias e Cebes, se não estivesse convicto 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 (*elpizo*) de me reunir lá a homens virtuosos (o que, mesmo assim, não faço questão em garantir...), muito mais me move, insisto, a esperança de alcançar a companhia desses excelentes amos que são os deuses – e isso sim, garanti-lo-ia de pés juntos, se é que, neste assunto, alguma coisa pode garantir-se! Eis por que, em vez de me revoltar, me conservo, pelo contrário, na bela esperança (*euelpis*) de que algum destino aguarda os que morrem, destino esse que, a crer na tradição (*palai legetai*), será infinitamente mais compensador para os bons do que para os maus. (63b-c)

Primeiramente, podemos notar que a esperança mencionada por Sócrates não é tratada como algo tolo ou vil, mas com muita seriedade, já que é ela que basicamente fundamenta sua felicidade diante da morte. E a defesa dessa esperança (e dessa felicidade) – que no fundo nada mais é do que uma defesa da própria filosofia – é vista por ele como uma espécie de “Segunda Apologia de Sócrates”, na qual pretende ser mais persuasivo do que fora até mesmo em sua defesa no tribunal, diante dos juízes que o condenaram. Tal defesa, como sabemos, será marcada não apenas pelo uso filosófico do *logos*, mas do *mythos* e do *mysterion*.

Segundo Martins (2007, p. 176), o verbo *elpixo* tem aqui o sentido de uma convicção, de se estar persuadido de algo; no caso, de poder viver na companhia dos deuses após a morte. A esperança do filósofo é de cunho escatológico: Sócrates está convicto, ou persuadido, segundo a razão (*logos*) o leva a crer, de que após a morte sua *psyche* vai para o Hades, e lá alcançará a companhia dos deuses. Essa não é qualquer expectativa, é uma bela esperança (*euelpis*), uma vez que o que ele aguarda não é qualquer destino, mas o melhor dos destinos, pois, como “se diz de antigo” (*palai legetai*), o destino após a morte é muito melhor aos que foram bons, dos que aos que foram maus. Como nota Bernabé (2011, p. 237), a expressão ambígua *palai legetai* não deixa explícita a fonte dessa doutrina, mas sugere um *palaios logos*,

que como sabemos é um dos modos pelos quais Platão se refere às doutrinas órficas, sobretudo no *Fédon*. A esperança de Sócrates baseia-se, então, numa doutrina órfica, segundo a qual há a possibilidade de destinos melhores ou piores depois da morte. Cabe notar, no entanto, que o componente moral expresso pelo filósofo nessa esperança, de um destino infinitamente melhor “para os que foram bons”, não se encontra nas doutrinas órficas a que ele alude. Platão transpõe a doutrina misteriosa acrescentando aqui um componente moral como diferenciador do destino melhor ou pior. Tal componente ajusta-se à sua transposição dos mistérios, uma vez que os ritos órficos serão substituídos pelo exercício das virtudes e da própria razão (*phronesis*), como veremos.

Na sequência do texto, Sócrates especifica os motivos dessa esperança e dessa felicidade com a qual encara a morte:

É agora a vós, que sois meus juízes, que quero dar conta das minhas razões (*logon apodounai*), explicar-vos em que medida parece natural (*phainetai eikotos*) que um homem, que toda sua vida consagrou à filosofia, se sinta tranquilo à hora da morte e tenha uma boa esperança (*euelpis*) de que no Além, terminado os seus dias, logrará o melhor dos destinos. (63e-64a)

Para Sócrates, é a própria prática da filosofia que elimina o medo da morte e o substitui por uma esperança, ou melhor, uma boa esperança, a de encontrar o melhor dos destinos após a morte. Ter dedicado a vida integralmente à filosofia é o que oferece aos filósofos a tranquilidade e a esperança do melhor futuro no Hades. Segundo Martins (2007, p. 177), essa tranquilidade e a felicidade revelam a proximidade entre a filosofia e o destino do homem. De fato, a maior quantidade de referências à *elpis* no Diálogo aparece geralmente em contextos relacionados ao futuro escatológico. Essa relação entre filosofia e escatologia é explorada ao longo de todo texto.

Se é exato que a filosofia garante um destino melhor após a morte

há uma grande esperança (*polle elpis*) de que, chegando ao meu destino, ali, com mais fortes probabilidades, me será dado alcançar o fruto de tantos esforços despendidos ao longo da vida. E daí que não encare sem uma boa esperança (*agates elpidos*) esta viagem. (67b-c)

Essa passagem encontra-se num contexto em que a filosofia é identificada como uma prática de purificação (*katharsis*) da alma, que consiste, como veremos, numa prática de separação da *psyche* do corpo a fim de habitua-la ao divino, à sua própria natureza inteligível. Sendo esse o objetivo da prática filosófica, ao ir para o Hades, aquele que dedicou toda sua vida a essa prática chegará lá com a mente (*dianoia*) completamente purificada, condição para se colher “o fruto

dos esforços de toda uma vida”. A esperança no melhor destino no Hades está intimamente vinculada à prática da purificação da alma promovida pela filosofia, ao longo da vida. A purificação é a condição para o melhor destino após a morte. E na medida em que Sócrates dedicou sua vida a essa prática, indo para o Hades com a *dianoia* purificada, ele tem uma grande esperança (*polle elpis*) de que terá o melhor dos destinos.

A dimensão epistemológica da *elpis*, isto é, sua relação com o conhecimento, aparece em 68a-b:

Como explicar, de fato, que encarassem sem alegria essa partida para o Além onde, ao lá chegarem, há a esperança (*elpis*) de alcançar aquilo que ardentemente amavam em vida - ou seja, a sabedoria - e verem-se livres da indesejável presença do corpo? Quantos, por morte dos seus favoritos, das suas mulheres ou filhos - não mais que humanas afeições -, se dispuseram espontaneamente a procurá-los no Hades, movidos por esta esperança (*elpidos*): a de avistar ali os seus entes queridos e reunir-se lhes! E, na mesma ordem de ideias, alguém que ame a sabedoria e sinta em si enraizada forte esperança (*sphodra elpida*) de que só no Hades, e em mais lugar nenhum, a poderá achar de modo que valha a pena referir-se, porventura se afligirá com a morte e sofrerá de mau grado a sua partida?

Como vemos a partir da passagem citada, a força motriz da esperança filosófica não é apenas alcançar a companhia dos deuses, mas também alcançar a autêntica sabedoria. Não há motivos para que os verdadeiros filósofos não encarem a morte com felicidade, uma vez que, indo ao Hades purificados, vendo-se livres do corpo, poderão finalmente alcançar aquilo que por toda vida desejaram, isto é, a sabedoria.

Há de se notar ainda sobre essa passagem, a ironia dirigida a Orfeu:

Quantos, por morte dos seus favoritos, das suas mulheres ou filhos - não mais que humanas afeições -, se dispuseram espontaneamente a procurá-los no Hades, movidos por esta esperança (*elpidos*): a de avistar ali os seus entes queridos e reunir-se lhes! (68a)

É conhecida a história de que Orfeu desceu ao Hades em busca de sua amada, Eurídice. Sócrates estaria referindo a esse tipo de ida ao Hades, na esperança de se encontrar entes queridos, como inferior à *katabasis* do filósofo, que desce em busca da sabedoria e da companhia dos deuses, não de uma “afeição meramente humana” como a do poeta mítico, mas um desejo divino.¹⁹⁸

¹⁹⁸ De acordo com Bernabé (2011), trata-se de uma alusão ao desejo de morrer que invade todos aqueles que perderam entes queridos, e não uma alusão à lenda do poeta. Para Casertano (2015, p. 295) é claro o aceno aos mitos de Orfeu e Eurídice, como de Admeto e Alceste.

Como vemos, no *Fédon* a noção de esperança, longe de seu peso negativo comum à tradição literária grega, é apresentada de modo positivo: ela não é apenas a causa da tranquilidade e da felicidade do filósofo diante da morte, mas está intimamente vinculada à própria natureza da busca filosófica, uma vez que a única possibilidade do filósofo alcançar a sabedoria, que tanto desejou em vida, só se dá no Hades, após a morte, quando a alma se encontra livre da *koinonia* com o corpo. É baseando-se nessa esperança que Sócrates, como um verdadeiro filósofo, encara a morte com felicidade. E justifica-la envolverá mostrar a Símiias e Cebes que a filosofia “pode purificar a alma, oferecer conforto, consolo e, finalmente, talvez, salvação”¹⁹⁹.

Para encerrarmos a discussão sobre a esperança e a defesa de Sócrates, gostaríamos de trazer à tona a relação desse caráter antecipatório da *elpis* com a adivinhação, um dos atributos mágico que Platão atribui a Sócrates, como vimos em 3.1..

No *Fédon*, é visível que a esperança está quase sempre relacionada ao futuro, ao destino, como se fosse uma “antecipação daquilo que vai acontecer depois da morte”, sendo cada vez maior conforme nos aproximamos dela, como nota Martins (2007, p. 177). Sócrates apresenta uma belíssima imagem sobre a relação entre a esperança enquanto antecipação e a adivinhação. Trata-se da conhecida passagem sobre o canto dos cisnes. Ao perceber que Símiias ainda julga uma infelicidade sua partida para o Hades, Sócrates diz:

Pelo visto, os meus dons de adivinhar são, aos vossos olhos, ainda inferiores ao dos cisnes... estes, quando pressentem que a morte se aproxima, eles que cantam sempre, é então que lançam os seus cantos mais belos e intensos (*agatha adousi kai terpontai*), rejubilando-se à ideia de irem para junto do deus que servem. (...) Como aves que são de Apolo, possuem o dom de adivinhar e, antevendo os bens que os aguardam no Hades, por isso cantam de júbilo como jamais na vida cantaram, nesse dia em que morrem. Ora, pelo que me toca, também eu me julgo um companheiro de servidão dos cisnes: consagrado, como eles, ao mesmo deus, possuidor de dons divinatórios, de meu amo recebidos, não inferiores aos deles, e não mais desgostoso do que eles por abandonar a vida...

Sócrates relaciona, portanto, sua esperança no destino melhor também à adivinhação: tal como os cisnes em seus últimos momentos de vida, o filósofo estaria, com sua defesa da imortalidade da alma, em seu último dia de vida, dando seu mais belo e intenso canto, praticando a filosofia como a mais alta forma de música. O filósofo se posiciona com alegria e

¹⁹⁹ BOWARY, 2002, p. 126.

felicidade diante da morte, pois adivinha – ao mesmo tempo em que tem boas razões –, tal como os cisnes, o destino fabuloso que lhe aguarda.

3.3.1.1. O corpo como *phroua*

Por detrás da *esperança* e da defesa de Sócrates encontra-se a noção de corpo enquanto *phroua* da alma, à qual o filósofo recorre várias vezes ao longo do Diálogo para se referir à situação trágica da condição humana. Tal doutrina, como vimos, é atribuída aos mistérios (*aporretois*) (62b) e está relacionada tanto à proibição do suicídio quanto à esperança num destino melhor no Além (68a).

À tradução do termo *phroua*, geralmente opta-se por prisão ou cárcere, apesar do termo também abranger significados como posto de guarda ou lugar de vigia²⁰⁰. Alguns estudiosos notam que além do próprio contexto do Diálogo, a referência aos mistérios também apontaria para o significado de *phroua* como prisão. Segundo Rowe (2004, p. 128), a própria ambiência do Diálogo mostraria indícios do sentido em que o termo é utilizado: a última discussão de Sócrates se passa na prisão e sua condição é a de prisioneiro. Sua morte seria a libertação tanto da prisão real quanto da prisão que lhe encarcera a alma²⁰¹.

Quanto à referência aos mistérios, parece ser quase consenso que a alusão tem em vista o orfismo, especialmente a doutrina do corpo (*soma*) enquanto túmulo (*sema*) da alma. As interpretações, por sua vez, são vastas e divergentes, não sendo nada incomuns leituras que partem dessa aproximação de *phroua* à definição órfica²⁰² e acabam, por fim, atribuindo à noção de corpo platônica uma visão extremamente negativa, como se fosse considerado um mal. Ora, a própria doutrina da reminiscência (*anamnesis*) (72e-77a e 91e-92e) já seria um indício textual contra esse tipo de interpretação, uma vez que nela se atribui um caráter positivo ao corpo no processo de aprendizagem: é a partir da percepção (*aisthesis*) que se inicia a *anamnesis* (74e-75c). Ao que nos parece, é justamente a má compreensão da transposição platônica do mote *soma-sema* que faz com que o corpo seja considerado de modo completamente negativo, já que uma análise dessa transposição mostra, na verdade, como Platão atribui um caráter positivo ao *soma* em contraposição ao sentido negativo que os órficos lhe atribuíam. Não se tratam de doutrinas sinônimas, uma vez que aproximação com o orfismo

²⁰⁰ Cf. AZEVEDO (2010, p. 121). Casertano (2015) opta por traduzir *phroua* como “in un posto di guarda”.

²⁰¹ Sentido reforçado pelo próprio texto em 81e e 82e, por exemplo

²⁰² É muito pouco provável que os órficos tivessem utilizado a palavra *phroua*, já que se trata “de um termo não apropriado para um poema hexamétrico, o veículo habitual da poesia órfica”, como nota Bernabé (2011, p. 134).

não resulta numa concepção negativa, mas positiva: Platão modifica a doutrina órfica a favor de seu próprio pensamento.

Os princípios religiosos do orfismo, como vimos no Segundo Capítulo, estavam fundamentados numa reinterpretação de um mito dionisíaco sobre a natureza e origem dos homens²⁰³. O *antigo relato* narra que, no início dos tempos, os Titãs enganaram, mataram e devoraram o pequeno deus Dioniso. Zeus, irritado com tal feito, fulminou os Titãs com um raio e de suas cinzas e seu sangue misturados à terra nasceram os homens, formados, assim, por duas naturezas distintas, uma divina e imortal, proveniente dos Titãs e Dioniso, e uma corruptível e mortal, proveniente da terra²⁰⁴; a alma e o corpo. A alma, por sua vez, possui um componente divino positivo, procedente de Dioniso, e um componente divino negativo, proveniente dos Titãs. Os homens trazem consigo resquícios da natureza titânica, tendo herdado a culpa do assassinato de Dioniso, pelo qual são castigados, devendo purgar seu crime num corpo que é como um túmulo para a alma. As *teletai* órficas teriam o objetivo de purificar a alma dessa sua mancha (*miasma*), possibilitando aos seus iniciados a sua expiação e sua libertação do ciclo de transmigração, sendo-lhes possível tornarem-se deuses após a morte.

Segundo Bernabé (2011, p. 154), “Platão não pode aceitar que exista uma responsabilidade moral anterior à pessoa e muito menos que a mera atuação ritual possa libertá-la de toda culpa herdada”. É por isso que o filósofo substitui, no *Fedro* (245c-250c), por exemplo, “a explicação órfica da 'origem do mal' por outra, a do cavalo mal e das sendas celestes”. Ele reincorpora as tendências negativas e positivas da alma num mito completamente novo. Com a doutrina órfica *soma-sema* aconteceria algo parecido: Platão aproveita essa metáfora transformando-a na imagem de corpo como uma prisão, como indicaria a passagem no *Crátilo* (400c)²⁰⁵ em que a mesma doutrina aparece num contexto em que se discute sua etimologia:

Com efeito, alguns afirmam que o corpo é sepultura da alma, como se esta estivesse sepultada nele em sua situação atual e, por outra parte, que, como a alma manifesta o que manifesta através dele, também neste sentido é chamado corretamente de “sinal”. No entanto, parece-me foram os seguidores de Orfeu quem, em primeiro lugar, lhe puseram este nome, sobretudo porque a alma, que paga o castigo pelo qual deve pagar, o tem como um recinto (*peribolos*), semelhante a uma prisão (*desmoterion eikona*), onde pode ver-se sã e salva;

²⁰³ BERNABÉ, 2011, p. 145-154; 2012, p. 14-15.

²⁰⁴ Lembremos aqui da passagem na *Lâmina de ouro* de Hipônio (fr. 474), quando o iniciado, no Hades, responde aos guardiões do lago de Mnemosyne, dizendo que é “filho da Terra e do Céu estrelado!”.

²⁰⁵ Bernabé também analisa a passagem no *Fedro* (250c), em que se compara a alma a uma ostra aprisionada numa concha: “(...) estando puros e sem marca (*asemantoi*) disse que agora levamos ao nosso redor e chamamos corpo (*soma*), em que estamos prisioneiros (*dedesmenoi*) como uma ostra”.

que, em consequência, é salvação da alma, como seu próprio nome indica, até que expie o que deve (*diken didonai*), e que não é necessário mudar nenhuma letra.

Primeiramente, Sócrates indica que a formulação mais antiga de *soma* enquanto *sema* é a órfica, tendo *sema* o significado de túmulo. Depois, é mencionada uma reinterpretação desta metáfora feita provavelmente pelos pitagóricos, ao que tudo indica por Filolau²⁰⁶. Tal reinterpretação entende *sema* como sinal, isto é, o lugar em que a alma dá sinais (*semainei*), por meio da qual ela se manifesta. Platão propõe uma nova etimologia, fazendo com que corpo (*soma*) derive, em sua origem etimológica, de *soizo*, atribuindo a ele, como nota Bernabé (2011, p. 136), um sentido mais positivo, um lugar de proteção da alma, um local de “salvação”. Ou seja, Platão modifica a explicação etimológica órfica da palavra corpo (*soma*) fazendo-a proceder do verbo salvar. É em consequência dessa nova etimologia soteriológica que fará sentido para Sócrates, no *Fédon*, utilizar *phroura* como um cárcere, “um recinto à semelhança de uma prisão” (*peribolos... desmoterion eikona*), onde a alma encontra-se sob custódia (*en phrourai*). Para Bernabé (2011, p. 136), a transformação de corpo-túmulo para corpo-prisão seria intencional, uma vez que Platão conhecia a versão órfica, que é citada por ele no *Górgias* (493a): "a um sábio ouvi dizer que, na nossa vida presente, estamos mortos, que nosso corpo (*soma*) é uma sepultura (*sema*)". De Vogel (1986, p. 242) está de acordo, uma vez que afirma que Platão estaria mitologizando sobre a doutrina órfica, transformando *soma* num lugar em que há a possibilidade de se pagar as culpas, não havendo, portanto, uma "marca pesada de pessimismo na visão platônica da vida humana". Segundo ele, é a má compreensão da função dessa fórmula que leva à interpretação de que Platão teria condenado veementemente o corpo, quando, na verdade, ele “considerou a vida humana mais como um desafio do que um tipo de penitência”²⁰⁷.

Casadesús (2016), por sua vez, mostra-nos que a imagem órfica do corpo como túmulo é modificada por Platão tendo em vista motivos jurídicos, éticos e epistemológicos. O estudioso chama atenção para o fato de que a imagem de corpo como túmulo não é adequada juridicamente, algo que o filósofo deveria ter notado: como vimos na citação de *Crátilo* (400c), a doutrina órfica de *sema* enquanto túmulo implica o cumprimento de uma pena, "precisamente o conceito jurídico de 'pagar um castigo', *diken didonai*, [que] deve ter animado Platão, de

²⁰⁶ CORNELLI (2010, p. 140-150); BERNABÉ (2011, p. 136).

²⁰⁷ DE VOGEL, 1986, p. 244.

início, a mudar a metáfora de túmulo pela imagem de um cárcere", já que está mais de acordo com as leis "propor que se pague um castigo em uma prisão do que em uma tumba"²⁰⁸.

No *Fédon*, Platão também se aproveita dessa terminologia jurídica para adaptar a doutrina *soma-sema* aos seus interesses éticos e epistemológicos, e o mito escatológico seria um forte indício disso, já que, de acordo com Casadesús (2016, p. 181-182), a doutrina da transmigração platônica é entendida como um castigo penal no qual se destaca a ação dos juízes infernais²⁰⁹. Para Bernabé (2011, p. 160), esses juízes são uma peça fundamental na escatologia platônica, uma vez que sua concepção ética e epistemológica da transmigração da alma não teria sentido sem eles. De fato, segundo o mito narrado (107d-e), quando uma pessoa morre, antes de ser conduzida ao Hades, ela é submetida a um julgamento no qual os juízes levarão em consideração o tipo de vida que cada uma teve (113d-114c). Segundo Cornelli (2010, p. 150), a noção de corpo enquanto prisão "permite a *intervenção* da filosofia", que "tenta 'descolar' a alma do corpo", enquanto a noção órfica de corpo enquanto túmulo, não, o que ficaria evidente quando Sócrates diz que

Aqueles que amam o conhecimento bem sabem que a filosofia toma sua alma, que é realmente colada, em uma palavra, ao corpo; condenada a perscrutar as coisas que são como através de uma prisão, jamais por si mesma, e está envolvida em total ignorância. E ainda que este cárcere seja terrível por causa da paixão, quando quem se encontra nele acorrentado acaba por ser ele próprio o artífice de seu acorrentamento...²¹⁰

Assim, a noção de corpo como prisão (*phroura*) é muito mais apropriada, sendo o resultado de uma transposição de Platão da doutrina órfica do corpo enquanto um túmulo (*sema*), ajustada segundo as necessidades éticas e epistemológicas de seu próprio pensamento.

3.3.1.2. A filosofia como preparação para a morte

Nesse contexto em que o corpo é visto como *phroura* da *psyche*, a filosofia é definida como um "treino de morrer e de estar morto" (64a), isto é, uma prática cuja finalidade é a preparação para a morte (*thanatos*), entendida aqui como a libertação (*apallage*) da alma de suas relações com o corpo. Assim, a filosofia tem em vista uma aproximação do estado de estar morto (*tethnanai*), situação em que a alma e o corpo, completamente separados (*choris*) um do outro, subsistem em si e por si mesmos (*auto kath'auto*) (64c).

A noção de verdadeiro filósofo (*alethos philosophos*) começa a ser desenvolvida a partir dessa definição de filosofia, sendo apresentado como aquele que, por uma necessidade

²⁰⁸ CASADESÚS, 2016, p. 180.

²⁰⁹ Sobre os juízes infernais de Homero a Platão cf. BERNABÉ (2017).

²¹⁰ Pl. *Phd.* 82c.

epistemológica, segue uma conduta de vida caracterizada por relegar a satisfação dos prazeres corporais (64d). O verdadeiro filósofo é aquele que renuncia às vulgaridades para se concentrar sobre a própria alma (64e-65a). É aquele que, na medida do possível, tenta se emancipar não só da companhia (*homilomen*) do corpo, mas também de sua comunhão (*koinonia*) (67a) com ele, uma vez que este, prisão da alma, é visto como um obstáculo à aquisição (*ktesin*) da verdade e da sabedoria (*aletheia te kai phronesis*). O corpo é tanto a sede dos dados dos sentidos (*aisthesis*), que nunca são seguros ou exatos (65b), quanto a sede dos amores (*eroton*), desejos (*epithymion*), medos (*phobon*), tolices (*phlyarias*) e imagens de todo o tipo (*eidolon pantodapon*) (66c), influências que perturbam a alma e atrapalham o raciocínio (*logizesthai*). Não é, portanto, sob auxílio do corpo que a alma pode agarrar a verdade (*aletheias haptetai*) (65b):

ou pelo corpo se chega à contemplação da absoluta verdade das coisas (*to alethestaton theoreitai*), ou então o processo é outro, e aquele de nós que mais profundamente se dispuser a meditar na realidade mesma das coisas que observa é quem mais perto está de atingir o conhecimento de cada uma delas. (...) isso, só poderá realizá-lo em plena pureza (*katharotata*) o homem que, na medida das suas forças, for ao encontro de cada um dos seres exclusivamente pela via do pensamento (*dianoia*), abstraindo dele o recurso à vista ou a qualquer outro dos sentidos, e sem arrastar nenhum deles atrás dos raciocínios (*logismos*) (65e-66a).

Assim, quando a alma é auxiliada apenas pelo pensamento (*dianoia*) (65e) é que o conhecimento se realiza em sua plena pureza (*katharotata*) (65e), sendo através dos raciocínios (66a) que a natureza (*ton onton*) das coisas se manifesta (*kathadelon*). Nesse processo, o corpo é um empecilho, uma vez que sua influência afasta a alma da *phronesis*. É por isso que os que filosofam corretamente (*monoi oi philosophountes orthos*) se esforçam para libertar e separar a alma do corpo (67d). Ao contrário dos homens comuns, o verdadeiro filósofo não é um amante do corpo (*philosomatos*), nem das riquezas (*philochrematos*) ou das honras (*philotimos*) (68c), coisas às quais ele, na verdade, despreza (*atimazei*) (65d). Mas, como um amante da sabedoria, ele exercita sua própria alma a concentrar-se sobre si mesma.

Ora, se a melhor condição para raciocinar é quando a alma se encontra completamente livre de sua associação (*koinonia*) com o corpo (65c), a libertação da realidade física se faz necessária para que a *psyche*, uma vez livre, possa atingir a realidade das coisas (*ton onton*) – opinião (*doxa*) característica dos filósofos genuínos (*tois gnesios philosophois*) (66b). A morte passa a ser considerada, assim, uma condição para a aquisição da sabedoria (*phronesis*):

A experiência mostra-nos efetivamente que, para conhecermos com clareza (*kathoran*) um dado objeto, é indispensável que nos libertemos da nossa

realidade física e observemos as coisas em si mesmas, pelo simples intermédio da alma. E então sim, ser-nos-á dado, ao que parece, alcançar o alvo das nossas aspirações, essa sabedoria (*phronesis*) de que nós dizemos amantes – depois de morrermos, não já em vida, tal como o *logos* manifesta (*semainei*). Com efeito, se, associados ao corpo, nada podemos conhecer com pureza (*katharos gnonai*), das duas uma: ou tal aquisição (*ktesasthai*) da sabedoria não existe, ou apenas se concretiza após a morte, precisamente quando (e não antes...) a alma existir em si e por si (*aute kath' auten*), independentemente (*choris*) do corpo (66d-67a).

A filosofia consiste nesse exercício contínuo de afastamento da alma de suas relações com o corpo, para que ela, livre das influências dele, possa avançar em direção à sabedoria (*phronesis*), até mesmo adquirindo-a após a morte, quando está em si e por si mesma (*aute kath' aute*). Se este é o objetivo da filosofia, não faz sentido, diz Sócrates, que os verdadeiros filósofos se aflijam diante da morte, já que este é justamente o momento para o qual se prepararam durante toda sua vida:

E daí que não encare sem uma boa esperança (*agathes elpidos*) esta viagem que agora me é imposta, e, como eu, qualquer outro que sentisse o seu espírito preparado e, por assim dizer, purificado (*ten dianoian kekatharmenon*) (67b-c)

Na sequência do Diálogo, traz-se à tona a relação entre o exercício filosófico de separação do corpo e da alma e a noção de purificação (*katharsis*):

Pois bem, e o que será purificarmo-nos senão o que uma antiga tradição (*palai en toi logoi legetai*) 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 habitar, 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? (67c-d)

Segundo Rowe (1996, p. 145), o filósofo retoma nesse trecho a definição de filosofia e acrescenta uma característica importante: além de separar a alma do corpo, a prática filosófica também consiste em purifica-la, isto é, habitua-la à sua condição futura, após a morte, que nada mais é do que quando a *psyche* encontra-se em si e por si mesma, pura tal como os objetos puros que ela busca. À medida em que a alma se liberta do corpo, mais ela se aproxima do estado de pureza a que estará acometida após a morte. Deste modo, não há motivos para que os verdadeiros filósofos se aflijam diante de seus últimos momentos, já que eles vivem de relações cortadas com o corpo, empenhando-se na purificação da alma (67e), descendo ao Hades completamente puros. Bernabé (2018b, p. 65) nota que a passagem evoca um *palaios logos*, indicando que a noção de purificação à qual se faz referência é oriunda dos mistérios órficos, embora seja modificada, tal como a fórmula *soma-sema*, da qual tratamos na subsecção anterior.

O filósofo coloca lado a lado a linguagem e a perspectiva ritual (*telete*) dos mistérios à prática e vocabulário filosóficos, comparando os ritos de purificação à prática da filosofia.

Como vimos no Segundo Capítulo, *katharsis* era uma das atividades fundamentais das iniciações (*teletai*) e tinha como finalidade eliminar o componente titânico da alma para que o dionisíaco se sobressaísse. Na filosofia platônica, *katharsis* também possui a função de purificar a *psyche* de um componente negativo, embora este componente se refira às influências do corpo sobre a alma, o pensamento (*dianoia*) e a razão (*phronesis*). Platão evoca novamente os mistérios para afirmar o que ele qualifica como a correta (*orthos*) filosofia. Se antes ele tomou emprestado os *hieroi logoi* para fundamentar a esperança do filósofo no melhor destino após a morte, agora ele aproxima o exercício filosófico à estrutura das *teletai*, tendo como finalidade destacar o sentido ético intrínseco à própria prática da filosofia. Tal sentido é exposto em 68c-69c, quando novamente os verdadeiros filósofos são contrapostos aos homens comuns, mas agora sob a perspectiva da virtude. Quanto aos filósofos, parece evidente que a coragem e a temperança lhe são características: quem é mais capaz de moderar o ímpeto das paixões senão aqueles que mais desprezam o corpo, dado seu amor pela sabedoria (68c)? Quem melhor enfrenta o medo da morte senão aqueles que a consideram um bem, tendo em vista o melhor dos destinos no Além (68d)?

Quanto aos homens comuns, diz Sócrates, “a verdade é que, se te deres ao trabalho de refletir sobre [sua] coragem e temperança (...), não deixarás de chegar a uma conclusão curiosa...” (68d). Na verdade, aqueles que amam as coisas relativas ao corpo são corajosos por receio de males piores, e são moderados tendo em vista a intemperança: é por medo e covardia que eles são corajosos frente a morte (68d), tal como são moderados pelo medo de serem privados de certos prazeres que desejam, abstendo-se de uns para, então, satisfazerem outros (68e-69a). Os homens comuns encaram as virtudes como se fossem uma troca de “prazeres por prazeres, sofrimentos por sofrimentos, receios por receios” (69a), quando, na verdade, elas nada têm a ver com as coisas do corpo, mas requerem um único tipo de “moeda de troca”: a razão (*phronesis*). Enquanto os homens comuns guiam suas ações tendo em vista os simulacros da virtude (69b), realizando a manutenção de suas relações com o corpo e seus prazeres, os verdadeiros filósofos desprezam tais relações, possuindo como horizonte de conduta de sua vida a “autêntica virtude, que é a que vem acompanhada pela razão” (*alethes arete meta phroneseos*) (64a). Ao contrário dos homens comuns, que submetem sua vida ao amor pelo corpo, os verdadeiros filósofos a submetem à razão (*phronesis*), pelo amor à sabedoria. Assim, a prática das virtudes verdadeiras também requer um afastamento do corpo e de suas

influências, consistindo elas mesmas em meios de purificação da alma, assim como a própria razão (*phronesis*). Neste sentido, Hackforth (1995, p. 193) afirma que “as virtudes morais são estados nos quais purgamos a nós mesmos e a *phronesis* é o purgativo (*katharmós*)”.

3.3.2. A interpretação do antigo enigma

A transposição platônica dos mistérios órficos atinge seu ápice quando, em 69c-d, Platão identifica os verdadeiros filósofos aos *bacchoi* órficos:

É há o risco (*kai kindyneousi*), inclusive, de que os fundadores dos nossos ritos místéricos (*tas teletas*) não fossem homens medíocres (*phauloi tines*), antes pelo contrário, desde-há muito nos sugerissem através de enigmas (*palai ainittesthai*) que todo aquele que chega ao Hades sem ter sido iniciado (*amyetos*) e sem ter cumprido as *teletai* (*atelestos*) há de jazer na lama, enquanto aquele que vai purificado (*kekataharmenos*) e iniciado (*tetelesmenos*) habitará, ao lá chegar, na companhia dos deuses. É que, como dizem os entendidos nos Mistérios, ‘muitos são os portadores de tirso, mas poucos os bacantes (*bacchoi*)’: ora, estes últimos, quer-me parecer que não são outros senão aqueles que têm filosofado corretamente (*pephilosophokotes orthos*).²¹¹

Em seu estudo sobre essa passagem, Bernabé (2016a) destaca três elementos essenciais que envolvem sua compreensão: o risco ou possibilidade (*kindyneousi*), a ironia por detrás de “homens medíocres” (*phauloi tines*) e a interpretação alegórica da mensagem religiosa das *teletai* órficas. Tais elementos evidenciam como Platão se aproxima das fontes que transpõe ao mesmo tempo em que se distancia delas. E no caso destes três elementos, todos marcam uma profunda aproximação, mas uma profunda ironia com relação aos mistérios.

Com *kindyneousi* Platão coloca, segundo Bernabé (2016a, p. 121-123), todo o discurso, desde seu início, num âmbito da possibilidade, não da certeza. O risco aqui diz respeito à alusão a uma prática ritual para apoiar um argumento filosófico e a utilização de um método alegórico de análise de texto. A recorrência com que se evoca a *kindyneousi* ao longo do Diálogo (64a, 66b, 85c, 90e, 91a, 107c, 114d) seria um indício de que Sócrates está preocupado com a possibilidade “de poder ter cometido um erro e de não conseguir a salvação, embora afirme que vale a pena correr esse risco”²¹². Ao que nos parece, *kindyneousi* está intimamente vinculado à esperança do filósofo, pois ambos estão ligados à esfera da

²¹¹ Pl. *Phd.* 69c-d. Adaptamos a tradução de AZEVEDO (2010), BERNABÉ (2011, 2016) e CASERTANO (2015).

²¹² BERNABÉ, 2016, p. 123.

possibilidade e ambos possuem como guia os mitos sobre o além e *logos*: vale a pena acreditar tanto na salvação quanto no risco, ao que a razão e os mitos indicam.

Com relação ao segundo elemento, primeiramente nota-se que o uso do plural no início da frase, “os fundadores dos nossos ritos místéricos” (*oi tas teletas hemin outoi katastesantes*), tem a função de evitar uma referência direta a Orfeu, a quem de fato era atribuída a fundação das iniciações místicas. Além da referência direta, Bernabé (2016a, p. 123) aponta para que o uso do plural também estaria evitando individualizar o poeta, “o que é uma amostra de escassa consideração”. No entanto, embora se utilize do plural de modo pejorativo²¹³, a presença de *hemin* alude, ao mesmo tempo, certa simpatia²¹⁴. A segunda parte da frase, por sua vez, “não fossem homens medíocres” (*ou phauloi tines einai*), contém um sentido irônico, como se Sócrates estivesse dizendo “cremos que as *teletai* são estúpidas, mas existe o risco de que não sejam e de que devemos leva-las a sério” (ibid., 124).

O terceiro elemento para o qual Bernabé (2016a) chama atenção em 69c-d é o *palai ainittesthai*, que evoca o tipo de transposição que ele classifica como “interpretação de enigmas”²¹⁵, isto é, quando Platão atribui a condição de enigma à determinada citação e opera sobre ela uma interpretação alegórica, fazendo com que ela se adapte ao seu pensamento. *Ainittesthai*, como nota Bernabé (2016a, p. 124), é um verbo denominativo sobre *ainigma*, que originalmente significava “charada”, mas que com o passar do tempo adquiriu o sentido de “dizer algo que não é evidente, senão uma maneira simbólica e ambígua de se referir a verdades profundas”. Poderíamos dizer, então, que *ainittesthai* significa algo como “falar em enigma”. E não é qualquer enigma: nota-se ainda a qualificação *palai*, que denota a antiguidade – e, portanto, prestígio. Neste trecho, Platão está atribuindo ao verso órfico, tal como um seguidor de Orfeu, a condição de enigma para interpreta-lo alegoricamente, revelando sua mensagem oculta. Sócrates considera que há o risco de que a mensagem das *teletai* seja levada a sério sob apenas uma condição: de que se interprete simbolicamente os versos citados. Esse tipo de procedimento já havia sido realizado antes²¹⁶, em 62b, mas mais discretamente, quando o filósofo afirma que a doutrina do corpo como prisão é “uma ideia profunda, mas não fácil de entrever” (*diidein*).

²¹³ Sobre o uso pejorativo do plural cf. DE JÁUREGUI (2005).

²¹⁴ BERNABÉ, 2016, p. 139.

²¹⁵ BERNABÉ, 2011, p. 239-241.

²¹⁶ Como vimos em 3.2.2

Cabe notar ainda, que ao atribuir a condição de enigma aos versos órficos, Platão aproxima a personagem Sócrates aos chamados exegetas órficos, isto é, os seguidores de Orfeu que consideravam os *hieroi logoi* enigmas (*ainigmai*). Para os exegetas, os discursos sagrados deveriam ser revelados por uma interpretação alegórica. O autor anônimo do *Papiro de Derveni*, por exemplo, seria um desses seguidores:

pois a poesia é algo estranho e enigmático para os seres humanos. E Orfeu, com ela, não queria dizer enigmas disputados, mas em enigmas dizer coisas grandes.²¹⁷

O antigo enigma ao qual Sócrates se refere exprime o âmago da mensagem religiosa das iniciações (*teletai*) órficas:

todo aquele que chega ao Hades sem ter sido iniciado (*amyetos*) e sem ter cumprido as *teletai* (*atelestos*) há de jazer na lama, enquanto aquele que vai purificado (*kekatharmenos*) e iniciado (*tetelesmenos*) habitará, ao lá chegar, na companhia dos deuses.²¹⁸

A mensagem do enigma basicamente contrapõe dois tipos de destino após a morte: um que diz respeito àqueles que não se iniciaram (*amyetos*) e nem celebraram as iniciações (*atelestos*), que jazem na lama; e outro que corresponde a uma vida na companhia dos deuses, reservada apenas aos que descem purificados (*kekatharmenos*) e que tenham celebrado as iniciações (*tetelesmenos*). Platão deveria estar se referindo à crença comum nos mistérios de que aquele que não participasse das iniciações não só não desfrutaria de um destino bem-aventurado no Hades como seria punido por isso, ao passo que àquele que descesse ao Além depois de ter participado das *teletai* viveria com deus.

Sobre a primeira parte da mensagem, cabe destacar a distinção entre *amyetos* e *atelestos*. Com efeito, ambos os termos, *myesis* e *telesis*, podem ser traduzidos e entendidos como iniciação, mas não se tratam da mesma coisa, tal como a tradução de Azevedo (2010, p. 47) sugere, por exemplo, ao suprimir um deles do texto: “ao asseverar que todo aquele que chega ao Hades *sem ter sido iniciado* há de jazer na lama”. *Myesis* e *telesis* correspondem a duas etapas diferentes: a primeira iniciação nos mistérios corresponde a *myesis*, enquanto *telesis* é a participação nas demais iniciações ao longo da vida. Assim, somente aquele que foi iniciado (*mystes*) pode celebrar as iniciações (*telesis*). Além disso, como nota Bernabé (2016a, p. 127), a passagem apresenta uma contraposição desequilibrada, uma vez que primeiro se faz referência aos que vão ao Hades não iniciados (*amyetos*) e sem terem cumprido os ritos (*atelestos*), e

²¹⁷ *P.Derv.* col VII 4-7, trad. de GAZZINELLI (2007, p. 43).

²¹⁸ *Pl. Phd.* 69c.

depois aos que vão purificados (*kekatharmenos*) e com as *teletai* cumpridas (*tetelesmenos*). O contrário de *amyetos*, isto é, *memyemenos*, e o contrário de *kekatharmenos*, isto é, *akathartos*, são ocultados por Platão. Para Bernabé (2016a, p. 127), o filósofo se utiliza dessa omissão para trazer de volta à cena, “de forma um tanto quanto colateral, a purificação, que é o aspecto que mais lhe interessa”.

Outra característica relevante nessa passagem em que se apresenta a mensagem órfica é o uso de participios de perfeito, que no grego indicam o estado presente que é o resultado de uma ação passada: *kekataharmenos*, *tetelesmenos* e *pephilosophekotes*. Segundo Bernabé (2016a, p. 127), os participios de perfeito indicariam, na passagem em questão, que a “purificação e a experiência ritual não são pontuais e passageiras, mas sua celebração produz no sujeito um determinado estado, que é precisamente o que lhe permite descer ao Além em condições privilegiadas”. A purificação, a celebração das *teletai* e a filosofia não são estados temporários, mas são o resultado de um esforço contínuo para mantê-los.

3.3.2.1. Os verdadeiros filósofos enquanto bacchoi

Eis, então, a interpretação de Sócrates que transforma a mensagem religiosa órfica numa defesa da filosofia:

É que, como dizem os entendidos nos Mistérios, ‘muitos são os portadores de tirso, mas poucos os bacantes (*bacchoi*)’: ora, estes últimos, quer-me parecer que não são outros senão aqueles que têm filosofado corretamente (*pephilosophekotes orthos*) (69d).

A primeira coisa à qual o excerto nos chama atenção diz respeito à contraposição entre “os portadores de tirso”, que são muitos, e os bacantes (*bacchoi*), que são poucos. Na verdade, Sócrates está fazendo referência às duas espécies de iniciados nos mistérios órficos: os *mistai* e os *bacchoi*. Como vimos no Segundo Capítulo, estes últimos correspondem a um tipo especial de iniciados (*mistai*), pois são caracterizados por alcançar o êxtase báquico (*baccheia*), isto é, um estado permanente de união com o divino, resultado de uma determinada conduta de vida, o modo de vida órfico (*orphikos bios*). No contexto órfico, *bacchos* é o *mystes* que, por ter cumprido as *teletai* e assim purificado sua alma, alcança uma união com o divino atingindo o êxtase báquico (*baccheia*). Assim, os *bacchoi* eram aqueles que cumpriam todos os requisitos para salvação após a morte, aos quais Platão alude na passagem 69c-d: a iniciação (*myesis*), o cumprimento dos ritos (*telesis*), a purificação (*katharsis*) e o êxtase báquico (*baccheia*). Poucos alcançavam tal condição, daí a contraposição entre os muitos que se iniciam, mas os poucos que se tornam *bacchoi*.

A identificação entre “aqueles que têm filosofado corretamente” (*pephilosophokotes orthos*) e a classe especial de iniciados órficos é o que justifica, no fim das contas, toda a tessitura mito-lógica construída na primeira parte do *Fédon*. Ser um verdadeiro filósofo à semelhança de um *bacchos* fundamenta a esperança de Sócrates no melhor dos destinos após a morte, uma vez que ele, através da prática filosófica, adquiriu todos os requisitos necessários para sua salvação no Hades através da purificação (*katharsis*). Tanto os filósofos quanto os iniciados possuem tal meta em comum, apesar de divergirem profundamente quanto aos meios pelos quais se dá a purificação da alma. Platão, ao que tudo indica, acha medíocre o pensamento de que a mera performance de dramas rituais pudesse conceder a *psyche* o acesso ao divino – tal como ele próprio o entende. É por isso que o filósofo propõe uma reinterpretação da mensagem órfica, admitindo o risco de que o verso sagrado seja, como afirmavam os exegetas órficos, um enigma. A mensagem órfica só fará sentido, segundo Sócrates, caso os *bacchoi* sejam identificados aos verdadeiros filósofos, cuja prática está fundamentada no afastamento da alma e do corpo e à qual é intrínseca a prática das virtudes conduzidas por e para a razão (*phronesis*). É por meio da própria prática filosófica que os verdadeiros filósofos se purificam, atingindo os requisitos para a salvação de sua alma após a morte. É justamente por isso, diz Sócrates, que

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.²¹⁹

Conclusão

Ao mesmo tempo em que critica a poesia, a retórica ou os mistérios, Platão utiliza de recursos miméticos, retóricos e místéricos na composição de seus diálogos. Sempre devemos nos lembrar que, ao lado de suas conhecidas críticas à poesia, à retórica ou às *teletai*, Platão também indica, através de sua própria obra, que há certos usos filosóficos tanto da poesia quanto da retórica, ou até mesmo dos ritos iniciáticos. No *Fédon*, Platão aproxima a filosofia aos mistérios órficos, apropriando-se de seus *hieroi logoi* e de suas *teletai misteridai*. O filósofo mostra sua habilidade extraordinária enquanto *imitador* ao transformar os principais elementos do orfismo em elementos de sua própria filosofia – processo a que se chamou de transposição.

²¹⁹ Pl. *Phd.* 69d.

A quantidade de elementos transpostos é vasta, mas pode ser agrupada em quatro categorias: a preocupação central com a morte, isto é, as noções de morte como vida, de morte como purificação e como libertação; as doutrinas sobre a alma, a saber, sua imortalidade, sua condição trágica presa ao corpo e sua transmigração; e os requisitos órficos para salvação da alma após a morte, isto é, a iniciação (*myesis*), o cumprimento das *teletai* (*telesis*), a purificação (*katharsis*) e o êxtase báquico (*baccheia*).

Através da transposição desses elementos, a filosofia é definida como uma preparação para a morte, entendendo-se como morte a separação da alma e do corpo. A prescrição dessa separação se justifica por uma necessidade epistemológica, que se fundamenta na ideia de que o corpo é uma prisão para a alma. Por ser a sede dos dados dos sentidos e das paixões que perturbam a *psyche*, o corpo é um obstáculo não só ao raciocínio, mas à aquisição da verdade e da sabedoria. Uma vez que a melhor condição para raciocinar é quando a alma se encontra completamente livre de suas associações corpóreas, e se é apenas pelo pensamento que a natureza das coisas pode ser contemplada, a libertação da alma das influências do corpo torna-se necessária para aquisição da sabedoria. A alma só é capaz de ter o contato direto com as formas, os seres absolutos, divinos, em si mesmos e puros, quando estiver em completa situação de igualdade: pura, em si e por si mesma. Ora, a filosofia consiste justamente no exercício de afastamento da alma e do corpo, que nada mais é do que uma purificação. O verdadeiro filósofo é aquele que se dedicou ao longo da vida ao *bios* filosófico, baseado na busca dialética, na relegação dos prazeres e no exercício das virtudes sempre alicerçadas no uso da razão. A prática da filosofia torna-se, então, o rito (*telete*) iniciático por excelência: é através dela que se avança em direção ao divino, isto é, ao inteligível. Preparar a alma para essa condição é o que torna possível que ela alcance a sabedoria após a morte, sendo essa a única ocupação do verdadeiro filósofo. Por este motivo, apenas ele desce ao hades iniciado (*memyemenos*), purificado (*kekatharmenos*), com as *teletai* cumpridas (*tetelesmenos*) e em êxtase báquico (*bebaccheimemos*). No âmbito do *Fédon*, muitos podem ser os “portadores de Tirso”, como os próprios seguidores de Orfeu, mas apenas os verdadeiros filósofos são *bacchoi*.

Bibliografia

ADLURI, V.. Initiation into the Mysteries. The Experience of the Irrational in Plato. In *Mouseion*. Series III, Vol. 6, p. 407–423, 2006

AZEVEDO, M. T. S.. *Fédon*. Introd., trad. e notas. Brasília/São Paulo: Editora da Universidade de Brasília/Imprensa do Estado, 2000.

BERNABÉ, A.. La fórmula órfica “cerrad las puertas, profanos”. Del profano religioso al profano en la materia”, *Ilu, revista de ciencias de las religiones*, 1, p. 13-37, 1996.

_____. “L'âme après la mort : modèles orphiques et transposition platonicienne”, en J. F. Pradeau (ed.), *Études platoniciennes IV, Les puissances de l'âme selon Platon*, Paris, Les Belles Lettres, p. 25-44, 2007a.

_____. El silencio entre los órficos”, en S. Montero-M^a C. Cardete (eds.), *Religión y silencio. El silencio en las religiones antiguas*, *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejo 19, p. 53-66, 2007b.

_____. The Derveni Theogony: Many Questions and Some Answers”, *Harvard Studies in Classical Philology* 103, p. 99-133, 2007c.

_____. *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada Editores, 2011.

_____. *Hieros Logos: poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*. Trad. Rachel Gazolla. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. ‘Ο Πλάτων παρωιδεῖ τὰ Ὀρφείως. Plato’s Transposition of Orphic Netherworld Imagery. In ADLURI, V. (Ed.). *Philosophy and Salvation in Greek Religion*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013.

_____. Orfeo, intermediario fra Dei e uomini. In F. Castelli, S. M. Barillari, A. Scibiglia (eds.), *Il canto di Orfeo. Poesia–rito–magia*, Ariccia, Arachne editrice, p. 13-34, 2015.

_____. “Fedón 69c ¿por qué los βάρκχοι son los verdaderos filósofos?”, In *Revista Archai*, n.16, p. 77-93, 2016a.

_____. “Los titanes y el origen del mal entre los órficos”, en S. Montero Díaz-J. García Cardiel (coord.), *Los dioses y el problema del mal en el mundo antiguo*, Sevilla, ediciones de la Universidad, p. 107-126, 2016b.

_____. Juices infernales de Homero a Platon. In *ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA*, vol. 11 no 22, p. 60-79, 2017.

_____. Religião. In CORNELLI, G.; LOPES, R. (eds.), *Platão. Coimbra Companions*, Coimbra: University Press, p. 359-379, 2018a.

_____. Describir el Más Allá. Consideraciones sobre el mito del Fedón. In CORNELLI, G.; ROBINSON, T.M.; & BRAVO, F. (eds.). *Plato's Phaedo. Selected papers from the eleventh Symposium Platonicum*. Baden-Baden: Academia Verlag, 2018b.

BRANDÃO, J.. *Mitologia Grega. Vol. II*. Petrópolis: Vozes: 1987.

BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

BOWARY, A.-M.. Plato's Theory of Forms: Recollecting and Recovering the Soul. In: WELTON, W. A. (ed.). *Plato's Forms. Varieties of Interpretation*. Lanham. Lexington Books, 2002.

BOYANCÉ, P. *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris: E. de Boccard, 1936.

BREMMER, J. N.. *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014.

BRISSON. L.. *Platon: les mots et les mythes*. Paris. François Maspero, 1982.

_____. A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas Leis de Platão. *Kriterion* [online]. 2003, vol.44, n.107, p. 24-38.

BURGER, R. *The Phaedo: a platonic labyrinth*. Yale University Press, New Haven and London, 1984.

BURNET, J. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 1911

CASADESÚS, F.. Orfeo, orfismo en platon. In *Taula, quaderns de pensament* (UIB), núm. 27-28, p. 61-73, 1997.

_____. Liberar el alma del cuerpo-prisión: la función de la verdadera filosofía. In *Archai*, n. 17, may -aug., p. 173 -197, 2016.

_____. The Transformation of the Initiation Language of Mystery religions into Philosophical Terminology. In. MARTÍN-VELASCO, M.J.; GARCÍA BLANCO, M. J. (eds.), *Greek Philosophy and Mystery Cults*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2016

_____. La definición del verdadero filósofo en el *Fedón* o cómo construir una ortodoxia filosófica a partir de una heterodoxia religiosa. In CORNELLI, G.; ROBINSON, T.M.; & BRAVO, F. (eds.). *Plato's Phaedo. Selected papers from the eleventh Symposium Platonicum*. Baden-Baden: Academia Verlag, 2018.

BURKERT, W.. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, Massachusetts, and. London, England: Harvard University Press, 1987.

CASERTANO, G.. *Morte. Dai Presocratici a Platone: ovvero dal concetto all'incantesimo*. Napoli: Guida, 2003.

_____. *Platone. Fedone, o dell'anima. Dramma etico in tre atti*. Traduzione, commento e note. Napoli: Loffredo, 2015.

_____. Phaedo — dramatic structure and philosophical content. In CORNELLI, G.; ROBINSON, T.M.; & BRAVO, F. (eds.). *Plato's Phaedo. Selected papers from the eleventh Symposium Platonicum*. Baden-Baden: Academia Verlag, p. 84-89, 2018.

CORNELLI, G.. As fronteiras filosóficas do pitagorismo: conflito e contradição da historiografia filosófica sobre o pitagorismo. *Boletim do Centro de Pensamento Antigo* (CPA), Campinas, v. 12-13, 125-142, 2003.

_____. O pitagorismo em suas origens: fontes, comunidade metempsicose e cosmologia. *Boletim do Centro de Pensamento Antigo*, UNICAMP, Campinas, v. 16, 191-207, 2004.

_____. Filosofia Antiga Underground: Da Katábasis ao Hades à Caverna de Platão. *REVER* (PUCSP), v. Set/07, p. 94-107, 2007.

_____. Em busca do pitagorismo: o pitagorismo como categoria historiográfica. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

CORNFORD, F. M. *Thucydides Mythistoricus*. London: E. Arnold, 1907.

DECOTELLI, A. M.. “KÁTHARSIS E PSYCHÉ: A PURIFICAÇÃO COM SALVAÇÃO DA ALMA NO FÉDON DE PLATÃO. Dissertação de Mestrado apresentada coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, 2014.

DE JÁUREGUI, M. H.. “LE PLURIEL DE DÉDAIN DANS LA RÉFLEXION RELIGIEUSE DES PRÉSOCRATIQUES.” *Revue De Philosophie Ancienne*, vol. 23, no. 2, 2005, p. 55–74.

DE VOGEL, C. J.. *Rethinking Plato and Platonism*. Leiden: E. J. Brill, 1986.

DIETERICH, A. *Nekyia: Beiträge Zur Erklärung Der Neuentdeckten Petrusapokalypse*. Leipzig: B.G. Teubner, 1913.

DIÉS, A.. *Autour de Platon: essais de critique et d'histoire*. Les Belles Letres: Paris, 1972.

DODDS, E. R.. *The Greeks and the irrational*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1951.

DUHOT, J-J. *Sócrates ou o despertar da consciência*. São Paulo: Loyola, p. 2004

LAÊRTIOS, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

EDMONDS, R.. *Myths of the underworld journey: Plato, aristophanes, and the 'orphic' gold tablets*. Cambridge, 2004.

FERRARI, F. “Teoria das Ideias”. In: *Platão*. Organizado por Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes. São Paulo; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1ª edição, 2018, p. 213-228.

GAZZINELLI, G. G.. *Fragmentos Órficos*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

GRIMALDI, N. *Socrates: o feiticeiro*. Trad. N. N. Campanário, São Paulo, Loyola, 2006

HACKFORTH, R. *Plato's Phaedo*. Translated with Introduction and Commentary. Cambridge: University Press, 1972.

HEGEL, G. F. W.. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia. Vol. 2*. Trad. Wenceslao Roces. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1995.

JIMÉNEZ SAN CRISTOBAL, A. I.. *Rituales Órficos*. Tese (Doutorado em Filologia Grega e Linguística Indoeuropeia) - Universidade Complutense de Madrid, Faculdade de Filologia, Madrid, 2002.

_____. El ritual y los ritos órficos. In BERNABÉ, A., CASADESÚS, F.. (eds). *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Madrid,. p. 731-770, 2008.

- _____. The Meaning of βάκχος and βακχεύειν in Orphism. In: P. A. JOHNSTON and G. CASADIO (eds.), *Mystic Cults in Magna Graecia*. Austin: University of Texas Press, p. 46-60, 2009.
- JOLY, H.. *Le renversement platonicien. Logos, épistèmè, polis* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris: Vrin, 1994.
- KAHN, C.. *Pythagoras and The Pythagoreans. A Brief History*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2001.
- KERN, O.. *Orpheus: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*. Berlin: Weidmann, 1920.
- KINGSLEY, P.. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocle and Pythagorean tradition*. Oxford, Clarendon Press, 1995.
- LINFORTH, I. M.. *The arts of Orpheus*. Berkeley-Los Angeles, 1941.
- LOPES, R. *A tensão mythos-logos em Platão*. Coimbra : [s.n.], 2014. Tese de doutoramento. Disponível na WWW: <http://hdl.handle.net/10316/26452>
- _____. Usos e sentidos de 'mythos' e 'logos' antes de Platão. PROMETEUS. FILOSOFIA EM REVISTA, v. 8, p. 61, 2015
- LOREDO, C. R.. *Eros e Iniciação: Um estudo sobre as relações entre a paidéia platônica e os antigos cultos gregos de Mistério a partir do Banquete*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: FAJE, 2009.
- MACCHIORO, V.. *Zagreus. Studi sull'Orfismo*. Bari: Laterza, 1930.
- MARDONES, J. M.. *O Retorno do Mito*. Trad. do Castelhana por Anselmo Borges. Coimbra: Almedina, 2005.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, R.. La muerte como experiencia mística. Estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas. In *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, 10, 85–105, 2005.
- MARTINS, M.M.B., O conceito d'elpis no Fédon de Platão. Universidade Católica Portuguesa, Vol. 23-24, 2006-2007, p. 163-185. Disponível em <Http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/5614.pdf>
- MATTÉI, J.-F.. *Pitágoras e os pitagóricos*. São Paulo: Paulus, 2000.
- MATTÉI, Jean-François. *Platon et le miroir du mythe: de l'age d'or a l'Atlantide*. Paris: Quadrige/PUF, 2002.
- _____. *Platão*. São Paulo: UNESP, 2010.
- MENN, S.. "Plato's Soteriology?", in: Vishwa Adluri (Ed.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2013, 191–216
- MORGAN, K.. *Myth and Philosophy: From the Presocratics to Plato*. Cambridge-Melbourne-New York: Cambridge University Press, 2000.

MOTTE, André, “L’espérance et le divin chez Platon”, in in: Foi – Raison – Verbe - . Mélanges in honorem Julien Ries. Édités par Charles M. Ternes avec collab. De M. Delahoute et alii. Numéro spécial du Courrier de l’éducation nationale. Luxembourg, Centre Universitaire de Luxembourg, 1993

NIETZSCHE, F.. *Aurora*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NUNES SOBRINHO, R.. *Platão e a imortalidade: mito e argumentação no Fédon*. 1. ed. Uberlândia: EDUFU, 2007.

PLATÃO. *Fédon*. Introdução, tradução e notas de Maria Tereza Schiappa de Azevedo. Brasília/São Paulo: Editora da Universidade de Brasília/Imprensa do Estado, 2000.

_____. *Fedone, o dramma ético in tre atti*. Traduzione, commento e note di Giovanni Casertano. Napoli: Paolo Loffredo iniziative editoriali, 2015.

_____. *Phaedo* (Cambridge Greek and Latin Classics). Ed. Rowe. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

REALE, G. *Storia della filosofia antica*. Volume I: dalle origini a Socrate. Milão: Vita e Pensiero, 1987.

ROHDE, I. *Psyche: seelencult und unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen: Vierte Auflage, 1907.

ROWE, C. *Philosophy and Literature: The Arguments of Plato’s Phaedo*. In: CLEARY, J. J. (ed.). *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. vol. VII. Lanham-New York-London, Brill, p. 159-181, 1991.

_____. *Contre Platon: philosophie et littérature dans le Phédon*. In: DIXSAUT, M.(org.). *Contre Platon. Tome II: Renverser le platonisme*. Textes réunis par M. D. Paris, Vrin, p. 271-291, 1995.

SOUZA, E.. *Catábases: estudos sobre as viagens aos infernos na antiguidade*. Marcus Mota e Gabriele Cornelli (ed.), apresentação e notas de Marcus Mota. São Paulo: Annablume Clássica, 2013.

TEJERA, V.. *Rewriting the History of Ancient Greek Philosophy*. Westport: Greenwood Press, 1997.

TURCAN, René. *Bacchoi ou bacchantes? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts*. In: AA.VV., *L’association dionysiaque dans les sociétés anciennes*. Roma: École Française de Rome, p. 227-246, 1986.

VERNANT, J-P.. *Myth and society in ancient Greece*. Transl. Janet Loy. New York: Zone Books, 1990.

_____. *Entre mito e política*. São Paulo: Edusp, 2002.

_____. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Trad. Joana Angélica D’Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WEST, M. L. "The Orphics of Olbia." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 45: 17-29, 1982.

WILAMOWITZ, U.. *Der Glaube der Hellenen*. Berlin: Wiedmann, 1931.

ZAFIROPOULOS, C. "From Here to Eternity: Mythologiein in Plato's Phaedo" in A. Bierl, M. Christopoulos, A. Papachrysostomou (eds.), *Time and Space in Ancient Myth, Religion and Culture*, De Gruyter, 285-298.

ZHMUD, L. "Orphism and Graffiti from Olbia." *Hermes* 120: 159-168, 1992.

ZUNTZ, G.. *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1971.