

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
COORDENAÇÃO DO CURSO DE FILOSOFIA LICENCIATURA PLENA

**CARLOS CLEMENTE CAMARA**

**PLATÃO E O TRANSLADO ÉTICO QUE SÓCRATES FAZ DAS NARRATIVAS,  
CRENÇAS E DOCTRINAS PARA DEFINIR A MORTE COMO EXERCÍCIO DE  
FILOSOFIA**

São Luís – MA  
2024

**CARLOS CLEMENTE CAMARA – 2008023730**

**PLATÃO E O TRANSLADO ÉTICO QUE SÓCRATES FAZ DAS NARRATIVAS,  
CRENÇAS E DOCTRINAS PARA DEFINIR A MORTE COMO EXERCÍCIO DE  
FILOSOFIA**

Apresentação da monografia de conclusão do Curso de Filosofia Licenciatura Plena Intitulada “Platão e o traslado ético que Sócrates faz das narrativas, crenças e doutrinas para definir a morte como exercício de filosofia”, tendo como orientador o Prof. Dr. José Fernandes de Assunção Leite.

São Luís – MA  
2024

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Câmara, Carlos Clemente.

Platão e o traslado ético que Sócrates faz das narrativas, crenças e doutrinas para definir a morte como exercício de filosofia / Carlos Clemente Câmara. - 2024. 69 p.

Orientador(a): José Fernandes de Assunção Leite.  
Curso de Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2024.

1. Apologia de Sócrates. 2. Ética. 3. Fédon. 4. Morte. 5. Platão. I. Assunção Leite, José Fernandes de. II. Título.

**CARLOS CLEMENTE CAMARA – 2008023730**

**PLATÃO E O TRANSLADO ÉTICO QUE SÓCRATES FAZ DAS NARRATIVAS,  
CRENÇAS E DOCTRINAS PARA DEFINIR A MORTE COMO EXERCÍCIO DE  
FILOSOFIA**

Apresentação da monografia de conclusão do Curso de Filosofia Licenciatura Plena Intitulada “Platão e o translado ético que Sócrates faz das narrativas, crenças e doutrinas para definir a morte como exercício de filosofia”, tendo como orientador o Prof. Dr. José Fernandes de Assunção Leite.

Aprovado em:

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. José Fernandes de Assunção Leite (Orientador)**  
Universidade Federal do Maranhão

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Judite Eugenia Barbosa Costa  
Membro da Banca (1)  
Universidade Federal do Maranhão

---

Prof. Dr. Alexandre Baptista Jordão  
Membro da Banca (2)  
Universidade Federal do Maranhão

## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus pais, Francisco e Maria José (em memória);

Aos meus irmãos e irmãs, grato pela convivência diária;

A Andreia, Sarah e André, obrigado por tudo.

Aos amigos de trabalho na DEPA (Brendon, Carmencita, Irema, Jean, João, Lúcia, Raimundo Mendes, Raimundo Neto, Sidney e Vitória) grato pela atenção de todos;

A Lígia Maria, grato pelas conversas iniciais.

Aos amigos e colegas de curso, agradeço pela companhia e simpatia.

Ao prof. José Fernandes, agradeço pela paciência, pelo apoio, pela receptividade ao longo da elaboração desse trabalho;

A todos os docentes do Curso de Filosofia Licenciatura Plena agradeço pela compreensão e esforço, a cada semestre ao ministrarem as disciplinas, buscarem me envolver no interesse pelo exercício filosófico.

*“A morte é uma de duas coisas: ou é o nada, de modo que o morto não tem consciência de coisa alguma, ou é, como dizem as pessoas, uma mudança e migração da alma deste para um outro lugar”.* (Apologia de Sócrates, trad. Edison Bini, 40c-d).

*“É provável que outras pessoas não estejam cientes de que aqueles que se devotam à atividade filosófica corretamente limitam-se a estudar o morrer e o estar morto. (...) De fato, não sabem de que modo os verdadeiros filósofos anseiam a morte, de que modo merecem a morte, e tampouco de que tipo de morte se trata. (...) Pensas que há essa coisa que é a morte?”* (Fédon, trad. Edison Bini, 64a-c).

## RESUMO

O presente Trabalho de Conclusão de Curso aborda o traslado sobre a definição da morte, em Platão, através da reinterpretação de um tema, aparentemente lúgubre – o que é a morte? –, e o redireciona a uma concepção ética. Nessa pesquisa buscamos identificar essa transposição, que se inicia, em nível de fenômeno físico (a morte), e que vai em direção ao campo da ética, tendo como base, na nossa pesquisa, as seguintes obras platônicas: Apologia de Sócrates e o Fédon. Objetivamos demonstrar a reversão do valor negativo que a morte possui na Atenas Clássica de Platão e de modo específico destacar os elementos que influenciam o entendimento equivocado que os atenienses têm sobre a morte e o significado do morrer, apresentados por Platão, a partir do emprego de vários argumentos, que giram em torno das crenças, narrativas e doutrinas do seu tempo, e os separa do sentido físico que possuem para os ressignificar a um outro nível. Visamos também destacar que Platão defende nesses dois diálogos, o seu mestre Sócrates, que através da conduta e da sua ocupação filosófica, é representado como modelo ideal de ética.

Palavras-chave: Morte; Ética; Apologia de Sócrates; Fédon; Platão; Sócrates.

## RESUMEN

Este trabajo de conclusión del curso aborda la traducción de la definición de muerte de Platón, a través de la reinterpretación de un tema aparentemente lúgubre: ¿qué es la muerte? –, y lo reorienta hacia una concepción ética. En esta investigación buscamos identificar esta transposición, que comienza en el nivel de un fenómeno físico (la muerte), y avanza hacia el campo de la ética, basándonos, en nuestra investigación, en las siguientes obras platónicas: Apología de Sócrates y Fedón. Pretendemos demostrar la reversión del valor negativo que tiene la muerte en la Atenas clásica de Platón y específicamente resaltar los elementos que influyen en la comprensión errónea que los atenienses tienen sobre la muerte y el significado de morir, presentada por Platón, a partir del uso de varios argumentos, que giran en torno a las creencias, narrativas y doctrinas de su época, y las separan del significado físico que tienen para darles un nuevo significado a otro nivel. También pretendemos resaltar que Platón defiende en estos dos diálogos a su maestro Sócrates, quien a través de su conducta y su ocupación filosófica, es representado como un modelo ideal de ética.

Palabras clave: Muerte; Ética; Apología de Sócrates; Fedón; Platón; Sócrates.

## SUMÁRIO

<b>1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS</b>	10
<b>2 PROBLEMATIZAÇÃO</b>	22
<b>2.1 Representações sobre Sócrates</b>	22
2.1.1 A Caricatura de Aristófanes	22
2.1.2 O Retrato de Xenofonte	23
2.1.3 O Testemunho de Platão	25
<b>3 A ILÍADA E À FINALIDADE DE VIDA DO GUERREIRO ARCAICO</b>	29
<b>3.1 A Narrativa homérica e a relação dos deuses com os homens</b>	29
<b>3.2 A Narrativa homérica e a visão sobre o momento da morte, a alma e o Além</b>	30
<b>3.3 A representação poética de Homero e os traços negativos a ela incorporados</b>	36
<b>4 OS FILÓSOFOS NATURALISTAS E O CICLO DA VIDA E MORTE</b>	38
<b>4.1 Os Milésios e a Ótica Física das Coisas</b>	39
4.1.1 Tales e a Proposta Úmida	39
4.1.2 Anaximandro e a Proposição do Infinito	40
4.1.3 Anaxímenes e a Pressuposição do Sopro (o ar)	41
<b>4.2 A Mudança na Ótica da origem e fim das Coisas</b>	41
4.2.1 O Logos Ígneo de Éfeso	41
4.2.2 Os Números de Pitágoras como origem das coisas	43
4.2.3 O Rigor do logos divino	44
4.2.4 Os Quatro Elementos de Empédocles	45
4.2.5 As Sementes de Anaxágoras	46
<b>5 O ORFISMO: a via da vida e da morte</b>	48
<b>6 O EXERCÍCIO ÉTICO DE SÓCRATES: o cuidado da alma</b>	52
<b>7 O EXERCÍCIO PLATÔNICO EM FAVOR DA MORTE</b>	57
<b>7.1 A separação da alma do corpo</b>	57
<b>7.2 A iniciação em direção ao inteligível nos argumentos dos contrários</b>	58
<b>7.3 O argumento do Aprendizado e da Recordação (a Reminiscência)</b>	59
<b>7.4 O argumento da simplicidade da alma e a sua afinidade com o divino</b>	60
<b>7.5 O argumento da imortalidade da alma</b>	61
<b>8 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	64
<b>REFERÊNCIAS</b>	66

## 1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O presente Trabalho de Conclusão de Curso aborda o translado sobre a definição da morte, em Platão ( $\pm$  427-347 a.C), através da reinterpretação de um tema, aparentemente lúgubre – o que é a morte? –, e o redireciona a uma concepção ética. Nessa pesquisa buscamos identificar essa transposição, que se inicia, em nível de fenômeno físico (a morte), e que vai em direção ao campo da ética, tendo como base, na nossa pesquisa, as seguintes obras platônicas: *Apologia de Sócrates* e o *Fédon*. Nelas, constatamos, que de modo restrito o fenômeno da morte e o significado do morrer, são apresentados por Platão, a partir do emprego de vários argumentos, que giram em torno de crenças, narrativas e doutrinas do seu tempo e os separa do sentido físico que possuem para os ressignificar a outro nível. Sendo assim, Platão também visa defender, nesses dois diálogos, o seu mestre Sócrates ( $\pm$  470-399), que através da conduta e da sua ocupação filosófica, é representado como modelo ideal de ética.

Sendo assim, para atender essa transferência e revisão desse problema que perpassa nos dois diálogos, que é a nossa tentativa de abordagem neste Trabalho, objetivamos demonstrar essa reversão do valor negativo que a morte possui na Atenas Clássica de Platão e de modo específico destacar os elementos que influenciam o entendimento equivocado que os atenienses têm sobre a morte – daí a crítica que o Sócrates platônico faz desse significado, quando ele recolhe das fontes conhecidas de sua época (as narrativas de Homero, as doutrinas dos filósofos naturalistas e as crenças dos órficos) –, por estarem impregnadas de significação negativa. Buscamos então, um roteiro metodológico para essa abordagem; sendo toda ela feita através de livros impressos e de artigos eletrônicos que compõem as referências documentais ao final deste Trabalho.

O percurso que adotamos foi o da leitura das passagens desses escritos (*Apologia de Sócrates* e o *Fédon*) numa tentativa de demonstrar esse redirecionamento do fenômeno físico ao campo da ética, que tem como ponto de partida, a provocação feita no livro “Sócrates. O Nascimento da Razão Negativa”, cuja autoria é de Hector Benoit (2006, p. 8) – contida na Referencia Bibliográfica deste trabalho – nele o autor cita a passagem 42a da *Apologia de Sócrates* a respeito de Sócrates, e do seu destino ao Hades, logo após a sua condenação, em que ele questiona os seus juízes: “*Chegou a hora de separar-me de vós e de irmos, eu a morrer e vós a viver. Quem leva a melhor parte? Vós ou eu?*”, é a partir desse pressuposto pesquisamos, essa irônica instigação do pesquisador supra, em que o cidadão da Atenas do

século quinto a.C., Sócrates, ratifica, numa derradeira tentativa, sobre o entendimento que os atenienses possuíam a respeito da finalidade humana. Ainda Benoit (2006, p. 12) discorrendo sobre a vida do filósofo de Atenas, destaca que é Sócrates quem inaugura a ética na História da Filosofia.

Ressaltamos que Sócrates pertence ao século quinto a.C, e a sua cidade que é Atenas, ainda respira as mudanças ocorridas na administração de Péricles, devido a vitória sobre os Persas. Nesse período Atenas é o centro da Grécia: teatro, pintura, educação, política, entre outros campos, que integram a efervescência cultural, em que a Cidade está vivendo. Toda a vida pública se volta para o exercício da política, através do emprego dos discursos que ocorriam nas assembleias e na ágora da polis ateniense, conforme aponta Pessanha (1991 p. 8-9):

Entre 460 e 430 a.C, Atenas, sob o governo de Péricles, atingiu o apogeu de sua vida política e cultural, tornando-se a cidade-Estado mais proeminente da Grécia. Essa situação fora conquistada sobretudo depois das guerras médicas, quando Atenas liderou a defesa do mundo grego e derrotou os persas. Libertando as cidades gregas da Ásia Menor e apoiando-se sobre poderosa confederação marítima, Atenas teve seu prestígio aumentado; enquanto expandia e fortalecia seu imperialismo, internamente aprimorava a experiência democrática, instaurada desde 508 a.C. pela revolta popular chefiada por Clístenes. Pela primeira vez na história, o governo passara a ser exercido pelo povo, que, diretamente, na Assembleia (Ekklesia), decidia os destinos da polis. Mas, na verdade, a democracia ateniense apresentava sérias limitações. Em primeiro lugar, nem todos podiam participar dos debates da Assembleia: apenas os que possuíam direitos de cidadania. Essa discriminação excluía das resoluções políticas a maior parte dos habitantes da polis: as mulheres, os estrangeiros, os escravos. Em consequência, constituía uma minoria o demos (povo) que assumira o poder em Atenas.

Para esse autor, a democracia ateniense estava assegurada a uma minoria dos cidadãos e o exercício dessa função legislativa; dava-lhes o privilégio serem integrantes da assembleia (*Ekklesia*), participando na elaboração das leis que iriam reger a vida e os destinos da cidade. Entretanto, essa mesma função incluía os cidadãos na obrigação de defender, como juízes, as mesmas leis que eles mesmos votavam na ágora; e nesse exercício de cidadania se comprometiam em se submeterem tanto as leis, como a julgar o que seria justo ou injusto, ou então, o que seria bom ou mau para polis.

Passados trinta anos, sobrevém a derrota de Atenas para Esparta, na Guerra do Peloponeso<sup>1</sup>, e nesse novo cenário, aparece a figura de Sócrates, em que ele está fortemente

---

<sup>1</sup> *Explicita Jaeger (1994, p. 482) sobre esse momento histórico a respeito da derrota ateniense “A queda de Atenas (404 a.C.), ao fim de uma guerra sustentada durante cerca de trinta anos pelos Estados gregos, encerrou o século de maior florescimento com o desenlace trágico que a História conhece. A fundação do império de Péricles foi a mais grandiosa criação estatal erguida em solo grego. Pareceu durante algum tempo estar destinada a ser a perpétua morada terrestre da cultura grega”.*

associado aos participantes de movimentos políticos contrários à democracia ateniense no pós guerra do Peloponeso e à instauração dos “*Trinta Tiranos*”, que assim explica Dorion (2014, p. 14), sobre esse evento:

O episódio da vida de Sócrates para o qual dispomos do maior número de informações, ainda que sua interpretação continue delicada e controversa, é o processo que foi acionado contra ele em 399, ou seja, cinco anos depois do fim da guerra do Peloponeso (431-404), guerra fratricida entre Atenas e Esparta que terminou com a humilhante derrota de Atenas. Conforme o ato de acusação narrado por diferentes fontes, Sócrates foi acusado de não crer nos deuses da cidade, de introduzir novas divindades e de corromper a juventude. Os intérpretes dividem-se aqui entre aqueles que consideram que esses três pontos de acusação são os verdadeiros motivos do processo contra Sócrates, e aqueles, entre os quais nós incluímos, que acham ao contrário que esses pontos de acusação encobrem os principais agravos, de natureza política, que estão à origem do processo.

E Voegelin (2015, p. 63) através da ótica de Platão, comentando sobre a juventude de Platão e sua expectativa em ingressar na política da cidade ateniense, testemunha, numa passagem do escrito *Carta Sétima* (324b-326b), os motivos pelos quais desistiu de seguir nessa carreira período em que a cidade de Atenas permaneceu sob o domínio dos “*Trinta Tiranos*”:

A primeira oportunidade parece ter surgido com a revolução que levou ao governo dos Trinta. Alguns dos governantes autocráticos eram parentes de Platão e eles o convidaram para participar da administração. Em vista de sua inexperiente juventude, não surpreende que ele esperasse que os novos governantes pudessem conduzir a polis de uma vida injusta para uma vida justa; e ele lhes deu a sua diligente atenção, para ver o que fariam. (Não está claro se essa frase significa uma participação efetiva no regime, talvez numa função secundária.) A desilusão não tardou. O governo anterior parecia uma idade de ouro em comparação com o atual. Em particular, chocou-o a política dos Tiranos, bem conhecida em nossos tempos, de consolidar o seu regime por meio da estratégia de envolver os cidadãos, entre eles Sócrates, em ações criminosas, levando-os a se tornar apoiadores confiáveis, uma vez que uma mudança de regime os exporia à vingança das vítimas. Sócrates, “que eu não hesitaria em chamar de o homem mais justo da época”, resistiu a tal envolvimento mesmo com o risco de consequências desagradáveis; e Platão afastou-se desgostoso do regime oligárquico. Quando a revolução democrática aboliu os Tiranos, Platão, embora menos entusiasmado com a política ateniense, estaria novamente disposto a participar. Os democratas de volta ao poder, embora manchando a sua vitória com muitas vinganças pessoais, eram, de modo geral, notavelmente moderados. Ainda assim, acusaram Sócrates, justo ele entre todas as pessoas, de impiedade (asebeia), julgaram-no, consideraram-no culpado e o mataram, o mesmo homem que havia resistido a ações criminosas contra um partidário da democracia na época dos Tiranos.

Então, a partir do processo ocorrido em 399 a.C, Sócrates torna-se réu por conta da antipatia de seus conterrâneos, fez com que os seus adversários o associem a um investigador que discute temas da filosofia naturalista, que convive com seguidores que praticam atos vis, além de não acreditar nos deuses da cidade e de corromper a juventude ateniense; sendo que

estas associações, já haviam sido representadas, onde esse indivíduo figura como personagem de uma comédia de Aristófanes, que posteriormente, influenciará para que Sócrates seja acusado dos seguintes crimes: por não crê nos deuses da cidade, por corromper a juventude, ao incitá-la pelo desprezo dos deuses e por fim, introduz, em suas conversas, a crença em novos deuses.

Salientamos que essas acusações também são descritas no diálogo *Apologia de Sócrates*, e lá, de modo contrário à opinião difundida, que anteriormente circulava em Atenas, Sócrates é retratado por Platão, como modelo ético, por instigar os seus conterrâneos a reexaminarem a finalidade humana dentro da polis; solicitando a todos, a revisão dos valores e o despojamento da vã riqueza, do falso saber, da fama vazia e dos excessivos cuidados com o corpo, expresso em 29d-e:

Homens de Atenas, contaís com meu respeito e minha amizade, mas acatarei ao deus, de preferência a vós, e por quanto durar minha existência e for eu capaz de prosseguir, jamais renunciarei à filosofia e cessarei de vos exortar, e de modo costumeiro com qualquer um de vós que venha a topar no meu caminho salientar: ‘Homem excelente, sendo como és, um cidadão de Atenas, a maior das cidades-Estado e a mais notória por sua sabedoria e poder, não te sentes envergonhado por te preocupares com a aquisição de riqueza, reputação e honras, enquanto não te importas e nem atentas para a sabedoria, a verdade, e o aperfeiçoamento da alma?’

Através de sua vida de dedicação à filosofia, Sócrates, segundo Platão, questiona e insiste, que todos deveriam melhor cuidado de si para angariar o aperfeiçoamento da alma, o que contribuiria a um melhor norte na formação dos cidadãos atenienses.

Mas, esta instigação é a causa, disfarçada por outras motivações, da sua fama negativa e das difamações, movida por atores (Meleto, Agaton e Lícon), que buscavam se livrar de um cidadão, que segundo a acusação, negava os valores da tradição e que suas questões embarçava o saber dos homens da alta classe, sendo visto por todos como um indivíduo que desnorteava a religião local, através dos seus questionamentos, e em algumas conversas, fazia menção às doutrinas da filosofia naturalista – essas acusações que tem como fonte a comédia, *As Nuvens* de Aristófanes, fortaleciam a desconfiança desses representantes da cidade, que eram vistas como perigosas, tal como testemunha seu discípulo Platão, em seu escrito *Apologia de Sócrates* (18e-19d):

Assim, faz-se necessário que eu faça uma defesa, homens de Atenas, e tente em tempo tão curto extirpar de vós a calúnia que há tanto tempo permanece convosco. É meu desejo que isso aconteça, se melhor se revelar para vós e para mim, e que eu obtenha êxito em minha defesa, porém suponho que se já muito difícil e não me iludo de modo algum acerca de sua natureza e grau de dificuldade. Todavia, que seja como venha a agradar ao deus, a lei necessariamente acatada e minha defesa realizada.

Agora examinemos a questão do seu início, a respeito da acusação (que originou a difamação contra mim) na qual Meleto se fiou para mover essa ação pública contra mim. O que os incitadores da difamação alegaram para incitá-la? Devo por assim dizer, ler sua declaração jurada como se fossem demandantes: ‘Sócrates é réu por empenhar-se com excesso de zelo, de amena supérflua e indiscreta, na investigação de coisas sob a terra e nos céus, fortalecendo o argumento mais fraco e ensinado dessas mesmas coisa a outros’. É algo assim. A propósito, vós mesmos vistes tais coisas na comédia de Aristófanes, ou seja, um Sócrates nela se movendo livremente, proclamando que caminhava no ar e dizendo uma plêiade de outras tolices sobre as quais nada sei, seja muito ou pouco. E não me exprimo assim com o objetivo de solapar a honra devida a esse conhecimento, na hipótese de alguém ser sábio tem tais matérias (possa eu jamais necessitar me defender de Meleto de uma acusação desse porte!). Mas, homens de Atenas, nada tenho a ver com essas coisas – para o que convoco como testemunhas a maioria de vós próprios, pedindo que vos informem entre si e declarem – todos que em alguma ocasião me ouviram discursar (e há muito destes entre vós) – se em alguma oportunidade ouviram-me discutir muito ou pouco acerca desses assuntos.

Na parte final do diálogo, *Apologia de Sócrates*, após a sentença, Sócrates, discorre sobre sua conduta durante todas as etapas da sua defesa durante o julgamento, fazendo referência ao sinal divino, que em momento algum se manifestou contrário ao que ele disse, o que para Sócrates era um sinal benéfico. Para Sócrates, diferentemente, dos demais cidadãos, a morte é uma coisa boa, e convida os presentes, a refletirem sobre essa prova: uma presumível definição de a morte ser uma coisa boa. Em sua proposta não há resposta imediata; – ele contraria o modo equivocado dos seus conterrâneos pensarem sobre a morte quando a “*classificam a morte como um mal*” (Apol. 40b-c), por isso, ele não a teme –, lembra apenas que a morte não é um mal: “*ou ela é o nada, de modo que o morto não tem consciência de coisa alguma, ou é, como as pessoas dizem, uma mudança, e migração da alma deste para um outro lugar*” (Apol. 40 c-d). Sócrates transporta os seus ouvintes ao mundo subterrâneo, para lembrá-los que a sua condição é a mesma das personagens conhecidas da poesia homérica e da órfica. Tal como elas, o destino que lhe aguarda é benéfico, por ele ter tido a mesma conduta que os seus semelhantes imortalizados, conforme explica em (40e-41a-b):

Se alguém quando chega ao Hades, após deixar aqueles que afirmam ser juízes, irá encontrar os que realmente são juízes, e que se diz que ali sentenciam, nomeadamente Minos e Radamanto, Éaco e Triptolemo, além de todos os demais semideuses que foram homens justos em suas vidas, seria essa mudança de lugar indesejável? Ademais, o que não daria qualquer um de vós para encontrar-se com Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero? Estou disposto a morrer muitas vezes sucessivas se tais coisas forem verdadeiras, pois de minha parte acharia maravilhosa a vida de lá, especialmente ao encontrar Palamedes e Ájax, o filho de Telamon, ou quaisquer outros homens de outrora que perderam suas vidas devido a um julgamento injusto, e pudesse comparar minha experiência com a deles.

Assim, essa justificativa adotada na formulação socrática, é endereçada aos ouvintes ali presentes, e que aponta a uma perspectiva esperançosa sobre o significado da morte para o filósofo, atesta na passagem da *Apologia de Sócrates*, 41c-d: “*Um homem bom não pode ser atingido por nenhum mal na vida ou após a morte, e que suas ações não são negligenciadas pelos deuses*”. Essa interpretação que Sócrates, faz presumir aos seus ouvintes, que ele terá uma melhor sorte em sua partida para a morte, posteriormente, essa temática será ampliada, para outro horizonte, onde a consciência é exercitada na prática da filosofia, esse exercício é algo próprio do homem, o que o aproxima do ideal da imortalidade, atributo este, pertencente aos deuses.

No diálogo *Fédon*, há uma continuação da defesa de Sócrates, sob nova perspectiva<sup>2</sup>, em favor da morte, tendo como pano de fundo a oralidade órfica, e que se converge para outras questões como a sobrevivência e a imortalidade da alma. E Sócrates recorre a sentenças e fórmulas órficas, para reforçar que após morte há algo benéfico para àqueles que se exercitam na filosofia, sendo este exercício uma preparação para a morte, em 63b-c:

---

<sup>2</sup> No que toca à continuidade da ocupação de Sócrates sobre o significado esperançoso da morte, no *Fédon*, apresentamos três passagens que reforçam esse objetivo socrático ampliado pela filosofia platônica que se encontra nesse diálogo: a) Em 63a-b: *Eu cometeria um grande erro não me irritando contra a morte, se não possuísse a convicção que depois dela vou encontrar-me, primeiro, ao lado de outros Deuses, sábios e bons; e, segundo junto a homens que já morreram e que valem mais do que os daqui;* b) ainda em 95c: (...) *para o filósofo que está próximo de morrer, a confiança, a convicção de ir encontrar no além, depois da morte, uma felicidade que jamais teria alcançado se vivesse doutra forma, essa confiança seria, pensas, desarrazoada e tola;* c) E por fim 115c: *E quanto ao que desde há muito venho repetindo – que depois de tomar o veneno não estarei mais junto de vós, mas me encaminharei para a felicidade que deve ser a dos bem-aventurados – tudo isso creio, eram para eles vãs palavras, meras consolações que eu procurava dar-vos, ao mesmo tempo que a mim mesmo!*

Pois bem, vamos a isso! E procuremos sobretudo apresentar diante de vós uma defesa mais convincente do que a que fiz perante os juízes! Sim, confesso-o, Símias e Cebes: eu cometeria um grande erro não me irritando contra a morte, se não possuísse a convicção de que depois dela vou encontrar-me, primeiro, ao lado de outros Deuses, sábios e bons; e, segundo, junto a homens que já morreram e que valem mais do que os daqui.

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

Neste segundo diálogo, o *Fédon*, Sócrates revisa a definição sobre o que seja a morte – como é vista pelo filósofo, como a deseja e como a separa das outras significações –, tal como questiona a Símias e a Cebes, em 63e-64c:

(...) prosseguiu Sócrates, – A vós, entretanto, que sois meus juízes, devo agora prestar-vos contas, expor as razões pelas quais considero que o homem que realmente consagrou sua vida à filosofia é senhor de legítima convicção no momento da morte, possui esperança de ir encontrar para si, no além, excelentes bens quando estiver morto! Mas como pode ser assim? Isso será, Símias e Cebes, o que me esforçarei por vos explicar. Receio, porém, que, quando uma pessoa se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto! Se isso é verdadeiro, bem estranho seria que, assim pensando, durante toda sua vida, que não tendo presente ao espírito senão aquela preocupação, quando a morte vem, venha a irritar-se com a presença daquilo que até então tivera presente no pensamento e de que fizera sua ocupação! Pois os que ignoram ele e os que lhe fazem coro é de que modo se estão preparando para morrer aqueles que verdadeiramente são filósofos, de que modo eles merecem a morte, e que espécie de morte merecem. Entre nós, com efeito, é que devemos tratar dessa questão, e, quanto ao vulgo e aos outros, não lhes demos atenção! – Segundo nosso pensar, é a morte alguma cousa?

Nesse percurso Sócrates busca modificar, no traspassamento, o pensamento corrente das concepções circundantes na Atenas Clássica: da poesia de Homero, às investigações dos naturalistas; visa transpor o limite das apropriações dos termos e das crenças, desenvolvidos por essas narrativas, trazendo ao horizonte da filosofia, uma nova postura. Toda essa argumentação ocorre, enquanto Sócrates aguarda a sua mudança de residência para o outro mundo, o Hades, *Fédon*, em 61d-e:

Eu, também, o que digo é por ouvir dizer, e seguramente nada impede que se transmita o que dessa forma me foi dado aprender. E, com efeito, talvez convenha particularmente aos que devem transladar-se para o além a tarefa de empreender uma investigação sobre essa viagem e de relatar, num mito, o que julgamos ser tal lugar. E por que não? Que poderíamos fazer senão isso durante o tempo que nos separa do pôr do sol?

Assim, no *Fédon*, através do testemunho dramático de Platão, Sócrates traslada ao seu discurso as noções que Símiias e Cebes apresentam naqueles últimos momentos de vida de Sócrates referente à proximidade da morte e à sobrevivência da alma no Hades, conforme consta em 70a:

[...] mas de tudo isso excetuo todas aquelas coisas que dizem respeito à alma e que são, para os homens, uma fonte abundante de incredulidade. Talvez, dizem eles, uma vez separada do corpo, a alma não exista mais em nenhuma parte e talvez, com maior razão, seja destruída e pereça no mesmo dia em que o homem morre. Talvez desde o momento dessa separação, se evolue do corpo para dissipar-se tal como um sopro ou uma fumaça, e que assim separada e dispersa nada mais seja em parte alguma.

Em outras passagens essa constatação do entendimento de Símiias e Cebes é reforçado por Sócrates sobre o medo pueril e às superstições mescladas com as investigações dos filósofos naturalistas, respectivamente, em 77d-e; e 84b:

Contudo, parece-me que gostarias, Cebes, e tu também, Símiias, de aprofundar esta prova, pois estais dominados pelo medo pueril de que um vento qualquer possa soprar sobre a alma no momento de sua saída do corpo para dispersá-la e dissipá-la, sobretudo quando, por pura coincidência, há uma brisa forte no instante de morreremos!

Tendo sido esse o seu alimento, não há recear que ela tenha medo; nem – porquanto foi precisamente nisso, Símiias e Cebes, que ela se exercitou – que tema vir a decompor-se no momento em que se separar do corpo, ou ser dispersada ao sopro dos ventos, ou dissipar-se em fumo e, uma vez dissolvida, não ser mais nada em nenhuma parte!

Ressaltamos que boa parte das argumentações tem como foco as correntes de pensamento dos naturalistas<sup>3</sup>, que buscavam responder sobre a relação e a regularidade dos elementos que integram o céu e a terra, a partir do mundo material, e com base na preponderância, ora de um determinado princípio, ora por uma pluralidade de princípios, para manter a ordem na natureza, o que para Sócrates em nada ajudavam a entender a finalidade ética do homem.

Para a reavaliação das correntes de pensamento, como já aludido acima, o exercício socrático empregará termos ligados a outra tradição, de ordem iniciática, onde será ressignificado o sentido da morte, contrário ao da concepção homérica que os gregos clássicos conheciam, por nas seitas iniciáticas conter práticas e rituais que promoviam a purificação das paixões e a regularidade nas palavras e ações. Essa mudança constitui uma nova forma de

---

<sup>3</sup> A passagem no *Fédon* que retrata a preocupação de Símiias e de Cebes que se veem com questionamentos de ordem física mesclada com as de ordem religiosa, que está associada à filosofia naturalista, faz com que Sócrates advirta Cebes, em 95e-96a: *A esta altura fez Sócrates uma longa pausa, absorto em alguma reflexão. Depois disse – Não é coisa sem importância, Cebes o que procura. A causa da geração e da corrupção de todas as coisas, tal é a questão que devemos examinar com cuidado.*

ocupação, que ultrapassa ao sensível. A nova perspectiva diverge da que foi desenvolvida pela filosofia naturalista: teorias que eram recorrentes nas discussões da Ágora e nas assembleias da Atenas do século quinto a.C.<sup>4</sup>.

O ponto de partida deste trabalho se inicia com a *Ilíada* de Homero – um dos locais onde constam os germens de formação educacional (pedagógica e ética) da cultura grega –, obra em que é narrada, isto é, cantada a guerra de Troia. Toda a tragédia se encontra dentro da ação excepcional dos guerreiros, que estão sob a égide da morte; esse é o ponto culminante nos versos homéricos: que através do sopro das ações dos deuses e dos homens cheios de façanhas demonstram a regularidade e a finalidade dos guerreiros protagonistas. Nela a morte é retratada como uma forma de consagração ao herói que é morto em combate – a imortalização da excelência guerreira na poesia, os aproxima do Divino. E o aedo é o representante do sagrado que, por meio da invocação das Musas, eternizará o nome do guerreiro que tem a excelência (*areté*); sendo que essa condição imortalizante, na epopeia homérica, existe em três combatentes que concorrem a esse tipo de fim, denominada de morte gloriosa: Sarpedon, Pátroclo e Heitor. Toda a narrativa gira em torno deles, pois, eles são os que promovem ações fantásticas, demonstradas na narrativa trágica, mas, toda essas ações são regidas pela medida e pela harmonia da poesia arcaica, devido à correspondência das realidades: humana e divina.

A *Ilíada* é considerada obra formadora da educação grega<sup>5</sup> e os elementos presentes consagram, através dos rituais fúnebres, a motivação desses guerreiros conhecidos como os ‘*aristói*’, ou os Melhores. Para esses profissionais da Guerra, a educação que recebem é toda norteada para a celebração de façanhas, e que servirão como carro-chefe para futuras interpretações e representações, do modo grego de se portar frente a vida e a morte. Será a obra referência aos poetas posteriores que, de modo performático, a empregarão, no processo de formação dos cidadãos gregos na Cidade. A educação desse povo está baseada nos elementos encontrados na poesia homérica (excelência e honra).

---

<sup>4</sup> *Todo esse movimento que circunda a Atenas Clássicas em torno das investigações dos filósofos naturalistas, o tipo de prática política exercitada na polis ateniense, o magistério que Sócrates exerce, e o combate literário que ocorre entre Aristófanes, Xenofonte e Platão é abordado por André Lacks no livro “Introdução à ‘Filosofia Pré-Socrática’” (2013), págs. 22-32.*

<sup>5</sup> *Para Reale (1990, p. 15), concernente à importância dessas obras como “alimento espiritual” entre os gregos, apresenta peculiaridades que distinguem os gregos dos demais povos, entre os séculos nove ou oito a.C., envoltos por crenças e ritos vinculados à religião; pois, conforme esse autor, as obras poéticas que narram os feitos dos heróis, apesar de nelas conter elementos fantásticos, raramente descrevem ações monstruosas: “a imaginação homérica se estrutura com base no sentido de harmonia, de proporção, de limite e de medida” – para esse autor, tais elementos, serão apreendidos na filosofia, posteriormente.*

Ocorre que os resultados se modificam, no que diz respeito à aplicação dos valores que a poesia arcaica incentivava, sendo que o transpasse, captado em outros níveis, foram desenvolvidos, por representações variáveis, e esses valores se tornarão relativos, o que faz com que a *Ilíada*, séculos mais tarde, seja criticada por conta dos desvios cometidos, ao serem incorporadas, gradualmente, às novas exigências de crenças e doutrinas, advindos com o surgimento das cidades.

Assim, Homero é o representante de uma tradição oral que se move pelo exercício ideal do homem valoroso e excelente, e é transmitido e cantado através do sopro espiritual da oralidade, fazendo-o participante de um modelo que se aproxima da realidade Divina. Esses valores de honra e excelência, posteriormente será transladado, a outra perspectiva pelo ateniense Sócrates, a personagem emblemática de outro cidadão de Atenas, Platão, devido os desdobramentos criados por àqueles que sucederam ao aedo arcaico<sup>6</sup>.

Lembramos que os naturalistas iniciam suas investigações se apropriando de termos da narrativa homérica para explicar sob novo olhar, o nascimento do universo, o percurso dos astros nos céus e a regularidade dos fenômenos naturais, dando assim novo fôlego ao modo como as coisas se originam, desenvolvem e findam, mas se separam dessa fonte de inspiração, entre o homem e o seu vínculo com os deuses, empregam outras perspectivas, como aquelas percebidas pelos sentidos e as mesclam com a poesia órfica, para responder a gênese de cada elemento físico escolhido – seja através da água, ou do ar etc.

Desse modo, a sucessão dos fenômenos que justificam o ir e vir na natureza, com base do corpo doutrinário dos órficos, que é outro modo de explicar o ciclo da geração (a vida) e o fim (a morte) das coisas, que à primeira vista, aparecem na natureza, para manter as correspondências no jogo de investigação dos filósofos naturalistas. Toda a esfera espiritual é mesclada com o mundo físico para validar o fluxo da vida – do seu florescimento até o momento em que sobrevém à morte.

Conforme mencionado anteriormente estas concepções presentes em Homero, que foram modificadas pelos poetas posteriores, e o resultado das investigações dos filósofos naturalistas conduziu a desdobramentos que se estendeu até o período Clássico, pois, os termos referentes a morte e a alma terão outras significações, o que compromete a finalidade do homem grego quanto a moral praticada na Atenas de Sócrates.

---

<sup>6</sup> Ressalta Vernant (2009, p. 200), uma característica negativa da poesia homérica, é a de funcionar como enciclopédia, em que reúne todo saber desse grupo, em seguida, faz menção à interpretação de Platão, sobre a obra de Homero, quando apresenta que nela aprende-se a carpintaria, as estratégias guerreiras e a navegação, por conta das técnicas de repetições ou de memorização – toda a formação educacional constitui-se em aprender de cor.

É válido de nota que o termo translado contém o sentido metafórico que Sócrates vai transmitir a respeito da definição tratada na parte final da *Apologia de Sócrates* e ampliada no *Fédon*, sobre a morte, à medida que se convergem para outros níveis: a sobrevivência e a imortalidade da alma, com o fito de demonstrar aos ouvintes, desses dois diálogos, diferentes perspectivas, sobre uma filosofia que se exercita no ângulo da morte, ou seja, a separação entre a alma e o corpo ou vice-versa, a fim de marcar a passagem de um cuidado que não se baseia nos sentidos (o sensível), mas na busca de outra realidade, a espiritual (o Divino) essa insistência socrática sobre o zelo pela alma é ampliada por Platão, sendo assim expressa no *Fédon*, em 107c-d:

[...] ainda refletísseis: se verdadeiramente a alma é imortal, cumpre que zelemos por ela, não só durante o tempo atual, isso a que chamamos viver, mas também pela totalidade do tempo; pois seria um grande perigo não se preocupar com ela. Admitamos que a morte nada mais seja do que uma total dissolução de tudo. Que admirável sorte não estaria reservada então para os maus, que se veriam nesse momento libertos de seu corpo, de sua alma e da própria maldade! Mas, em realidade, uma vez evidenciado que a alma é imortal, não existirá para ela nenhuma fuga possível a seus males, nenhuma salvação, a não ser tornando-se melhor e mais sábia. A alma, com efeito, nada mais tem consigo, quando chega ao Hades, do que sua formação moral e seu regime de vida – o que aliás, segundo a tradição, é justamente o que mais vale ou prejudica ao morto, desde o início da viagem que o conduz ao além. Assim, dizem que o mesmo gênio que acompanha cada um de nós durante sua vida é, também, quem conduz cada morto a um determinado lugar. Então, os que lá se encontram reunidos são submetidos a um julgamento e, imposta a sentença, são levados ao Hades, conduzidos por um guia a quem foi dada a ordem de levá-los para lá.

Nesses dois cenários, Sócrates se apropria de termos ligados às narrativas e as crenças órficas, visando transpor em seu discurso uma nova finalidade ética ao homem do século quinto a.C, que corresponda à prática filosófica<sup>7</sup>. E tudo isso acontece num cenário de consolação poética feito por Platão, que tem o fito de sensibilizar à sua plateia, sobre essa hora que marca o limite da humanidade, e também o de eternizar o nome do mestre, e assim minimizar a dor provocada pelo modo como ocorreu a morte do seu mestre.

Essa é a proposta a que visamos demonstrar, a partir da pesquisa feita nos dois diálogos de Platão, sobre como ocorrerá o translado e as questões lúgubres que foram levantadas, tanto na parte final da *Apologia de Sócrates* como no *Fédon*: que coisa é a morte? O que diz a tradição (poetas e filósofos naturalistas) anterior ao filósofo, sobre a morte? Através da pesquisa apresentada nas obras supra, demonstraremos as dúvidas que envolvem a definição,

---

<sup>7</sup> André Laks (2013, p. 36) faz alusão sobre esse confronto entre a explicação dos fenômenos naturais dos filósofos naturalistas, principalmente os jônios (Ásia Menor) – vista com desconfiança na grande Grécia, posteriormente, também por Sócrates, além de Platão –, e os discursos e práticas do tipo escatológico, iniciático e místico (ligação com cultos aos mortos e ao Hades, o mundo subterrâneo), da Atenas do século quinto a.C.

a delimitação e o modus operandi do filósofo Sócrates sobre o que seja a morte e a nova finalidade que ele propõe aos seus ouvintes.

## 2 PROBLEMATIZAÇÃO

Sócrates viveu em Atenas, no século quinto a.C (± 470-399), e não deixou nada escrito sobre a sua vida privada e nem da sua atividade filosófica. Entretanto, existem textos que retratam o seu posicionamento e os seus ensinamentos em vida, sendo que as principais fontes a seu respeito são os escritos do dramaturgista cômico Aristófanes (± 447/8-380/5 a.C), do militar e amigo Xenofonte (± 427-355 a.C), e do também dramaturgo e discípulo Platão (± 427-347 a.C).

Ressaltamos que essas representações literárias provocaram, ao longo do tempo, dificuldades para os estudiosos da área de Filosofia, no que tange à precisão desse indivíduo histórico e também sobre o que ensinava, conforme atesta Benoit (2006, p. 26):

*O pensamento de Sócrates é inseparável da sua vida. Nada escreveu e não existe portanto uma obra filosófica propriamente a ele atribuída. Sabemos dele o que conhecemos por meio de outros autores. Os principais testemunhos, os únicos realmente diretos, são aqueles de Aristófanes, de Xenofonte e de Platão, que o conheceram pessoalmente.*

Essa é a problemática sobre as informações a respeito de Sócrates, mas, os testemunhos acima citados, dizem respeito as subjetividades que cada autor escreveu: ele (Sócrates) é uma personagem literária de um poeta cômico, de um amigo próximo e de um discípulo direto.

Diante dessa situação se têm uma tríplice imagem acerca do Sócrates histórico. Qual a possível representação fidedigna? Descrevemos, abaixo, os testemunhos sobre o retrato dessa figura paradoxal.

### 2.1 Representações sobre Sócrates

#### 2.1.1 A Caricatura de Aristófanes

O poeta Aristófanes é o autor da peça *As Nuvens*, em 423 a.C, e nela, Sócrates, surge com um retrato deformado, uma caricatura e Prior (2011, p. 40) nos informa que o cômico “o retrata como um ‘novo intelectual’, descrente dos deuses da religião grega tradicional”. Eis um fragmento da peça em que apresenta a sua personagem (Starzynski, 1987, p, 188-190)<sup>8</sup>:

---

<sup>8</sup> Aristófanes, *As Nuvens*, tradução e notas de Gilda Maria Reale Starzynski, O material integra a coleção *Sócrates “Os Pensadores”*, não possui a marcação dos versos, o que nos impossibilitou de fazer referência deles, apenas mencionamos as páginas do título do livro em que se encontram as conversas.

*ESTREPSIADES Mude logo os seus hábitos e vá aprender o que eu aconselhar.*  
*FIDÍPIDES Então fale, que ordena?*  
*ESTREPSIADES E você obedecerá um pouquinho?*  
*FIDÍPEDES Sim, por Dioniso, obedecerei.*  
*ESTREPSIADES Olhe ali (aponta a casa de Sócrates). Você está vendo aquela portinha e aquele casebre?*  
*FIDÍPIDES Estou vendo. Papai, de fato o que é aquilo?*  
*ESTREPSIADES (Declamando.) De almas sábias é aquilo um “pensatório”... Lá moram homens que, quando falam do céu, querem convencer de que é um abafador, que está ao nosso redor, e nós... somos os carvões! Se a gente lhes der algum dinheiro, eles ensinam a vencer com discursos nas causas justas e injustas.*  
*FIDÍPIDES Mas quem são eles?*  
*ESTREPSIADES Não sei ao certo seu nome. (Solenemente.) São pensadores meditabundos, gente de bem!*  
*FIDÍPIDES Ah! Já sei, uns coitados! Você está falando desses charlatães, pálidos e descalços, entre os quais o funesto Sócrates e Querefonte...*  
*ESTREPSIADES Eh! silêncio! Não diga tolices! Mas se você se preocupa um pouco com o pão de seu pai, por favor, renuncie à equitação e torne-se um deles.*

Essa é a característica deformada do Sócrates de Aristófanes, em que o cômico o retrata como um charlatão, como um homem que não acreditava nos deuses da cidade de Atenas, fazendo uso do nome dele como exemplo de um indivíduo engajado em se ocupar nas coisas do céu e da terra, e o apontando como destruidor dos valores tradicionais<sup>9</sup>.

Vale ressaltar que essa personagem, segundo Benoit (2006, p. 26), têm um ponto comum com os próximos testemunhos: “*é pobre, anda sempre descalço, além do uso do diálogo curto*”. E Pessanha (1987, p. 16) destaca que a comédia em questão é a única composição integral sobre Sócrates surgida antes da sua morte.

### 2.1.2 O Retrato de Xenofonte

Segundo Prior (2011, p. 41) “*Xenofonte queria ansiosamente mostrar que Sócrates era inocente das acusações oficiais apresentadas em seu julgamento: impiedade e corrupção de jovens*”, por isso, é que Xenofonte escreve seus livros para defender Sócrates da comédia de Aristófanes, sendo companheiro de Sócrates durante muito tempo, conforme este atesta nas *Memoráveis* (I, 1-4; 10-12)<sup>10</sup>, da qual extraímos fragmentos, abaixo:

<sup>9</sup> Nas *Nuvens* (1987, pág. 192), há menção sobre as investigações que ocorriam no ‘pensatório’, entre elas, a de como Sócrates teria sido despojado de um pensamento “*investigava os caminhos da Lua e suas evoluções. Então, como estava de boca aberta, de noite, olhando para cima, uma lagartixa cagou lá do alto do teto*”. Em outra passagem (p. 193), *Estrepsíades* questiona o motivo de alguns indivíduos estarem inclinados, e o discípulo lhe responde: “*Esses sondam o Érebo, até debaixo do Tártaro*”.

<sup>10</sup> As *Memoráveis* – Xenofonte (trad. Ana Elias Pinheiro UC) disponível no sítio <https://www.democracia.org.br/wp-content/uploads/2019/02/Xenofonte-As-memoráveis>.

Muitas vezes me tenho perguntado, perplexo, com que argumentos aqueles que acusavam Sócrates convenceram os Atenienses de que a sua morte era um bem para a cidade.

Quanto à primeira acusação — não ter reconhecido os deuses que a cidade reconhece —, em que prova se basearam? Porque era sempre às claras que Sócrates fazia sacrifícios, vezes sem conta, tanto em casa, como nos altares públicos da cidade, e quando recorria à adivinhação também não o fazia em segredo. De resto, era lugar comum que Sócrates se dizia inspirado por uma divindade.

Parece-me que precisamente por essa razão o acusaram de ter introduzido novas divindades. Mas, de novo, ele não introduziu nada de diferente do que fazem outros que, crenes na adivinhação, recorrem a auspícios, oráculos, avisos divinos e sacrifícios. Porque essa gente também não acredita que as aves ou os acontecimentos casuais possam saber o que é proveitoso a quem os consulta; acreditam, sim, que é através deles que os deuses manifestam a sua vontade. Ora, assim acreditava Sócrates também. (1-4).

[...]

Mais ainda: ele vivia sempre às claras; ia aos passeios públicos e aos ginásios logo pela manhã; deixava-se ver pela ágora à hora em que estava cheia de gente, e o resto do dia passava-o nos sítios onde tivesse possibilidade de encontrar mais pessoas. Falava a maior parte do tempo e todos aqueles que quisessem podiam ouvi-lo.

Mas nunca ninguém viu fazer ou ouviu dizer a Sócrates algo de ímpio ou sacrílego. E também não discutia, como o faz a maior parte dos outros, sobre a natureza do universo, examinando o funcionamento dessa entidade a que os sábios chamam Cosmos ou sobre quais as leis que presidem a cada um dos fenómenos celestes. Pelo contrário, apresentava como loucos esses que se perdiam em tais pensamentos.

Mais, procurava investigar, em primeiro lugar, se, achando-se já suficientemente sabedores dos assuntos humanos, resolviam dedicar-se aos celestes ou se, pondo de lado as coisas humanas e dedicando-se às divinas, achavam estar a agir do modo mais conveniente. (10-12).

Xenofonte diverge dos escritos platônicos, por apresentar o mestre e amigo como alguém que dá conselhos morais. Um fato curioso do Sócrates de Xenofonte é comentado por Dorion (2011, p. 76), no que diz respeito ao modo de como os escritos de Xenofonte apresentam a atividade de Sócrates numa concepção mais moralista do que especulativa:

Ora, como os escritos socráticos de Xenofonte são bem poucos críticos ou especulativos, conclui-se, como se isto fosse evidente, que seu interesse filosófico é negligenciável. Mas, se devemos entender por filosofia um gênero de vida, como a entendiam os antigos, com que direito recusaríamos a Sócrates<sup>X</sup> o título de filósofo, ele que se esforça para conciliar sua vida com seus discursos.

Frisamos a coerência sobre os hábitos de Sócrates ante as necessidades básicas, conforme cita Benoit (2006, p. 32): *Novamente, insiste-se na pobreza de Sócrates, no seu manto grosseiro, nos seus pés descalços*<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> *Esse elemento aparentemente simplório é comentado por Dorion (2011, p. 12) para reforçar a simplicidade de vida do filósofo, tendo em vista que na Apologia de Sócrates (23b-c; 31b-c), Platão o defende do fato que ele se ocupara de tal modo da filosofia que não tinha tempo em se dedicar aos negócios públicos ou privados devido prestar serviço ao deus de Delfos. O que diverge da insinuação de Aristófanes, em As Nuvens – p. 190, que ridiculariza esse estilo de vida “FIDÍPIDES Ah! Já sei, uns coitados! Você está falando desses charlatões, pálidos e descalços, entre os quais o funesto Sócrates e Querofonte ...”.*

### 2.1.3 O Testemunho de Platão

Platão se distingue de Aristófanes e de Xenofonte, no que toca à representação de Sócrates, primeiro porque era segundo Jaeger (1994, 501): [...] dramaturgo inato, já escrevera tragédias antes de entrar em contato com Sócrates. A tradição afirma que ele as queimou todas, quando, sob a impressão dos ensinamentos deste mestre, dedicou-se à investigação filosófica da verdade.

E Prior (2011, p. 42) nos cita que “*Platão era filósofo; suas obras enfatizavam a atividade filosófica de Sócrates*”. O autor insiste ainda, que tal como Xenofonte, Sócrates “*não era culpado das acusações feitas contra ele, por seus acusadores*”, tal como consta em seu diálogo *Apologia de Sócrates* (18e-19d):

Assim, faz-se necessário que eu faça uma defesa, homens de Atenas, e tente em tempo tão curto extirpar de vós a calúnia que há tanto tempo permanece convosco. É meu desejo que isso aconteça, se melhor se revelar para vós e para mim, e que eu obtenha êxito em minha defesa, porém suponho que se já muito difícil e não me iludo de modo algum acerca de sua natureza e grau de dificuldade. Todavia, que seja como venha a agradar ao deus, a lei necessariamente acatada e minha defesa realizada.

Agora examinemos a questão do seu início, a respeito da acusação (que originou a difamação contra mim) na qual Meleto se fiou para mover essa ação pública contra mim. O que os incitadores da difamação alegaram para incitá-la? Devo por assim dizer, ler sua declaração jurada como se fossem demandantes: ‘Sócrates é réu por empenhar-se com excesso de zelo, de amena supérflua e indiscreta, na investigação de coisas sob a terra e nos céus, fortalecendo o argumento mais fraco e ensinado essas mesmas coisa a outros’. É algo assim. A propósito, vós mesmos vistes tais coisas na comédia de Aristófanes, ou seja, um Sócrates nela se movendo livremente, proclamando que caminhava no ar e dizendo uma plêiade de outras tolices sobre as quais nada sei, seja muito ou pouco. E não me expreso assim com o objetivo de solapar a honra devida a esse conhecimento, na hipóteses de alguém ser sábio tem tais matérias (possa eu jamais necessitar me defender de Meleto de uma acusação desse porte!). Mas, homens de Atenas, nada tenho a ver com essas coisas – para o que convoco como testemunhas a maioria de vós próprios, pedindo que vos informem entre si e declarem – todos que em alguma ocasião me ouviram discursar (e há muito destes entre vós) – se em alguma oportunidade ouviram-me discutir muito ou pouco acerca desses assuntos.

Em outra passagem da *Apologia de Sócrates*, o filósofo interroga o próprio Meleto por causa das suas acusações sobre o fato de Sócrates não acreditar nos deuses da cidade de Atenas, ao que corresponde à caricatura e a difamação presente na obra aristofânica (já citada supra, p. 14), em *Apol.* 26b-d:

De qualquer modo, informa-nos: como, conforme pensas, Meleto, corrompo jovens? Ou é vidente, com base na acusação formal que apresentaste, que é os ensinando a não crer nos deus – o objeto de crença por parte do Estado, mas crer em outras divindades novas? Não dizes que é ensinando tal coisas que os corrompo? ‘Positivamente é o que digo.’ Assim sendo, Meleto, em nome desses mesmos deuses de que de que falamos agora, expressa-te ainda com maior clareza a mim e a estes senhores. De fato, não consigo compreender se queres dizer que ensino a crença na existência de alguns deuses – e então eu próprio creeria que existem alguns deuses e, de modo algum, seria um ateu e estaria isento de culpa – mas que esses não são os deuses que constituem objeto de crença por parte do Estado, e sim outros, o que justifica a acusação contra mim, isto é, que se trata de outros deuses. Ou se queres dizer que não creio em nenhum deus, que é isso que ensino a outras pessoas. ‘É isto que quero dizer, ou seja, que não crês em nenhum deus’. Ó extraordinário Meleto! Qual a razão de afirmares isso? Não creio sequer que o sol, ou ainda a lua, são deuses, como o resto das pessoas creem? ‘Não, por Zeus, senhores jurados, ele afirma que o sol é pedra e a lua, terra.’ Meu caro Meleto, pensas que estás acusando Anaxágoras? E desprezas tanto os membros do júri a ponto de pensar que são tão ignorantes nas letras que desconhecem os livros de Anaxágoras de Clazômena estão repletos desses discursos (...).

Platão contesta a calúnia presente na obra de Aristófanes, que expuseram Sócrates como um investigador que se ocupa de fenômenos naturais, fazendo-o parecido com outros homens que tinham essa característica ‘*intellectual*’, e Dorion (2011, p. 28) apresenta os pontos contraditórios, dos escritos de Platão e Xenofonte, em relação à caricatura do poeta Aristófanes:

Sobre estes três pontos, que correspondem exatamente aos três pontos de acusação, o retrato de Sócrates nas Nuvens diametralmente oposto ao que nos oferecem Platão e Xenofonte. A oposição entre o poeta e os discípulos de Sócrates não se reduz a esses três aspectos, pois é possível identificar outras contradições importantes: a) O Sócrates das Nuvens ensina contra remuneração os meios retóricos que permitem ao argumento mais fraco prevalecer sobre o argumento mais forte, enquanto que o Sócrates de Platão (Apologia 19e, 31b) e de Xenofonte (Memoráveis I 2, 5-6) não recebe nenhuma remuneração e apresenta como uma calúnia o fato de lhe atribuir um tal ensinamento. b) O Sócrates das Nuvens se consagra ativamente ao estudo da física e busca as causas materiais dos fenômenos, enquanto que o Sócrates de Platão (Apologia 19c-d) e de Xenofonte (Memoráveis I 1, 11-16), ao contrário, é célebre por ter abandonado as especulações sobre a natureza e ter feito das questões humanas o objeto por excelência, ou até exclusivo, da reflexão filosófica. c) Nas Nuvens, Sócrates é o chefe de uma escola ‘fechada’ e tem discípulos reconhecidos como tais, enquanto que o Sócrates de Platão e de Xenofonte, que não tem escola nem discípulos, no máximo ‘companheiros’, passa a maior parte de seu tempo em lugares públicos, onde dialoga com qualquer um que aparece, seja ele rico ou pobre, jovem ou idoso, etc. d) O Sócrates das Nuvens jamais faz referência à moderação, que é defendida unicamente pelo Raciocínio justo (961-965), enquanto que a moderação é uma das principais virtudes do Sócrates de Platão e de Xenofonte (cf. infra, p. 81s). e) O Sócrates das Nuvens não hesita em roubar mantos para garantir sua subsistência (177-179, 856, 1498), enquanto que o Sócrates de Platão afirma que nunca se deve fazer mal ao outro, mesmo que seja um inimigo, e que o Sócrates de Xenofonte é tão frugal e autárquico que jamais cobiçou o bem de outrem.

Ainda segundo Benoit (2006, p. 33), dos vinte e nove *diálogos de Platão considerados autênticos*, Sócrates aparece em 27 deles e é em quase todos, o personagem condutor da discussão.

Ressaltamos que os testemunhos de Xenofonte e de Platão, segundo Jaeger (1994, p. 477), fazem parte de uma efervescência literária que fez eclodir uma rica produção biográfica após a morte do Mestre, citamos:

Foi postumamente que a influência de Sócrates começou a se revelar, quando os homens do séc. IV principiaram a discutir a propósito do seu caráter e da sua importância; além da caricatura de Aristófanes, tudo o que sabemos dele é um reflexo literário desta influência por ele exercida sobre os seus contemporâneos mais jovem e convertida em fama, depois da sua morte.

A questão sobre Sócrates e os seus ensinamentos torna-se complexa, pois, como foi disposto acima, temos apenas representações produzidas por um adversário, um amigo e um discípulo muito próximo. Sendo que o que há de comum nesses registros literários (Aristófanes, Xenofonte e Platão) é o modo como Sócrates opta por comunicar os seus ensinamentos aos cidadãos atenienses: diálogos baseados em perguntas e respostas – denominado “*elenchos*”, um tipo de conversação socrática para investigar se os seus interlocutores conheciam determinado assunto<sup>12</sup>.

Diante dessa impossibilidade de pressupostos mais seguros a respeito dessa personalidade histórica, face aos testemunhos escritos deixado por seus discípulos, apontamos as considerações de Jaeger (1994, 501) a respeito das informações sobre Sócrates, e às tentativas de uma reconstituição da sua vida e da sua atividade filosófica:

---

<sup>12</sup> Jaeger (1994, p. 526-527) apresenta um exemplo a respeito desse procedimento, extraído da *Apologia de Sócrates*, 29d-e: “*Enquanto viver, não deixarei jamais de filosofar, de vos exortar a vós e de instruir quem quer que eu encontre, dizendo-lhe à minha maneira habitual: Querido amigo, és um ateniense, um cidadão da maior e mais famosa cidade do mundo, pela sua sabedoria e pelo seu poder; e não te envergonhas de velar pela tua fortuna e pelo seu aumento constante, pelo teu prestígio e pela tua honra, sem em contrapartida te preocupares em nada com conheceres o bem e a verdade e com tornares a tua alma o melhor possível? E, se algum de vós duvidar disto e asseverar que com tal se reocupa, não o deixarei em paz nem seguirei tranquilamente o meu caminho, mas interrogá-lo-ei, examiná-lo-ei e refutá-lo-ei; e se me parecer que não tem qualquer arete, mas que apenas a aparenta, invectivá-lo-ei, dizendo-lhe que sente o menor respeito pelo que há de mais respeitável e o respeito mais profundo pelo que menos respeito merece. E farei isto com os jovens e com os anciãos, com todos os que encontrar, com os de fora e com os de dentro· mas sobretudo com os homens desta cidade, pois são por origem os mais próximos de mim. Pois ficai sabendo que Deus assim mo ordenou, e julgo que até agora não houve na nossa cidade nenhum bem maior para vós do que este serviço que eu presto a Deus. É que todos os meus passos se reduzem a andar por aí, persuadindo novos e velhos a não se preocuparem nem tanto nem em primeiro lugar com o seu corpo e com a sua fortuna, mas antes com a perfeição da sua alma.*”

Cada um dos discípulos aferrava-se apaixonadamente à sua concepção e surgiram até diversas escolas socráticas. É por este motivo que nos encontramos na situação paradoxal de até hoje não termos sido capazes de nos pôr de acordo quanto à verdadeira significação da sua figura, apesar de ser ele a personalidade de pensador da Antiguidade que chegou até nós com uma tradição mais rica. É certo que a nossa maior capacidade atual de compreensão histórica e de interpretação psicológica parece dar aos nossos esforços uma base mais sólida. No entanto, os discípulos de Sócrates cujos testemunhos chegaram até nós infundem a tal ponto no ser do mestre o seu próprio ser – porque já não conseguiam subtraí-lo à influência daquele –, que é o caso de se perguntar se ao cabo de milênios seremos ainda capazes de eliminar este elemento do núcleo genuinamente socrático.

O presumível, se considerarmos as tentativas dos escritos de Xenofonte e de Platão é que Sócrates dedicou sua vida na tarefa de investigar ao outros e a si mesmo, e assim, exerceu o magistério de Delfos “*conhece-te a ti mesmo*”, e na *Apologia de Sócrates* essa ocupação salutar é assim confessada, em 37e-38a:

É possível quem alguém dissesse: Sócrates, será que não poderias nos deixar e viver em silêncio, sem discursos?”. Bem convencer alguns de vós sobre esse ponto é a tarefa mais difícil. Isso porque se afirmo que tal procedimento corresponderia a desobedecer ao deus e que, por conta disso, não posso ficar em silêncio, pensareis que estou ironizando e não me acreditareis. Se, por outro lado, afirmo que dialogar todos os dias acerca da virtude, e sobre outras coisas em relação às quais me ouvis discursando e examinando a mim mesmo e os outros constitui o maior benefício para o ser humano, e que a vida sem esse exame não é digna de ser vivida, menos crédito ainda me dareis.

A esta atividade hoje é chamada de “*filosofia*”, que traz o apelo voltado para a ocupação do cuidado da alma, a partir desse parâmetro, a fama de Sócrates passa por 25 séculos como um dos indivíduos influentes dentro da cultura ocidental.

### 3 A ILÍADA E À FINALIDADE DE VIDA DO GUERREIRO ARCAICO

#### 3.1 A narrativa homérica e a relação dos deuses com os homens

A prática de religiosidade na Grécia está fundamentada em Homero e nas suas duas obras que chegaram até nós, a *Ilíada* e a *Odisseia* – são elas que integram ao conjunto de mito no pensamento dos gregos antigos, com os seus ritos, sacrifícios etc.

Essas narrativas míticas, inicialmente, transmitidas pela oralidade (evocado por Homero, em poemas cantados), buscavam explicar, através dos feitos dos heróis e de sua ligação com os deuses, a realidade que está sob a esfera do divino presente em tudo (origem e fim) e o movimento sucessivo das coisas que ocorre pela intervenção dos divos. Assim, a *Ilíada* e a *Odisseia*, narram, respectivamente, de forma fantástica e ampliada as façanhas de Aquiles e as de Ulisses, ambos tutelados, por Zeus e Atena.

Ressaltamos que a tradição desse conhecimento adquire na Grécia um status de formação baseada numa complexa função que abarca os níveis éticos e pedagógicos, inerentes àquela sociedade, no caso, a cultura grega, e apresenta uma ação que acontece em duas realidades, a humana e a Divina, citamos Grimal (2009, p. 9):

As primeiras epopeias hoje conhecidas em língua grega, a *Ilíada* e a *Odisseia*, já são ‘mitos’ no sentido amplo. Caracterizam-se pela mistura constante do ser humano e do super-humano. Os heróis da *Ilíada* têm por ancestrais, ou por pais, uma ou várias divindades e ao mesmo tempo são considerados ancestrais de famílias nobres históricas. Aquiles é filho de Tétis, deusa do mar, e seu destino é determinado por oráculos existentes por toda a eternidade. Helena, pivô da guerra de Troia, é filha de Zeus, e foi a vontade de Afrodite, a deusa do amor, que a levou a deixar o marido e a filha quando o troiano Páris foi buscá-la em Esparta. Nos dois campos combatem deuses e deusas: Apolo, protetor de Páris, ofendido por causa de um de seus sacerdotes, cuja filha é Crises, fora raptada pelos aqueus, semeia a peste nos seus exércitos. Posídon, Atena e Ares intervêm na luta. E as proezas de Aquiles são o testemunho, sem dúvida, não só do valor pessoal do herói, mas também da proteção divina que não lhe falta em nenhum momento.

Reale (1990, p. 15), concernente à importância dessas obras como “*alimento espiritual*” entre os gregos, apresenta peculiaridades que distinguem os gregos dos demais povos, entre os séculos nove ou oito a.C, envoltos por crenças e ritos vinculados à religião; pois, conforme esse autor, as obras poéticas que narram os feitos dos heróis, apesar de nelas conter elementos fantásticos, raramente descrevem ações monstruosas: “*a imaginação homérica se estrutura com base no sentido de harmonia, de proporção, de limite e de medida*” – para esse autor, tais elementos, serão apreendidos na filosofia, posteriormente.

Ainda esse autor aponta também a existência de germes sobre a justificativa da motivação dos fatos ou seja: “*O poeta não se limitar a narrar uma série de fatos, mas também*

*pesquisa suas causas e suas razões (ainda que no nível mítico-fantástico)”* – o autor se referenda em Werner Jaeger para assinalar essa perspectiva poética das “*razões das coisas*”, o que para o helenista, preparará, dentro da filosofia, “*a busca da ‘causa’ e do ‘princípio’, do ‘por que’ último das coisas*”.

Ressalta ainda, Reale (1990, p. 15), a apresentação da realidade em sua totalidade, mesmo que seja na narrativa poética: “*deuses e homens, céu e terra, guerra e paz, bem e mal, alegria e dor, da totalidade dos valores do homem (basta pensar, por exemplo, no escudo de Aquiles<sup>13</sup> que, emblematicamente, representava ‘todas as coisas’)*”.

Desse modo, a narrativa mítica que era transmitida oralmente, é a fonte de formação educadora, dentro daquilo que é nobre e belo, Jaeger (1994, p. 68):

Os mitos e as lendas heroicas constituem um tesouro inesgotável de exemplos e modelos da nação, que neles bebe o seu pensamento, ideais e normas para a vida. Uma prova da íntima conexão entre a epopeia e o mito é o fato de Homero usar exemplos míticos para todas as situações imagináveis da vida em que um homem pode estar na presença do outro para o aconselhar, advertir, admoestar, exortar e lhe proibir ou ordenar qualquer coisa. [...]. A épica é por natureza um mundo ideal e o elemento da idealidade está representado no pensamento grego primitivo pelo mito.

Sendo assim, todo o valor espiritual contido nessa obra é a do exercício do espírito heroico da excelência e da honra, onde sob o status da guerra é transmitido, por meio da poesia cantada, a formação educadora do homem homérico, esse é o *modus operandi* de como essa elite de guerreiros arcaicos viviam a sua tradição.

### **3.2 A Narrativa homérica e a visão sobre o momento da morte, a alma e o Além**

Segundo Vidal-Naquet (2002, p. 51) “*A Ilíada é o poema da guerra*” e a finalidade artística da epopeia é corroborada por Jaeger (1994, p. 66) descrevendo que o “*sublime destino do homem lutador é o sopro espiritual da Ilíada*”; nela encontra-se a ação de homens que fazem parte de uma classe denominada, os melhores (os aristói), cuja função, dentro da obra de Homero, é testificada por Vernant (1977, p. 31)

---

<sup>13</sup> *A apresentação da totalidade no escudo de Aquiles (o mundo dos deuses e dos homens – céu, mar, terra, guerra e paz etc), é assim descrita por Jaeger (idem, p. 77-78) “Não há símbolo da concepção épica do homem tão maravilhoso como a representação estampada no escudo de Aquiles e descrita em detalhe pela Ilíada (Canto XVIII 478ss.)” (...) “A perfeita harmonia da natureza e da vida humana, revelada na descrição do escudo domina a concepção homérica da realidade”. Homero retrata a correspondência que há entre a ação humana e a Divina.*

Para aqueles que a *Ilíada* chama de anéres (ándres), os homens na plenitude de sua natureza viril ao mesmo tempo machos e corajosos, existe um modo de morrer em combate, na flor da idade, que confere ao guerreiro defunto, como faria uma iniciação, aquele conjunto de qualidades, prestígios, valores, pelos quais, durante toda a sua vida, a nata dos áristois, dos melhores, entra em competição.

Essa emulação integra os procedimentos da vida militar que foram consagrados à classe guerreira, e através da narrativa mítica, são transmitidos os elementos dessa tradição, que é contada e recontada por aqueles a quem é dada à função de consagrar as ações dos deuses e a dos homens valorosos, no caso, ao poeta, e segundo Detienne (1981, p. 17), ele (o poeta) possui a função de “*Celebrar os Imortais, celebrar as façanhas dos homens corajosos*”. No que se refere ao campo de batalha, essa função conferida ao poeta, o faz atuar como um juriconsulto supremo, valorizando a excelência do guerreiro e as suas façanhas, que são convertidas em atos de bravura e que se tornam dignas de serem cantadas. Daí que o guerreiro pertencente a classe dos “*aristói*” se torna obcecado em ser reconhecido, pois as suas façanhas heroicas serão perpetuadas pelos versos do poeta, concedendo-lhe uma memória digna de ser cantada e contada, atribuindo-lhe vida eterna. Por outro lado, o poeta também sentencia à morte àqueles que não foram dignos de serem reconhecidos como corajosos; ficando assim condenados às trevas do esquecimento, e privados de vida pela palavra do poeta.

Ressaltamos que Detienne (idem, p. 45), demonstra que esses homens especializados na função guerreira, se submetem as várias provas, inclusive às de iniciação, o que os conduz, ao ingresso nessa distinta classe, em que, segundo o autor supra: “*asseguram sua qualificação profissional, consagram sua promoção social e definem a vocação para a morte, que os distingue radicalmente dos vivos*”.

A ação excepcional da função desses guerreiros, que estão sob a égide da morte, conforme Vernant (2009, p. 85) está institucionalizada e é denominada como “*bela morte*”, onde o herói no campo de batalha, a busca com a certeza de que lhe seja garantida uma glória eterna, sendo demonstrada logo no início do Canto I, versos 1-16, Campos<sup>14</sup> (2002, p. 31):

---

<sup>14</sup> Todas as citações da *Ilíada* são extraídas da tradução de Haroldo de Campos, São Paulo: Benvirá, 2002.

A ira, Deusa, celebra do Peleio Aquiles, o irado desvairo, que aos Aqueus tantas penas trouxe, e incontáveis almas arrojou no Hades de valentes, de heróis, espólios para cães, pasto de aves rapaces: fez-se a lei de Zeus; desde que por primeiro a discórdia apartou o Atreide, chefe de homens, e o divino Aquiles. Que Deus, posto entre ambos, provocou a rixa? O filho de Latona e Zeus. Irou-o o rei. A peste então lavrou no exército: ruína cai sobre o povo! A Crises ultrajara o Atreide, ao sacerdote, o qual viera até as naus velozes dos Aqueus remir com dons a filha, nas mãos portando os nastros do certo Apolo presos ao cetro de ouro e a todos implorava, mormente aos dois Atreides, comandantes de homens”.

Através dessa motivação, destacam-se as personagens proeminentes na narrativa de homérica, a saber, Aquiles e Agamêmnon, identificados como homens de excelência (areté), na arte do combate e da guerra, onde já está implícita, a questão do destino de Aquiles e daqueles com quem lutará, Jaeger<sup>15</sup> (1994, p. 74):

A terrível cólera do herói, que é motivo de toda a ação, aparece-nos com o mesmo fulgor crescente que por toda a parte circunda a figura dele: o heroísmo sobre-humano de um jovem magnífico que prefere, em plena consciência, a dura e breve ascensão de uma vida heroica a uma longa existência sem honra, cercada de prazeres e de tranquilidade, um verdadeiro **megalopsychos** que, sem indulgência para o adversário de igual condição, só atenta no único fruto da sua luta: a glória pessoal. O poema começa, assim, por um momento obscuro da sua figura luminosa, e do mesmo modo o final não se compara ao êxito triunfante de uma aristéia comum. Aquiles não fica satisfeito com sua vitória sobre Heitor. Toda história finda com a tristeza inconsolável do herói com aquelas espantosas lamentações de mortes de Gregos e Troianos perante Pátroclo e Heitor, e com a sombria certeza que o vencedor tem a respeito do seu próprio destino.

É a partir desse cenário, que os elementos significativos sobre a morte, a alma, a condução dela para o além, e as suas consequências foram apresentados na *Ilíada*, pois, o poeta arcaico demonstra o que esperava um guerreiro grego após a batalha: a exaltação de sua morte gloriosa e a perpetuação do nome nas gerações futuras, o que lhe garantia a imortalidade da *psyche* (alma) e a certeza do seu ingresso no Hades<sup>16</sup>.

Esse beneficiamento contra a morte e o esquecimento era garantido por meio dos sepultamentos e dos jogos fúnebres que eram realizados em nome do herói morto, por isso havia toda uma preocupação em resgatar inteiro o corpo do herói, e na *Ilíada*, os heróis que são cantados por Homero em suas façanhas, aproximando-os dos deuses, são os semideuses: Sárpedon, o filho mortal de Zeus, Aquiles, filho da deusa Têmis e os mortais: Heitor, o combatente predileto de Apolo e Pátroclo, o protegido de Aquiles (tutelado por Zeus); esses

<sup>15</sup> Para Jaeger (*idem*, p. 75) a ação da cólera de Aquiles possui uma “intenção ética”.

<sup>16</sup> Ressalta Detienne (1981, p. 17) que o aedo homérico possui a capacidade de ver o invisível “o poeta tem acesso direto mediante uma visão pessoal, aos acontecimentos que evoca; tem o privilégio de entrar em contato com o outro mundo”.

nobres guerreiros são os que representam a excelência, a honra, a superioridade, que é cantada na poesia homérica.

É válido ressaltarmos que toda a narrativa sobre a preparação do enterro, a separação da alma do corpo e o encaminhamento da psyche a uma nova vida no Hades, contida na *Ilíada*, e também nos pósteros autores, foram recursos criados para atender uma exigência da narrativa poética, como testemunha Brandão (1991, p. 364) “*Na realidade, desde Homero, o reino das almas foi comandado mais pela ficção poética do que por Plutão*”. E esse mesmo autor em outra obra, (1986, p. 144) enfatiza, referendado em Erwin Dodds, sobre a dificuldade que os gregos tiveram em conceber a alma separada do corpo:

[...] Fato curioso é o que observa Dodds: ‘É sabido que Homero parece atribuir uma *psykhé* ao homem somente após a sua morte ou quando está sendo ameaçado de morte, ou ao morrer ou ainda quando desmaia. A única função da *psykhé* mencionada em relação ao homem vivo é a de abandoná-lo’.

Conforme disposto acima a respeito da alma separada do corpo, presente na narrativa homérica, o problema dessa distinção entre o corpo e a alma, só ocorre no momento da morte. Reale (2002, p. 70) reforça essa condição da ótica homérica em sua representação sobre o pós-morte:

Homero fala da psyche sobretudo no momento da morte do homem. A morte coincide, de fato com a saída da psyche que, voando pela boca (ou pela ferida), com o último suspiro, vai-se ao Hades. Convém recordar que o termo psyche está ligado com a respiração (*psychein* significava soprar), e que a ideia de morte permanece a de exalar o último suspiro.

Destaca ainda o autor acima (idem. p. 70) a existência de expressões na *Ilíada* que reforçam significativamente sobre “*a psyche no momento da morte do homem*”, em sua separação do corpo, citamos alguns exemplos extraídos de passagens da *Ilíada*, sobre esses termos:

a) Canto IV, versos 464-468, pág. 173: “*Antenor, ardego-animoso, o descobre no ato e, vendo-o flanco exposto do guerreiro abaixado, com dardo pontibronzeo o lanceia: morrem-lhe os membros, moles. A alma lhe fugiu*”.

b) Canto VI, versos 15-18, pág. 233: “*Mas ninguém serviu-lhe de anteparo à morte. Os dois, ele e seu escudeiro e auriga dos corcéis, Calésio, esvaídos de alma, baixaram à terra*”.

c) Canto XIV, versos 515-520, pág. 89: “*Teucro derrubou Perifetes e Protóon; o Atreide ao príncipe Hiperenor vulnerou na ilharga e de rasgão o bronze desventrou-lhe as vísceras; pela chaga a psiquê foge veloz; escuro eclipse lhe anuviou os olhos*”.

d) Canto XVI, versos 466-469, pág. 163: “*Sarpédon erra o alvo, alanceia, porém, na pata direita, Pédalo; este nitrindo, cai no pó: exala o fôlego vital e arqueja, enquanto o sopro-vida evolva-se*”.

Registramos ainda outras passagens extraídas da *Ilíada*, que fazem referência a saída da psyche em direção ao Hades:

e) Canto XVI, versos 854-858, pág. 185: “Falava ainda, quando, estremando-se, a morte eclipsou-o. **A psiquê se evoluiu dos seus membros. Baixou ao Hades** deplorando a juventude e a força perdidas”.

f) Canto XXII, versos 361-363, pág. 379: “Ultimou-lhe a morte. Eclipsou-o. **A psiquê voou-lhe dos membros para o Hades**, chorando o fado que lhe tirou vigor e juventude”.

Jaeger (1994, p. 123), ratifica essa representação da psyche homérica sobre a morte do corpo e a imagem corpórea (a alma) do próprio homem que vagueia no Hades como uma sombra:

Os gregos primitivos não conheceram a imortalidade da ‘alma’. O Homem morria com a morte do corpo. A psyche homérica significa antes o contrário: a imagem corpórea do próprio homem, que vagueia no Hades como uma sombra: um puro nada.

E Reale (2002, p. 71), corrobora com essa representação da psyche que vagueia no Hades privada de consciência e de inteligência, se reportando à passagem da *Ilíada* no Canto XXIII (versos, 57-107), em que Aquiles sonha com Pátroclo – (a imagem do morto em tudo lhe era igual), antes do corpo do companheiro ser queimado –, o morto reclamando de descuido nos funerais e lhe rogando assistência, pois, não consegue ingressar no Hades e é enxotado pelas almas que lá se encontram; ficando assim privado de vida.

É válido destacarmos que na *Ilíada*, o termo psyche aparece de diversos modos, inclusive é denominado de “*duplo*”, como citado no Canto homérico XXIII acima, podendo se desprender de forma provisória, como no sonho de Aquiles, ou definitivamente, como na morte de Pátroclo, mas o exame do termo psyche (alma), até aqui em Homero, não existem registro de uma vida de bem-aventurança no pós-morte, mas uma crença que a alma pode se dissipar quando a morte provoca a separação do corpo, conforme consta no canto supra: após ter dado todas as orientações sobre os funerais, Aquiles pede a Pátroclo que o abrace e este “*como um sibilo (a psyche), qual fumo, na terra desaparece*”.

A questão aqui disposta é demonstrar que essa ótica, contida na poesia homérica, não está limitada ao período arcaico, mas que se estende até a Atenas do século quinto a.C.<sup>17</sup>, pois, os termos referentes a um corpo que morre e uma alma que se esvai, serão reavaliados, tendo em vista, a opinião vulgar e bastante difundida, sobre a separação do corpo e da alma, a sua condição de permanecer no Hades privada de consciência, o que nutria a imaginação dos cidadãos gregos com medos e superstições, sobre a proximidade da morte.

Retornamos para lembrar ainda sobre a mudança da função do mito, a partir da sua base etimológica, que segundo Ghiraldelli Júnior (2009, p. 30), “*indica uma narrativa na qual o ouvinte acredita (dando fé à fonte do mito, o narrador) e à qual confere, assim, o caráter de verdade*”. Entretanto, esse elemento de caráter de verdade, dentro da narrativa homérica, segundo Jaeger assim é validado (1994, p. 61-69)

Os mitos e as lendas heroicas constituem um tesouro inesgotável de exemplos e modelos da nação, que neles bebe o seu pensamento, ideais e normas para a vida. Uma prova da íntima conexão entre a epopeia e o mito é o fato de Homero usar exemplos míticos para todas as situações imagináveis da vida em que um homem pode estar na presença de outro para o aconselhar, advertir, admoestar, exortar e lhe proibir ou ordenar qualquer coisa. Tais exemplos geralmente não se encontram na narração, mas sim nos discursos das personagens épicas. O mito serve sempre de instância normativa para a qual apela o orador. Há no seu amago alguma coisa que tem validade universal. Não tem caráter meramente fictício, embora originalmente seja, sem dúvida alguma, o sedimento de acontecimentos históricos que alcançaram a imortalidade através de uma longa tradição e da interpretação enaltecida da fantasia criadora da posteridade. Nem de outro modo se deve interpretar a união da poesia com o mito, a qual foi para os Gregos uma lei invariável. Está intimamente ligada à origem da poesia nos cantos heroicos, a ideia da glória, do louvor e da imitação dos heróis. A lei não tem valor para além do domínio da grande poética. Quando muito encontramos o mítico como elemento idealizador em outros gêneros, por exemplo na lírica. A épica é por natureza um mundo ideal, e o elemento de idealidade está representado no pensamento grego primitivo pelo mito.

Posteriormente, tendo em vista, o desdobramento dessa função espiritual, na Atenas Clássica, esse caráter de verdade, no caso a de indicar os modelos a serem seguidos, modificou-se para um modelo de performance sem conteúdo algum, com base na intenção de causar perplexidade fantástica, e somente com a filosofia platônica, é que o mito, enquanto “*mundo ideal*”, terá uma nova ressignificação.

---

<sup>17</sup> Reportamo-nos à Giovanni Reale em *Corpo, Alma e Saúde: O conceito de Homem de Homero a Platão* 2002, p. 152) que apresenta três alíneas sobre a reconstrução do pensamento a respeito da separação do corpo e da alma (a- *psyche* com significados diferentes antes de Sócrates; b- depois de Sócrates *psyche* adquire novo significado; c- atribuição a Sócrates como papel determinante para o conceito de *psyche*) que faz assumir a uma nova significação identificada no Homem, nos níveis intelectual e moral e a possibilidade de criação de novo conceito sobre a *psyche* no vigésimo século quinto a.C.

### 3.3 A representação poética de Homero e os traços negativos a ela incorporados

As poesias de Homero (Ilíada e a Odisseia), como já mencionado anteriormente pertencem à tradição oral; sendo veiculada esse modo de transmissão a uma personagem específica, o aedo (cantor), que possui em seu ofício, o uso de técnicas de memória precisas, e após serem memorizados, podiam ser difundidos por um grupo de especialistas, denominados, rapsodos, Vidal-Naquet (idem, p. 15), por meio do diálogo platônico, Íon, retrata a função do rapsodo: Íon vivia na companhia de Homero, outra maneira de dizer que ele sabia os poemas homéricos, a Ilíada e a Odisseia, de cor. Aprendera esses poemas por meio da leitura ou, talvez, escutando-os serem recitados por outros.

Ressaltamos que Reale (2002, p. 48), baseado em Eric Haverlok, menciona a existência desse conjunto de regras usadas pelos poetas pósteros, em que todas as ações das personagens homéricas eram comunicados por meio de posturas corporais, movimentos dos olhos, música, dança etc, induzindo o público a reagir de forma involuntária e empática, enquanto assiste a recitação poética. Outra característica negativa presente na tradição homérica, segundo Vernant (2009, p. 200), é a de funcionar como enciclopédia, em que reúne todo saber desse grupo, em seguida, faz menção a interpretação de Platão, sobre a obra de Homero, quando apresenta que nela aprende-se a carpintaria, as estratégias guerreiras e a navegação, por conta das técnicas de repetições ou de memorização – toda a formação educacional constitui-se em aprender de cor.

Essas técnicas performáticas são criticadas por Platão em suas obras, dentre estas, a República, que não é objeto desse trabalho. Na Politéia os poetas serão expulsos da cidade por inculcar, em suas performances, os vícios humanos mescladas nas ações dos deuses, além das histórias contadas por eles, que reforçam o medo sobre o destino das almas no além – é Céfalo quem fala a Sócrates (Rep. I, 320d-e): que antes eram vistas como troça, as fábulas que contam sobre o destino do pós-morte, mas, quando alguém toma consciência da proximidade da morte, lhe sobrevêm o temor, que o faz presumir, serem essas narrativas verdadeiras, deixando o ateniense desse período abalado.

Logo, as referências sobre a morte, a alma e o além, presentes nas narrativas homéricas, estão limitadas, a um sentido físico, ou seja, a morte era o desligamento ou a separação do corpo com a alma, no momento em que o guerreiro era abatido pelo adversário, daí a denominação ora de “*cadáver*” ora “*defunto*”; além da ida da alma ao Hades, permanecendo lá, privada de consciência. Ademais, posteriormente ocorrem outras formulações na tentativa de responder as novas definições a respeito da morte ou do que significa morrer,

gradualmente, incorporadas aos estudos da natureza e dos fenômenos celestes (a geração, a mudança e a corrupção dos seres).

#### 4 OS FILÓSOFOS NATURALISTAS E OS CICLOS DE VIDA E MORTE

Os filósofos naturalistas também têm presença na História da Filosofia devido as suas investigações, que tinham como objetivo investigar de forma direta a origem de cada coisa na natureza<sup>18</sup> (ou a *physis*), a saber, como é a origem de cada uma delas, como findam e as mudanças que sofrem<sup>19</sup>. Posteriormente esses investigadores serão denominados de “*Cosmólogos*”, por procurarem, cada um a seu modo, a origem ou o princípio das coisas e as causas das suas interações com o mundo terrestre e o celeste, com base em argumentos que eles distinguiram o processo da geração e corrupção das coisas, ficando assim conhecidos como físicos ou físicos, ou filósofos da natureza ou ainda, pré-socráticos<sup>20</sup>.

Ressaltamos que essas investigações dos filósofos naturalistas (sécs. Sétimo, Sexto e Quinto a.C), se iniciam na cidade de Mileto, sobre a origem das coisas, e, suas reflexões estão voltadas para compreensão dos fenômenos do mundo físico e à sua relação com o nascimento, o movimento e a morte encontradas na natureza, sob o signo do aparecer ou do surgir.

Ademais nesse itinerário buscavam a causa de todas as coisas, que se desdobravam no movimento dos fenômenos físicos e celestes e empregam termos que, inicialmente formuladas ainda estão ligados aos da poesia, no que tange a representação da realidade constituída tanto por elementos humanos como os do divino, citamos Bornheim (1995, p. 13): “Esta presença transparece ainda em Tales, na frase que lhe é atribuída: ‘tudo está cheio deuses’”. Sendo que nas investigações dos primeiros naturalistas se encontram presentes as correspondências de explicações míticas, e estas apropriações da filosofia naturalista, visam estabelecer um ordenamento sobre a realidade captadas no horizonte dos fenômenos que é vislumbrada, a partir do sensível, para serem conduzidas a um outro nível, o abstrato.

---

<sup>18</sup> *Esse termo é limitado devido as complexidades de abrangência da palavra grega **physis**, apontamos que Gerd Alberto Bornheim (1995, p. 12-14) faz observações sobre essa etimologia, em que tudo que está na totalidade – desde o começo: os deuses, os mundos, o homem etc., estão unificados na natureza; e essa integração se manifesta de modo dinâmico.*

<sup>19</sup> *Werner Jaeger em Paidéia: A formação do homem grego (1994, p. 200) nos dá uma interpretação a respeito das investigações dos naturalistas: “Todos os filósofos da natureza estavam dominados pelo prodigioso espetáculo da geração e corrupção das coisas, cuja imagem colorida os olhos humanos captam”.*

<sup>20</sup> *André Laks na obra Introdução à ‘Filosofia Pré-Socrática’ (2013, p. 15), ressalta que “O termo ‘pré-socrático’ é uma criação moderna. A primeira ocorrência identificada até então figura em um manual de história universal da filosofia publicada em 1788 por J.-A. Eberhard (o destinatário de uma famosa carta de Kant), do qual uma seção se intitula ‘Filosofia Pré-Socrática’”. Este autor (p. 24) esclarece que o termo pré-socrático visava identificar aqueles que se ocupavam em investigar a antiga física, ocupação essa que aparecerá, posteriormente, nos diálogos Apologia de Sócrates e Fédon.*

É válido destacarmos que outras correntes vão realizar esclarecimentos que tratam sobre a causa ou as causas das interações entre o mundo dos fenômenos e o divino, destacamos Casertano (2011, p. 84):

Desde que os gregos começaram a refletir sobre o mundo, digamos desde Tales, como vimos, eles distinguiram um mundo sem nascimento nem morte do mundo dos nascimentos e das mortes, isto é pensaram uma realidade única, imutável, no interior da qual decorriam todas as vicissitudes das coisas em devir e mudança.

Toda essa tentativa de explicar a natureza posteriormente, impactarão na Atenas do século quinto a.C, sofrendo críticas devido o desdobramento gerado dessas pesquisas, principalmente a corrente dos milésios. Através da filosofia de Sócrates, serão denunciados e criticados devido os excessos dessas doutrinas que segundo o filósofo, em nada acrescentam na formação ético-moral dos cidadãos atenienses<sup>21</sup>, além de influenciarem no fortalecimento da imaginação supersticiosa do ateniense daquele período<sup>22</sup>.

## 4.1 Os Milésios e à Ótica Física das Coisas

### 4.1.1 Tales e a Proposta Úmida

Tales da cidade de Mileto inicia a investigação afirmando o seu princípio originário único que é a Água<sup>23</sup>. Para ele esse elemento único se modifica em seus estados e nele há uma identificação com o divino, o qual Tales atribui a uma correspondência com a psyche (a alma) por ela ser dotada de vida e é imortal por existir em todas as coisas, por isso, em Tales a Água tem sua regência vital na natureza úmida, tendo como seu contrário, a natureza do seco (a morte). Esse posicionamento de Tales demonstra a transferência do sentido de vida e morte para uma postura intelectual que foi extraída das narrativas homéricas<sup>24</sup> e projetada para o

<sup>21</sup> Destaca-se no Fédon, em 99a-e a crítica de Sócrates sobre o propósito das investigações dos filósofos naturalistas: “*Dar o nome de causas a tais coisas seria ridículo. Que se diga que sem ossos, sem músculos e outras coisas eu não poderia fazer o que me parece, isso é certo. Mas dizer que é por causa disso que realizo as minhas ações e não pela escolha que faço do melhor e com inteligência – essa é uma afirmação absurda. (...)*”.

<sup>22</sup> Ressaltamos que no Fédon, em 70a o imaginário sobre a morte já é representado por Cebes quando fala que no pós-morte, é presumível que a alma separada do corpo, não exista em nenhum lugar, sendo então destruída e perece no mesmo dia em que se morre, nessa hora se dissipa como um sopro ou fumaça.

<sup>23</sup> Reale (1990, 29-31) demonstra a explicação da argumentação de Tales através da Água e como ocorre a geração e o perecimento das coisas que esse elemento primordial rege, devido a sua natureza úmida estar relacionada com o divino, que é a psyché ou alma, sendo ela dotada de vida, é imortal e existe em todas as coisas, enquanto o seu contrário significa a morte (a secagem total); exemplifica ainda que a água que bebemos é uma das suas manifestações, e para o autor, tal argumento não se firma na imaginação tal como ocorre nas “*crenças fantástico-poéticas*”.

<sup>24</sup> Bornheim (1995, 9-14) Ressalta a transferência das narrativas homéricas para o domínio intelectual por conta que esse princípio por estar vinculado ao divino, atua no mundo, e os sentidos captam o seu movimento na natureza. Para ele a presença do divino está na frase atribuída a Tales “*tudo está cheio de deuses*”.

princípio da Água dentro do mundo, e os seus estados são percebidos quando se recorre aos sentidos (visão, audição) e assim se apreende os movimentos da natureza. É válido ressaltar que essa mistura do divino com o mundano não é admitida somente por Tales, pois, outros dois filósofos buscaram através dos exemplos encadeados, essa justificativa particular do divino como essência do mundo.

#### 4.1.2 Anaximandro e a teoria do infinito

Em Anaximandro, a proposta úmida de Tales, será especulada sob uma visão ultraterrena, ele apresenta um princípio indefinito e infinito, a saber, o a-peiron, que é ilimitado<sup>25</sup>.

Vale ressaltarmos que a formulação originária de Anaximandro ultrapassa o limite do princípio do seu antecessor; sendo que esse elemento primordial também possui a atribuição do divino, por ele ser imortal e indestrutível. E em Anaximandro, o divino (a alma) é o princípio que preside o nascimento de todas as coisas e nele os deuses são os mundos, e esses universos nascem e perecem num eterno ciclo de vida e morte – os contrários apresentam uma relação de contradição permanente.

Esse A-peiron de Anaximandro, é constituído pelos contrários, onde um elemento prepondera sobre o outro, no caso, calor/frio, seco/úmido, e para ele o nascimento de cada um elemento implica imediatamente na contraposição ao outro contrário, daí a ótica de Anaximandro, baseada na geração e corrupção das coisas, as coisas estão sempre mudando. Entretanto, esse modo de perceber as mudanças na natureza, têm correspondências com as crenças órficas, em que a natureza se apresenta sob os ciclos de vida e morte: Anaximandro considera que a injustiça deve ser expiada com a morte do próprio mundo, mas, que depois renasce, conforme os determinados ciclos de tempo, isso “*ad infinitum*”.

Além disso, Anaximandro desenvolve teoria sobre a terra, a forma que possui, como ela é sustentada no espaço, recorrendo também as teorias de evolução das espécies vivas, que iniciam na água e se desenvolvem em terra.

Diferentemente de Tales, a partir de Anaximandro, a doutrina dos filósofos naturalistas, vai aos poucos se separando dos pressupostos da poesia homérica – que é o primeiro modo de explicar a causa (a origem e fim do mundo) – e a complexidade dessa concepção, presente na compreensão dos primeiros naturalistas, viabiliza a uma futura atitude filosófica do homem

---

<sup>25</sup> Reale (1990, 31-34) destaca que a problemática do princípio, em Anaximandro, se aprofundou: ele sustenta que a água é derivado e que, ao contrário, o ‘princípio’ (arché) é o infinito, ou seja, uma natureza (physis) infinita e in-definida da qual provém todas as coisas que existem.

para captar o princípio das coisas, ainda que impregnado de um sentido religioso, e assim se aproximar daquilo que é apreendido como o real (o universo, os deuses, o homem etc).

#### 4.1.3 Anaxímenes e a suposição do sopro (o ar)

O terceiro milésio, a tratar sobre o “*princípio*” é Anaxímenes, sucessor de Anaximandro, que concorda que ele deve ser infinito, entretanto, o concebe como o “*ar*”, o sopro (para os gregos, *psychein* significa soprar), princípio de todas as coisas, por nele estar contido a sutileza que este nos rodeia e nos anima<sup>26</sup>. Segundo Bornheim (1995, p. 28), ele foi o primeiro a afirmar que a Lua recebe a luz do sol.

Este naturalista nos lembra que é por meio “*ar*” que o corpo respira, a alma é o ar, o sopro, a vida e todas as coisas se originam dele<sup>27</sup>, o processo de vida e morte podem ser explicadas pelo movimento da respiração<sup>28</sup>, tanto quando ocorre a inspiração (o frio) como o seu contrário, a expiração (o quente) – a discussão desse aéreo princípio será tratada sob nova aspiração<sup>29</sup>. Desse modo o filósofo se distancia de pressupostos religiosos, como as concepções órficas e a homérica, de modo diverso aos seus antecessores; ele investiga a geografia da terra (sendo o teórico que a Terra é plana) e de outros fenômenos ligados a meteorologia.

## 4.2 A Mudança na ótica da origem e fim das coisas

### 4.2.1 O Lógos ígneo de Éfeso.

Heráclito de Éfeso, na História da Filosofia, integra-se ao quadro dos milésios (Tales, Anaximandro e Anaxímenes), porém a sua perspectiva sobre a origem e o fim de todas as coisas é distinta da dos filósofos de Mileto, pois, apesar de nomear um “*princípio*” para explicar a geração e corrupção das coisas, onde “*tudo flui*” – todas as coisas estão em

<sup>26</sup> Essa explicação é atestada por Reale (*idem*, p. 34): “Anaxímenes pensa que o ‘princípio’ deve ser finito, sim, mas que deve ser pensado como ar infinito, substância aérea ilimitada. Escreveu ele: ‘Exatamente como a nossa alma (ou seja, o princípio que dá a vida), que é ar, se sustenta e se governa, assim também o sopro e o ar abarcam o cosmo inteiro’”.

<sup>27</sup> Sobre essa teoria de Anaxímenes, Jaeger (1994, p. 200) testemunha: “o ar domina o mundo como a alma o corpo; e a própria alma é ar, sopro, *pneuma*”.

<sup>28</sup> Ainda Reale (*idem*, p. 35) considera que as mudanças do ar originam as demais coisas pressupondo pelo processo de condensação e rarefação e as aplica no exemplo da respiração.

<sup>29</sup> Bornheim (*idem*, p. 27), destaca na doxografia o fragmento atribuído a Aet. IV. 3, 2: Anaxímenes, Anaximandro, Anaxágoras e Arquélau afirmavam que a natureza da alma é semelhante ao vento.

movimento: vida e morte, vigília e sono, juventude e velhice. Heráclito introduz uma nova medida para delimitar aquilo que é apreendido pelos sentidos, ou a realidade<sup>30</sup>.

Essa noção heraclitiana modifica as investigações dos primeiros filósofos do âmbito do sensível para o mundo do discurso (ou lógos); e mesmo quando ele identifica o seu princípio com um elemento da natureza, a saber, o fogo<sup>31</sup>, o converte à estrutura do discurso, e o nomeia como “logos”; essa mudança eleva o seu princípio para além do sensório e a sua investigação está vinculada à impermanência, pois, tudo se move<sup>32</sup>. Tal mobilidade está ligada a celeridade como as transformações ocorrem e ele faz uma analogia com a correnteza do rio, para sinalizar a impossibilidade do contato material, onde nem antes ou depois, tal ocorrência possa ser experimentada.

Inclui-se ainda a constatação de uma guerra contínua no processo das transformações das coisas, contrastante, mas, concomitantemente, harmônica – por ser permanentemente uma conciliação com os contrários: as coisas frias esquentam, assim como as quentes esfriam, as úmidas se tornam secas, e as secas ficam úmidas, da juventude vem o limiar da velhice, quem está vivo morre, e aquilo que está morto renasce e assim sucessivamente.

No que diz respeito a perspectiva de conhecer as coisas através dos sentidos, Heráclito adverte sobre a sua aparência e ser precavido quanto às opiniões humanas, por isso o logos ou a inteligência apreende além dos sentidos. Para a doutrina heraclitiana o discurso possui um carácter oracular ou um tom iniciático, pois tudo é traduzido ao sentido das metáforas.

Quanto ao elemento fogo, Heráclito o coloca como um símbolo de câmbio, tendo em vista, que tudo está passando de um estado para outro e o fogo também está associado a inteligência ou a razão, possuindo o atributo do divino. Também o fogo, deve ser interpretado como a alma, enquanto princípio de vida, devido ao seu atributo de seco ou de secura, é a alma sábia, o que concede a alma uma dimensão infinita. Essa assertiva iniciática<sup>33</sup> compartilha com a crença órfica em que uma vida voltada para o corpo é a morte da alma, e a que a morte do corpo é vida para alma.

<sup>30</sup> Ghiraldelli Júnior (2009, p.21) destaca essa mudança em Heráclito “introduziu uma noção que ficou consagrada na história da filosofia, a da distinção entre a realidade aparente e a realidade efetiva (ou simplesmente, aparência e realidade)”.

<sup>31</sup> Osborne (2013, 115), testifica sobre esse elemento: “Temos a impressão de que Heráclito vibra com o fluxo perpétuo das diferenças no mundo: a mudança é endêmica, os opostos se transformam um no outro dependendo do ponto de vista, o fogo consome o que havia antes e devolve algo inteiramente diverso. Nada permanece: o mundo existe em sua estrutura de morrer e renascer em novas formas: o que o define não são os seus vestígios materiais.”

<sup>32</sup> Watanabe (2006, p. 61) interpreta assim a ótica heraclitiana “Heráclito, ao contrário, admite também como válido também o discurso que diz que as coisas são e não são: a semente de um abacateiro é o abacateiro mas também não é a árvore. Se tudo é mutável, se tudo está em crescimento ou em via de morrer, se crescer é chegar mais perto da morte, portanto, tudo é e não é ao mesmo tempo. A lei de todas as coisas é o paradoxo”.

<sup>33</sup> Reale (idem, p. 38) afirma que Heráclito extraiu essa perspectiva das crenças órficas.

#### 4.2.2 Os Números como origem das coisas

Pitágoras de Samos é o mais conhecido dos filósofos anteriores a Sócrates. Sendo que sua biografia está repleta de lendas, conforme testemunha Reale (2002, p. 39) “Podemos dizer muito pouco, senão pouquíssimo, sobre o pensamento original desse pensador, bem como acerca dos dados reais de sua vida”. O que se pode afirmar, segundo esse autor, é que Pitágoras fundou uma escola, ou uma ordem religiosa com preceitos precisos e com a finalidade para um determinado tipo de vida, uma vida voltada para o interesse comum, onde todos podiam alcançá-la e desenvolvê-la. Dentro desse modo de vida as doutrinas eram desenvolvidas através da comunicação predominantemente sigilosa e dos estudos dos membros aprendizes – em que a doutrina era preservada através de símbolos e de alegorias.

Ressaltamos que o modo de vida de Pitágoras é um marco na História da Filosofia, tanto por se tratar de uma personagem lendária como por estar associado ao campo da matemática e da música – a sua escola desenvolve o processo de abstração no universo<sup>34</sup>. Para Pitágoras, os números eram o princípio que regiam todas as coisas, vendo os números se expressarem nas notas musicais. Segundo eles, nem a Água, nem o Ar, menos ainda o Fogo, possuíam a semelhança com todas as coisas, no entanto, para eles a regularidade dos números explicava os fenômenos do universo através da relação da música e dos números.

Apesar de a doutrina de Pitágoras não se basear em elementos retirados da natureza, para explicar a origem de todas as coisas, mas, está fundamentadas na atribuição que o número é o primeiro princípio: suas suposições são que os elementos dos números são os elementos de todas as coisas e que todo o universo é a harmonia e número; sendo que este princípio era definido, determinado, medido e expresso no mundo físico através de pontos, linhas, concebidos como figuras e sólidos; as suas explicações ocorriam pelas relações numéricas na combinação dos ‘contrários’ (ilimitado/limitado, impar/par, parado/em movimento) – parte destas atribuições estão em acordo com as exemplificações presentes em outras correntes de pensamento, conforme apontado por Reale<sup>35</sup> (idem, p. 44): como a representação do princípio de Anaximandro ser Infinito e a analogia de Anaxímenes ao presumir que o seu elemento pode ser evidenciado através do movimento da respiração.

Deste modo o emprego dos números para fundamentar o Universo da escola pitagórica, por meio da correspondência que faziam com a música (as notas e acordes musicais) e a sua

<sup>34</sup> Reale (idem, págs. 41-42) esclarece sobre esse processo dos números como princípio de todas as coisas, pois, segundo ele “Para nós, o número é a abstração mental (...); para o antigo modo de pensar (até Aristóteles), porém o número era coisa real e até mesmo a mais real das coisas”.

<sup>35</sup> “O ilimitado é o vazio que circunda tudo e o mundo nasce através de uma espécie de ‘inspiração’ desse vazio por parte de Um (...) o Um produz ao inspirá-lo dão origem às várias coisas e aos vários números”.

relação no mundo dos fenômenos (físico e celeste), os faz pensar que esse Universo é harmonia e número, produzindo a harmonia das esferas celestes, que segundo eles são inaudíveis ou não são perceptíveis devido o hábito de sempre ouvi-las.

A escola de Pitágoras inaugurou uma ordem religiosa com preceitos precisos e com a finalidade para um determinado tipo de vida. Ocorre que essa finalidade é similar a doutrina dos órficos<sup>36</sup>, baseada no cultivo do exercício da purificação (devido à noção de culpa originária) visando a libertação da alma do corpo para se integrar ao divino – comungam ainda com os órficos: a reencarnação em formas de vida (humana ou animal); que a alma é um demônio, um gênio intermediário entre a parte divina e física do homem, a recordação de vida pregressa. O pressuposto pitagórico da Alma está além do pessoal, do individual, quando se fala desse termo, ele corresponde a relação da alma com os números e a harmonia que produz em todas as coisas (tudo o que se move é animado, possui vida).

Assim como os órficos as suas práticas obedeciam a um ascetismo moral e nas suas doutrinas existem sentenças e fórmulas alegóricas que circulam apenas entre os iniciados.

#### 4.2.3 O rigor do Lógos divino

Parmênides de Eléia, do mesmo modo que Heráclito, insta um discurso, mas, com um prisma diferente, o que vai influenciar as futuras discussões dos seus seguidores e adversários do lógos parmenídico<sup>37</sup>. O caminho que ele apresenta decorre de um poema conhecido como “*Sobre a natureza*” e está sob a tutela de uma deusa, que o revela a via do Imutável.

Este pensamento influencia a forma sobre o modo de se pensar sobre a natureza das coisas e para percorrer essa via que tem uma estrutura única que está além dos juízos emitidos pelos homens, tendo em vista que os seus antecessores caracterizavam a realidade de modo em que os mundos (divino e terrestre) se mesclavam e dentro desta concepção todas as coisas estavam em constante mudança.

Em seu poema, Parmênides, através da conversão de sua doutrina equivalente a uma revelação na qual a divindade demonstra o modo rigoroso de um enunciado, (a existência do

---

<sup>36</sup> Osborne (2013, p. 123) esclarece que esse tipo de vida derivem de práticas órficas anteriores, que talvez já existissem na região antes da chegada de Pitágoras.

<sup>37</sup> Watanabe (2006, pág 60) Ressalta sobre as investigações anteriores dos filósofos naturalistas que tinham como base o movimento das coisas em seus princípios, por exemplo, o crescimento de uma árvore ou de qualquer outra coisa viva, em que esteja inserida a sequência da passagem nascimento, vida e morte, termos característicos da natureza (para os gregos, *physis*) é movimento. Para a autora tal concepção abrange outros tipos de movimentos, sejam eles políticos, históricos etc. Grosso modo responde “Explicar um tipo de movimento significava ter de explicar todos os demais. O ser de Parmênides relega todos os tipos de movimento à categoria inferior das opiniões. Onde quer que haja movimento, não há verdade, há ‘achismo’”.

princípio pensado, sem começo e fim), conduzindo a uma admissão de valor absoluto<sup>38</sup>, e também o apartamento das constantes gerações (nascimento, mudança, perecimento) que tanto ocorrem no mundo dos mortais.

O discurso Parmênides instaura duas vias, a da verdade<sup>39</sup> (valor coerente e verdadeiro: o ser é), e a da opinião vulgar dos mortais (o contraditório coexistindo simultaneamente, onde tudo está em movimento); o que abala as investigações dos filósofos milésios e o discurso heraclítico, pois, toda a geração e corrupção das coisas (vida/morte, movimento, transformação das coisas), captados nos sentidos, é afastada pela evocação da deusa (símbolo da Justiça), que detém as chaves dos termos indicadores, devido ao princípio uno e justo (todo igual, esférico) que torna os contrários iguais<sup>40</sup>.

Ressaltamos que Parmênides em seu discurso divino, uno e justo demonstra que os contrários são lados da mesma moeda, por exemplo, Dia e Noite, e com essa demonstração veicula a chave que recorre a um vocabulário de valor absoluto, apartando-o das convenções dos mortais, que buscam por meio do emprego de terminologia ambígua incluir a constante transformação das coisas em seus pressupostos, e desconsideravam que os opostos (por exemplo, luz e noite) integram o caminho da razão.

#### 4.2.4 Os quatro elementos de Empédocles

Empédocles da cidade de Agrigento tenta responder a Parmênides, lembrando que os termos adotados por seus antecessores como nascimento, morte são misturas extraídas dos elementos que ele denomina a raiz de todas as coisas e que estão presentes na água, no ar, na terra e no fogo. Tal concepção de Empédocles ocorre por ele se apropriar dos princípios dos milésios<sup>41</sup> e do processo de transformação de cada um desses elementos primários, e na sua concepção esses quatro elementos, denominados de Amor e Ódio, dão origem tanto a geração das coisas como a origem da sua corrupção. Dentro dessa visão os elementos são divinos e denominadas de as quatro raízes, por serem forças do cosmo que fazem parte tanto do Amor quanto do Ódio, e que nascem e renascem num ciclo onde ora predomina o Amor ora o Ódio,

<sup>38</sup> *O Caminho que procede desse poema místico contrapondo ao oráculo heraclítico é assim descrito por Ghiraldelli Júnior (2009, p. 25) “Heráclito indicou o devir, a mudança, como aquilo que estaria de acordo com o logos, de modo que a captação de que algo é imutável seria a aparência, não a realidade. Parmênides, de maneira oposta, colocou a impossibilidade do devir como o que estaria em consonância com o logos, sendo a mudança o campo das aparências, não o do real. Em ambos os casos, o logos apresenta a perspectiva divina, a realidade, e com a aparência fica o campo de entendimento dos mortais. Os mortais erram. O saber, que é divino, não é das aparências, é o do real – o que se diz como o verdadeiro”.*

<sup>39</sup> Segundo Chauí (2002, p. 89) Parmênides emprega a linguagem dos mistérios.

<sup>40</sup> Reale (ibidem, p. 55) ressalva que os contrários luz e noite fazem parte do ser por serem elementos que pertencem a uma realidade idêntica por não admitir diferenciações qualitativas e quantitativas.

<sup>41</sup> Reale (idem, p. 60) aponta que os primeiros filósofos naturalistas haviam escolhido, de modo particular, um elemento ou princípio e a partir dele os demais derivarem por meio de processo de transformação.

sendo que não há um fim, mas períodos de transição. Na explicação sobre o comportamento desses elementos (Amor/Ódio) através de transformações e ciclos há o germe do vínculo com a alma e com a escolha que faz.

Essa concepção de Empédocles possui correspondência com a doutrina órfica donde constam que o ser humano, devido sua culpa original, a sua alma (daimon) foi banida do Olimpo e caiu na terra ficando à mercê do ciclo de nascimentos, e por meio de reencarnação de todo tipo de vida, purificaria sua culpa<sup>42</sup>.

#### 4.2.5 As sementes de Anaxágoras

Anaxágoras de Clazômenas é quem introduz na cidade de Atenas, as sementes, que são os elementos em que todas as coisas derivam e que são infinitas e variadas. Para Anaxágoras, essas sementes, no início, eram ‘misturadas’ e ‘*não se distinguem*’, mas, uma ‘*Inteligência*’<sup>43</sup>, onde busca explicar que esse princípio inteligente gerou um movimento, e desse caos inicial, se produziu uma mistura ordenada, da qual brotaram todas as coisas; ele é a causa que estabelece a ação em tudo (o nascer, o perecer e o existir).

Anaxágoras inclui dentro da sua concepção também o processo da transformação das substâncias, por meio da composição e decomposição de todas as coisas, ou a sua origem ao nascer e ao morrer das coisas que existem. Essa visão se afasta das quatro raízes de Empédocles (água, ar, terra, fogo) busca explicar como todas as coisas a partir do movimento da mistura caótica produz uma mistura ordenada em que brotam todas as coisas.

Anaxágoras presume em sua investigação que em cada coisa há um pouco de tudo, através da analogia da alimentação se inicia o processo de transformação ou de crescimento de uma coisa em outra, pois as partículas (ou as pequenas sementes) ao serem ingeridas vão proporcionar o crescimento do corpo humano, ou seja, um pequeno corpo torna-se grande.

Essas investigações de Tales a Anaxágoras serviram para inspirar a reinterpretação sobre as duas realidades (física e Divina) contida nos elementos dos filósofos naturalistas, que em suas pesquisas buscam as causas e razões do nascimento, movimento e fundamento das coisas (tudo que se move está vivo e a sua separação das as coisas materiais é a sua morte). Essas doutrinas são ainda mescladas com doutrinas místicas de iniciações, a fim de explicar,

<sup>42</sup> Osborne (*idem*, págs. 24-44) *Esclarece sobre os termos órficos, como reencarnação, culpa, pecado, punição, ciclos cósmicos, presentes na doutrina de Empédocles, sendo essa temática, comum em outros filósofos, e que ressurge em Platão, no que diz respeito à conduta da vida que pode influenciar no destino da alma.*

<sup>43</sup> Reale (*ibidem*, pág. 63) *ressalta que o princípio de Anaxágoras ou “o movimento que faz nascer as coisas a partir da mistura caótica originária é realizado por uma Inteligência divina”. Essa descoberta do filósofo de Clazômenas, por apresentar dificuldades e a se limitar a explicar os fenômenos, tal como os seus antecessores, sofre duras críticas por meio da personagem Sócrates, que se decepciona no que diz respeito a corrente de pensamento dos filósofos naturalistas.*

por meio dessas noções a regularidade da lei na natureza como justiça/injustiça, castigo/expição, além da escolha de uma vida voltada para normas de purificação da alma e da sua separação do mundo sensório.

No século quinto a. C, quando essas explicações começam a circular na Grécia Clássica, questionamentos são feitos sobre valores humanos para contrapor aos desdobramentos da filosofia naturalista. Sob nova aspiração é empreendido um propósito ético que separa as duas realidades, o que conduz a uma possível prova sobre a finalidade do homem. A ótica é inspirada por Sócrates, mas tem correspondência em pressupostos da tradição órfica: como a escolha de vida influencia o destino dos homens e os indícios de que a alma traz uma culpa original e que os rituais de purificações a libertariam do corpo e a conduziriam integração com o divino.

## 5 O ORFISMO: a via da vida e da morte

É a partir de Sócrates, inicialmente, que ao se defender das acusações de Meleto, Aníton e Lícon, traz uma reflexão sobre a finalidade humana, e chama a atenção dos seus contemporâneos sobre como assumiu a postura de filósofo, atividade distinta da preocupação dos homens atenienses e, que o faz adquirir uma fama negativa por instigar a todos a investigarem sobre si mesmo e aos outros, sem se importar com as calúnias que foram usadas pelos três representantes de classe (poeta, político e orador), conforme registrado no diálogo *Apologia de Sócrates*, em 23e:

Essas pessoas são ambiciosas, violentas e numerosas e discursam contínua e persuasivamente a meu respeito; têm enchido vossos ouvidos de veementes calúnias há muito tempo e continuam fazê-lo agora. Entre eles Meleto, Anito e Lícon atacaram-me, o primeiro tomando as dores dos poetas, o segundo as dos artesãos e dos políticos, e o terceiro, as dos oradores.

A proposta socrática, sobre uma vida dedicada à contemplação, de evitar cometer injustiças, de evitar a aquisição de riquezas, a reputação e a honra, e a de buscar a sabedoria, a verdade e o aperfeiçoamento da alma, sem ter o receio de ser condenado à morte, está ligada às práticas da religião órfica<sup>44</sup> – à alma se encontra num grau superior ao do corpo, e somente por meio de rituais, ela pode ser reconduzida à esfera do divino.

Essa ligação com a tradição dos órficos está presente nos diálogos de Platão, entre eles, *Apologia de Sócrates* e no *Fédon*, devido a reinterpretação do termo Alma extraída dessa tradição religiosa. Nestes diálogos, se encontram passagens de referência ao termo, como o cuidado de si e dos outros (Apol. 29d-e):

Homens de Atenas, contaís com meu respeito e minha amizade, mas acatarei ao deus, de preferência a vós, e por quanto durar minha existência e for eu capaz de prosseguir, jamais renunciarei à filosofia e cessarei de vos exortar, e de modo costumeiro com qualquer um de vós que venha a topar no meu caminho salientar: ‘Homem excelente, sendo como és, um cidadão de Atenas, a maior das cidades-Estado e a mais notória por sua sabedoria e poder, não te sentes envergonhado por te preocupares com a aquisição de riqueza, reputação e honras, enquanto não te importas e nem alentas para a sabedoria, a verdade, e o aperfeiçoamento da alma?’

---

<sup>44</sup> Essa influência órfica é mais transparente a partir de leitura feita no *Fédon*, e Andrade (1998, p. 130) demonstra essa aproximação de Platão com a tradição órfica: “A seita órfica deve ter-lhe servido apenas estruturalmente, ou seja, a separação corpo-alma conforme crê o orfismo foi analogicamente usada por ele. E explico. Pouco sabemos do orfismo dado seu caráter esotérico, mas a crença na sobrevivência da alma, bem como sua valorização em contraponto à desvalorização do corpo – este, prisão da alma –, é indiscutível. Através da iniciação, os crentes da seita órfica podiam distanciar, pela ascese, a alma do corpo e contactar com o divino.”

Também quanto a instigação para busca do aperfeiçoamento da alma e a prestação desse serviço ao divino, através da advertência de Delfos, o “*Conhece-te a ti mesmo*” (Apol. 30a-b):

Pois tudo que faço em minhas andanças é vos instar, jovens e velhos entre vós, a não zelardes por vossos corpos ou vossas riquezas mais do que pela perfeição possível das vossas almas; e vos digo que à riqueza não gera a virtude, mas esta gera a riqueza e todos demais bens aos seres humanos, tanto os benefícios privados quanto os públicos.

Ressaltamos que Sócrates buscava pôr a prova o interlocutor que se justificava, ser detentor ou não, de conhecimento, virtude ou habilidade, Apol. 29e-30a:

E então se qualquer um de vós contestar o teor de minhas palavras, e afirmar que realmente se importa, não permitirei que vá embora imediatamente, e tampouco eu irei embora, dispondo-me sim a interrogá-lo, examiná-lo e submetê-lo a testes...e se apurar que não é detentor da virtude, a despeito de afirmar que é o censurarei por desprezar coisas de máxima importância enquanto se importa com coisas secundárias.

Já no *Fédon*, é recorrente alusão as expressões iniciáticas, das quais citamos três: “*É uma espécie de prisão o lugar onde nós, homens, vivemos, e é dever não libertar-se a si mesmo nem evadir-se*” (62b); “*Mas a purificação não é, de fato, justamente, o que diz uma antiga tradição?*” (67c); “*Numerosos são os portadores de tirso, mas poucos os Bacantes*” (69c).

Lembramos que o orfismo é uma religião originária da Grécia, e a partir do século VII-VI a.C o seu corpo doutrinário é difundido, por meio de poemas, tendo o patronado de Orfeu, como atesta Bernabé (2012, p. 11):

Os antigos atribuíram uma poesia de temática muito variada a um poeta chamado Orfeu. Acreditavam que era um trácio, filho de uma Musa, dotado de tão maravilhosa capacidade para o canto, que podia embelezar pessoas, animais e árvores. E contavam dele que havia participado da expedição dos Argonautas, que havia descido aos infernos para tratar de resgatar, sem frutos, sua esposa morta e, que, depois, havia sido despedaçado por mulheres trácias, ainda que sua cabeça tivesse chegado – sobre sua lira – até Lesbos, daí seguindo dotado de voz para ditar poemas e oráculos dos deuses.

Segundo esse autor a poesia órfica tratava de temas como a origem do mundo, a dos deuses, incluindo ainda a vida após morte. Faziam menção ainda a um conjunto de práticas que regiam a vida dessa comunidade que pregava uma vida ascética para alcançar a purificação do corpo.

Além de Orfeu, essa religião possuía a tutela de um deus, Dioniso-Baco, filho de Zeus com Perséfone, que dentro do universo do orfismo, justificava a prática da vida ascética ao

explicar a morte e a ressurreição do deus, por conta do ciúme da deusa Hera, ao saber que a criança nascida da relação de Zeus com outra deusa, seria o novo rei do universo, ela instiga os primeiros Titãs a matá-lo. Após o sequestro, a morte, o desmembramento, o cozinhamento, a ressurreição de Dioniso, segundo o mito órfico, é que se explicava a origem da raça humana, citamos ainda Bernabé (2012, p. 81-82):

Sabemos que o mito explicava a origem dos seres humanos a partir das cinzas dos Titãs fulminados, de modo que temos em nós algo de Dioniso – a parte que sido ingerida pelos Titãs, que é a nossa parte positiva, divina e que deseja reintegrar-se à sua natureza originária –, enquanto temos também os restos dos próprios Titãs como parte pecadora, soberba, malvada, da qual devemos nos libertar.

Toda essa temática está ligada a morte do deus e ao destino das almas, Jaeger (1994, p. 531) destaca “Este movimento separa a alma do corpo e admite que ela habita, como um espírito caído, no cárcere do corpo, para depois da morte deste e através de uma longa série de reencarnações regressar à sua pátria divina”.

Reale (2002, p. 114)<sup>45</sup> vai apresentar a inovação trazida pelos órficos para o cenário grego: como a doutrina da alma presa no corpo devido mácula original, o ciclo de reencarnações até que se possa obter a libertação da culpa originária e uma vida voltada para iniciações e ritos com o escopo de purificação da alma. E a partir desse pressuposto obtêm-se a libertação da hereditariedade da mancha e assim se garante uma vida de bem-aventuranças no Hades.

Segundo essa tradição religiosa uma vez a alma separada do corpo, através de sucessivos exercícios, ela poderia ir para o Hades e depois retornaria a encarnar num outro corpo; dando assim um novo sentido ao ciclo de vida e de morte, comprovando assim, que a alma é imortal (divina). Ainda Reale (idem, p. 116)<sup>46</sup> evoca nos ensinamentos órficos, a existência de outros elementos presentes: o sistema de castigos e prêmios das almas no além, pois, quando a alma está purificada, uma vez que pertence à classe dos deuses, ela retorna ao lar como divina. Essas duas novas concepções, segundo o autor supra, mudam o sentido da vida e da morte dentro da Grécia.

---

<sup>45</sup> *A concepção revolucionária de uma nova finalidade ao sentido da vida e da morte “As três ideias-chave da doutrina órfica podem ser resumidas como segue: 1) A alma-gênio está presente no corpo humano como num cárcere, para pagar uma culpa originária. 2) A alma deverá reencarnar-se uma série de vezes, até quando estiver completamente libertada da culpa originária. 3) Com uma prática de vida, particular com iniciações e ritos oportunos, a alma pode purificar-se e tirar vantagens, seja aqui, seja no além”.*

<sup>46</sup> *O segundo motivo de sucesso dos órficos, segundo o autor, oferecia de modo mais satisfatório a respeito da questão moral da culpa, para esta opinião, “nenhuma alma humana é inocente”: “Deve-se, contudo, observar que o orfismo estendeu a concepção da sorte no além túmulo com punições pelas culpas cometidas, e particularmente com prêmios pelos méritos adquiridos, a todas as almas sem distinção. E esta deve ser considerada a mais influente das inovadoras teses órficas”.*

A ressignificação dessas práticas de purificação serão realizadas em dois momentos distintos, na reação de Sócrates quando se defende na assembleia ateniense, e evoca o pressuposto de sua ida ao Hades e ao chegar lá conversará com personagens divinizadas: os juízes Minos, Radamanto, Eaco; os poetas Orfeu, Museu, Homero; e os heróis Palamedes, Ajax, Odisseu etc, para conversarem e se examinarem (Apol. 41a-b):

Se, por outro lado, a morte é, por assim dizer, um mudança deste lugar para algum outro, e se o que nos relatam é verdadeiro, ou seja, que todos os mortos estão nesse lugar, que maior bem poderia haver do que esses senhores juízes? Se alguém quando chega ao Hades, após deixar aqueles que afirmam ser juízes irá encontrar o que realmente são juízes, e que se diz que ali sentenciam, nomeadamente, Minos e Radamanto, Éaco e Triptolemo, além de todos os demais semideuses que foram homens justos em suas vidas, seria essa mudança de lugar indesejável? Ademais, o que não daria qualquer um de vós para encontrar-se com Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero? Estou disposto a morrer muitas vezes sucessivas se tais coisas forem verdadeiras, pois de minha parte acharia maravilhosa a vida de lá, especialmente ao encontrar Palamedes e Ajax, o filho de Telamon, ou quaisquer outros homens de outrora que perderam suas vidas devido a um julgamento injusto, e pudesse comparar minha experiência com a deles.

E outra no *Fédon*, em 69b-d, onde se alude à ocupar-se da prática de purificação da alma, como condição para se tornar iniciado, o que viabiliza a sua residência perto dos deuses:

[...] a verdade nada mais seja do que uma certa purificação de todas essas paixões e seja a temperança, a justiça, a coragem; e o próprio pensamento outra coisa que não seja um meio de purificação. É possível que aqueles mesmos a quem devemos a instituição das iniciações não deixem de ter o seu mérito, e que a verdade já de há muito tempo se encontre oculta sob aquela linguagem misteriosa. Todo aquele que atinja o Hades como profano e sem ter sido iniciado terá como lugar de destinação o Lodaçal, enquanto aquele que houver sido purificado e iniciado morará, uma vez lá chegado, com os Deuses.

Mas, esta morada, alude Sócrates, na fórmula dos mistérios “*numerosos são os portadores de tirso, mas poucos os Bacantes*”, está reservada aos que obtiveram o grau superior, no caso, os filósofos, que corretamente, em vida, se ocuparam da filosofia, tal como anteriormente está expresso no *Fédon*, em 67e “*Assim, pois, Símiás, em verdade estão se exercitando para morrer todos aqueles que, no bom sentido da palavra, se dedicam à filosofia, e o próprio pensamento de estar morto é para eles, menos que para qualquer outra pessoa, um motivo de terrores!*”

## 6 O EXERCÍCIO ÉTICO DE SÓCRATES: o cuidado da alma

A atividade filosófica de Sócrates, referente ao aperfeiçoamento possível da alma é aludido por Reale (2002, p. 155): “*como núcleo da sua mensagem ética e, portanto, como núcleo do seu pensamento*”. Essa ocupação que é veementemente defendida na *Apologia de Sócrates*, tem como base a ética órfica no que diz respeito à ocupação com a alma.

Logo, de modo inovador, Sócrates vai dar nova significação ao homem, nos níveis intelectual e ético, quando cria outro sentido para a alma, que é diferenciado daquelas presentes tanto na poesia de Homero, como nas investigações dos naturalistas e nas crenças dos órficos.

Mas o que é esse sentido de cuidado da alma tão exortado na *Apologia de Sócrates*?

Conforme mencionado anteriormente, as referências sobre a morte, a alma e o além, presentes nas narrativas homéricas, estavam limitadas, a um sentido físico, ou seja, a morte era o desligamento ou a separação do corpo com a alma, no momento em que o guerreiro era abatido pelo adversário, daí a denominação ora de “*cadáver*” ora “*defunto*”; além disso, a ida da alma ao Hades, a deixaria privada de consciência.

No entanto, o sentido encontrado nos estudos dos filósofos da natureza, quando buscavam explicar, a ordem do universo (fenômenos terrestres e celestes), leva em consideração ao mundo dos fenômenos, que está em mudança contínua, onde ocorrem os ciclos do nascimento e da morte de todas as coisas, de todos os seres – inclusive o homem. Toda essa realidade vai sendo investigada visando construir formulações que definissem os alicerces dessa realidade, conforme a regência de um princípio único ou de vários princípios, que se encontram presente tanto na abobada celeste como na terra –, e tudo é explicado dentro da ótica do eterno movimento de geração e corrupção das coisas.

Contrário ao esquema dos filósofos naturalistas, os pressupostos órficos apresentam um sentido que mudam o significado de vida e de morte, através de fórmulas de iniciação, em que no homem, há uma alma, a centelha do divino habitando em nós, mas, que está aprisionada a um corpo. Dentro dessa perspectiva órfica, o homem para se libertar dessa prisão, tem que buscar uma nova educação, que é o cuidado da alma, a fim de se libertar do ciclo de nascimento, sofrimento e morte.

Essa noção apresentada pelos órficos é trasladada por Sócrates, sendo assim o núcleo do seu pensamento ético.

Por isso, é que Reale (idem, p. 15), observa que Sócrates caracterizou a alma como a “*capacidade de entender e de querer do homem, e explicou que, para ser verdadeiramente si mesmo, o homem deve cuidar não do corpo, mas sobretudo da alma*”. Para esse autor, a alma é o homem, que por sua vez significa conhecer os seus limites e de conhecer a si mesmo e daquilo que conhece ou não, e esse processo é solidário, por depender de uma relação fora de si, para instigar os outros a reconhecer a ignorância, por não estar apto ou qualificado a responder por algo que sabe.

O cuidado com a alma é defendido na *Apologia de Sócrates* por ser a ocupação da vida que Sócrates se conduziu, é a sua aspiração filosófica para demonstrar aos presentes na assembleia a importância de se submeterem a examinar a si e aos outros, o que constitui o maior benefício para o homem, e o mote que Sócrates proclama no diálogo, traz a seguinte sentença “*que a vida sem esse exame não é digna de ser vivida*” (Apol. 38a).

Esse exame está vinculado à máxima inscrita no templo de Delfos, o “*Conhece-te a ti mesmo*”, e que no diálogo *Apologia de Sócrates*, Sócrates desenvolve, a partir do momento, em que Querofonte lhe falou sobre a resposta do Oráculo “*pois ele indagou se havia outra pessoa mais sábia do que eu, e a Pítia respondeu que não havia ninguém mais sábio*” (Apol. 21a).

Segundo Ghiraldelli Junior (2009, p. 48), Sócrates passar a investigar os atenienses e também a si mesmo, a fim de contestar o enigma proposto pelo deus. Para o autor supra, Sócrates capta que os seus conterrâneos, à primeira vista, pareciam ser sábios, mas, quando os requisita a responder por questões morais (Sabedoria, Coragem, Justiça etc), os seus interlocutores não respondiam de forma correta, o que denunciava a ignorância e a incapacidade dos interrogados.

Deste modo, somente Sócrates sabe que não sabe, e decide prestar um serviço ao deus de Delfos, e em suas andanças passa a indagar todos os cidadãos atenienses, jovens e velhos, examinando-os e submetendo-os a testes até certificar-se que eles não são detentores de sabedoria, no que lhes chamará a atenção (29e-30a): “*censurarei por desprezar coisas de máxima importância, enquanto se importa com coisas secundárias*”.

A importância dessa investigação baseada no exame de si e dos outros, tendo em vista, a formulação do mote de Delfos “*conhece-te a ti mesmo*”, exercício ético, o qual Sócrates se impõe, é corroborado por Reale (2002, p. 150), através da reinterpretação platônica, presente no diálogo *Alcebiades maior*, sobre o que significa “*ocupar-se de si mesmo*”, (128a). Nesse diálogo, o jovem Alcebiades acredita estar preparado para participar do cenário político de Atenas, pois, considera-se o número um dos homens, em beleza e força e por pertencer a uma

família nobre da maior cidade da Grécia (104a) e Sócrates faz a tentativa de argumentar para Alcebíades se ele exercita o cuidado de si (128a), ou seja, se ele conhece o seu próprio modo de pensar, se reconhece os seus limites, e também se consegue distinguir os valores que separam os bens do corpo e os da alma. (129a-130e).

No tocante a essa diferença, concernente a separação dos bens corpo e aos da alma, Jaeger (1994, p. 528), demonstra que a alma para Sócrates é o que há de mais divino no Homem e que ela é distinta do corpo e mais ainda dos bens materiais. Para o autor, essa distinção na hierarquia socrática pode ser assim disposta: no grau superior, os bens da alma, num segundo plano os bens do corpo, e no grau inferior, os bens materiais, como a riqueza e o poder. Essa escala de valores, na *Apologia de Sócrates* (29d-e), é apresentada aos atenienses, onde Sócrates os critica por inverterem esses bens:

Homem excelente, sendo como és, um cidadão de Atenas, a maior das cidades-Estado e a mais notória por sua sabedoria e poder, não te sentes envergonhado por te preocupares com a aquisição de riquezas, reputação e honras, enquanto não te importas e nem atentas para a sabedoria, a verdade e o aperfeiçoamento de tua alma?

Conclui-se que em Sócrates o processo de cuidar de si e dos outros está associado ao homem desenvolver da melhor maneira o seu pensamento, para discernir o bem e o mal, tal como o filósofo declara, em dois momentos, da sua defesa, Apol. 18a “*concentrardes vossa atenção simplesmente em discernir se o que digo é justo ou não*”; e Apol. 28b “*a única coisa a que deve se ater em suas ações é se são justas ou injustas e se age como um homem bom ou um homem mau*”.

Ressaltamos que Reale (2002, p. 150-151), destaca que Platão, enfatiza, no *Fédon*, a mensagem socrática do cuidado de si, especificamente, na conclusão do diálogo, em 115b-116a, conforme infra, quando Sócrates é indagado por Críton sobre as ordens e tarefas que os seus amigos deverão executar, após a sua morte, no que diz respeito aos cuidados dos filhos dele e também da condução do enterro. Nesta passagem Platão ressignifica a importância do aperfeiçoamento da alma, quando Sócrates aconselha os amigos a assumirem o mesmo compromisso que ele se propôs em vida, o exercício filosófico:

Críton falou: – Então, que ordens nos dás, Sócrates, a estes ou a mim, a respeito de teus filhos ou de qualquer outro assunto? Quanto a nós, essa seria, por amor a ti, nossa tarefa mais importante! – Justamente, Críton, não cesso de falar sobre ela - respondeu - e nada de novo tenho para vos dizer! Vede: cuidai de vós próprios, e de vossa parte então toda tarefa será feita com amor, tanto a mim e aos meus quanto a vós mesmos, ainda que não tenhais assumido esse-compromisso. Suponhamos, pelo contrário, que de vós próprios não tomeis cuidado, e que não queirais absolutamente viver em conformidade com o que foi dito tanto hoje como em outras ocasiões. Então, quaisquer que possam ser hoje o número e a força de vossas promessas, nada tereis adiantado! Poremos todo o nosso coração, naturalmente – disse Críton – em conduzir-nos dessa forma. Mas como haveremos de enterrar-te? Como quiserdes – respondeu –, isto é, se conseguirdes reter-me a mim, e se eu não vos escapar! – Então riu-se docemente e, voltando-se para nós, disse: – Não há meio, meus amigos de convencer Críton de que o que eu sou é este Sócrates que se acha presentemente conversando convosco e que regula a ordem de cada um de seus argumentos! Muito ao contrário, está persuadido de que eu sou aquele outro Sócrates cujo cadáver estará daqui a pouco diante de seu olhos; e ei-lo a perguntar como me deve enterrar! E quanto ao que desde há muito venho repetindo - que depois de tomar o veneno não estarei mais junto de vós, mas me encaminharei para a felicidade que deve ser a dos bem-aventurados – tudo isso, creio, eram para ele vãs palavras, meras consolações que eu procurava dar-vos, ao mesmo tempo que a mim mesmo! Sede, pois, meus fiadores junto a Críton, garantindo-lhe o contrário daquilo que ele afiançou aos juízes. Ele jurou que eu ficaria no meio de vós; vós, porém, afirmai-lhe que não ficarei entre vós quando morrer, mas que partirei, que me irei embora! Este é o único meio de fazer com que esta provação seja mais suportável a Críton, o meio de evitar que, vendo queimar ou enterrar meu corpo, se impressione e pense que estou sofrendo dores inenarráveis, e que no decorrer dos funerais diga estar expondo Sócrates, conduzindo-o à sepultura e enterrando-o! Nota bem, meu bravo Críton: a incorreção da linguagem não é somente uma falta cometida contra a própria linguagem. Ela faz mal às almas! Não! É preciso perder esse temor. Realiza estes funerais como quiseres e como achares mais conforme aos usos.

Posteriormente, Platão também desenvolve no *Fédon*, através do traslado dos pressupostos órficos, a reinterpretação desse exercício socrático, o “*cuidar de si*”, para um outro ângulo, o da morte, onde a verdadeira ocupação consiste em preparar-se para morrer (Féd., 63e-64a-b):

[...] prosseguiu Sócrates, – A vós, entretanto, que sois meus juízes, devo agora prestar-vos contas, expor as razões pelas quais considero que o homem que realmente consagrou sua vida à filosofia é senhor de legítima convicção no momento da morte, possui esperança de ir encontrar para si, no além, excelentes bens quando estiver morto! Mas como pode ser assim? Isso será, Símiias e Cebes, o que me esforçarei por vos explicar. Receio, porém, que, quando uma pessoa se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto! Se isso é verdadeiro, bem estranho seria que, assim pensando, durante toda sua vida, que não tendo presente ao espírito senão aquela preocupação, quando a morte vem, venha a irritar-se com a presença daquilo que até então tivera presente no pensamento e de que fizera sua ocupação! Nesta altura Símiias se pôs a rir: – Por Zeus, Sócrates, eu não tinha nenhuma vontade de rir, mas tu me fizeste rir! É que, penso, se o vulgo te ouvisse falar desse modo se convenceria de que há muito boas razões para atacar os que se ocupam de filosofia, e a ele fariam coro sem reserva os nossos amigos: ‘na verdade’, diria ele, ‘os que se dedicam à filosofia são homens que se estão preparando para morrer’; e, se há uma cousa que seguramente pensarão, é que é justamente esse o fim que eles merecem! – E o vulgo teria razão, Símiias, de dizer isso, embora, é claro, não soubesse que estava a dizer uma verdade. Pois os que ignoram ele e os que lhe fazem coro é de que modo se estão preparando para morrer aqueles que verdadeiramente são filósofos, de que modo eles merecem a morte, e que espécie de morte merecem. Entre nós, com efeito, é que devemos tratar dessa questão, e, quanto ao vulgo e aos outros, não lhes demos atenção! – Segundo nosso pensar, é a morte alguma cousa? – Claro – replicou Símiias, – Nada mais do que a separação da alma e do corpo, não é? Estar morto consiste nisto: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma, por sua vez, apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma. A morte é apenas isso? – Sim, consiste justamente nisso.

Sendo assim, este é o “*exercício de morte*”, constado a partir da leitura do diálogo *Fédon*, em que Platão visa demonstrar a ressignificação do sentido da morte através da ocupação do filósofo: uma separação da alma (o pensamento) em relação ao corpo (os sentidos).

## 7 O EXERCÍCIO PLATÔNICO EM FAVOR DA MORTE

### 7.1 A separação da alma do corpo

Conforme mencionado anteriormente, Platão, busca apresentar uma proposta de definição sobre a morte, através da *Apologia de Sócrates* e do *Fédon*, para questionar as noções que se têm sobre a morte e o destino da alma, com o fito de suscitar reflexões éticas dentro do cenário da Atenas Clássica. Nesta segunda investigação, Platão representa o seu mestre como modelo ideal de ética, que prepara os seus ouvintes a uma reflexão que revisa as definições sobre a morte<sup>47</sup>, a fim de explorar as possibilidades do tema e em seguida poder transitar, por meio de argumentos e pressupostos, sobre a admissão da sobrevivência e a imortalidade da alma.

Ressaltamos que Andrade (1998, p. 130) menciona como Platão se apropriou dos pressupostos órficos para tratar sobre a morte e à separação da alma do corpo: “*Através da iniciação, os crentes da seita órfica podiam se distanciar, pela ascese, a alma do corpo e contatar com o divino*” – para a autora, é essa analogia empregada por Platão para abordar esse processo de desligamento.

Esse procedimento do Sócrates platônico, impregnado de sentenças e fórmulas dos órficos, são transportadas para que Sócrates conduza os seus ouvintes à admissão de um conhecimento que se distancia daquele que só se conhece através dos sentidos. Ao longo de suas conversações, o filósofo distingue o conhecimento que é comumente discutido na Cidade em favor da existência de um outro percebido pelo intelecto.

Sendo assim, no *Fédon*, Sócrates delimita sobre os obstáculos de um cuidado excessivo com o corpo e de um conhecimento baseado nos sentidos (a partir de 63e até 69d), onde toda a argumentação do filósofo visa demonstrar essa correspondência que existente entre a filosofia e às crenças dos órficos no que diz respeito a separação da alma do corpo.

E Reale (idem, p. 176) ressalta que esse recurso se desenvolve a partir da terminologia dos mistérios órficos, como ponto de partida, inspirado no tema sobre a morte (e a sua ligação com a iniciação dos mistérios e relacionado aos mortos), para que o Sócrates de Platão, de

---

<sup>47</sup> A definição da morte no *Fédon* ocorre em três passagens: a) 64d conforme descrito na pag. 56; b) em 67d “*Ter uma alma desligada e posta à parte do corpo, não é esse o sentido exato da palavra ‘morte’*”? – visando reforçar o exercício de purificação e de aperfeiçoamento que o filósofo se dedica em vida; c) 81a “*Poder-se-á dizer, pois, de uma tal conduta, que ela não é um exercício para a morte?*” – O benefício maior que o filósofo obtém ao se exercitar nessa contemplação que o transporta para além dos sentidos.

modo rigoroso, realize a sua defesa em favor da morte, recorrendo as alegorias sobre a separação da alma do corpo, conforme expresso no *Fédon*, em 64c:

Pensas que há essa coisa que é a morte? Nada mais do que a separação da alma e do corpo, não é? Estar morto consiste nisto: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma, por sua vez, apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma.

Essa preparação para o exercício que Sócrates propõem aos seus ouvintes tem como pano de fundo as doutrinas que circundam a Atenas sobre o tema apresentado, tendo em visto a mistura de entendimentos presentes na Cidade, onde a morte e a alma estavam envoltas de especulações, medos e de crenças supersticiosas de tal modo que, Cebes assim confessa a Sócrates, no *Fédon*, em 70a:

Talvez, dizem eles, uma vez separada do corpo, a alma não exista mais em nenhuma parte e talvez, com maior razão, seja destruída e pereça no mesmo dia em que o homem morre. Talvez desde o momento dessa separação, se evolva do corpo para dissipar-se tal como um sopro ou uma fumaça, e que assim separada e dispersa nada mais seja em parte alguma.

Ressaltamos que Sócrates, dentro do ambiente dos mistérios, ponto a ponto inicia a distinção existente entre as realidades do sensível e a do inteligível. Para que a admissão de um pensamento além do sensório ocorra, Sócrates efetua o processo de purificação da linha de pensamento ligado ao sensível, quando questiona Símiias sobre a admissão de uma outra possibilidade de realidade, além daquilo que é captado, à primeira vista, pelos sentidos, em 65d:

- Mas que poderemos dizer, Símiias, do seguinte: afirmaremos a existência do ‘justo em si mesmo’, ou a negaremos?
- Certamente que afirmaremos, por Zeus!
- E também a do belo em si e a do ‘bom em si’ não é verdade?
- Como não?
- Ora, é certo que jamais viste qualquer ser desse gênero com teus olhos?

## 7.2 A iniciação em direção ao inteligível nos argumentos dos contrários

Toda essa prévia do exercício de purificação que ocorre por meio de perguntas e respostas, e tem como foco purificar o pensamento vigente em que os ouvintes estão impregnados, o da filosofia naturalista – onde todo conhecimento da realidade está baseada nos sentidos. Para afastar os seus interlocutores desta visão vulgar, Sócrates emprega como ponto de partida, uma fórmula da tradição órfica, em que no “*Hades estão as almas dos defuntos*” e que “*lá se encontram as almas dos que se foram daqui, e elas novamente, insisto,*

*para cá voltam e renascem dos mortos*” (70c), em seguida faz o acréscimo para que seja considerada a relação com o homem e a tudo que é animal e planta visando certificar “*se os contrários não nascem senão dos seus próprios contrários*” (70d). Sócrates inicia uma série de analogias associadas aos termos que integram ao processo de geração e corrupção das coisas (que começa em 70c indo até 72e), que é conhecido como o argumento dos contrários, onde são apresentados uma relação de coisas com a atribuição dos seus respectivos contrários – Sócrates usa os exemplos: dormir e estar acordado; e viver é o contrário de estar morto. Esse procedimento inicial é uma preparação para ultrapassar toda a terminologia vinculada ao terreno de atribuição das coisas, modificando assim, a valorização atribuída às qualidades contrárias em que possuem essas aparentes correspondências.

Santos (1999, p. 40) demonstra que o argumento dos contrários serve apenas como um subsídio à prova do segundo argumento, no caso o da reminiscência, tendo em vista que na geração e corrupção das coisas são apresentados apenas os atributos das coisas que se encontram na mesma linha de associação dos contrários: “*vida*” e “*morte*”; mas não há ainda uma justificação tal como expressa em 70b “*que depois da morte do homem a alma subsiste como uma atividade real e com capacidade de pensar*”.

Essa exemplificação visa demonstrar uma argumentação para minimizar o medo da morte por meio do sentido alegórico, sendo um exercício introdutório em que realiza; há aplicação dos pares (dormir/acordar; vida/morte) do princípio geral dos contrários, mediante o emprego do raciocínio, demonstrar um percurso reversível dentro do nível do sensível, ou seja, “*parece, uma prova suficiente de que as almas dos mortos estão necessariamente em alguma parte, e que é de lá que voltam para a vida*” (72a) e que remete ao nível do divino.

### **7.3 O argumento do Aprendizado e da Recordação (a Reminiscência)**

Salientamos que a continuidade ao processo de reconhecimento à nova etapa de ultrapassagem do campo sensível, ocorre no *Fédon*, quando Sócrates ouve as argumentações de Cebes e de Símiias referendado em Sócrates “que nosso aprendizado não passa de reminiscência” (72e) – o argumento da recordação –, que trata do aprendizado e da recordação, em que é demonstrado, por meio do pressuposto órfico, conforme Reale (idem, p. 146) “*a alma viu e conheceu toda a realidade, a realidade do outro mundo e a realidade deste mundo*” e segundo o autor “*a alma pode conhecer: ela deve extrair de si mesma a verdade que já possui desde sempre; e esse “extrair de si mesma” é “recordar”*”. Entretanto, para explicar esta aproximação emprega o ângulo iniciático, sobre as circunstâncias em que se produz o

aprendizado e a recordação, Sócrates os conduz gradualmente às condições em que se percebe ou se experimenta esse processo.

Salientamos que ainda Reale (2002, p. 147) demonstra essa ótica que acontece com a descoberta do inteligível:

Entretanto, com atenta reflexão, descobrimos que os dados que a experiência nos fornece – todos os dados, sem exceção – não se equacionam jamais, de maneira perfeita, com as noções correspondentes que indiscutivelmente possuímos: nenhuma coisa sensível é ‘perfeitamente’ e ‘absolutamente’ quadrada ou circular, mesmo que possuamos noções de igual, de quadrado e de círculo ‘absolutamente perfeitos’.

Sendo assim, ele recorre, a partir de 73d, ao exercício da associação de esboço ou representações do mundo físico como: homem, lira, cavalo, vestimentas, retrato; sendo que estes exemplos conduzem a uma associação de nomes que atribuímos a estas coisas, determinando assim a relação das denominações criadas a partir dos sentidos, no entanto, esse processo de associações com esses objetos vão remeter a outro nível (74a – que ora são semelhantes ora dessemelhantes); e ponto a ponto vão se elevando até aproximar-se ao ponto máximo, o inteligível.

Ressaltamos que na referência a essas demonstrações, que migram do nível físico para o além dos sentidos, Sócrates, a partir de 74a, apresenta o exemplo sobre o igual, visando a prova da reminiscência ou da construção do aprendizado que se inicia no plano físico, que tal como a moeda, têm os seus dois níveis relacionados ao Igual (corpóreo e inteligível), recorrendo em 74b a denominação de “*paus e pedras*” que são percebidos, à primeira vista, apesar de serem inferiores, no contínuo exercício do pensar, essa atribuição se direciona para o plano abstrato (74c); desde modo através da constante repetição no aprendizado, apesar do uso dos sentidos serem deficiente, Sócrates conclui que aquilo que o denominado ‘*instruir-se*’, consiste em reaver um conhecimento que antes nos pertencia, por isso nomeia-se ‘*recordar-se*’ (75e).

Assim, neste procedimento ocorre a admissão de que o conhecimento das coisas independe da percepção do sujeito, pois nos exemplos apresentados há uma aproximação para o pressuposto abstrato. Deste modo na reminiscência ou na recordação, de modo indireto, conforme Vaz (2011, p. 78-79), ocorre uma intuição do “*mundo ideal*” ou um desdobramento de acesso ao inteligível, como será demonstrado em outro argumento, sobre a afinidade aproximada entre o inteligível e a alma.

#### **7.4 O argumento da simplicidade da alma e a sua afinidade com o divino**

Ressaltamos que Sócrates continua ao seu pressuposto anteriormente apresentado sobre a origem divina da alma e da sua preexistência antes da sua existência humana (75c-e; 76d-e). Entretanto, ainda persistem dúvidas entre Símiias e Cebes, e o Sócrates platônico estabelece os primeiros passos para afastar deles as crenças, as superstições e os medos pueris, que apresentaram sobre a ocasião da morte, a dispersão da alma e a sua possível destruição (77d-e).

Salientamos que para Sócrates incentivar Símiias e Cebes a dissiparem desses medos e superstições, ele invoca a conhecida máxima, a do “*cuidado de si*” (78a), que ambos devem ter para a execução da tarefa – essa mensagem impõem o que já fora mencionado por Reale (2002, p. 15) “*capacidade de entender e de querer do homem*”. Em seguida exemplifica aquilo que caracteriza as coisas no processo de transformação dos fenômenos, no caso, o da composição e da decomposição, em seguida passa a distinguir as coisas que são suscetíveis de decomposição e a que espécie de seres isso não acontece (78c). Deste modo para chegar a natureza da alma os remete as duas realidades: a primeira em que mudanças ocorrem constantemente e à outra, a imutável. A admissão da simplicidade da alma vem através do processo de raciocínio das instâncias apresentadas, quando o homem identifica as coisas que não são captadas pelo sentido, mas que conservam sempre o seu modo de ser, ou seja a aproximação com aquilo que conserva sua identidade por meio da aplicação do raciocínio, devido serem invisíveis e imperceptíveis, por conta de ser anterior, pressupõe que a alma seja imortal.

Lembramos a ênfase que o Sócrates platônico traz na prova da simplicidade, conforme já expresso acima, é de haurir as dúvidas, crenças e superstições que Símiias e Cebes possuem sobre as noções que envolvem a ocasião da morte (80b-d: a morte do corpo; a dissolução da alma; a ida ao Hades); sendo que Sócrates os conduz a reconsiderar que a alma pura chegou a este nível por ter se preparado voluntariamente, “*concentrada em si mesma*”, o que possibilita ao filósofo, sem dificuldade a se preparar para morrer, sendo esta conduta um exercício para a morte (80e). Consideramos ainda a continuidade da ocupação no cuidado de si para reforçar a argumentação da afinidade da alma com o divino, Sócrates os instiga, através da filosofia que nesta prática a alma deve “*recolher-se e concentrar-se em si mesma, e em confiar exclusivamente em si mesma e em seu próprio pensar abstrato do ser abstrato*” (83a).

## **7.5 O argumento da imortalidade da alma**

Salientamos que para o Sócrates platônico demonstrar a sua tranquilidade diante da morte, que fora imposta pelos atenienses, ele emprega as fórmulas dos órficos com o intuito

de purificar os seus interlocutores de outras noções tradicionais, como a poesia homérica e a doutrina dos filósofos naturalistas, advertindo Símiias e Cebes (83a-b) “*que cada coisa é na sua essência e que se persuadam de que as coisas que são examinadas por meio de um intermediário qualquer nada possuem de verdadeiro*”, mas para aquelas que a alma vê as coisas “*pelos seus próprios meios é inteligível e, ao mesmo tempo, invisível*”. Esta distinção para Reale (2002, p. 156) resume a condição da alma, que por meio da advertência de Sócrates sobre o “*cuidar de si*”, conhece as coisas imutáveis e eternas possuindo assim uma natureza dotada de afinidade com estas coisas (imutáveis e eternas).

Ressaltamos que o Sócrates platônico perpassará por uma crítica da filosofia dos naturalistas, especialmente a de Anaxágoras (96a-99d) para demonstrar que o homem deve está em busca daquilo que é o melhor, aquilo que é o mais perfeito, por ser presumível que a alma quando eleva a sua inteligência (o espírito), seja uma potência divina (99c-d). Assim, Sócrates através de diversas metáforas busca explicar essa relação entre o sensível e o inteligível; fazendo ainda uma advertência para que se atente sobre a observação dos objetos abstratos que se diferenciam daquela feita com os objetos do sensível (99e).

Salientamos ainda que essa fuga no racional se justifica no exercício da construção de um exercício para meditar sobre os objetos da realidade inteligível apresentados em 100b “*suponho que há um belo, um bom, e um grande em si, e do mesmo modo as demais coisas*” com intuito de provar que a alma é imortal. Este modo de proceder do filósofo está fundamentado na precaução de se afastar de toda argumentação em que ocorra qualquer mistura com os objetos tratados pela filosofia naturalista (100c-102a).

É válido destacarmos que no quarto argumento será demonstrado a diferença que existe entre a análise de exemplos da relação termos que não admitem a aproximação com o seu contrário, quando Sócrates requisita a Cebes que empregue a mesma exemplificação apresentada pelo filósofo (105b-c):

Podes perguntar-me: que é que entrando num corpo o faz quente? Não te darei aquela resposta certa, mas simples, que é o calor, mas responder-te-ei com uma mais hábil, dizendo que é o fogo. Perguntas: que é que, entrando num corpo, o torna doente? Não direi que é a doença, mas a febre. Da mesma forma, não irei declarar que um número se toma ímpar devido à imparidade, mas sim devido à unidade, e assim por diante.

Através destes argumentos, com base na propriedade dos exemplos sensíveis (neve, fogo) e dos atributos (frio, quente), Sócrates quer demonstrar a coerência do exame da realidade do inteligível, através da analogia, a fim de evidenciar a imortalidade da alma, citamos Santos (1999, p. 43):

Existem duas respostas à questão de saber o que torna um corpo quente: a primeira, simples e segura, consiste em afirmar que o corpo é quente em virtude da presença do calor; a segunda, mais sutil e circunstanciada, consiste em dizer que a causa deste efeito é a presença do fogo. Este segundo tipo de resposta evoca aquela realidade que, mesmo não sendo uma determinada Ideia correspondente (como no caso da primeira resposta), essencial e necessariamente a inclui e traz sempre consigo. Por conseguinte, à luz desta segunda resposta, Cebes não terá dificuldade de acompanhar a argumentação de Platão: ‘Qual é a coisa que, entrando em um corpo, o torna vivo?’ Na lógica desta argumentação, portanto, a resposta surge naturalmente: aquela realidade que, mesmo não sendo a Ideia de vida, se revela, porém, estruturalmente ligada à vida e é portadora de vida: a ψυχή (105d).

A apropriação das noções extraídas a partir dos dados da experiência sensível demonstra a relação que existe entre a ideia de vida e a noção de alma, que segundo o autor supracitado se apresentam indissociáveis. Salientamos que este problema de transposição da geração e corrupção dos seres que são apresentados com recursos de linguagem apresentadas por Santos supra, tem como pano de fundo, a separação de termos presentes dentro da realidade sensível que não se conciliam com os que pertencem a uma realidade divina.

Destacamos que após Sócrates demonstrar em seu último argumento que: *“quando a morte sobrevém ao homem, a sua parte mortal naturalmente morre – mas a parte imortal foge, rápida, subsistindo sem se destruir, escapando à morte”* (106e), ele lembra aos ouvintes do zelo que devem ter com a alma, por causa de ser *“um grande perigo não se preocupar com ela”* (107c).

Por fim, consideramos que as apropriações dos pressupostos órficos, transladados por Platão, há uma continuidade na proposta de definição sobre o que seja a morte e que se convergem para a sobrevivência e a imortalidade da alma, que visam indicar reflexões éticas dentro do cenário do diálogo *Fédon*, sendo uma continuidade do pensamento do seu Mestre Sócrates, iniciados na *Apologia de Sócrates*, concernente ao cuidado e ao aperfeiçoamento da alma, lá o presumível é que há uma boa razão para se ter esperança de que a morte seja uma coisa boa (Apol. 40c) e dando continuidade a este o pressuposto pode-se concluir, que após a morte há algo de benéfico para àqueles que se exercitam na filosofia, sendo que neste exercício ocorre uma preparação para a morte (Féd. 64a), o qual proporciona um melhor destino a personagem platônica, por se nortear na instrução órfica: *“A alma, com efeito, nada mais tem consigo, quando chega ao Hades, do que sua formação moral e seu regime de vida – o que aliás, segundo a tradição, é justamente o que mais vale ou prejudica ao morto, desde o início da viagem que o conduz ao além”* (Féd. 107d).

## 8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizamos este trabalho com a proposta de apresentar a filosofia platônica sobre o ângulo da morte, onde se procurou, através da pesquisa feita nos dois diálogos mencionados neste trabalho de Conclusão de curso, a *Apologia de Sócrates* e o *Fédon*, demonstrar de modo adequado as reflexões éticas que nele estão contidas.

Assim dentro da concepção trabalhada sobre o que seja a morte, procuramos demonstrar as crenças e as doutrinas concernentes ao modo de como o homem arcaico, o filósofo naturalista, e o órfico a concebem; e no período clássico, como a personagem platônica Sócrates, diferentemente da perspectiva tradicional, converte a uma mudança de hábito, em uma atitude oposta àquela que os atenienses procuravam. Sendo que Platão, nos diálogos supra, reinterpreta o tema sobre a morte, convergindo a um exercício para se pensar um novo modo de se conduzir dentro da cidade, visando assim, imortalizar o seu mestre como modelo ideal de ética.

Constatamos que boa parte dos argumentos, apresentados, na *Apologia de Sócrates* e continuados no *Fédon*, estão na forma de metáforas, sentenças e fórmulas de herança iniciática, que foram transpostos por Platão, sendo que projeta a todos numa viagem fúnebre, sob um pano de fundo iniciático, através da proposta de definição da morte.

Conforme exposto anteriormente, o homem homérico busca a morte para ser eternizado pelo aedo, o filósofo naturalista a mescla aos ciclos de existência sem fim para explicar a realidade, o adepto órfico a emprega como procedimento de purificação para ultrapassar as exigências corporais, Sócrates a usa para modificar os costumes da sua cidade, e devido a sua condenação, ela se tornar em uma via para a imortalidade, idealizada pelo seu discípulo Platão, concomitantemente, em que é personagem proeminente, na maioria dos diálogos platônicos, para continuar, em outra esfera, a conduzir a todos ao mais elevado grau de instrução, a filosofia platônica.

De modo contrário aos ensinamentos da tradição clássica transmitidos ao homem clássico, a respeito da finalidade humana (fama, poder e riqueza), onde estava incluída a aversão aos assuntos relacionados sobre a ida ao Hades, Platão translada os hábitos da vida órfica, sua doutrina e suas experiências de preparação para contemplação de uma dimensão espiritual, com intuito de instruir todos aqueles que viam nela um destino negativo, onde a superstição e o medo da dissolução os dominava e os impedia de se separarem dos preceitos vigentes na Atenas clássica; têm-se assim uma representação do significado velado a respeito

da morte, em que cada uma das personagens expressa quando dialogam com o Sócrates platônico: conforme exposto nos argumentos da personagem Sócrates nos dois textos trabalhados. Deste modo, o percurso traçado nos textos, sobre o que seja a morte, a sua convergência a sobrevivência e a imortalidade da alma, nos faz ingressar neste ambiente impregnado, superficialmente, de misticismo, crenças, superstições e apreensões vividas pelo homem clássico. Os argumentos são demonstrados, inicialmente, sob a tutela do viés dos mistérios, de modo a permitir que aqueles que tivessem sido iniciado neste tipo de caminho, facilmente pudessem acompanhar as demonstrações baseadas na conformidade, na semelhança e na identidade daquela instrução direcionada ao plano do divino. Dentro deste nível de abstração, Platão reinterpreta o modo de se pensar a morte, revisando e corrigindo os excessos cometidos tanto pela narrativa homérica quanto as dos filósofos naturalistas, para a admissão de um conhecimento que se aproxima, através do intelecto, da realidade espiritual.

Os argumentos sobre a morte vão se desdobrando para outros graus referentes a alma. Percebe-se que os pressupostos vão saindo dos domínios do sensório na busca de justificativas, aprendidas pela tradição dos mistérios, em que Sócrates se empenha para encontrar uma explicação plausível a cada dúvida apresentada pelos interlocutores. Através dos dois textos platônicos vemos a conduta ética do Sócrates platônico, buscando validar através de argumentação não tanto rigorosa, tendo em vista, que o filósofo representa a sua personagem se prevenindo de qualquer argumento dogmático, mas estimulando a todos a reconhecerem que possuem uma instrução anteriormente existente, através do novo modo filosófico de conduzir passo a passo o cuidado que se deve ter com a alma, para obter proximidade com o divino.

Pode-se concluir que: o Sócrates platônico se apropria de termos ligados da poesia, das crenças órficas e das investigações dos filósofos naturalistas, visando transpor em seu discurso uma nova finalidade ética distintas daquelas conhecidas na Atenas do século quinto a.C, que vão servir para que Sócrates demonstre que ao longo da sua dedicação pela filosofia a morte está veiculada com o processo de separação da alma com o corpo. Sendo este exercício o modelo da reflexão platônica está relacionada a uma purificação de todo conhecimento adquirido pelo homem; e este percurso gradualmente se dirige a um novo modo para se pensar a realidade idealizada por Platão.

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Rachel Gazolla de. Platão, O Realismo platônico: uma resposta possível no Fédon ou sobre a imortalidade da alma. **Letras Clássicas**, São Paulo, v. 2, p. 127-140, 1998. Disponível: <https://doi.org/10.11606/issn.2358-3150.v0i2p127-140>. Acesso em: 23 abr. 2023.
- ARISTÓFANES. **As nuvens**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).
- BENOIT, Hector. **O nascimento da razão negativa**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2006, Coleção Logos.
- BERNABÉ, Alberto. **Hieros Logos: poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além**. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Philosophica).
- BINI, Edson. **Diálogos III (socráticos): apologia de Sócrates**. Platão. São Paulo: EDIPRO, 2008.
- BORNHEIM, Gerad Alberto. (org). **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1995.
- BRANDÃO, Junito de Sousa. **Mitologia Grega**. Petrópolis- RJ: Vozes, 2004. v. 1.
- BRANDÃO, Junito de Sousa. **Dicionário Mítico-Etimológico**. Petrópolis- RJ: Vozes, 1999. v. I.
- CASERTANO, Giovanni. **Os Pré-Socráticos**. São Paulo: Loyola, 2011.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à História da Filosofia: dos Pré-Socráticos a Aristóteles**. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. v. 1.
- DETIENNE, Marcel. **Os mestres da verdade na Grécia Clássica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.
- DORION, Louis-André. **Compreender Sócrates**. 4. ed. Petrópolis- RJ: Vozes, 2011.
- GIRALDELLI JUNIOR, Paulo. **História Essencial da Filosofia**. São Paulo: Universo dos Livros, 2009. v. 1.
- GRIMAL, Pierre. **Mitologia grega**. Porto Alegre-RS: L&P, 2010. (Coleção L&PM Pocket, v. 782).
- HOMERO. **A Ilíada**. São Paulo: Benvirá, 2002. 2 v.
- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- LAKS, André. **Introdução à “Filosofia pré-socrática”**. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Cátedra).

OSBORNE, Catherine. **Filosofia Pré-Socrática**. Porto Alegre-RS: L&PM, 2013. (Coleção L&PM POCKET, v. 1114).

PLATÃO. **Diálogos**: o Banquete: Fédon- Sofista- Político. Porto Alegre: Victor Civita, 1972. (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. **Diálogos / Fédon**. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

PRIOR, William J. Benson. O problema Socrático. *In*: HUGH, H **et al. Platão**. Porto Alegre: Artmed, 2011.

REALE, Giovanni. **Corpo, Alma e Saúde**: o conceito de Homem de Homero a Platão. São Paulo: Paulus, 2002.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média I. São Paulo: Paulus, 1990. (Coleção Filosofia).

ROGUE, Christopher. **Compreender Platão**. Petrópolis- RJ: Vozes, 2005.

SANTOS, Bento Silva. A Imortalidade da Alma no Fédon de Platão: Coerência e Legitimidade da Prova Final (102 A – 107 B). **O que nos faz pensar**, v. 24, n. 37, p. 33-50, abr. 1999. Disponível em: <http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqfnfp/article/view/132>. Acesso em: 23 abr. 2023.

SÓCRATES. **Defesa de Sócrates/Platão (...)**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).

VAZ, Henrique C. de Lima. **Platônica**. São Paulo: Loyola, 2011.

VERNANT, Jean-Pierre. A Bela Morte e o Cadáver Ultrajado. Trad. Elisa A. Kossovitch e João A. Hansen, São Paulo, USP, 1978-12-09, págs. 31-62. Extraído: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1978.37846>. Acesso: 19/08/2015.

VERNANT, Jean-Pierre. **Entre Mito e Política**. São Paulo: EDUSP, 2001.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **O mundo de Homero**. São Paulo: Academia das Letras, 2002.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e História**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015. v. 3.

WATANBE, Lygia Araujo. **Platão, por mitos e hipóteses**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2006. (Coleção Logos).

XENOFONTE. **As Memoráveis**. DOI: <http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0909-6>. Acesso em: 01 out. 2023.

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Rachel Gazolla de. **O “Realismo” platônico**: uma resposta possível no Fédon ou sobre a imortalidade da alma. *Letras Clássicas*, São Paulo, v. 2, p. 127-140, 1998. Disponível: <https://doi.org/10.11606/issn.2358-3150.v0i2p127-140>. Acesso em: 23 abr. 2023.
- ARISTÓFANES. **As nuvens**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).
- BENOIT, Hector. **O nascimento da razão negativa**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2006, Coleção Logos.
- BERNABÉ, Alberto. **Hieros Logos**: poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Philosophica).
- BINI, Edson. **Diálogos III (socráticos)**: apologia de Sócrates. Platão. São Paulo: EDIPRO, 2008.
- BORNHEIM, Gerad Alberto. (org). **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1995.
- BRANDÃO, Junito de Sousa. **Mitologia Grega**. Petrópolis- RJ: Vozes, 2004. v. 1.
- BRANDÃO, Junito de Sousa. **Dicionário Mítico-Etimológico**. Petrópolis- RJ: Vozes, 1999. v. I.
- CASERTANO, Giovanni. **Os Pré-Socráticos**. São Paulo: Loyola, 2011.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à História da Filosofia**: dos Pré-Socráticos a Aristóteles. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. v. 1.
- DETIENNE, Marcel. **Os mestres da verdade na Grécia Clássica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.
- DORION, Louis-André. **Compreender Sócrates**. 4. ed. Petrópolis- RJ: Vozes, 2011.
- GIRALDELLI JUNIOR, Paulo. **História Essencial da Filosofia**. São Paulo: Universo dos Livros, 2009. v. 1.
- GRIMAL, Pierre. **Mitologia grega**. Porto Alegre-RS: L&P, 2010. (Coleção L&PM Pocket, v. 782).
- HOMERO. **A Ilíada**. São Paulo: Benvirá, 2002. 2 v.
- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do homem grego. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- LAKS, André. **Introdução à “Filosofia pré-socrática”**. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Cátedra).

- OSBORNE, Catherine. **Filosofia Pré-Socrática**. Porto Alegre-RS: L&PM, 2013. (Coleção L&PM POCKET, v. 1114).
- PLATÃO. **Diálogos: o Banquete: Fédon- Sofista- Político**. Porto Alegre: Victor Civita, 1972. (Coleção Os Pensadores).
- PLATÃO. **Diálogos / Fédon**. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).
- PRIOR, William J. Benson. **O problema Socrático**. In: HUGH, H et al. Platão. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- REALE, Giovanni. **Corpo, Alma e Saúde: o conceito de Homem de Homero a Platão**. São Paulo: Paulus, 2002.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: Antiguidade e Idade Média I**. São Paulo: Paulus, 1990. (Coleção Filosofia).
- ROGUE, Christopher. **Compreender Platão**. Petrópolis- RJ: Vozes, 2005.
- SANTOS, Bento Silva. **A Imortalidade da Alma no Fédon de Platão: Coerência e Legitimidade da Prova Final (102 A – 107 B)**. O que nos faz pensar, v. 24, n. 37, p. 33-50, abr. 1999. Disponível em: <http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqfnfp/article/view/132>. Acesso em: 23 abr. 2023.
- SÓCRATES. **Defesa de Sócrates/Platão (...)**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Platônica**. São Paulo: Loyola, 2011.
- VERNANT, Jean-Pierre. **A Bela Morte e o Cadáver Ultrajado**. Trad. Elisa A. Kossovitch e João A. Hansen, São Paulo, USP, 1978-12-09, págs. 31-62. Extraído: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1978.37846>. Acesso: 19/08/2015.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Entre Mito e Política**. São Paulo: EDUSP, 2001.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. **O mundo de Homero**. São Paulo: Academia das Letras, 2002.
- VOEGELIN, Eric. **Ordem e História**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015. v. 3.
- WATANABE, Lygia Araujo. **Platão, por mitos e hipóteses**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2006. (Coleção Logos).
- XENOFONTE. **As Memoráveis**. DOI: <http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0909-6>. Acesso em: 01 out. 2023.