

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUIZ FERNANDO BANDEIRA DE MELO

SÓCRATES E A INFLUÊNCIA DOS CULTOS DE MISTÉRIO NO  
ÊUTIFRON

UBERLÂNDIA  
2015

LUIZ FERNANDO BANDEIRA DE MELO

**SÓCRATES E A INFLUÊNCIA DOS CULTOS DE MISTÉRIO NO  
ÊUTIFRON**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia.

Orientador: Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho

UBERLÂNDIA  
2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

M528s Melo, Luiz Fernando Bandeira de, 1951-  
2015 Sócrates e a influência dos cultos de mistério no Éutifron / Luiz  
Fernando Bandeira de Melo. - 2015.  
120 f.

Orientador: Rubens Garcia Nunes Sobrinho.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Sócrates - Crítica e interpretação - Teses. 3. Religiosidade - Teses. 4. Cultos gregos - Teses. I. Nunes Sobrinho, Rubens Garcia. II. Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

LUIZ FERNANDO BANDEIRA DE MELO

## SÓCRATES E A INFLUÊNCIA DOS CULTOS DE MISTÉRIO NO ÊUTIFRON

Dissertação aprovada como requisito  
parcial para obtenção do grau de Mestre  
no Curso de Pós-Graduação em Filosofia,  
Universidade Federal de Uberlândia.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Rubens G. Nunes Sobrinho  
Orientador – Instituto de Filosofia, UFU

---

Prof. Dr. Dennys Garcia Xavier  
Instituto de Filosofia, UFU

---

Prof. Dr. Marcelo P. Marques  
Filosofia, UFMG

Uberlândia, -- de abril de 2015.

Dedico este trabalho a minha amada esposa Cléa.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus pela vida.

A minha esposa Cléa, pois sem ela não conseguiria chegar onde estou.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Rubens G. Nunes Sobrinho, pelo acompanhamento, orientação e amizade.

Ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia na pessoa do seu coordenador Prof. Dr. Dennys Garcia Xavier, pelo apoio recebido.

Aos professores: Dra. Georgia Cristina Amitrano, Dr. Leonardo Ferreira Almada e Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto que pacientemente aprovaram meus trabalhos nos cursos ministrados por eles durante o curso de pós-graduação.

*“Como mostrarei àquele que, junto de Éutifron,  
me tornei sábio nas coisas divinas e que,  
nem por ignorância, improviso,  
nem inovo, acerca das divindades,  
mas que viverei uma outra vida melhor?”*

Sócrates.

*“Batei e abri-se-vos-á”*  
Jesus

## RESUMO

Dentre algumas opções temáticas encontradas no *corpus* platônico, decidimos delimitar esta pesquisa ao âmbito das experiências religiosas contidas na narrativa que Platão desenvolve sobre Sócrates, em especial no diálogo tido como de juventude *Êutifron*. Apresentaremos como destaque a influência dos cultos de mistério que envolve o diálogo e a preocupação do adivinho em defender-se da maldição provocada pelo crime cometido pelo seu pai, que para tanto o processa no tribunal ateniense. A abordagem apresentará o cotejamento de pontos encontrados em outros diálogos platônicos, considerados como religiosos o suficiente para demonstrar uma nova proposta socrática em relação ao pensamento do homem grego, e seu gênero de vida. Esta inovação está na transposição das ideias órfico-pitagóricas traduzindo-as num comportamento que possibilita a salvação do homem do castigo da transmigração repetitiva da alma após a morte do corpo. A metodologia de busca desses pontos mostrará ainda que a preservação dos ensinos de Sócrates pode ser visto pela forma que o papiro de Derveni foi apresentado pelo seu autor. Como resultado da pesquisa pretendemos creditar ao “mestre” de Platão, a inovação para a história da filosofia de um projeto filosófico de amor à sabedoria, expressado pela busca de verdades universais que estão além das leis humanas.

**Palavras-chave:** Sócrates. Religiosidade. Cultos de mistério. *Êutifron*.

## ABSTRACT

Among the several thematic options found in the Platonic corpus, we decided to limit the scope of this research in the religiosity contained in the narrative that Plato develops about Socrates, in particular on the dialogue known as the Euthyphro youth. We will introduce as a highlight the influence of mystery cults that envolve the dialogue and the concern of the fortune-teller to defend himself from the curse caused by the crime committed by his father, which for such processes him in the Athenian court. The approach will present the comparison of points found in other Platonic dialogues, considered religious enough to demonstrate a new Socratic proposal to think the Greek man, in relation to their way of life. This innovation is in the transposition of the Orphic-Pythagorean Ideas, bringing a behavior that enables man's salvation from the penalty of repetitive transmigration of the soul after death of the body. The methodology of searching these points will still show the preservation of Socrates' teachings as the Derveni papyrus was presented by its author. As a result of the research we intend to credit to Plato's master, the innovation in the history of philosophy of a philosophical project of love of wisdom, expressed by the search for universal truths that are beyond human laws.

**Keywords:** Socrates. Religiosity. Cults of mystery. Euthyphro.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	10
CAPÍTULO 1 - A GRÉCIA DE SÓCRATES E ÉUTIFRON .....	157
1.1 O momento político .....	157
1.2 A situação religiosa ateniense.....	191
1.3 Influências órficas .....	268
CAPÍTULO 2 - ÉUTIFRON .....	324
2.1 A religiosidade de Éutifron .....	324
2.2 A acusação de Éutifron .....	41
2.3 Um entendimento sobre <i>miasma</i> .....	457
CAPÍTULO 3 - SÓCRATES.....	557
3.1 Uma pequena contextualização .....	557
3.2 A religiosidade de Sócrates .....	63
3.3 Imortalidade, transmigração e salvação da alma .....	780
3.4 Sócrates e os cultos de mistérios.....	88
CAPÍTULO 4 - O PAPIRO DE DERVENI .....	924
4.1 O Papiro de Derveni.....	924
4.2 O autor do papiro .....	935
CAPÍTULO 5 - A PROPOSTA SOCRÁTICA .....	102
5.1 A Primeira Navegação e o Papiro de Derveni.....	102
5.2 Transposição socrática .....	104
ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES .....	1079
REFERÊNCIAS.....	1113

## INTRODUÇÃO

Salientamos que um estudo que reporte ao período clássico da filosofia grega é por si só interessante, uma vez que esse período representa as raízes do pensamento ocidental, constantemente referenciado pelos filósofos da Idade Média, Moderna ou Contemporânea. A exigência histórica do pensamento filosófico requer uma análise criteriosa dos diálogos platônicos e, pontualmente para esta pesquisa, os que retratam mais integralmente o pensamento de Sócrates e suas experiências religiosas – aqueles considerados da juventude platônica<sup>1</sup> – e por buscarem concepções universais do pensamento filosófico que continuam discutidos pelos pensadores da atualidade.

Considerando a importância de Sócrates para a filosofia e a sua constante busca da verdade sobre diversas virtudes do homem ou, mais precisamente, do ser, existia a possibilidade de que seus questionamentos, característicos do *élenkhos*, método de colocar a vida em questão, resultassem em posicionamentos envolvendo problemas religiosos individuais ou coletivos. Esta consequência é natural, pois o homem grego exercia sua religiosidade, seja oracular, mitológica ou ritual (*O Marcelo cita uma classificação em agrária, familiar, política, mistérios e heróis – e credita um “tal de VIAN ou VIAR” – não sei quem é*), de forma transparente nas conversações diuturnas.

Este trabalho visa apresentar o tema da religiosidade nos diálogos socráticos do primeiro período do *corpus* platônico, referenciando majoritariamente o diálogo *Êutífron* que possibilita uma interpretação diferenciada dos ritos oriundos da tradição homérica e de mistérios que tornavam o homem apto às bem-aventuranças do Hades através de purificações ritualísticas, mas com indicações de uma *práxis* pela mudança do seu gênero de vida – um gênero filosófico de viver.

Para isso, consideramos que, após a revelação oracular informada por Querefonte, Sócrates inaugura o projeto filosófico de amor à sabedoria, expresso na busca da essência das virtudes, para além das leis e convenções humanas, os *nómoi*. Para Sócrates, essa busca da sabedoria e da verdade foi-lhe designada pelo deus como parte de sua missão, e ele a realiza junto aos cidadãos gregos de diversas posições sociais, dedicando-se a ela integralmente até os últimos

---

<sup>1</sup> Considerando as classificações dos diálogos platônicos propostas por Trasilo e apresentadas por Diógenes Laercio, Livro III, 57 a 62 (LAÉRTIOS, 2008, p.98/99).

momentos de sua vida. Nas obras pesquisadas, buscaremos o caráter religioso da missão socrática, que usa como ferramenta o *élenkhos* para obter definições de virtudes que podem ser cultivadas para conduzir o homem a um bem maior para a alma, na sua perspectiva de vida futura.

A presente pesquisa tem como incentivo o grande interesse filosófico que tais pensamentos socráticos despertaram entre as várias correntes interpretativas, mas principalmente na religiosidade que neles encontramos. Um estudo cotejado sobre a religiosidade encontrada na *erótesis* socrática, ou seja, na arte de perguntar utilizada pelo filósofo ateniense, é fundamental, pois várias interlocuções suas foram escritas por Platão e Xenofonte, e são comentadas por autores como E. R. Dodds, Walter Burkert, Alberto Bernabé, Mircea Eliade, Jean-Pierre Vernant e outros, demonstrando que as concepções do “mestre” de Platão também têm caráter de religiosidade. É neste viés que buscamos subsídios para fundamentar a ideia de uma religiosidade geradora da mudança do gênero de vida do homem proposta por Sócrates.

No diálogo socrático *Êutifron*, considerado pelos historiadores como da juventude de Platão<sup>2</sup>, objetivamos focar o encontro do pensamento religioso de Sócrates com o do adivinho ateniense, interlocutor do filósofo ateniense. Destacamos a importância de o diálogo ser da lavra inicial de Platão, o que significa ser maior a influência do seu “mestre” na estrutura temática envolvida no diálogo entre Sócrates e o jovem adivinho, entusiasta das “coisas divinas” e que se manifesta com firmes convicções do seu conhecimento sobre tais assuntos, ao dizer que as pessoas se riem e têm inveja dele por falar “das coisas divinas na assembleia”, predizendo o futuro.

Assim, investigaremos até que ponto, ao questionar seu interlocutor sobre a piedade, Sócrates vincula um entendimento de religiosidade implícita, envolvendo na questão o que seja a alma e qual seu destino. Ou seja, é possível ver no projeto de Sócrates de busca da essência da piedade – considerado por ele como integrante de sua “missão sagrada” – fundamentos que caracterizam uma identidade com experiências religiosas? Ao questionar Êutifron, Sócrates elaborava questões de cunho religioso? As respostas de Êutifron têm algum caráter religioso? Que tipo de religiosidade Sócrates propõe, ou ainda, pode Sócrates estar criando uma nova

---

<sup>2</sup> Ver nota de rodapé nº1.

proposta de conduta religiosa que requer modificações no comportamento do homem?

As pesquisas envolvidas neste trabalho mostrarão possíveis respostas a essas questões, comprovando a hipótese de que a busca da verdade sobre virtudes que Sócrates faz junto a interlocutores, principalmente ao adivinho Éutifron, apresenta traços primordiais de uma nova proposta para a religiosidade praticada entre os atenienses.

Além disso, pretende-se que o tema estudado nessa perspectiva possa oferecer alguma contribuição às pesquisas sobre o pensamento religioso do período clássico grego, a partir das conceituações socráticas sobre algumas virtudes.

Iniciaremos o trabalho com a apresentação das condições culturais da Atenas do século IV a.C., mostrando ainda as razões que levaram Sócrates a interrogar vários cidadãos dos diversos setores daquela população grega sobre alguns assuntos relacionados a seus comportamentos culturais, e destacadamente das suas experiências religiosas. Não enfatizaremos explicações acerca do *élenkhos*, método interrogativo de Sócrates, mas procuraremos identificar especificamente os questionamentos de Sócrates a respeito do pensamento de seus interlocutores, e como o uso deste método possibilita uma mudança no comportamento, em especial religioso, do homem.

No período de Péricles de grande pujança da sociedade ateniense (metade do século V a.C.), a saga dos heróis de Hesíodo e Homero ainda produzia uma grande influência paradigmática nos feitos diários dos gregos, mas foi se dissipando ao longo do processo que modificou lentamente o comportamento cultural da região, mudanças essas motivadas também pelo impacto do pensamento filosófico nascente que tem em Sócrates um dos principais precursores, por sua contumaz procura pela verdade. Afirmamos isso pela exemplaridade do modo de vida encontrado nos mínimos exemplos de conduta do homem, proposto pelo filósofo ateniense, traduzindo um gênero de vida peculiar, desvinculado dos interesses pelos modelos poéticos e direcionado ao bem do indivíduo.

Considerando o pressuposto historiográfico inaugurado por H. Diels e Kranz de que a filosofia antiga tem como divisão cronológica o pensamento dos pré-socráticos e dos socráticos, os diálogos platônicos tomam importância maior, fazendo da sua principal personagem, Sócrates, um referencial para o estudo da filosofia clássica.

Com esta diretriz, apontamos nossa pesquisa para esses diálogos onde se encontram algumas definições de virtudes postas em questão, que envolvem a religiosidade do ateniense. Sem dúvida, vários textos foram escritos dramatizando as concepções socráticas, mas o tempo os deteriorou, sobrando poucos testemunhos distintos dos deixados pelos seus discípulos. Mas, o papiro de Derveni, descoberto no século XX revela noções ao mesmo tempo cultuais e filosóficas que se contrapõem à insistente proposta socrática pela mudança de comportamento do homem. Enquanto os cultos iniciáticos focalizam a salvação da alma após a morte do corpo mediante ritos, Sócrates empreende uma interiorização racional do preceito delfico do *conhece-te a ti mesmo*.

Platão apresenta Sócrates dentro de conflitos de conhecimentos de valores, protagonizados, de um lado, por pessoas comuns da sociedade grega, que se arvoravam em saber ou serem especialistas em assuntos específicos; e do outro, Sócrates, que, afirmando nada saber, procurava encontrar, com a utilização do *élenkhos* a essência das virtudes, gerando os embates dramatizados por Platão em forma de diálogos. Oportuno lembrar que as conversas socráticas, quase sempre, não trouxeram resultados definitivos para suas buscas, mas conduziram o leitor a reflexões heurísticas acerca dos quadros mentais vigentes, pois Platão, apologeticamente, introduziu personagens e seu “mestre” dentro do contexto intelectual da Atenas de seu tempo, abordando temas que consideravam a *psykhé* a sede de todas as potências humanas superiores, como destaca Maria Dulce Reis em sua dissertação de Mestrado<sup>3</sup>.

Dentre esses interlocutores destaca-se o adivinho Éutifron, que escolhemos, visando um paralelo interpretativo entre a proposta que Sócrates trouxe e o que existia efetivamente no contexto religioso por ele questionado e defendido pelo seu interlocutor.

Não é nossa preocupação observar a luta entre o *lógos* socrático e a incapacidade de compreensão momentânea de Éutifron sobre as questões

---

<sup>3</sup> Na sua dissertação, Maria Dulce Reis discorre magistralmente sobre as diversas formas do problema sobre a alma apresentados por Platão, que Sócrates interpela nos diálogos: “A alma/*psykhé* em Sócrates é, portanto, o núcleo de sua filosofia moral, o que representa uma inovação para a concepção grega de alma [...] Sócrates permite a si mesmo e ao interlocutor o perder-se nos labirintos do *lógos*, levando-o às últimas consequências, ao buscarem o que é a coisa mesma e a um desfecho imprevisível, que corre o risco de ser o da aporia (REIS, 2000, p. 32)”. De maneira aproximada, utilizaremos os questionamentos apontados pela autora, mas respondendo a questão sobre a comunicação das almas dos mortos através das evocações.

socráticas, mas sim o que Sócrates quis mostrar: qual é a concepção de experiência religiosa defendida pelo adivinho? O que o questionamento de Sócrates apresentava de diferente do pensamento religioso de Éutifron? Qual a influência dos poemas órficos e da tradição de mistérios nessas concepções? Sócrates procura superar o pensamento religioso defendido por Éutifron? A ironia de Sócrates é uma provocação ou apenas uma forma de mostrar a incapacidade do seu interlocutor de compreender a essência da virtude discutida? As refutações socráticas poderiam ser uma análise da própria busca ao invés da tentativa de simplesmente refutar o pensamento do oponente? Éutifron aproveitou os ensinos de Sócrates, mesmo com o resultado *aporético* do diálogo?

Para responder tais questionamentos, necessário se faz observar atentamente que, segundo Sócrates, as qualidades atribuídas às *coisas em si*, ou virtudes, só poderiam ser compreendidas após o conhecimento de sua essência, e nesse foco ele tentava esgotar as possibilidades modelares conhecidas da virtude, buscando uma noção que pudesse representar a sua unidade.

Assim, admitimos que Sócrates buscava apresentar uma nova experiência e concepção de religiosidade, sendo essa a sua principal motivação no diálogo com Éutifron.

Éutifron foi apresentado como sendo um interlocutor que tipificava uma vertente não ortodoxa da religiosidade ateniense devido à sua condição de *chremólogo*<sup>4</sup> – personagem incluída entre as que exerciam grande influência nas decisões públicas –, indivíduos que eram consultados pelos políticos para ajudar nas situações cotidianas por conta de suas habilidades em interpretar os aforismos sagrados e as supostas profecias encontradas nos poemas (especialmente os órficos). Assim, Éutifron foi a personagem modelar utilizada por Platão para mostrar a configuração da nova religiosidade que Sócrates sugere, tendo como pano de fundo a busca da essência da piedade como virtude.

A intenção deste trabalho é, portanto, destacar no diálogo *Êutifron* a tese de que Sócrates propõe um novo gênero de vida para o homem, que transpõe para um plano mais evoluído as interpretações dos rituais, possivelmente órficas do seu interlocutor, que na qualidade de representante típico de uma religiosidade ritual, apresentava também inovações em relação aos ritos cultuais praticados por uma

---

<sup>4</sup> Termo que representa um intérprete dos sinais divinos. Será explicado com mais detalhes no capítulo 2 - Éutifron.

parte da comunidade helênica<sup>5</sup> – os de uma religiosidade ditada pelos deuses olímpicos.

O adivinho questionado por Sócrates ostentava o respeito dos mais importantes políticos atenienses, além da credibilidade acerca de suas habilidades interpretativas dos sinais divinos encontrados em vísceras ou nuvens, por exemplo, mediante as necessidades de um povo que buscava respostas para questões da vida além-morte.

O entendimento de termos como *alma*, *sofrimento*, *piedade*, *perdão*, *retribuição* na vida após a morte, *miasma*, *eidos*, *hósion*, *eusebéia*, entre outros, ensejará a compreensão do modo como Sócrates, o paradigma de Platão, supera a religiosidade tradicional e a transpõe numa filosofia em que o rito da racionalidade dialética conquista o estatuto da autoridade religiosa; e numa filosofia cujas imagens da religiosidade inspiram significação para as aporias da racionalidade.

Levando em conta essas observações, este trabalho está assim dividido: o primeiro capítulo – A Grécia de Sócrates e Éutifron – espelha uma sucinta informação do cenário político e religioso da época clássica; no segundo – Éutifron – discorreremos sobre a personagem do diálogo socrático, destacando sua religiosidade e o motivo da acusação formal ao seu pai, feita aos juízes atenienses; Sócrates é o título do terceiro capítulo, em que contextualizaremos o filósofo diante das modalidades de religiosidade, com suas noções inovadoras; propomos para o quarto capítulo – O papiro de Derveni – mostrar a importância histórica deste documento e a sua leitura à luz dos pensamentos socráticos, observando ainda os possíveis conhecimentos socráticos que seu autor anônimo poderia possuir; especificaremos no quinto capítulo – A proposta socrática – o que entendemos como reconfiguração, trazida por Sócrates, da religiosidade ateniense; e concluiremos o trabalho com nossas considerações finais.

---

<sup>5</sup> Entendendo-se essas práticas religiosas como Claude Mossé especifica ser: o conjunto de atividades envolvendo “o teatro e os templos, bem como as grandes festas anuais em honra de Atena ou de Dionísio” (MOSSÉ, 1979, p.54).

## CAPÍTULO 1 - A GRÉCIA DE SÓCRATES E ÉUTIFRON

### 1.1 O momento político

Sócrates encontra-se com Éutifron no Pórtico dos reis<sup>6</sup> no início do diálogo *Éutifron*, objetivando buscar informações sobre o que estava sendo acusado, no momento em que o segundo levava uma acusação contra seu pai. Para contextualizar a atitude de Éutifron, narrada por Platão nesse diálogo, se faz necessário observar o momento político-religioso que atravessava a Atenas do século V a.C., verificando quais influências seus cidadãos recebiam dos governantes e qual era a situação política.

Qual era o regime, Tirania ou Democracia? Como era exercida a justiça pelo poder político? A religiosidade tinha importância no comportamento e nos deveres do cidadão? Existia um culto predominante ou outras representações religiosas influenciavam a sociedade ateniense? Como os atenienses se comportavam diante destas situações comuns?

A resposta a esses questionamentos poderia gerar um volumoso tratado sobre a sociedade ateniense daquele período clássico. O escopo deste trabalho consiste apenas em lembrar que o momento histórico vivido por Sócrates e Éutifron, na segunda metade do século V a.C., mostrava uma turbulência política que perdurava desde a queda do líder democrata Péricles, em 431 a.C., e sua consequente morte em 429 a.C.. Aquele general, eleito arconte<sup>7</sup>, pertencia à família dos *Alcmeônidas*, e proporcionou um período de um quarto de século de paz (a partir de 461 a.C. quando assumiu o poder ateniense ao dethronar Címon) para um povo habituado ao saque e ao combate, cujas gestas são imortalizadas na tradição épica de Homero.

Os gregos conviveram então com a conhecida *Era de ouro* ateniense, compreendida entre as guerras contra os persas e a do Peloponeso, e assistiram a um governo de conquistas espetaculares no campo das artes teatrais, da arquitetura, da escultura, da retórica, filosofia e da estratégia militar.

---

<sup>6</sup> Entrada do edifício onde o *Arconte Rei* se responsabilizava por instruir os processos de cunho religioso na Atenas Clássica.

<sup>7</sup> O *arcontado*, sistema de cargos hereditários e vitalícios, de acordo com a nobreza de nascimento e a riqueza pessoal foi descrito por Aristóteles como constituído por três membros principais: o rei, o mais antigo e tradicional; o *polemarco* que cuidava dos assuntos de guerra; e o arconte responsável pelas leis. Ver Aristóteles (2011), p. 23 e adiante e também Mossé (1985, p.18).

Apesar do crescimento das artes, o cidadão ateniense presenciou atos de extrema hostilidade à impiedade e rigor da justiça que culminaram na expulsão, através de processos legais, de Anaxágoras e Fídias, assim como Protágoras (mais tarde), evidenciando uma conduta tradicionalista ortodoxa diante da propaganda justiça exercida pelo governo democrata. Nota-se que o processo de democratização se mesclava com quadros mentais ancorados nas condutas arcaicas de seus antepassados, protagonistas de superstições. Segundo Claude Mossé,

Esses mesmos atenienses que estavam prontos a expulsar Anaxágoras e Fídias corriam ao teatro para assistir às peças de Ésquilo ou de Sófocles, e admiravam a soberba ornamentação de que Péricles dotara a Acrópole. É que o teatro e os templos, bem como as grandes festas anuais em honra de Atena ou de Dionísio, faziam parte deste domínio da religião que, juntamente com a atividade política, constituía o aspecto essencial da vida dos atenienses do século V. Com efeito, seria perigoso e errôneo imaginar os contemporâneos de Péricles como homens isentos de superstições e inclinados a reconhecer a razão como único guia. (MOSSÉ, 1979, p.54).

A partir da queda de Péricles em 431 a.C, Atenas se viu em estado de guerra por mais de 25 anos (guerra do Peloponeso), sob a liderança de políticos que, diferentemente do período periclesiano, estavam interessados apenas no poder e na riqueza oriunda dos povos vencidos. A paz interna foi dilapidada, culminando com o domínio desastrado do grupo dos Trinta em 404, escolhido para conduzir o governo a uma segunda revolução oligárquica.

Os ambientes político e social de Atenas estavam literalmente em estado de revolução, a população vivia sobre pressão dos estrategos – entre os quais figurava Crítias, primo de Platão – que orientados todos por Lisandro, assumiram o poder em nome de uma mudança na constituição que deveria ser oligárquica.

Mas as injustiças eram constantemente perpetradas a cada novo processo contra pessoas que não aceitassem as imposições dos trinta tiranos, conforme se vê no relato do historiador Xenofonte em *Helênicas* (II,17): “Como o número e a injustiça das execuções faziam com que se vissem muitas pessoas reunidas se perguntarem com espanto o que ia ser da Constituição.” (MOSSÉ, 1979, p.95).

Essa interferência coercitiva de poder contra os atenienses proporcionou a separação de simpatizantes democratas e oligárquicos em regiões distintas<sup>8</sup>. O ápice da disputa pelo poder é constatado com a decisão de Crítias de tirar o nome de Terâmenes da lista dos três mil oligárquicos, declarando-o culpado de traição ao governo, e condenando-o à morte (tomou cicuta na prisão da mesma forma que Sócrates). Os atenienses do Pireu se mostraram, então, mais convincentes para destituir o poder dos Trinta e a maioria dos atenienses aceitou proclamar a destituição dos governantes, elegendo nesse levante um grupo de dez magistrados moderados para se encarregarem de governar a cidade até que a ordem fosse restabelecida. Mas a tensão se manteve constante, obrigando o grupo unido com os Trinta a abandonarem a cidade e se concentrarem em Elêusis.

Xenofonte apresenta o término do atrito com a intervenção de Pausânias, rei de Esparta, que enviou quinze comissários para negociar a conciliação entre os dois grupos opositos, resultando em anistia a todos os cidadãos exceto aos principais responsáveis pelo poder: aos Trinta e aos dez magistrados estabelecidos pelos democratas do Pireu.

Xenofonte relata o ataque da Acrópole por Trasíbulo, que derrotando os partidários oligárquicos pronunciou a vitória de suas tropas com um discurso que marcou o início de um novo período sem guerras internas para o povo grego, e que foi anotado pelo historiador em *Helênicas*:

Trasíbulo começava por refutar os tradicionais argumentos dos oligarcas, suas pretensões de dominar a cidade, mostrando-lhes que não tinham-se revelado superiores à massa dos pobres nem pelo senso de justiça, nem pela coragem. Voltando-se, então, para seus companheiros, instigava-os a, não obstante, respeitar a anistia. (MOSSÉ, 1979, p.99)

Apesar da ausência de guerras, os atenienses não usufruíam de tranquilidade social uma vez que inúmeros foram os processos que se seguiram à instalação do novo poder democrático, de acordo com os testemunhos apresentados pelos discursos de Lísias. Rancores antigos se faziam transparecer através dessas desavenças políticas e a democracia restaurada tornou-se alvo de oposições

---

<sup>8</sup> Uma lista de três mil cidadãos foi elaborada com a intenção de expulsar ou não permitir a entrada em Atenas de quem não tivesse seu nome relacionado. Tais cidadãos se refugiaram no Pireu, iniciando uma resistência contra o poder oligárquico dos Trinta tiranos (MOSSÉ, 1979, p.96-97).

declaradas, apesar da forma moderada que governava a cidade. Esse comportamento social é comentado por Claude Mossé:

A oposição – se se puder, no caso, falar de oposição – concentra-se em certos meios ‘intelectuais’, nas escolas que iam aparecer em Atenas, e onde, procurando definir qual deveria ser a melhor constituição, as pessoas permitiam-se criticar mais ou menos abertamente o regime e os homens que o dirigiam. A mais célebre dessas escolas seria a Academia platônica, viveiro de políticos e de pensadores e onde se venerava a lembrança daquele que fora o primeiro a colocar o problema político em termos novos: o filósofo Sócrates (MOSSÉ, 1979, p.100).

A queda dos Trinta restabeleceu uma trégua às armas em punho, mas acirrou os debates sociais que resultavam em diversos processos judiciais. Tais ocorrências revelaram uma nova classe de especialistas em retórica, os sofistas – profissionais remunerados que se habilitavam não só para a condução educacional dos jovens atenienses à custa de altas recompensas financeiras, mas também se propunham a direcionar seus serviços em defesas argumentativas para os constantes réus apresentados nos tribunais. Sobre estes profissionais, Roberto C. G. Castro afirma:

Os sofistas foram aqueles que levaram até as últimas consequências a tradição de retórica dos pitagóricos, baseada no encantamento produzido pelas palavras. Mestres da linguagem e da arte de persuadir, eles percorriam as cidades do mundo grego para ensinar retórica a quem se dispusesse a pagar por isso. Tornaram-se, assim, os primeiros professores da história – tal como são conhecidos hoje esses profissionais que ganham um salário para ensinar – e provocaram uma verdadeira revolução na educação em sua época. (CASTRO, 2013, p.1).

O autor diz ainda que:

Contra a retórica dos sofistas, Platão desenvolve a dialética, um “jogo” cujo objetivo é chegar à verdade de uma determinada tese ou afirmação. Esse “jogo” consiste num intenso diálogo em que os interlocutores fazem uma série de perguntas e dão respostas um ao outro. (CASTRO, 2013, p.9).

Apesar das intempéries vividas pelos atenienses, podemos afirmar que se tratava de uma civilização na qual a democracia fez berço num povo que amou verdadeiramente a liberdade, dedicando-se à cultura e às artes, cultuando a beleza como princípio e fim de suas intenções, em qualquer que fosse a atividade envolvida.

Temos por obrigação reconhecer que Atenas foi o nascedouro da consulta à vontade do povo, e que decidiam em assembleias todos os problemas de sua cidade. Paradoxalmente a cidade que se faz culturalmente adiantada na Grécia, multiplica o número de processos contra os pensadores que se destacavam, segundo Francis Wolff,

(...) estranha aos pensamentos audaciosos e às interrogações radicais, que lhe parecem *a priori* marcadas pelo pecado de orgulho contra a ordem divina: a astronomia ou a cosmologia parecem-lhe suspeitas, os jogos de abstração sobre o “ser” e o “não ser” parecem-lhe vãos, reservados às colônias longínquas e indignas do verdadeiro *cidadão* ateniense. (WOLFF, 1984, p.27-28).

Essa posição social está ainda, de acordo com o comentarista, fundamentada num intenso regime de governo pragmático vivido por Atenas durante o século V a.C., que não permitia qualquer interferência intelectual que sugerisse risco para os parâmetros governamentais e, principalmente, para os desejos de poder de seus líderes, e isso era o que os livres-pensadores, os filósofos como Anaxágoras (expulso da cidade em 432 a.C.) e Sócrates (condenado em 399 a.C.) representavam.

Num século marcado pela defesa da soberania da cidade por mais de trinta anos de guerra, além de epidemias e lutas civis, que culminaram com a derrubada dos muros da cidade, marco significativo para tais civilizações, Sócrates atravessou o com a dignidade de um cidadão que cumpria seus deveres cívicos participando inclusive de incursões armadas.<sup>9</sup>

## 1.2 A situação religiosa ateniense

A religiosidade também fazia parte dessa discussão pública, representada, de um lado, pela ortodoxia dos defensores da tradição hesiódica e homérica, e, de outro, pelos adeptos de concepções mais complexas acerca da faculdade e destino da alma, após a morte do corpo, de chegar até aos deuses, com práticas ritualísticas abarcadas no movimento heterogêneo dos cultos de mistérios, inseridas numa linha tradicional que acreditava na imortalidade da alma – dos órficos a Pitágoras.

---

<sup>9</sup> Segundo Diógenes Laércio (Livro II, 22/23), “Sócrates dedicava-se a exercícios físicos e se mantinha em boa forma. Participou da expedição militar a Anfípolis.” Laércio relata que Sócrates “Serviu igualmente em Potidaia”. (LAÉRTIOS, 2008, p.53).

Ao pensarmos em doutrinas tradicionais e religiosas nos deparamos com inúmeros trabalhos de pesquisas que explicitam as mais diversas situações que o período clássico grego atravessou. E quando refletimos a partir dos referentes mentais do século XXI, repletos de conflitos de mesma ordem da crença, é mister volver os olhos para aquele período no qual uma Atenas esfacelada por valores conflitantes prodigaliza exemplos nos quais podemos, analogicamente, nos espelhar, cujos conflitos internos possuem uma origem antropológica no psiquismo humano, estruturalmente homólogo e congruente ao psiquismo do homem hodierno.

(Marcelo pediu a fonte das informações deste parágrafo)

Nos capítulos adiantes, apresentaremos a riqueza e a diversidade religiosa ateniense em mais detalhes de modo a cotejar o posicionamento socrático e o de Éutifron, como antilogias mimetizadas por Platão.

As cidades gregas no período clássico (séculos V e IV a.C.) mostraram historicamente um movimento dinâmico de sua religiosidade. Aos mitos tradicionais e à doutrina órfico-pitagórica da pureza e *metempsicose*, que eram as vertentes mais comuns, estavam sendo agregadas novas concepções religiosas condicionadas aos questionamentos e interesses pessoais que buscavam nos oráculos um apoio para as dúvidas e ansiedades do homem grego. Segundo Otto Alcides Ohlweiler, “a cidade congregava aqueles que adoravam os mesmos deuses benfazejos e acompanhavam o ato religioso praticado no mesmo altar” (OHLWEILER, 1990, p.35), mas que era uma civilização – o povo helênico – desconhecedora de um deus único, povoando seus cultos com deuses representantes da natureza que exigiam das famílias, tribos ou frátrias<sup>10</sup>, sacrifícios para o atendimento de suas necessidades.

Nesse cenário, a formação dos cultos religiosos gregos tem como vertentes principais, de acordo com Ohlweiler, três origens: os cultos agrários; os cultos domésticos e o pensamento antropomorfista. Esses ritos que persistiram durante a idade antiga só obtiveram regras, decretos e leis no período clássico, que manteve tais costumes religiosos civicamente nas cidades, em especial Atenas. Nos cultos agrários, os gregos, remontando à ideologia totêmica, veneravam plantas e animais descritos por Homero na *Odisseia*. Acerca dos cultos domésticos, afirma ainda Ohlweiler: “o culto dos antepassados sempre teve invulgar importância entre os

---

<sup>10</sup> Cada uma das três divisões das tribos de Atenas.

gregos, desde sua origem como culto doméstico no seio da família patriarcal até as suas formas posteriormente adaptadas aos níveis das frátrias e das cidades" (OHLWEILER, 1990, p.55).

Dessa forma, Ohlweiler mantém a convicção que tanto o culto agrário quanto o doméstico se fundiram com o pensamento antropomórfico numa tendência chamada por alguns antropólogos de "animismo", que era a maneira de o homem respeitar a natureza, considerando seus representantes como heróis ou deuses, também citados por Homero na *Odisséia*.

O momento cívico em que Sócrates conviveu mostrava como elemento central da relação entre homens e divindades, a observância pontual dos cultos e dos ritos prescritos pela tradição. Para esse contexto Jean-Pierre Vernant comenta que tais crenças não eram "nem menos ricas espiritualmente nem menos complexas e organizadas intelectualmente do que as de hoje" (VERNANT, 2009b, p.3). Consideramos, assim, que a sociedade grega contemporânea a Sócrates mantinha práticas religiosas que norteavam a emergência da gênese filosófica grega.

Parafraseando Vernant, dizemos que sociedade grega não era diferente das sociedades hodiernas, pois também possuía monumentos, templos e experiências que iam para além da reflexão, baseadas em crenças, embora não tivessem um corpo de doutrinas canônicas escritas, reguladas por um clero especializado.

A distinção de elementos que configuram uma filosofia da religião pode ser justificada em pontos como: a existência de um ser transcidente, ou a existência e imortalidade da alma.

Tais pontos constituíam material para assunto diário principalmente nas discussões filosóficas que ocorriam nas praças públicas gregas, conforme se depreende nas tragédias e comédias legadas, entre outros, por Aristófanes, Eurípides, Ésquilo, e Sófocles, nos diálogos platônicos e nos escritos de Xenofonte.

Assim, conforme os historiadores Giovanni Reale e Dario Antiseri, na ausência de sistema de dogmas nas crenças, estabelecido por meio de escritos sagrados, o pensamento filosófico não encontrou obstáculos para se desenvolver com ampla liberdade. E eles completam: "Uma coisa deve-se ter presente: sem orfismo não se explicaria Pitágoras, nem Heráclito, nem Empédocles e, sobretudo, não se explicaria uma parte essencial do pensamento de Platão" (REALE, 1990, p.19).

Na mesma linha de pensamento, pode-se recorrer a Jaeger, que chama a atenção para o fato de que, a partir do século XIX, começou a firmar-se uma tendência, que se pode dizer científica, que desconhecia a contribuição filosófica para a religiosidade ateniense. Essa tendência apoia-se no fato de que, na sua origem, a filosofia volta-se para a natureza (*physis*) da realidade.

Na contramão do pensamento científico, fundamentamos a religiosidade socrática descrita por Platão e confirmada por Jaeger: “que se destaca de todos os seus predecessores, em importância religiosa. Só projetada neste fundo se pode avaliar a sua teoria central sobre a ideia de Bem.” (JAEGER, 2003, p. 873). Essas considerações reforçam a importância de se debruçar sobre o que é e como se constituía a religiosidade grega e, principalmente, como ela se apresentava na época de Platão e Sócrates.

É oportuno observar ainda que, segundo Walter Burkert, a preservação cultural grega, por conta de outros fatores como a literatura antiga e os cultos e ritos praticados pelos seus antecedentes divulgados em público e entre as famílias, tem na divulgação oral um dos principais fatores de sua mediação e transmissão cultural. Apesar de não possuírem textos sagrados, formaram rituais que definiam sua religiosidade: “o mito transmitido pela literatura, a par das ‘ideias’ ou conteúdos da ‘crença’ dele retirados, tinham determinado até aí a imagem da religião grega” (BURKERT, 1993, p.23).

Mesmo com essas restrições quanto ao conhecimento histórico da religiosidade grega, as “Leis Sagradas” encontradas em diversas inscrições iconográficas, de monumentos de arte, como estátuas, templos e pinturas mostram os aspectos exteriores de seus cultos e calendários de sacrifícios dos seus ritos. Tais inscrições garantiam a propagação e conservação da cultura religiosa grega no período mais antigo ao qual se pode recuar, desde o período arcaico pré-homérico, até o período clássico.

Ainda de acordo com Burkert, as religiões praticadas na Grécia não possuíam fundadores e tinham na tradição cultural sua mais importante continuidade: “A religião encontra-se legitimada enquanto tradição que se comprova, a ela mesma, com a força incisiva da persistência que passa de geração em geração” (BURKERT, 1993, p.35).

Entre os ritos religiosos da Grécia clássica eram encontrados grupos que os praticavam de maneira mais ou menos fechada ou secreta, traduzindo aspirações religiosas diferentes das apresentadas pela religiosidade cívica predominante, cujas raízes estavam vinculadas à mitologia conduzida pelos escritos de Homero e Hesíodo. Tais condutas distintas traçavam uma direção voltada para um “misticismo grego”, como diz Jean-Pierre Vernant, traduzido em algumas tentativas de:

(...) um contato mais direto, mais íntimo, mais pessoal com os deuses, às vezes associado à busca de uma imortalidade bem-aventurada, ora outorgada após a morte por favor especial de uma divindade, ora obtida pela observância de uma regra de vida pura, reservada somente aos iniciados (VERNANT, 2009b, p.69).

Ainda segundo Vernant, são encontradas nesse período histórico três identificações distintas de fenômenos religiosos, apontados pelo uso comum dos termos *teleté* (*teleth*), *orgias* (*orgias*), *mystai* (*mystai*) e *bákchoi* (*bacoī*): os mistérios de Elêusis, o dionisismo e o orfismo. Verifica-se que o primeiro, apesar de ser organizado e controlado pela cidade, não faz parte dos eventos oficiais pelo seu caráter iniciático.

Já os rituais dionisíacos, cujo transe coletivo era praticado nos tíasos (reuniões de seguidores do dionisismo) e nas festas bacantes, faziam parte integrante dos cultos religiosos cívicos, caracterizando-se como uma revelação epifânica.

Por outro lado, o orfismo, vinculado às tradições de poemas “sagrados” atribuídos a Orfeu –, era representado por um séquito de seguidores e sacerdotes que defendiam um *bíos*, gênero de vida ascético cuja pureza derivava, dentre outras normas de vida, do vegetarianismo, interdições sexuais, técnicas de cura e ritos purificatórios baseados em teogonias, cosmogonias e antropogonias heterodoxas. Além disso, a preocupação escatológica sobre o destino da alma depois da morte constituía um traço comum a todas as variantes fenomenológicas dos mistérios.

No período clássico grego emancipou-se ainda um novo padrão religioso, como afirma Dodds em *Os Gregos e o Irracional*, apontando para uma maneira diferente de praticar a religiosidade, também creditada ao período arcaico – quando o homem acreditava num “eu oculto” de origem irracional e divina:

Ao lado da velha crença em mensageiros divinos que se comunicam com os homens através de sonhos e visões, surge também, em alguns escritores do período clássico, uma nova crença, relacionada

a experiências de um poder humano, oculto e inato. (DODDS, 2002a, p.139).

Tal religiosidade era conhecida pelos gregos desde antes do período clássico e teve como um de seus mais importantes representantes Pitágoras, fundador de uma espécie de confraria meio religiosa, meio filosófica, estendendo para mais longe os estreitos limites até então estabelecidos dessa crença, oriunda das doutrinas órficas.

Essa crença em homens com um poder inato, que os tornava um “repositório da sabedoria sobrenatural”, segundo o mesmo autor, é conhecida como “xamanismo”, cuja personagem principal era denominada “xamã”<sup>11</sup>. As potências extraordinárias deste tipo de personagem se difundiram no imaginário coletivo em Atenas e foi descrita por Cornford<sup>12</sup> que inclui o nome de Pitágoras entre os xamãs e seu escravo Zalmóxis<sup>13</sup>.

Sem termos a pretensão de uma exegese etimológica, faz-se necessária uma justificativa para a generalização de uma designação, restrita a determinada função de uma etnia, para o fenômeno universal de comunicação, cura e trânsito entre os mortos que a palavra “xamã” perpetuou e que representa um “estado alterado de consciência”, segundo Dodds. A análise de Berthold Laufer informa que o termo “xamã” tem sua origem nativa na língua turca ‘tungúsica’, e está ligado às características de antigas práticas religiosas do norte da Ásia<sup>14</sup>.

O Xamã seria, assim, o agente dotado da potência de entrar em transe para se comunicar com o mundo espiritual e, conforme Dodds, o xamanismo grego tem raízes associadas diretamente a Empédocles:

---

<sup>11</sup> Segundo E. R. Dodds, “Um xamã pode ser descrito como uma pessoa psiquicamente instável que recebeu um chamado para a vida religiosa. Como resultado disso ele se submete a um período de rigoroso treinamento, que normalmente envolve solidão e jejum” (DODDS, 2002a, p.144).

<sup>12</sup> Capítulo VI da sua obra *Principium Sapientiae*. Cornford apresenta os xamãs como videntes, numa tradição cultural provinda desde Orfeu que, “como nota Hérnias (*Fédro* 244), reuniu todas as formas da loucura divina na sua qualidade de fundador de mistérios, profeta, poeta e filho da Musa Calíope, e instrutor de Museu” (CORNFORD, 1989, p.143). Loucuras que Cornford credita a Platão (*Crátilo* 405) (CORNFORD, 1989, p.142).

<sup>13</sup> CORNFORD, 1989, p.144. Obra citada. Zalmóxis é apresentado por Sócrates no diálogo platônico *Cármides*, como “nosso rei, que é um deus” (PLATÃO, 2010a, p.145).

<sup>14</sup> Berthold salienta que o “xamã” “teve sua origem nas línguas tungúscicas, na qual a palavra realmente é conhecida como *xaman* ou *saman* e com muitas outras variações para ser observada daqui em diante. Seria razoável considerar o termo como de origem nativa, por isso não é provável que o nome seja de uma instituição religiosa e sim uma função característica de todas as tribos do norte da Ásia e deve ter sido emprestada de uma região exterior” (BERTHOLD, 2012, s/p). As línguas tungúscicas (ou línguas Manchu-Tungus) são um grupo de línguas faladas no leste da Sibéria e Manchúria.

Os estudiosos têm se admirado de que um homem capaz de agudo senso de observação e de pensamento elaborado, como o Empédocles do poema *Sobre a natureza*, tenha também um texto como *Purificações*, representando a si mesmo como um mago divino. (DODDS, 2002a, p.149).

Dodds diz ainda que Empédocles mostrou, em alguns fragmentos, fases do seu pensamento que podem defini-lo como cientista e adepto do orfismo ou pitagorismo, mas que, de qualquer forma, pode ter sido um representante do xamanismo praticado pelos gregos. Apesar do difícil problema da distinção entre os conteúdos fenomenológicos no xamanismo, no orfismo e no pitagorismo. Não obstante, há três características comuns: a concepção do corpo como prisão da alma; o vegetarianismo; e a noção desagradável da falta, *hamartía*. Para caracterizar a linha historiográfica dessas manifestações religiosas, Dodds afirma:

A existência de uma linha de descendência espiritual que vai da Cítia até a Grécia asiática, atravessando o Helesponto. Tal linha se encontra articulada com alguns resíduos de tradição minóica sobrevivendo em Creta. Ela emigra com Pitágoras e tem seu último representante no siciliano Empédocles. (DODDS, 2002a, p.150).

No seu papel de cidadão da *polis* grega, o homem dessa coletividade que cultua heróis e deuses, construía seus templos para fixar dentro de seus limites territoriais as próprias experiências religiosas e mostrar aos seus vizinhos sua reverência firmada em cultos politeístas. Nesse contexto histórico, em que a literatura e a religiosidade se confundem na tradição e *paidéia* grega, Jean-Pierre Vernant afirma que:

A religião grega é antes de tudo aquele tesouro, múltiplo e abundante, de narrativas lendárias que os autores gregos – seguidos pelos latinos – nos transmitiram, e nas quais o espírito do paganismo permaneceu suficientemente vivo para oferecer ao leitor de hoje, num mundo cristão, o meio de acesso mais seguro à compreensão do que foi o politeísmo dos antigos. (VERNANT, 2009b, p.17-18).

Foi nesse ambiente cultural e religioso que Sócrates conviveu com seus interlocutores. E, com eles, investigou dialeticamente acerca da realidade essencial das virtudes. A refutação das falsas ilusões de conhecimento, arraigadas por causa das posições que ocupavam na cidade como guerreiros, artesãos e outros cidadãos

que possuíam alguma especialidade técnica, implicava a refutação de valores e de todo um gênero de vida.

Em especial, Éutifron encena o adivinho que encarna o especialista em matérias religiosas e que possui a pretensão de dar razões a todas as expressões religiosas compartilhadas pelos helenos.

### 1.3 Influências órficas

Quanto às influências órficas na cultura grega, não temos a intenção de elencá-las em toda sua extensão, mas apresentar o suficiente para compreender a influência dos ritos de purificação e os assuntos inerentes à alma no mais além.

Pretendemos mostrar, neste capítulo, como a cultura religiosa da Atenas clássica mantinha rituais de purificação, em sua maioria praticada mediante a antiga tradição transmitida pelos seguidores de Orfeu e dos demais cultos de mistérios. Todavia, antes é preciso estabelecer que atribuímos o mesmo significado dado por Alberto Bernabé para a rubrica *movimento órfico*, ou seja, um conjunto de atitudes oriundas de costumes que acompanham os rituais, principalmente religiosos, alicerçados em poemas cuja autoria seja consignada a Orfeu. Dessa forma, Bernabé considera o orfismo:

Como uma corrente da religião grega, uma variante dentro do âmbito mais amplo do dionisismo, que aceita uma série de componentes pitagóricos e que tem muitos pontos em comum com o âmbito eleusino e com outras religiões mistéricas. (BERNABÉ, 2011, p.398-399).

Por conseguinte, observamos que na categoria vaga e heterogênea do *orfismo* se incluem os rituais e cultos de mistérios homólogos ao pitagorismo, dionisismo e outros cultos da época que se caracterizavam por um modo de vida, como aponta Casadio:

Por ser uma religião sem comunidades estáveis, organizada em torno de uma matéria prima de base mítica, doutrinal e ritual expressa literariamente, sem estrutura eclesiástica hierárquica, nas mãos de alguns intérpretes que ninguém nomeava ou legitimava, a não ser eles mesmos, admitia desde o princípio notáveis variações entre os seus diversos seguidores e transmissores. (Casadio G. (1990) in: BERNABÉ, 2011, p.24).

Adotamos o pressuposto que o *orfismo* – no sentido amplo que abrange uma gama de crenças e rituais relacionados com os cultos de mistérios –, o dionisismo, e doutrinas, como a transmigração das almas, com seus prêmios e castigos, são reconfigurados por Platão, ainda que de forma velada, em algumas passagens que citaremos ao longo deste trabalho.

Pelo exposto, pretendemos ter evidenciado que as várias atitudes gregas anteriores ao fim do século IV a.C. mostravam sua aceitação às crenças religiosas oriundas do movimento heterogêneo chancelado como *orfismo*. Em especial, relacionamos as Placas de Ólbia<sup>15</sup>, as Lâminas de Ouro<sup>16</sup> e o Papiro de Derveni<sup>17</sup>, que nos mostraram detalhes sobre os cultos de mistérios órficos, principalmente as preocupações com a alma após a morte do corpo.

As religiões de mistério e a filosofia compõem doutrinas nos séculos V e IV a.C. utilizando, provavelmente, o aspecto literário do orfismo pois, segundo Gabriela Guimarães Gazzinelli, “muitas ideias eram ditas órficas para lhes conferir autoridade e antiguidade. Começou-se assim uma prolífica produção de poemas pseudo-epigráficos atribuídos a Orfeu, estendendo-se pelo início da era cristã, entre os neoplatônicos” (GAZZINELLI, 2007, p.11).

Nesse contexto, encontramos Platão aludindo em alguns diálogos a possível influência órfica – pelo seu conhecimento dos textos órficos, ou pela forma que estes o influenciaram – a ponto de reconfigurá-los. Considerando os apontamentos de Platão que sugerem verossimilhanças com os ritos de mistérios, Bernabé propõe dois sentidos para buscar essa influência órfica em Platão:

---

<sup>15</sup> Gabriela Guimarães Gazzinelli nos apresenta as Placas de Ólbia (em destaque três descobertas em 1951 e datadas do século V a.C.), contendo interessantes conteúdos ditos órficos. Assim a autora se expressa: “Uma série de placas de ossos (5-7 cm) foi encontrada em escavações em Ólbia, no sul da Rússia, próximo ao mar Negro onde havia a colônia grega de Mileto. Soterradas na região residencial e na ágora da cidade, especula-se que seriam ‘cartões’ de identificação dos iniciados báquico-órficos” (GAZZINELLI, 2007, p.83).

<sup>16</sup> Sobre as lâminas de ouro, também recorremos à autora de *Fragmentos Órficos* que tais “amuletos funerários” foram encontrados em tumbas gregas de Creta e Tessália e são datadas aproximadamente do século V a.C. Elas “contêm fórmulas escatológicas e soteriológicas às quais o seu portador teria acesso através de alguma iniciação” (GAZZINELLI, 2007, p.69). A filósofa afirma ainda que: “o conteúdo das lâminas parece, coincidir com a escatologia órfica esboçada em outras fontes, sobretudo em Platão. Elas aludem a vários conceitos escatológicos relevantes para o orfismo: a transmigração, as reminiscências de vidas anteriores, a divisão corpo/alma e a ideia de um juízo após a morte, com recompensas para os iniciados e punições por condutas ímpias” (obra citada, p.71).

<sup>17</sup> No capítulo 5 encontram-se mais detalhes sobre esse documento encontrado em 1962, em tumbas de num sítio arqueológico perto de Tessalônica, no nordeste da Grécia.

Nossa busca deve avançar em dois sentidos. Dado que Platão é nossa principal fonte de conhecimento para o orfismo da época clássica, um dos sentidos será analisar os testemunhos do filósofo para reconstruir um quadro das crenças e doutrinas dos órficos em sua época, com a ajuda de outros textos significativos. Mas esta busca é necessariamente inseparável da análise da marca que as doutrinas religiosas dos órficos deixaram no filósofo, ou, em outros termos, da maneira pela qual Platão modificou, alterou ou deformou a mensagem originária para incorporar alguns dos seus traços em sua própria doutrina. (BERNABÉ, 2011, p.127).

Platão, através de Sócrates, reconhece que utilizou noções órficas que eram mais úteis para a clareza de sua exposição sobre os eventos religiosos esclarecidos nas interlocuções dos diálogos.

O filósofo ateniense usou tais referências órficas convenientemente reformuladas e adaptadas ao seu próprio pensamento filosófico. Exemplificando nossa afirmação, podemos anotar: no *Górgias*, quando diz que ouviu de um sábio algo sobre a morte e o destino das almas dos mortos, Sócrates descreve o autor da sua referência como “um util contado de mitos” (493a), e ao final desta sua exposição, conclui com um mito escatológico e com a frase: “comparações deveras um tanto esquisitas, mas exprimem aquilo que eu queria demonstrar” (493c3-4).

Outro exemplo que caracteriza a reconfiguração platônica é o passo do *Fédon* que discorre sobre destino das almas (113d-115a). Estas passagens são ideias oriundas do orfismo e do pitagorismo, alteradas convenientemente pela doutrina de Sócrates no relato de Platão.

Consideramos, ainda, em nossas reflexões, as intensas influências órficas no período clássico, como os rituais de purificação e os de iniciação, que eram bastante procurados pelos atenienses para compensar seus erros e livrar suas almas dos castigos futuros delineados para depois da morte. Neste âmbito, observamos Sócrates discorrendo sobre tais ritos no *Fédon*:

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. (*Fédon*, 69c).

Quanto aos ritos purificatórios e iniciáticos, anotamos que tais costumes davam aos seus praticantes condições suficientes para a passagem da sua alma, depois de morto o corpo, pelo rio do esquecimento, necessidade apresentada nos poemas órficos. Isto era buscado pelos helenos e comprovado historicamente pela descoberta, entre outros objetos, das lâminas de ouro encontradas em tumbas de Creta e Tessália, datadas do século V a.C. Elas estavam colocadas propositalmente junto aos corpos nos sepulcros, e segundo Gazzinelli, “Conservadas junto aos mortos, contêm fórmulas escatológicas e soteriológicas às quais o seu portador teria acesso através de alguma iniciação. Tais instruções permitiriam alcançar um estado de ‘beatitude perene’ depois da morte.” (GAZZINELLI, 2007, p.69).

Além das lâminas de ouro, também foram encontradas em diversas escavações, placas de osso em Óbia ao sul da Rússia – a diversidade de localização geográfica dos sítios arqueológicos mostra a abrangência territorial alcançada pelos princípios órficos – também datadas do século V a.C., apresentando todas elas, uma espécie de código de palavras contendo a palavra “*DION*” (abreviatura de Dionísio). Tais placas teriam a função de “cartão” ou “passe” de entrada para o Hades, com a mesma finalidade das lâminas de ouro.

Tecendo ainda comentários sobre a vida da alma depois da morte e sua necessidade de entrar no Hades, o *Papiro de Derveni*, encontrado numa tumba em 1962 perto de Tessalônica, com datação possível para o fim do século IV a.C., representa o mais antigo papiro literário ocidental conhecido. Nele o autor (desconhecido) apresenta duas partes distintas:

A primeira, que comprehende as colunas I-VII, com inclusão da XX, está dedicada, basicamente, a aspectos ceremoniais e iniciáticos, mediante do uso de uma terminologia própria de um sacerdote, um adivinho ou um especialista em rituais. O resto, colunas VIII-XXVI, contêm um extenso comentário exegético de uma teogonia órfica em que se combinam explicações teológicas, físicas, filosóficas e filológicas. (BERNABÉ; CASADESÚS, 2008, p.461).

Esses três exemplos de fragmentos órficos mostram de forma contundente a influência órfica no comportamento do homem no período clássico grego. Seu modo de defender-se de uma vida desgraçada após a morte era inevitavelmente a purificação, vista por Nunes Sobrinho, juntamente com as iniciações, como objetivos de propiciar uma espécie de “senha” que facilitava a entrada do iniciado no Hades:

A personificação da memória relaciona-se com o rito de purificação pela água que permite o acesso à via sagrada. A purificação propiciada pela memória ressalta a primazia do pensamento, *nôus*, na experiência iniciática que ascende o aspirante à *alétheiā*. A fórmula de reconhecimento *eu sou filho da Terra e do Céu estrelado* identifica o aspirante com a estirpe divina e sugere sua purificação ritual prévia: ela serve como palavra de passe que garante o acesso à divindade. A *katabasis* descrita na lâmina funerária alude ao cumprimento de uma purificação prévia pressuposta, à prova da passagem e ao esforço vinculado a uma potência psíquica personificada em *Mnemosýne*. (NUNES SOBRINHO, 2011b, p.67).

Platão utiliza, sem dúvida, conhecimentos órficos para mostrar sua doutrina, afirma Francesc Casadesús Bordoy:

Da análise da presença do orfismo na obra platônica, infere-se que existem traços óbvios que Platão conhecia e utilizou a doutrina órfica. Na verdade, o filósofo oferece indícios suficientes, embora a maioria das vezes indiretamente, que manejou alguns princípios rituais e doutrinários que reconhecemos como órficos. (BERNABÉ; CASADESÚS, 2008, p. 1276)

Não é nossa intenção discorrer sobre o conhecimento de Platão da doutrina órfica, para isto lembramos os aprofundamentos deste assunto feitos por estudiosos atuais como Alberto Bernabé, E. R. Dodds, Fabienne Jourdan, Francesc Casadesus, Luc Brisson, Pierre Boyancê e outros, que apresentam extenso material direcionado a essa discussão. Convencido pelos robustos argumentos dos pesquisadores mencionados, entendemos que Platão encena Éutifron no diálogo com a nítida intenção de valorizar a doutrina exposta por Sócrates nesta interlocução, a qual será mostrada com mais detalhes em tópicos posteriores.

Até certo ponto, mencionar a procedência órfica para uma ideia no período clássico era conferir-lhe autoridade e antiguidade, porquanto a profusão de poemas atribuídos a Orfeu que circulavam nas mãos dos seus intérpretes, adivinhos e magos divinos, usando-os para fundamentar as grandes quantidades de ritos e cultos de mistérios. Esta linha reflexiva se encontra em boa parte dos diálogos platônicos metaforizada pelos seus mitos.

Alberto Bernabé esclarece que o adivinho, característica proeminente em Éutifron, era uma personagem conhecida por Platão:

Resta claro que na prática de ritos órficos temos que distinguir, em primeiro lugar, os meros participantes, os chamados iniciados ou mistas, e aqueles outros que os celebram e organizam. Platão não se interessa nem um pouco pelos primeiros, mas alude, em diversas

ocasiões aos que transformaram em ofício a atuação como homens santos, como sacerdotes que dirigem as *teletai*, entre outras atividades rituais. (BERNABÉ, 2011, p.85).

Acreditamos que nessa pequena abordagem deste primeiro capítulo, tenhamos contextualizado o cenário religioso no qual o drama do diálogo *Eutífron* foi desenvolvido por Platão. É nosso objetivo, a partir de então, apontar no próximo capítulo o que entendemos sobre a personagem que serve de interlocutor de Sócrates e a sua representatividade como religioso na sociedade clássica da Grécia Antiga.

## CAPÍTULO 2 - ÉUTIFRON

### 2.1 A religiosidade de Éutifron

É na efervescência religiosa do final do século V a.C. da cultura grega que Éutifron é apresentado por Platão como um adivinho que, espontaneamente fiel às suas crenças, se mostrava convicto de sua capacidade, semelhante aos artesãos arguidos por Sócrates na sua busca pela sapiência dos homens: “dirigi-me aos artesãos, pois tinha já compreendido não ser sabedor de coisa nenhuma, como se costuma dizer, sabendo embora que os que eu procurava eram sabedores de muitas e belas coisas” (*Apologia de Sócrates*, 22d). Mas o que significava um adivinho e qual sua importância no período clássico grego?

Platão busca na personagem Éutifron – que acreditamos ser um dos conceituados *chresmólogos*<sup>18</sup> encontrados no ambiente vivido por Sócrates – mostrar a inovação que seu “mestre” apresentou sobre as noções da realidade após a morte. Assim, revolucionando a interpretação poética existente entre os adivinhos que se baseavam principalmente no orfismo ritualista e praticavam tráfico de encantamentos ao diagnosticarem preces, sacrifícios ou purificações, se aproveitando dos momentos de indecisão e necessidades de justificação moral de atenienses que os procuravam para resolver suas dívidas e dúvidas divinas, ou situações difíceis do próprio dia a dia.

Tais interpretações realizadas pelos *chresmólogos* aconteciam comumente para atender anseios de homens e mulheres carentes de um significado divino para os seus problemas ou para dar soluções, na mesma ordem divina, atenuantes às suas dificuldades.

Mais que adivinhos, os *chresmólogos* eram elementos de grande influência na opinião pública da Grécia antiga, pois eram consultados de forma intensa por todos os seguimentos da sociedade ateniense<sup>19</sup>.

A adivinhação fazia parte, de forma generalizada, das experiências religiosas gregas e não apresentava apenas uma revelação sobre o futuro, presente ou

---

<sup>18</sup> Necessário se faz observar a diferença entre *manteis*, termo utilizado para caracterizar os videntes portadores da técnica *mântica*, dos *chresmólogoi* como eram chamados os intérpretes dos oráculos que falavam sob possessão. Ver mais em Flower (2008), p. 2 e 58.

<sup>19</sup> Ver a extensa exemplificação feita por Flower (2008).

passado de cada um, mas muitas vezes mostrava aos interessados, uma resposta a questões sobre guerras, por exemplo, e sobre outros assuntos políticos, conforme a necessidade daqueles que aos adivinhos recorriam, assumindo, assim, a adivinhação, papéis importantes em diversas situações da comunidade, e até em algumas decisões públicas.

Era clara para os gregos a necessidade de consultar esses adivinhos para obter uma influência da divindade no âmbito de suas decisões cotidianas, evitando, assim, serem surpreendidos por consequências desagradáveis dos seus atos, não só para si como para seus descendentes, livrando-se dessa maneira da responsabilidade pelo *miasma*<sup>20</sup> ou poluição de cunho sagrado, gerador de males contagiosos e hereditários.

Esse comportamento religioso denota a extrema preocupação na crença de não provocar a ira dos deuses e não proporcionar uma culpa contagiosa que transmite sua condenação aos familiares e até mesmos aos concidadãos.

É interessante ressaltar a função religiosa de adivinhos como Éutifron, como representantes da importante religiosidade no mundo grego do século V a.C. em que foram encenados dramaticamente os diálogos platônicos. Tais adivinhos mantinham a crença em previsões que podiam ser definidas como uma “profetização do futuro, com base na ordem necessária do mundo.

Essas previsões eram também consideradas como uma profetização do futuro, e neste aspecto, os helenos procuravam e respeitavam informações desses especialistas na prática da *mântica* – uma ciência das coisas futuras definida pelo estoíco Crisipo (281-208 a.C.) como a “faculdade de conhecer, ver e explicar os sinais por meio dos quais os deuses manifestam suas vontades aos homens” (ABAGNANO, 2007, p.739). Os adivinhos eram assim focos de constantes consultas, em razão de um propósito característico da época clássica, que era a busca da verdade, não só a filosófica, mas principalmente as decorrentes de inspirações religiosas dos deuses panteônicos.

---

<sup>20</sup> Discorremos com mais detalhes sobre esse termo *miasma* no item 2.3. Não estaremos utilizando o significado estrito do termo grego que aponta para uma “emanação mèfítica proveniente de matérias pútridas ou de moléstias contagiosas” (MICHAELIS, 1998, p.1371). Este sentido da palavra *miasma* pode ser visto na linguagem médica como causador de várias doenças. No que citamos, abordaremos a interação do *miasma* na vida do ateniense não como causador de doenças, mas como responsável hereditário do sentimento de culpa no assassino e seus parentes, e foco de vingança dos familiares da vítima de um assassinato.

A prática da profecia exercida pelos adivinhos era oriunda das *pitonisas* e *pítons* proferidores de oráculos e que possuíam a técnica da leitura dos sinais provenientes principalmente do deus Apolo entre outros. Tal prática possibilitava a intermediação dos deuses para decifrar os enigmas através do uso do dom *mântico*, conforme afirma Walter Burkert:

A crença em sinais pode existir sem a interpretação religiosa enquanto ‘superstição’, como acontece na nossa cultura. À semelhança da prática do sorteio como regra do jogo, como mecanismo de decisão que funciona por si mesmo. Nas culturas antigas, entretanto, estabelecer-se, havia há muito, uma interpretação religiosa: sinais vêm dos deuses, por seu intermédio, os deuses fornecem ao homem, ainda que de modo codificado, instruções e orientação. (BURKERT, 1993, p.228).

Nessa observação Burkert mostra como esse costume se tornava bastante difundido e acreditado pelo cunho religioso que os gregos nele concebiam, sendo às vezes transformado em cultos em forma de sacrifícios para a obtenção dos favores da adivinhação, mesmo sem a autoridade de Apolo. Nesta contextualização, apesar da concentração dos poderes oraculares estarem relacionados a Apolo, também eram utilizados outros deuses da mitologia grega.

É assim que essa forma religiosa de interpretação de sinais era cultuada na Grécia antiga e clássica, onde as pessoas possuidoras do dom singular da adivinhação eram consideradas primitivamente sábias ou *mântis*, e cujo hábito foi preservado pelos seus continuadores na própria família.

O culto à adivinhação era tão empregado pelos gregos de forma religiosa que aqueles que não acreditavam ou duvidavam de tais adivinhos eram considerados ateus, questão essa que foi decisiva para a acusação que Sócrates sofreu. (**Marcelo pede para avaliar a diferença, sobre ateísmo dos adivinhos e o da acusação de Sócrates**) Nesse aspecto religioso da adivinhação encontram-se os oráculos proferidos nos templos. Entre estes o mais conhecido historicamente é o templo de Delfos<sup>21</sup>, situado numa região montanhosa nos arredores de Atenas, onde vários

<sup>21</sup> Com uma leitura fascinante e sedutora o livro *O Oráculo* de William J. Broad traz um relato das descobertas do geólogo Jelle de Boer, o arqueólogo John Hale, o químico Jeff Chanton e o médico Henry Spiller que em conjunto detalham experiências acumuladas de 1981 a 2003 sobre os gases de efeito alucinógeno (etileno, metano e etano) que emanavam das fendas encontradas na geologia incomum de Delfos, publicadas na *Scientific American* (2003). Broad conclui seu texto assim: “O oráculo começou a falar em nome dos deuses há mais de três milênios. Durante boa parcela desse tempo, a pítia gozou de uma reputação literalmente estelar, unida como era a Apolo e às maravilhas do firmamento. Quando porém, a luz da civilização grega perdeu o brilho, sua imagem passou por

reis, heróis guerreiros, políticos e populares buscavam informações sobre suas empreitadas prevendo prognósticos futuros de suas vidas, ou para obter simples conselhos, como o amigo de Sócrates, Querefonte, também o fez<sup>22</sup>. Estes santuários já eram conhecidos e utilizados pelas civilizações da antiguidade como os orientais e os egípcios, sendo que esta prática se estendeu até os romanos, como comenta Burkert<sup>23</sup>. Entre os mais antigos oráculos descritos pela história encontra-se o de Dodona, santuário de Zeus no Epiro, citado por Homero na “Ilíada”<sup>24</sup>.

Percebe-se que Platão coloca Éutifron entre os condecorados e divulgadores desses procedimentos religiosos: “Pois até de mim, quando falo das coisas divinas na assembleia e predigo o futuro, se riem, como se estivesse louco. No entanto, nenhuma das coisas que predisse e que acabo de dizer deixa de ser verdade” (*Éutifron*, 3b-c).

Não abordamos o diálogo *Éutifron* com a intenção de encontrar a melhor definição para a virtude “piedade” buscada por Sócrates, mas para cotejar apontamentos que indicam a religiosidade, tanto do conceituado interlocutor, como principalmente registrar a proposta socrática de uma nova maneira de se comportar religiosamente, ou seja, um novo gênero de vida que possa atender as exigências para uma vida após a morte isenta dos castigos preconizados pelos preceitos

---

vários estágios de deterioração, deixando-a maculada, demonizada, esquecida, romantizada e, após as escavações francesas, desprezada e até mesmo ridicularizada. [...] De certa forma, os quatro cientistas a trouxeram de volta à vida. Foram-se as imagens da desamparada, da boboca, da velhaca. Na esteira da descoberta da equipe, devolveu-se à pítia sua respeitabilidade de mulher inteligente, deixando-a retornar à cena ao menos – se não mais que isso – como uma figura histórica séria” (BROAD, 2007, p. 249).

<sup>22</sup> Na *Apologia de Sócrates* Platão relembraria como Sócrates recebeu a informação oracular do amigo Querefonte que transformou seus objetivos. O filósofo relata que Querefonte, portador de temperamento tenaz e impulsivo, procura resposta às suas inquietações: “Uma vez foi a Delfos perguntar ao oráculo – peço-vos que não vos manifestais contra o que estou a dizer, homens – se havia alguém mais sábio que eu. Em resposta, retorquiu-lhe a Pítia que ninguém era mais sábio” (*Apologia de Sócrates*, 21a). A partir de então buscou contestar a predestinação dos deuses através de interlocuções com cidadãos atenienses na busca das verdadeiras virtudes, pois sabia que nada sabia.

<sup>23</sup> Segundo Burkert: “Desde o século VIII, determinados lugares adquirem significado supra regional, mesmo internacional, locais onde o deus concede a quem busca conselho, um ‘serviço’, *chresmós*: os gregos denominavam tal local *chrestérion* ou *manteón*, os romanos *oraculum*” (BURKERT, 1993, p.233).

<sup>24</sup> Um dos maiores santuário religioso da Grécia Antiga, situado em Dodona. De acordo com Heródoto no Livro II de sua obra *História*, item LV (HERODOTO, 2006), o santuário foi fundado por indicação de uma pomba que significava uma sacerdotisa. O santuário é citado por Homero na *Ilíada* no Livro II, 657, e Livro XVI, 198 (HOMERO, 2003). Mais tarde, no século III a.C., o rei Pirro ergueu enormes santuários como o *buletério*, o *pritaneu* e o estádio (sede dos Jogos atenienses), tornando aquele santuário conhecido fora da Grécia.

religiosos praticados à época. (Marcelo diz que este parágrafo soa como tese e pergunta o que é vida após a morte).

O adivinho não era apenas um adivinho para as coisas futuras e nem um simples leitor de sinais dos deuses, mas também estava apto a praticar outras atividades que se confundiam com ritos órficos de iniciação, próprios do período. Portanto, Éutifron era um importante representante da religiosidade praticada no período clássico ateniense e apresentava excelentes condições para discutir com Sócrates sobre “as coisas divinas”, e por isso foi escolhido por Platão.

Nesse contexto religioso era extremamente importante a preocupação com o destino da alma após a morte do corpo. Essa importância não era apenas daquele momento histórico, mas a imortalidade da alma e os castigos e prêmios após a morte já eram motivos de preocupação entre os gregos desde que os poemas do lendário Orfeu compunham as origens dos ritos de purificação e iniciação (propagados também pelos pitagóricos), juntamente com os mistérios de Elêusis. A esse estrato religioso da imortalidade da alma, que compunha os mitos escatológicos<sup>25</sup>, houve o acréscimo da ideia de transmigração da alma, condição necessária para a sua salvação, segundo a doutrina descrita por James Luchte:

Nesta consideração, temos a conexão explícita da doutrina da transmigração e memória, sendo esta última a chave não só da esperança da imortalidade, como um segmento fora do labirinto de encarnações, do esquecimento, mas também para o que chamaríamos o filosófico *a priori*, a base de conhecimento. (LUCHTE, 2009, p.18).<sup>26</sup> (Marcelo pede para explicar esta citação, será preciso?).

<sup>25</sup> Os mitos da antiga Grécia apresentavam um saber, segundo Nunes Sobrinho, “Na literatura homérica, *mythos* designa a palavra que possui autoridade por exprimir uma realidade que não é passível de sofrer a menor derrogação; os mitos antigos demandavam ser compreendidos como eventos sagrados” (NUNES SOBRINHO, 2007, p.34). Afirma ainda o autor que: “O mito, para Platão, expressa o razoável, uma crença que não pode pretender à exigência da exatidão literal, mas que engendra a adesão a um saber que possui o estatuto de uma hipótese ou de um postulado que vale a pena a ser defendido” (Obra citada, p.35).

<sup>26</sup> Devemos considerar ainda, Francesc Casadesús Bordoy que alimenta a ideia que a “*palingenesia*” tinha sua origem entre os órficos. O Autor diz que “Precisamente um dos conceitos que Pitágoras teria aprendido de outros que a alma é imortal e transmigra de ser em ser. Cícero diz que na realidade quem disse pela primeira vez que a alma é imortal foi Ferecides, que também acontece ter sido o professor de Pitágoras. A relação entre os dois se considerou tão intensa que se conta que Pitágoras acompanhou seu maestro em seu leito de morte. Ferecides, por outro lado, era um autodidata, cujos conhecimentos vieram de uns livros fenícios que havia se apropriado” (BERNABÉ Y CASADESÚS, 2008, p.1058). Ao contrário, Gabriele Cornelli defende no capítulo terceiro de sua tese de doutorado, ser pitagórica tais doutrinas, consolidando seu argumento em Porfírio quando afirma: “A primeira doutrina citada por Porfírio (VP:19), aquela da transmigração da alma, é ligada a uma tradição amplamente documentada sobre a competência de Pitágoras para assuntos ligados ao além-túmulo” (CORNELLI, 2010, p.115).

Nessa discussão das interpretações sobre a origem da doutrina da transmigração da alma, balizadas nas vertentes do orfismo e do pitagorismo, devemos lembrar que Platão dá indícios de que Sócrates era convededor desses mistérios doutrinários desde os primeiros diálogos, como o *Cármides*, em que Sócrates confessa ter aprendido algumas técnicas de encantamento com um dos médicos trácios de Zalmoxis, discípulo de Pitágoras<sup>27</sup>.

Além disso, Platão discorre no mito escatológico do *Fedro*, sobre “a lei de Adrastea” e no discurso em que classifica os estados da alma, Sócrates assimila o estatuto do adivinho ao de um iniciado nos mistérios<sup>28</sup>. E na *República*, encontramos de maneira clara o entendimento platônico sobre as características de um adivinho:

Mendigos e adivinhos vão às portas dos ricos tentarem persuadi-los de que tem o poder, outorgado pelos deuses devido a sacrifícios e encantamentos, de curar por meio de prazeres e festas, com sacrifícios, qualquer crime cometido pelo próprio ou pelos seus antepassados. (*A República*, 364b-c).

Embora fortemente negativa, consideramos essa caracterização platônica do adivinho para fundamentar a tese que exprime a necessidade motivadora do homem grego para vencer seus empecilhos sociais através da intervenção dos deuses, intermediada pelos profissionais religiosos: os *chremólogos* e os adivinhos. A figura de Éutifron tipifica a escolha de Platão de estender sua crítica às vertentes heterodoxas da religiosidade. Esse pressuposto é reforçado quando o filósofo aponta a convicção pessoal de conhecimentos assumidos na postura de Éutifron:

SÓCRATES: Por Zeus, Éutifron! Julgas conhecer assim tão exatamente as coisas divinas, de qualquer espécie, que sejam, relativamente ao que é piedoso e ao que é ímpio? Procedendo desta maneira, não temes, ao entregares o teu pai à justiça, que, ao contrário, te suceda estares a cometer um ato ímpio? ÉUTIFRON: De nenhum préstimo eu seria, Sócrates, nem Éutifron diferiria da maioria dos homens, se não conhecesse tais coisas exatamente. (*Éutifron*, 4e-5a).

---

<sup>27</sup> No diálogo *Cármides*, provavelmente pertencente a seus primeiros escritos, Platão aborda a *sofrosyne* (temperança), e nele, quando Sócrates se reporta a encantamentos, diz: “É essa, portanto, Cármides, a natureza desse encantamento. Aprendi-o, quando me achava no exército, de um dos médicos trácios de Zalmoxis, dos quais se diz que eram capazes até de tornar os seres humanos imortais” (*Cármides*, 156d).

<sup>28</sup> Retratabo a Lei de Adrastea em um dos seus mais significativos mitos, Platão no *Fedro* (248c-e) relata a vida das almas humanas no tempo de suas origens e o que elas puderam contemplar das coisas divinas antes de encarnar, estabelecendo um critério seletivo, no qual incluímos o adivinho Éutifron e o consideramos em quinto na sequência. Assim, se expressa o filósofo: “a quinta terá a vida de um profeta ou de alguém que celebra rituais místicos” (*Fedro*, 248e).

Ao nos debruçarmos sobre o conteúdo de crenças religiosas, como as conhecidas por Éutifron, do período clássico grego, nos deparamos com as lâminas mortuárias de ouro e as de osso, que caracterizaram a ritualização dos métodos utilizados para considerar a vida após a morte como fato inseparável dos seus pensamentos e preocupações. Além dessas lâminas, o *Papiro de Derveni* (destacamos esse documento em capítulo específico adiante), reafirmaram a influência órfica nesses procedimentos funerários, indicativos para mostrar a importância que o recipiendário tivesse um acesso a *Hades*<sup>29</sup> sem dificuldades.

Esse conteúdos e símbolos comprovam não só a influência órfica no pensamento religioso do grego, no âmbito maior dos cultos de mistérios, mas ainda sua crença na imortalidade da alma bem como nos seus castigos e prêmios.

Na discussão sobre a religiosidade de Éutifron não podemos deixar de atentar para as considerações contidas na introdução de Louis-André Dorion na tradução desse diálogo platônico<sup>30</sup>. O autor reexamina a influência dos poemas homéricos e de Hesíodo, relevando quatro “principais argumentos desenvolvidos pela reabilitação da posição tradicional”<sup>31</sup> que definiriam a *ortodoxia* religiosa do adivinho.

Propomos que o conhecimento do tradicionalismo religioso não seja suficiente para estabelecer um posicionamento ortodoxo. Tanto a atitude como a alusão à estranheza dos concidadãos e ao ridículo confirmam uma heterodoxia. Éutifron é apresentado por Platão como um seguro entendedor não só da tradição panteônica, mas também de outros ritos de mistérios. Assim, consideramos que o conhecimento das seitas distintas – ortodoxa e heterodoxa – não é o que define a caracterização religiosa do adivinho.

No terceiro ponto em que Dorion baseia a ortodoxia de Éutifron, notamos que o interlocutor de Sócrates apresenta como preocupação central a acusação de seu pai como prática compensatória para se afastar o *miasma*; daí apontarmos uma interpretação diversa. O fato de o adivinho querer purificar-se da mácula causada pelo assassinato praticado pelo pai, demonstra uma preocupação não somente com o inexorável contágio da poluição, mas, notadamente, com o destino de sua alma após a morte. Essa preocupação é difundida aos atenienses através de três

---

<sup>29</sup> No panteão grego Hades significa o deus do mundo dos mortos, que juntamente com sua esposa Perséfone domina o Tártaro, local para onde as almas dos gregos mortos dirigem-se após sua morte.

<sup>30</sup> PLATON (1997).

<sup>31</sup> Ver a Introdução da obra citada na NR 17, páginas 183 a 185.

fenômenos religiosos do período clássico: os mistérios de Elêusis, o dionisismo e o orfismo. O conhecimento e a prática destas seitas estava à margem do sistema de cultura tradicional, considerado como religiosidade cívica. Vernant esclarece que: “O destino da alma depois da morte é objeto, nesses ambientes, de preocupações e de dissertações às quais os gregos não estavam acostumados” (VERNANT, 2009a, p.71).

Além do mais, a alma não possuía consciência própria para Homero, como as novas seitas conhecidas por Éutifron mostram; uma nova noção concernente à alma (*psykhé*) de acordo com Vernant:

A *psykhé* não é mais, como em Homero, esta fumaça inconsciente, este fantasma sem relevo e sem força que exala do homem em seu último suspiro, mas é a uma força instalada no interior do homem vivo, sobre a qual ele se prende e que ele tem o dever de desenvolver, de purificar, de liberar. (VERNANT, 1990, p.435).<sup>32</sup>

## 2.2 A acusação de Éutifron

Platão descreve o encontro de Sócrates com o adivinho diante do Pórtico do Rei,<sup>33</sup> aonde ambos chegaram com interesses distintos: Sócrates na busca de informações sobre o processo em que estava sendo acusado de corromper os jovens, criar novos deuses e ateísmo; e Éutifron para iniciar um processo de acusação de assassinato contra seu próprio pai, junto ao *arconte*. Esta acusação de Éutifron suscita uma interpretação no mínimo estranha – um filho agir legalmente contra seu progenitor – e poderíamos entender como insano esse ato de acusar o pai.

Algumas questões surgem dessa leitura: seria uma atitude comum no período clássico? Que motivos tão graves levariam um filho a um ato de extrema irreverência contra o próprio pai?

Mesmo acordado com as leis atenienses, um filho estaria isento do arrependimento ou da expectativa de maldição ao processar seu pai? Abordagens desse teor são incontornáveis quando nos deparamos com o relato de Platão.

<sup>32</sup> Ver historiografia da alma em Gabriele Cornelli, parte III de *O pitagorismo como categoria historiográfica* (CORNELLI, 2011, p. 109-158). Ainda a genealogia da doutrina da transmigração da alma, no primeiro capítulo da obra de James Lucheb (2009).

<sup>33</sup> Espaço situado na entrada dos edifícios gregos. O encontro entre Sócrates e Éutifron aconteceu, segundo Platão, na entrada do prédio onde se reuniam as Assembleias que julgavam os crimes em Atenas.

Não abordaremos a *racionalidade*<sup>34</sup> que justifica o processo legal movido por Éutifron, mas sua atitude de um representante religioso ciente do envolvimento dos herdeiros familiares e as proporcionais consequências. Para tanto, apontamos três interpretações do que chamamos de *irrationalidade* que podem estar ligadas ao interlocutor de Sócrates: a primeira mostra um filho acusando um pai em detrimento da hierarquia familiar cultural ortodoxa. Aqui anotamos na atitude do filho Éutifron um rompimento das algemas das leis não escritas que prendem a educação paterna à sua prole, conduzida pela tradição milenar de respeito e suscetível a aversões e juízo de afronta dos descendentes contra seus antecedentes.

A segunda apresenta o engessamento da crença popular ao atender desígnios ditos *divinos*, sem a necessária busca da verdade para o ato praticado. Não é difícil demonstrar a irrationalidade que a história descreve. Quer se trate do comportamento individual ou coletivo de pessoas, agir “cegamente” para atender uma determinação de um líder político ou religioso, mesmo em prejuízo de si mesmo, atenta contra a razão. Éutifron age mecanicamente contra preceitos de respeito familiar para se livrar da maldição do *miasma*.

A terceira se relaciona com o êxtase, ou seja, atitude alienada da razão, em que os adivinhos preconizavam suas interpretações divinatórias. Olhando para o estado extático, é compreensiva a ideia de realidade que somente o possesso vê e descreve, exprimindo assim, numa linguagem moldada pelas imagens de que se acha imbuído nesse transe irracional (fora da razão). O adivinho, assim como Éutifron, se valia do estado extático para recitar suas premonições. A acusação que Éutifron faz contra seu pai atende às suas convicções religiosas, impregnadas pela influência de constantes estados extáticos que condicionam seu agir. O extático está sujeito a enganar-se muito frequentemente, sobretudo quando pretende penetrar no que deva continuar a ser mistério para o homem ordinário, onde, então, se deixa levar pela corrente das suas próprias visões, produzidas no êxtase. (**Marcelo sugere reflexões sobre tipos de rationalidades contemporâneas = 1.instrumental, 2.comunicativa, e 3.emancipatória.**)

<sup>34</sup> Sabemos que o termo *racionalidade* induz a várias interpretações na filosofia. Como caráter do que é racional em suas diversas acepções, conhecemo-la tanto subjetivamente (propriedade do ser pensante, dotado de razão) quanto objetivamente (tudo quanto pode ser compreendido), ver Manuel da Costa Freitas (LOGOS, 1989, volume 4, p.544). José Ferrater Mora mostra a *racionalidade* substituindo o termo “razão” o que ele afirma trazer “confusões”. Este autor apresenta-a também relacionada aos fins e meios citando Max Weber (rationalidade dos fins e dos meios) (MORA, 2000/2001, p.2440).

Portador de credenciais outorgadas por sua condição social, Éutifron revela seu desejo de processar o pai por homicídio com o intuito de livrar-se de ser contaminado pelo mal proveniente do crime perpetrado por ele. Tal comportamento parece ser coerente com a crença comum no mundo clássico grego, segundo a qual o parente de um assassino poderia ser amaldiçoado por esse ato, sofrendo consequências maléficas, com risco da sua própria vida.

O medo da contaminação por agentes invisíveis era comum na população grega, que, no viés tradicional, se encontrava refém das vontades dos deuses, dos seus ódios e amores propagados ancestralmente e que tinham tomado força maior com os poemas de Homero e Hesíodo<sup>35</sup>. O comportamento do homem grego era comumente regido pela preocupação de atender as determinações divinas oriundas principalmente dos regimes explicitados na *Teogonia* de Hesíodo e divulgada de forma ostensiva pelos *rapsodos*<sup>36</sup>.

Esse mal herdado, o *miasma*<sup>37</sup> - decorrente de crimes contra a vida – era conhecido e temido pelos homens que mantinham a crença na imortalidade da alma e nos castigos e prêmios propostos para a alma depois da morte. Os ritos iniciáticos, e as purificações revitalizavam as esperanças de um futuro destituído dos males provenientes dessas culpas reminiscentes.

O motivo principal da acusação que Éutifron leva ao Pórtico do Rei contra seu pai é o medo da poluição que qualquer crime grave não punido atraía para os descendentes do criminoso, enquanto o mesmo não se limpasse da mácula

<sup>35</sup> Homero, poeta grego do século VII a.C., tem em suas obras principais, *Ilíadas* e *Odisséia*, o maior acervo conhecido pelos gregos, contendo sugestões de comportamento ético e religioso. Escritos nos quais desfrutamos duas belas narrativas: uma sobre a conhecida guerra entre gregos e troianos e outra sobre o retorno conturbado ao lar (depois da guerra) de Ulisses, um dos maiores heróis grego. Contemporâneo de Homero – que juntos pontuam a importância da história cultural na Grécia Antiga – Hesíodo deixou entre outras obras, *Teogonia* e *Trabalhos e Dias*. A primeira apresenta uma cosmogonia com toda a genealogia dos deuses que formavam o Panteão grego, e uma teogonia com os princípios aceitos pelos gregos, que marcaram definitivamente a cultura mitológica praticada na Grécia clássica. A segunda propõe como o homem grego deveria se comportar diante das exigências dos deuses panteônicos, mediante seus problemas pessoais e de sobrevivência. Encontramos nas obras destes dois poetas um alicerce comportamental que foi propagado e vivido pela civilização, ateniense em seus costumes religiosos, por vários séculos da sua história antiga e clássica.

<sup>36</sup> Os *rapsodos* (ῥαψῳδος) apareceram por volta do século VII a.C. e eram artistas populares da época clássica que recitavam sem instrumentos os poemas épicos de Homero e Hesíodo, de maneira diferente dos *aedos* que os faziam acompanhados de música instrumental. Estas personagens do cenário cultural grego cresceram de tal forma no interesse popular que se formaram grupos de apresentações específicas nas Panateneias, festas populares realizadas para homenagear a deusa Atena (aconteciam anualmente – as pequenas – e de quatro em quatro anos – as grandes panateneias). Platão no *Íon*, explica magistralmente a apresentação de uma rapsódia.

<sup>37</sup> Destacamos o item seguinte deste capítulo para discorrer sobre a maldição *miasmática* temida pelos atenienses.

provocada pelo crime, e isto ocorria quando o responsável pelo mal causado se purificasse através de uma contrapartida que removesse consequências, no caso, um processo legal.

É esse o mote central que discutimos neste tópico, postulando que as atitudes do interlocutor de Sócrates mostram que os costumes religiosos em ebulição no período clássico da Grécia antiga eram repletos de conteúdos dos mistérios propagados pelos cultos órficos, e eram impregnados pela irracionalidade que anotamos anteriormente.

Destacamos, portanto, a ideia central da discussão dramática do diálogo: o medo da poluição decorrente da mancha impregnada na família de um assassino. Os comentários de Bernabé, Dodds, Vernant, Eliade, Boyancé e Parker possibilitam uma pesquisa mais exaustiva sobre o tema aqui apresentado, envolvendo termos como *miasma*, *contaminação*, *orfismo*, *iniciação*, *purificação* e *encantação*. Delimitamos, porém, a abordagem apenas no domínio do diálogo platônico, relativas ao tema preferencial deste trabalho – religiosidade e poluição – não referenciando a busca de Sócrates sobre o entendimento do que seja a piedade, foco dado por Platão ao diálogo, nem aos trâmites legais para a efetivação de um processo àquela época.

Dodds comenta no seu estudo sobre a religiosidade grega que, através de Platão podemos ver um período em que o homem ateniense se via como uma presa da culpa hereditária, necessitando removê-la através de uma catarse ou purificação. Acerca desse mal hereditário comum ao pensamento grego, proveniente de uma secular tradição cultural familiar, o célebre helenista afirma:

Afinal, a família era uma unidade moral; a vida do filho era um prolongamento da vida do pai, e ele herdava a dívida moral dos pais exatamente como herdava suas dívidas comerciais. Cedo ou tarde a dívida *vinha cobrar seu pagamento*. Como dizia Pítia a Creso, o nexo causal entre crime e castigo era a *moira*.<sup>38</sup> (DODDS, 2002a, p.41).

Contextualizando a citação de Dodds, observamos a imbricação das vidas de pai e filho e isto é significativamente representativo para entendermos porque aqui

---

<sup>38</sup> As *moiras*, na mitologia grega, eram figuras representadas por três irmãs que decidiam sobre o destino dos homens e dos deuses. Segundo M. H. Rocha Pereira, *moira* significa “a parte que cabe a cada um na vida, ou seja, o destino”, e ainda afirma Rocha Pereira que na *Odisséia* “especifica-se que nem os deuses podem afastá-la de um homem por mais caro que lhes seja” (PORTUGUESA, 1989, vol.3, p.926).

questionamos a irracionalidade de um filho que acusa o próprio pai em processo legal. Esta atitude irracional do filho seria a primeira justificativa da nossa interpretação que atribui *irracionalidade* ao comportamento de Éutifron.

Continuando na esteira religiosa apontada no diálogo, verificamos que antes de informar a Sócrates sua primeira definição de piedade, como “o ato de perseguir os que cometem injustiça”, Éutifron evidencia ser portador de um zelo fervoroso pela justiça inerente ao crime cometido, independente de quem o pratica ser familiar ou não, pois: “a mancha é igual se a ele te associares e fores cúmplice sem te purificares a ti e a ele” (*Éutifron*, 4c). Éutifron comenta, ainda, que acusar um criminoso, como ele próprio faz contra seu pai, era uma atitude coerente com sua crença nos deuses, e este seria um comportamento cultural compartilhado pela religiosidade dos atenienses, corroborando nossa interpretação de irracionalidade na *práxis*:

Pois os próprios homens a quem acontece reconhecerem Zeus como o melhor e o mais justo dos deuses concordam que ele aprisionou o pai por devorar criminosalemente os filhos, concordando, por outro lado, que este mutilou o seu pai por semelhantes razões. Comigo irritam-se por acusar o meu pai de cometer injustiças e assim eles próprios dizem por si coisas contrárias, ao falarem dos deuses e de mim. (*Éutifron*, 5e-6a).

Percebemos neste contexto platônico que a justiça aceita como “divina” era componente indissociável da *práxis* religiosa grega e isto estava intrinsecamente vinculado ao medo que os homens tinham de encarar a vida após a morte. Consideramos inconsistente essa obsessão com o medo da morte, uma vez que, sendo condescendentes e adeptos (pelo menos no caso de um adivinho como Éutifron) da crença na imortalidade da alma; a morte não teria um significado diferente do que apenas uma mudança de estado de vida, sendo que o homem grego estaria vivo após a morte, apenas desprovido do seu corpo corruptível. Encarar a morte sem medo é o que vemos Platão descrever no comportamento de Sócrates, que a encara sob seu verdadeiro aspecto, isto é, refletindo e examinando dialeticamente o mundo do além-túmulo e fazendo dele uma ideia tão exata quanto possível. Assim, Sócrates discorre sobre a morte de forma serena:

Consideremos mais uma razão para haver esperança de ser um bem o que me sucedeu. Morrer é uma de duas coisas: ou o nada, em que o morto não tem nenhuma sensação; ou, como se diz, uma mudança

e uma emigração da alma deste para outro lugar. E, se é o não ter sensação, como um sono em que o adormecido não vê sonhos, a morte será um maravilhoso ganho. (...) Mas, se, pelo contrário, a morte é um ausentar-se para outro lugar e é verdade o que se diz de que aí estão todos os mortos que morreram, que maior bem poderia haver juízes? (*Êutifron*, 40c-e).

Estudos sobre a escatologia da antiguidade apresentam textos de Homero e Hesíodo, de seguidores de Orfeu, de pitagóricos, dos mistérios de Elêusis, além do próprio Platão, assim como dos estóicos, identificando a justiça não só com a representação ou ajuda de um deus, mas como fator de importância decisiva para a conduta em vida e para o destino da alma após a morte. Não seria demasiado inferir que a justiça se acha inscrita nas leis órficas para direcionar a ordem pública, o que está anotado por Casadesús ao comentar:

Enquanto é verdade que a representação da justiça <<sentada junto das leis de Zeus>> foi usada por outros autores como Hesíodo ou Sófocles, ao ponto de ser considerada um tópico, não é menos que constituiu o núcleo no qual se sustentou a doutrina órfica. Platão, como mais tarde estóicos, viu com muito bons olhos essa concepção de fiscalizadora e <<policial>> de um deus que, com a ajuda da justiça, garante a ordem cósmica na qual perambulam as almas imortais de acordo com os castigos ou recompensas que lhes correspondam). (BERNABÉ; CASADESÚS, 2008, p.1266-1267).

A justiça imprimia a culpa num povo em que a cultura de vergonha estava arraigada e que, segundo Dodds, foi herdada do acervo mitológico que impunha uma punição transitiva desde tempos imemoriais, acervo esse oriundo do período arcaico, mas que remanesce vivo no pensamento do século IV a.C. e que foi reconfigurado por Platão como uma herança religiosa, pois: “tudo ainda apontava para um homem encoberto pela culpa hereditária, devendo ainda pagar uma *kathartēs* (o pagamento de uma *χαθαρτης* – propicia purificação) para obter uma libertação ritual desse peso” (DODDS, 2002a, p.41).<sup>39</sup> Não é demais lembrar que a catarse aqui inferida tem a conotação de purgação ou purificação, que normalmente o homem se propõe fazer “quando busca no consciente as lembranças de seus recalques”, mágoas ou sentimentos antigos que incomodam seu bem estar emocional, tentando eliminar tais inconvenientes de sua memória.

---

<sup>39</sup> Afirma ainda ele que os comportamentos característicos dessa “cultura da vergonha” persistiram num trânsito entre o período arcaico e o clássico de forma gradual e incompleta (DODDS, 2002a, p.41).

Pretendemos ter configurado neste capítulo alguns argumentos para responder a questões como: por que Éutifron acusa o pai? Qual é a reviravolta que Sócrates promove na concepção de morte e na subsequente necessidade de "purificação"? (Marcelo diz que não expliquei sobre a reviravolta que Sócrates faz na concepção de morte).

### 2.3 Um entendimento sobre *miasma*

Nosso objetivo não é desenvolver um tratado sobre o *miasma* – termo próprio para designar a mancha moral deixada aos descendentes de um criminoso, principalmente de um homicida<sup>40</sup>. Portanto, delimitar-nos-emos neste capítulo a uma modesta busca do significado e consequências do termo *miasma* para o grego clássico, comumente identificado como a poluição transmitida aos descendentes de um assassino, argumento apresentado por Éutifron, como causa do processo contra seu pai<sup>41</sup>.

Apontamos aqui para o problema da poluição entre os atenienses, e nos referimos a *problema* porque realmente a herança familiar de um criminoso era vista com preocupação por todos – relatada em muitas tragédias e comédias. O *miasma* constituía uma contaminação que se estendia até mesmo para a cidade do assassino, gerando a necessidade de purificação do criminoso ou de seus descendentes, acarretando como consequência a possível expulsão da cidade dos envolvidos no crime.

Tal preocupação estava condicionada ao próprio significado da palavra *miasma* (como poluição, contaminação e profanação), que, para Robert Park, representa necessidade de considerar: “a pessoa afetada ritualmente impura e, portanto, incapaz de entrar em um templo; é contagioso; é perigoso” (PARKER, 1983, p.4).

Considerando as características definidas por Parker para o *miasma*, podemos inferir que o derramamento de sangue nas mãos do assassino requeria a necessidade de limpeza, não só física das mãos do culpado, mas principalmente da contaminação potencial trazida por ele e por sua família, que passavam a ser hostilizados.

<sup>40</sup> Para o termo *miasma*, sugerimos ver o trabalho completo de Robert Parker: *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*.

<sup>41</sup> Já comentamos anteriormente, na nota 16, item 2.1 deste trabalho, que não estamos adotando o significado comum para o termo *miasma*.

Contudo, essa mancha não era indelével, pois a purificação do assassino e de seus parentes era constituída basicamente pela condenação legal e traduzia o aparato religioso, aceito para a limpeza dos males produzidos pelo crime de assassinato, para o registro jurídico.

As purificações e iniciações comuns ao período clássico tinham a importante finalidade de livrar um criminoso e seus descendentes de males futuros, sendo que por conta desta necessidade, nos crimes de assassinato (com exceção daqueles com a conotação de defesa própria ou de sua honra familiar), os criminosos precisavam ser condenados legalmente pela justiça local e cumprir penas que chegavam até ao exílio.

Com o cumprimento das penas, que nos costumes religiosos daquele período significava uma forma de purificação, seus descendentes estariam livres da maldição (*miasma*) decorrente do crime cometido.

Qual a origem dessa maldição? Por que os descendentes dos assassinos eram molestados por essa maldição? Estas e outras são questões que irrompem diante da preocupação factual do ateniense de livrar-se do *miasma* produzido pelos herdeiros de criminosos. O *miasma*, gerado pelo contato com criminosos e seus parentes, era temido como uma forma de maldição religiosa que poderia prejudicar a alma do “infectado” em sua caminhada após a morte do corpo. Parker afirma (PARKER, 1983, p.2) que a poluição, como primeira fonte de perigos religiosos, torna-se um fato de muita importância no mundo grego, preocupado com a salvação da alma. Por isto, as religiões alternativas ofereciam rituais de purificação compensatórios e constituíam a principal rota de liberdade dos males herdados pelo homem envolvido em crimes perpetrados por ascendentes familiares.

Os rituais mantidos pela religiosidade marginal que propagava os cultos de mistério tinham a finalidade de dar ao iniciado a possibilidade de se livrar das maldições decorrentes da profanação religiosa que um crime de assassinato perpetuava.

Parker lembra que em as *Suplicantes de Ésquilo*, Zeus, contrariado pela profanação, lança sua fúria sobre a casa do maculador (criminoso) que cometeu sacrilégio, a qual só seria aplacada com um sacrifício por parte de quem o praticou. Para o autor, esse sacrifício tem o mesmo resultado da purificação:

Na teoria sacrifício e purificação podem parecer ser operações distintas, aquele destinado a satisfazer uma divindade e o outro para apagar uma poluição impessoal. Na prática, o que é dito como purificação assume preferivelmente a forma de um sacrifício, enquanto os efeitos da ira divina, pelo menos, quando se manifestam em si mesmos como uma doença, podem algumas vezes ser lavados fora. (PARKER, 1983, p.10).

É imprescindível, portanto, ao homem grego, amaldiçoado por seu antecedente, purificar-se para evitar os castigos que sua alma sofreria após a morte do seu corpo. No diálogo platônico *Górgias*, Sócrates faz uma narrativa, que em parte já mencionamos acima, sobre um antigo contador de mitos:

A essa parte, um sutil contador de mitos – sículo ou italiota, não sei – vista sua docilidade e credulidade, trocadilhando, chamou-lhe barril, e aos parvos, profanos; dessa parte da alma dos parvos, onde ficam as paixões, disse, vista sua incontinência e incapacidade de retenção, que era um barril furado, aludindo à insaciabilidade. Ao contrário de ti, Cálicles, ele demonstrou que, no Hades, nome que deu ao mundo invisível, os mais infelizes são esses, os profanos, que baldeiam água para o barril furado numa vasilha igualmente furada, uma peneira. Peneira, de acordo com quem me contou isso, ele chamou à alma; comparava a alma dos parvos a uma peneira, cheia de furos, porque nada pode reter por falta de fé e de memória. Comparações deveras um tanto esquisitas, mas exprimem aquilo que eu queria demonstrar, se for capaz, para te suadir a uma conversão, a preferir, a uma vida insaciável e sem peias, uma vida moderada, sempre satisfeita e contente com o que tem. (*Górgias*, 493a-d).<sup>42</sup>

Essa fala de Sócrates deixa clara a situação da alma após a morte e propõe um reposicionamento (*periagogé*) para um novo gênero de vida, liberto da insaciabilidade apetitiva e com o agir moderado pelo exame reflexivo, de modo a garantir que o melhor destino possível no mais além seja indissociável da questão do ser; e que a questão da dor, ou da felicidade, seja consequência de uma lei cósmica irrevogável. (*Marcelo questiona o que é mais além e a questão do ser*).

Podemos inferir que tal preocupação fundamental também deveria estar ligada à purificação dos atos injustos de um criminoso, pois se estes homens “fora da lei” não estivessem purificados causariam enormes ansiedades em seus descendentes, pelas consequências do ato cometido.

Percebemos, assim, que a prática sugerida por Platão para o benefício de uma vida após a morte isenta de castigos, estava vinculada a uma vida isenta da

<sup>42</sup> PLATÃO (1970). *Górgias*. Tradução, apresentação e notas de Jaime Bruna sob a direção de J. Cavalcante de Souza. São Paulo: DIFEL.

perpetuação de crimes, implicando que a ocorrência de crimes fosse compensada mediante a busca da reparação desses crimes, em consonância com os procedimentos legais da justiça grega.

Para Sócrates, a reparação visa não mais à satisfação da ira da vítima ou das potências divinas, mas a restauração da própria alma do ofensor, desequilibrada e maculada pela injustiça que a contamina. Esta concepção de desequilíbrio ou doença psíquica, que exige o modo de vida proposto por Sócrates, era indubitavelmente incompatível com os costumes atenienses.

A tradição religiosa impunha, na ocorrência de crimes legais e de impiedade, a necessidade de que os envolvidos se submetessem à prática da purificação ritualista, de maneira a ensejar a possibilidade da alma obter o prêmio de livrar-se das penas intermináveis no Hades, como a pena de carregar água numa vasilha furada para um barril igualmente furado.

Penas idênticas eram os castigos infligidos à alma pela tradição, órfico-pitagórica, por conta dos males praticados durante a vida. Estamos falando de castigos e prêmios já aludidos nos poemas *Ilíada* e *Odisséia* de Homero, como cita Dodds: “No meu modo de ver, a punição *post-mortem* por certos crimes contra os deuses, recebe alusão na *Ilíada*, e é descrita de modo evidente na *Odisséia*” (DODDS, 2002, p. 141).

Platão reconfigura a afecção do medo daquilo que advém após a morte do corpo com a finalidade de estabelecer o princípio da conexão entre ação e consequência como condição determinante para a natureza da alma no além. O *páthos* da expiação futura é consequência inalienável de atos injustos:

Tu bens sabes, ó Sócrates, que, depois que uma pessoa se aproxima daquela fase em que pensa que vai morrer, lhe sobrevém o temor e preocupação por questões que antes não lhe vinham à mente. Com efeito, as histórias que se contam relativamente ao Hades, de que se têm de expiar lá as injustiças aqui cometidas, histórias essas de que até então troçava, abalam agora a sua alma, com receio de que sejam verdadeiras. E essa pessoa – ou devido à debilidade da velhice, ou porque avista mais claramente as coisas do além, como quem está mais perto delas – seja qual for a verdade, enche-se de desconfianças e temores, e começa a fazer os seus cálculos e a examinar se cometeu alguma injustiça para com alguém. Portanto, aquele que encontrar na sua vida muitas injustiças atemoriza-se, quer vivendo na expectativa da desgraça. Porém aquele que não tem consciência de ter cometido qualquer injustiça, esse tem sempre junto de si uma esperança, bondosa ama da velhice. (*A República*, 330d-331a).

A poluição era utilizada como pretexto também para declarar a guerra, numa mentalidade que atribuía todo o peso das consequências decorrentes da contaminação à esfera da retribuição consignada aos agentes divinos.

A *práxis* era condicionada ao próprio significado da palavra *miasma*, como vimos na análise de Robert Parker.

O erudito comentador exemplifica as consequências da poluição com um caso, entre outros, da família ateniense dos Alcmeônidas, que incorrera em célebre mácula fazendo com que sendo seus membros fossem julgados, exilados e que os ossos de seus mortos fossem expelidos. Essa “mancha”, outra perspectiva de ver o *miasma*, perdurou durante séculos: um tirano, ao casar com uma descendente daquela família, não quis ter filhos por causa da poluição, o que acabou por gerar uma crise entre as famílias. Os espartanos, por outro lado, chegaram a Atenas para expulsar um descendente dos Alcmeônidas. O autor demonstra que a poluição proporcionava grandes preocupações religiosas e tornava-se também “desgraça herdada, um fator entre outros na reputação geral da família, que iria denunciar os inimigos e ignorar os amigos” (PARKER, 1983, p.4).

Esta conduta pode ser apreciada desde as *Tetralogias* de Antifonte e comentada posteriormente por Platão no livro 9 de *As Leis*. Antifonte mostra em seu texto, que o acusado de um assassinato precisa ser condenado, do contrário os juízes que não o fizessem sofreriam, juntamente com ele, a maldição oriunda do crime. (**Marcelo diz que Antifonte ‘resignifica’ o argumento religioso em vista da eficácia persuasiva de sua construção discursiva jurídica.**)

Na luta pela condenação ou não de um assassino mencionado nas tetralogias de Antifonte, observamos na terceira, a comprovação da cultura religiosa interferindo num julgamento, o que, para a questão do processo de Éutifron contra seu pai, torna-se um fundamento histórico. É o que lemos no primeiro discurso de acusação:

Pois o morto, privado dos dons que o deus lhe concedeu, deixa, verossimilmente, uma vingança, a hostilidade que cabe aos criminosos e também àqueles que julgam e testemunham contrariamente ao justo, já que tomam parte na impiedade do agente, trazendo para suas próprias casas uma mancha que não convém.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> ANTIFONTE, *Tetralogia III*, 1 – Primeiro discurso de acusação – Processo de assassinato contra o que se diz apartado de culpa, item 3. (ANTIFONTE, 2008, p.167).

Vemos aqui uma confirmação da relevância religiosa na vida do ateniense e a consequente poluição intrínseca ao assassinato. A seguir, Antifonte mostra o mal que a poluição proporcionaria a uma cidade não purificada: “e impondo ao autor do crime a pena justa pelo padecimento da vítima, mantereis toda a cidade purificada dessa mancha”.<sup>44</sup>

Como referenciamos, Platão em *As Leis*, livro 9, diz que a mácula pelo assassinato se estende entre os seus parentes e àqueles que não o condenaram, e essa mancha se confunde com a ira dos deuses:

Todo aquele que com deliberado intento e injustamente matar com suas próprias mãos qualquer um dos membros da tribo será, em primeiro lugar, impedido de comparecer às reuniões legais públicas, não maculará com sua presença os templos, a Agora, os portos ou qualquer outro lugar de reunião, tenha ou não alguma pessoa o participado a respeito (...) e aquele que deixar de processá-lo quando tiver de sê-lo, ou que deixar de adverti-lo de seus impedimentos, se for um parente próximo do morto do lado masculino ou feminino e de parentesco não mais afastado do que um primo, começará por receber para si mesmo a mácula e a ira dos deuses, visto que a maldição da lei também acarreta para ele aquela do poder divino, e em segundo lugar, ele estará sujeito à ação de quem quer que queira puni-lo em nome do homem morto. (*Leis*, 881d-881a).

Não podemos nos esquecer das observações que Jean-Pierre Vernant tece sobre a mácula<sup>45</sup> remontando-a a Homero e Hesíodo<sup>46</sup>. Refutando o posicionamento de L. Moulinier, Vernant propõe a interpretação de que uma purificação da mácula gerada pelo assassinato seria propiciada não só pelo ato simbólico da limpeza material das pessoas e locais sujos de sangue pelo crime, mas sobretudo pela purificação catártica:

A partir do século V, nossa informação sobre o ritual se torna mais precisa. M. Moulinier estuda as diversas circunstâncias em que se impõem as purificações religiosas: no nascimento do filho, após o parto da mulher, antes do sacrifício a um deus, diante da morte, enfim, e sobretudo, em casos de assassinato. As máculas atingem os homens, as famílias, as cidades, os lugares santos, os próprios deuses. À multiplicidade dos tipos de mácula corresponde uma

<sup>44</sup> ANTIFONTE, *Tetralogia III*, 1 – Primeiro discurso de acusação – Processo de assassinato contra o que se diz apartado de culpa, item 5. (ANTIFONTE, 2008, p.169).

<sup>45</sup> Em *Mito e sociedade na Grécia Antiga* Vernant nos informa com maestria sobre a mácula entre os gregos desde Homero até Platão, no capítulo “O Puro e o Impuro”, publicado anteriormente em *L’Année sociologique*, Paris, 1953-1954 (VERNANT, 2010).

<sup>46</sup> L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des grecs, jusqu'à la fin du IV siècle avant J. C.*, Paris, Klincksieck, 1952.

grande diversidade de formas de ritual: não há um sacrifício, mas sacrifícios catárticos. (VERNANT, 2010, p.106).

Para Vernant, a mácula não estaria só vinculada ao assassino, mas encontrasse-a residente no morto, e a necessidade da purificação não se resumiria apenas em lavar os locais tornados impuros pelo sangue derramado na execução do crime. Para ele, seria necessário que os sentimentos de cólera reminiscentes do morto, que perdurariam entre seus familiares, precisassem ser apaziguados para que o ressentimento do defunto fosse aplacado após o crime e a vingança evitada.

A assunção do postulado de Vernant justifica plenamente a transitividade e propagação do afeto de cólera entre os familiares de uma vítima de assassinato. Por não se tratar de apanágio restrito a especialistas em psicologia, a questão dos afetos remete à experiência humana, o que permite que qualquer homem possa expor suas impressões com convicção.

Dentre os afetos (*pathémata*), a cólera se destaca como um dos afetos mais poderosos. Diante das mínimas contrariedades que, eventualmente, perpassam as atividades do viver, seu psiquismo pode ser transformado pelo afeto da cólera: impossível de ser dominada ou aplacada, a cólera traz, como consequência, a vingança, a destruição e a infelicidade.

A morte de um parente é, sem dúvida, um acontecimento que interfere diretamente no curso de vida em qualquer plano que este esteja. E mais, pode tornar-se uma interferência extremamente significativa que pode alterá-lo ou impedí-lo em sua continuidade.

Não esquecendo que os afetos derivados da morte por assassinato de um parente não deixam de transmitir-se aos familiares, implicando a interrupção momentânea de seus caminhos rumo à virtude, levando-os a canalizar toda a afetividade a um possível desejo de vingança alimentado pela cólera. Um simples raio de cólera costuma perturbar ou destruir longas e antigas amizades, principalmente na cultura e crença grega<sup>47</sup>.

Os parentes do assassinado sentem-se feridos e exteriorizam o sentimento da ira, destruindo a possível paz que porventura tivesse existido com os familiares do assassino. É este constrangimento que Éutifron procura evitar com o processo

---

<sup>47</sup> Entre os gregos, várias são as narrativas épicas (Hesíodo e Homero) que mostram a ira dos deuses e dos heróis (Hércules, Aquiles, Ulisses e outros). Destaca-se a cólera de Aquiles como motivo central do texto *Ilíadas*. Primeiro verso: “Canta-me, ó deusa, do Peleio Aquiles. A ira tenaz, ltuosa aos gregos” (HOMERO, 2003, p. 25).

contra seu pai. Ele, mais que a maioria dos homens, saberia que a ira poderia obscurecer a razão e perturbar o equilíbrio emocional naquela família ferida pelo ato do seu pai, com resultados inevitáveis, ou até funestos para os seus.

A potência de tais afetos raivosos é análoga à ponta de um *iceberg* a partir da qual não percebemos o que se esconde abaixo do nível da água, mostrando-se apenas em sua aparição mínima, ou ainda como uma fagulha que pode levar enormes prejuízos depois do fogo alastrado. E Éutifron não menosprezou, com sua atitude, aquele mecanismo emocional de defesa dos herdeiros do morto que naturalmente se expandiria em ações trágicas, conduzidas pelo *miasma* ou poluição consequente ao assassinato que ele se propunha processar, evitando, dessa forma, um contínuo ciclo vicioso de reações agressivas contra seus familiares.

O crime cometido pelo pai de Éutifron está excluído das condições que Vernant considera não gerar mácula. Os exemplos, elencados por Vernant, que não requisitam purificação são: “por acidente no decurso dos jogos, na guerra, quando se tomou um amigo por inimigo, quando um homem abate um traidor, um aspirante à tirania, ou aquele que ultraja sua mulher, sua mãe, sua irmã etc.” (VERNANT, 2010, p.108). Portanto, o autor considera que a sujeira “física” que é relatada em Homero e Hesíodo só deve ser compreendida como pertencente a um sistema religioso, e ele exemplifica com a sujeira das unhas, entre outras, que produzem medo religioso: “Em todos esses exemplos, o desgosto físico do que é sentido como sujo traduz ao mesmo tempo o temor religioso de um contado proibido” (VERNANT, 2010, p.113).

Defendemos a vertente interpretativa de que a acusação de Éutifron é uma atitude claramente religiosa e, para isso, utilizamos o comentário de Vernant ao insistir na interpretação de uma necessidade purificatória da mácula de um crime de assassinato. O autor menciona Louis Gernet<sup>48</sup> na sua obra sobre a *hýbris* em que aquele autor afirma que as causas do *miasma*: “são ao mesmo tempo potências de infortúnio, fora do homem e dentro dele, o próprio infortúnio, o crime, seu princípio, suas consequências e seu castigo” (VERNANT, 2010, p.115). E reafirma ainda que: “Certos atos, contrários à ordem religiosa do mundo, encobrem de fato uma potência nefasta que extrapola de muito o agente humano; o homem que comete

---

<sup>48</sup> L. Gernet em *Recherches*, p. 316-317, mostra a noção de *daimon* como uma realidade divina impessoal, comparando-o com as *Eríneas* como manifestações dessa realidade divina.

essas ações acha-se ele próprio preso na força que desencadeou" (VERNANT, 2010, p.115).

Por conseguinte, consideramos que, numa interpretação religiosa, o *miasma* pode ser traduzido pela mácula que o criminoso transfere para todos os objetos envolvidos no crime, extensivo também aos familiares do assassino e, às vezes, até à própria cidade onde o crime foi cometido, consequências estas que Éutifron tenta evitar movendo o processo contra seu pai.

Acordamos, ainda, com o pressuposto de que os afetos de ressentimento que perduram entre os familiares da vítima podem produzir um ciclo interminável de retaliação nas relações pessoais com o criminoso e seus parentes, e mantemos a ideia de que um permanente remorso por parte do assassino alimenta uma culpa ou vergonha, aliadas ao medo da vingança abraçada pelos parentes da vítima seguidas de consequências graves.

Éutifron estava, assim, evitando a fuga aos deveres religiosos que redundariam num sentimento de culpa exacerbado, com remorsos que poderiam prejudicá-lo nas atividades extras sensoriais, às quais se valia para praticar seu sacerdócio divinatório. O arrependimento incessante iria provocar-lhe lembranças obsessivas envenenadas pelas correntes *miasmáticas* à feição de uma *pedra de Heracles* magnética, impedindo-o de utilizar suas potências invisíveis no trato com as atividades cultuais e rituais de ligações com seus deuses.

Com essas expectativas, o adivinho era ciente que tais *pathémata* inconvenientes provindos do assassino poderiam ser eliminados ou aliviados pela reparação da mácula, desde que os culpados apresentassem o propósito de resgatar a dívida contraída com os familiares da vítima e ele estava incluído na lista dos culpados por sua consanguinidade com o assassino. Dívida que poderia ser resgatada com o pagamento de um gado, conforme nos esclarece Parker:

O ponto crucial é que tudo que pode ser feito deverá ser feito. Como já vimos, poluição provoca os parentes da vítima em trazer uma acusação para vingar seu parente e depois ver suas atenções para os jurados e, através deles, toda a comunidade.

A ordem cuja poluição exige restauração não é simplesmente uma questão de paz e tranquilidade. A solução para a qual trabalha não é o mais fácil, mas o que reflete o sentido da sociedade do que é apropriado. Assim, embora a poluição incentive um acordo honroso entre os dois conjuntos de parentes, torna vergonhosa a convivência que sem pagamento de gado é impossível. Fortes sanções religiosas

do mesmo tipo são também encontradas na Grécia. (PARKER, 1983, p.121-122).

Essa reparação consistia, portanto, em fazer o bem a todos aqueles atingidos pelos males que foram produzidos pelo crime. Os envolvidos com o criminoso que não reparassem o seu crime, de alguma forma, achar-se-iam posteriormente em contato com seus possíveis vingadores, concidadãos que tivessem queixas e em condições voluntariamente escolhidas. Aos impunes, as leis impunham o reconhecimento das faltas e a devida reparação para sanar a maldição. Nem todos os crimes acarretavam prejuízo de dívidas diretas ou efetivas, pois os assassinatos de guerra, ou aqueles cometidos em nome da honra individual, não necessitavam de uma reparação pela prática de um bem em compensação ao mal praticado.

Foi nesse ambiente cultural e religioso predominante entre os atenienses que Éutifron se viu obrigado religiosamente a propor a acusação contra o crime de assassinato cometido por seu pai, demonstrando um débito moral e religioso para com os familiares da vítima e cuja purificação se fazia primordialmente necessária. Portanto, seu juízo, que estava ligado às práticas religiosas pelo imperativo de sua atividade de adivinho, não poderiam estar em consonância com o ato criminoso. A exigência legal se fazia necessária para Éutifron, apesar de ser contra seu pai. A isto, Sócrates contrapõe uma completa reviravolta (*periagogé*) no gênero de vida, como veremos adiante.

Nesse pequeno estudo interpretativo sobre o *miasma* no contexto do período socrático, observamos que a atitude de Éutifron era coerente com o que podemos chamar de uma “necessidade metafórica de limpar as mãos do sangue derramado pelo seu pai”. Além disso, pelos argumentos expostos, enfatizamos a dimensão de irracionalidade na perspectiva religiosa que induziu o érgon, ação, de Éutifron.

## CAPÍTULO 3 - SÓCRATES

### 3.1 Uma pequena contextualização

A intenção deste capítulo não é esboçar uma biografia de Sócrates, o paradigma de Platão, mas delinejar o perfil de religiosidade apresentado pelo seu mais importante discípulo. Nascido em 470 ou 469 a.C. em família ateniense simples, filho da parteira chamada Fenarete e do escultor Sofronisco, especialista em entalhar colunas em templos, Sócrates, uma das mais notáveis personagens da História da Filosofia, foi condenado pelos atenienses à morte com a ingestão de veneno. Sua vida detalhada em diversos textos<sup>49</sup> mostra o modelo de um filósofo cuja intensa dedicação à procura de princípios para fundamentar uma vida melhor (um novo gênero de vida), foi assim assinalada por Agostinho em sua obra *Cidade de Deus*:

Todo mundo é unânime em ver em Sócrates o primeiro que fez a filosofia como um todo mudar de rumo para ordenar e restaurar os costumes, enquanto que todos antes dele haviam gasto a maior parte de sua energia em aprofundar a física, ou seja, o estudo da natureza. (DORION, 2006, p.8). (**Marcelo questiona o ‘todos só fizeram física?’**)

Estabeleceremos aqui fundamentos necessários para uma interpretação fecunda acerca da doutrina que Sócrates implantou com seu método *elêntico* e que Platão e Xenofonte relataram. Em destaque, os apontamentos indicativos de uma religiosidade despojada da cristalização “dogmática” dos rituais de iniciação e sacrifícios chamados órficos, mas inteiramente voltada a atitudes racionais de um sacrifício que se interioriza na busca da melhoria moral, em consonância com o axioma da imortalidade da alma e dos benefícios que a vida justa no plano político levaria à vida futura após a morte. Sócrates mostrava, então, de acordo com P. A. T. Silva Pereira, uma personalidade paradoxal, ao mesmo tempo, de aspecto humilde,

<sup>49</sup> Utilizamos como referência da biografia de Sócrates, além dos diálogos platônicos, e de Xenofonte: DORION, Louis-André (2006). *Compreender Sócrates*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes; MONDOLFO, Rodolfo (1963). *Sócrates*. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou; SAUVAGE, Micheline (1959). *Sócrates e a consciência do homem*. Tradução de Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Agir; TOVAR, Antonio. (1953). *Vida de Sócrates*. Madrid: Revista de Occidente; WOLFF, Francis (1984). *Sócrates*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Brasiliense.

de inteligência aguçada e intenso poder de argumentação, aliados a valorização espantosa da indulgência – incomum entre os atenienses: “expressa pela sentença de que *ninguém erra voluntariamente*” (LOGOS, 1989, p.1219, v.4). ‘Errar’ remete ao verbo *hamartánō*, cujo significado, segundo P. Chantraine é ‘errar o alvo’ e daí enganar-se, cometer uma falta<sup>50</sup>: ninguém falha o seu verdadeiro alvo de propósito, o que representaria uma espécie de evidência ética. (Este parágrafo foi quase totalmente questionado por Marcelo. Não vejo necessidade de modifica-lo).

Defendemos a interpretação de que Platão reconfigura dramaticamente todo o acervo da tradição “cultural”, filosófica, ético-política e religiosa que o precedeu. Ao fazê-lo, Platão não só mimetiza a dialética socrática em seus diálogos, mas satura a personagem de Sócrates da autoridade derivada de sua morte. Ao se referir ao “melhor, o mais sábio e o mais justo dos homens” (*Fédon*, 118a), Platão faz de Sócrates um homem único.

Se o que é raro possui elevado valor, o que é absolutamente único possui um valor infinito. Desse modo, a morte de Sócrates representa o sacrifício que assegura a imortalidade da filosofia. Em consequência, a vida filosófica de Sócrates, implica um novo gênero de vida moral, impregnado do valor e da autoridade tornados transitivos pelo sacrifício de uma vida de valor infinito<sup>51</sup>.

Nos seus diálogos, Platão não rompe frontalmente com os ritos de sacrifício (possivelmente, isso o levaria a uma condenação idêntica à do seu “mestre”). Mas deixa claro que Sócrates transpõe o sacrifício ritualístico transformando-o em sacrifício dos apetites e vícios da alma. (Marcelo aqui que o sacrifício é diferente da

<sup>50</sup> Segundo Chatraine, os derivativos do verbo geralmente designam um “erro no julgamento, em um gesto ou na conduta e este é um problema no Direito antigo: qual responsabilidade a falta engaja” (CHANTRAIN, P. Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Paris: Klincksieck, 1999, p. 71).

<sup>51</sup> Sócrates fala do sacrifício e prece como definição do Sagrado no *Êutífron* e transpõe a definição para a ciência do amor.

No *Fédon*, Sócrates afirma que os caminhos pelos quais nos relacionamos com o plano invisível são muitos e complexos, sujeitos a desvios, como nos mostram os sacrifícios e ritos cultuais, e, por causa disso, a alma boa precisa de um guia (espiritual) que a acompanhe nas bifurcações do Hades (108a). A menção ao galo para Asclépio é uma alusão metafórica ao sacrifício de si mesmo.

No *Íon*, Sócrates fala que o contágio emotivo dos que realizam sacrifícios é semelhante ao magnetismo do rapsodo.

No *Eutidemo*, a partir de 302c, Sócrates fala de sacrifícios domésticos num contexto irônico.

Em *Alcibiades* encontramos Sócrates mostrando outro tipo de sacrifício, o da alma (140a a 150a).

No *Banquete* o sacrifício é defendido como expressão do amor pelo médico Erixímaco (187). Diotima teriam prescritos sacrifícios para extirpar a peste de Atenas e afirmado que os *daimones* são intermediários que levam as preces e sacrifícios aos deuses (202).

Nos livros V, VII, VIII e ss, do diálogo *As Leis*, o sacrifício é defendido, mas, mais uma vez, transposto como temperança. Sócrates não aparece neste diálogo onde há mais de 350 tipos de sacrifício.

Há a famosa crítica aos Sacrifícios de *A República* (364 e ss).

No *Ménon* (81 e ss) ele fala de sacerdotes e sacerdotisas órficos, sábios em preces e sacrifícios.

negação dialética, que nega, mas não suprime, que nega e re-significa).

Depreendemos essa inflexão em *Alcibiádes*, diálogo que encena Sócrates superando a prática dos sacrifícios do contexto dos mistérios, quando alude aos sacrifícios das paixões. Sócrates critica os sacrifícios, dizendo que os deuses não se deixam corromper por carne mutilada e presentes e que o sacrifício autêntico é o sacrifício da alma. Eis o passo que encontramos em *Alcibiádes II* (148d e 150b):

A este respeito eu quero te contar outra história que ouvi dizer uma vez alguns anciãos. Os atenienses quando entraram em guerra com os espartanos, veio a passar que eles sempre foram derrotados em todas as batalhas que deu-se no mar e em terra; afligidos por este infortúnio e buscando maneiras de impedir o retorno, depois de muitas discussões, eles acreditavam que o melhor expediente seria enviar consulta ao oráculo de Amon e pedir-lhe para dizer-lhes porque os deuses concederam a vitória para o Lacedemônios, ao invés dos atenienses, que ofereceram os mais frequentes e os mais belos sacrifícios de toda a Grécia; decoraram seus templos com as mais ricas ofertas que nenhum outro povo fez; foram todos os anos em suas procissões de honra, as mais luxuosas e as mais imponentes; resumindo, fizeram mais adoração, sozinhos, do que todos os outros gregos juntos. Os lacedemônios, ao contrário, acrescentaram, não tem todos esses cuidados; eles são tão gananciosos para os deuses, que eles fornecem frequentemente as vítimas mutiladas, e muito menos despesa, em toda essa visualização da religião, mas como os atenienses, porém, não são menos ricos. Quando eles assim tinham falado perguntaram como eles poderiam desviar os males que afigem a cidade, o profeta não lhes fez uma longa resposta; sem dúvida o deus fez o que poderia; mas, falando com o enviado, disse-lhe: "Eis que Amon responde aos atenienses: ele gosta muito mais das orações dos lacedemônios do que todos os sacrifícios dos gregos". Ele não disse mais. Pelas orações dos lacedemônios, ele quis dizer falando, em minha opinião, seu modo de rezar, que, aliás, difere significativamente de outros povos. Porque todos os outros gregos, através das oferendas aos deuses do touro com chifres de ouro, querem em suas ofertas ricas, dedicam-se pedir em suas orações tudo sugerido a suas paixões, sem informar-se se eles são mercadorias ou dores de cabeça. Mas os deuses, que entendem suas blasfêmias, não aprovam suas procissões magníficas, e seus sacrifícios suntuosos. Eis porque é necessário, em minha opinião, muito carinho e atenção para saber o que dizer ou não dizer. Você vai encontrar em Homero exemplos semelhantes na guerra anterior de Tróia, ele disse, através da construção de um forte cavalo,

Ofereceu-se para os imortais da mata perfeito.  
Os ventos eram terra com cheiro de céu  
Bom, no entanto os deuses recusaram a gosto,  
Porque eles não gostavam da cidade sagrada de Tróia,  
Por Príamo e por seu povo.

Foi, portanto, desnecessariamente, que ofereceram sacrifícios, e que davam presentes aos deuses que os odiavam. Porque a divindade não é capaz de ser subornada pelo presente como um agiota: e seria tolice pretender fazer-nos, assim, mais agradável aos deuses que os lacedemônios. Na verdade seria estranho que os deuses tivessem mais respeito aos nossos donativos e nossos sacrifícios que aos da nossa alma, para distinguir qual deles é verdadeiramente santo e justo. É para a alma, em minha opinião, muito mais do que para as procissões e sacrifícios; como este último tributo, os indivíduos e os Estados mais culpados para com os deuses e os homens podem muito bem oferecê-lo regularmente todos os anos. Também os deuses, venalmente não alcançam e desprezam todas essas coisas como o deus mesmo declarou pelo seu profeta. Há tanta aparência que antes dos deuses e dos homens é a sabedoria e a justiça que vêm primeiro. No entanto, há mais justiça e verdade sábia em suas palavras do que aqueles em suas ações, para realizar o que devem aos deuses e aos homens. Eu adoraria saber o que pensa sobre tudo isso.

Na monumental obra filosófica deixada por Platão, que utilizou um gênero literário inovador – o diálogo socrático –, cujas consequências perpetuaram milenarmente suas ideias, Sócrates é a personagem principal. A *persona* de Sócrates, que encarna simultaneamente a autoridade épica de Aquiles e de um novo Orfeu, deixou algumas interpretações conflitantes entre os principais eruditos e intérpretes da filosofia grega, levantando hipóteses múltiplas acerca do que é chamado *paradoxo socrático*.

No criticismo textual e filosófico hegemonic no século XX<sup>52</sup>, a filosofia socrática é imbricada ao seu processo, condenação e morte, a partir dos quais Platão teria demarcado as propostas do seu pensamento e seu envolvimento com a práxis política e religiosidade atenienses, elegendo a *areté* como a principal preocupação de Sócrates nos embates dialéticos com seus interlocutores.

Essa preocupação é mostrada por Platão num esforço constante, empreendido por Sócrates, em busca de princípios essenciais absolutos que pudessem regular o agir do homem grego. Esta busca coloca em questão a coerência com os valores sedimentados nos períodos arcaico e clássico – cuja poesia homérica é particularmente aqui relacionada – influenciaram os quadros mentais gregos. Tais valores se interpenetram na filosofia jônica nascente e nas vertentes sofísticas focadas no homem.

---

<sup>52</sup> Ver Vlastos, Socratic Studies e McPherran.

Não poderia ser diferente quando admitimos que Sócrates inaugura uma nova modalidade de religiosidade, e por que não, a principal concepção do diálogo com Éutifron, ao perguntar “*o que é piedade?*” Valendo-se de um interlocutor que tipificava a religiosidade ateniense devido a sua condição de *chremólogo*, personagem escolhida entre aqueles que exerciam grande influência nas decisões públicas, auxiliando principalmente nas consultas feitas pelos políticos. Essa performance pública se dava por conta de suas habilidades em comentar e interpretar os discursos sagrados e as supostas profecias encontradas nos poemas – em especial os órficos – para seu uso nas deliberações ético-políticas cotidianas da vida do homem grego. Logo, Éutifron compõe a personagem de escolha utilizada por Platão com o fito de apresentar a nova religiosidade proposta por Sócrates, tendo como pano de fundo a busca da essência da virtude da piedade.

Utilizando argumentos próprios ao seu *élenkhos*, Sócrates tem como mote para suas inquirições o exame da citação do oráculo, que lhe foi ditada por seu amigo de infância Querefonte.

A partir do conhecimento desta revelação oracular, Sócrates, declarando sua própria ignorância, utiliza seus esforços com a finalidade precípua de buscar a verdade, numa tarefa de comprovar o saber e o conhecimento dos seus interlocutores através de diálogos que são escritos por Platão.

Nessa busca pelo conhecimento da verdade, Platão dramatiza Sócrates como modelo exemplar para a atitude de um homem cujo fim é o bem, portador de valores essenciais passíveis de serem apreendidos individualmente por um reencontro reflexivo. Enquanto prática, ao mesmo tempo introspectiva e política, a dialética socrática exige a alteridade e confere novo significado ao preceito inscrito no templo de Delfos, “conhece-te a ti mesmo”. O novo significado, de acordo com Francis Wolff é: “saiba que não és mais do que um homem, não um deus, e que não podes ultrapassar por tuas ações os limites permitidos da ordem do mundo, nem deslindar pelo conhecimento os mistérios” (WOLFF, 1984, p.28).

*Conhecer a si mesmo* repercute em todas as atitudes do homem, tornando-o mais próximo da racionalidade e mais independente dos arquétipos compartilhados pela transmissão da tradição religiosa.

Para justificar a reviravolta de valores apresentada por Sócrates, Platão reverencia o respeito à missão religiosa do seu “mestre”, quando relata na *Apologia*

de Sócrates: “Depois disto, não parei, embora sentisse, com mágoa e apreensões, que me ia tornando odiado; não obstante, parecia-me imperioso dar a máxima importância ao serviço do deus” (*Apologia de Sócrates*, 21e); e ainda quando, logo após questionar e refutar os sábios, no relato da sua defesa às raivosas calúnias de que o acusavam, continuou dizendo: “O provável, senhores, é que, na realidade, o sábio seja o deus e queira dizer, no seu oráculo, que pouco valor ou nenhum tem a sabedoria humana” (*Apologia de Sócrates*, 23a).

O contexto dramático dos diálogos permite o delineamento de princípios baseados na crença: Sócrates admitia a existência dos deuses e aceitava as orientações oraculares, e isso fica demonstrado quando seu amigo de infância Querefonte lhe relata que ao consultar a Pítia, a sacerdotisa do templo de Delfos afirmara não haver ninguém mais sábio do que Sócrates.

Procurando refutar o oráculo, ele decidiu se submeter a uma investigação minuciosa, não por descrever no resultado da consulta oracular do seu amigo, mas para descobrir o significado do desígnio dos deuses com o qual a sua *pistis* se conformava, conforme suas próprias palavras: “Que quererá dizer o deus? Que sentido oculto pôs na resposta? Eu cá não tenho consciência de ser nem muito sábio nem pouco; que quererá ele, então, significar declarando-me o mais sábio?” (*Apologia de Sócrates*, 21b).

Compreender Sócrates é uma tarefa quase paradoxal por não ter ele deixado nada escrito, o que desencadeia um problema de interpretação e da legitimidade do que seria distintivamente socrático, e porque se observa que sua filosofia pode se estender e aplicar-se a todos, a despeito de sua proverbial e estranha simplicidade retratada por Platão e Xenofonte. Essa simplicidade paradoxal pode ser observada na profissão de ignorância em relação ao saber e às virtudes; constatada, não só pelos resultados aporéticos da maioria dos diálogos socráticos de Platão, mas também pelas evidentes formulações que os pontuam, contradizendo sistematicamente a fixação de definições definitivas.

Verifica-se também essa *atopia* da simplicidade no *Êutifron*. Este não reconhece a própria ignorância, ao afirmar sua condição de adivinho (especialista e próximo aos deuses), e pretender saber o que é a piedade e iludir-se com a posse da verdade: “Quando falo das coisas divinas na assembleia e predigo o futuro, se

riem, como se estivesse louco. No entanto, nenhuma das coisas que predisse e que acabo de dizer deixa de ser verdade" (*Êutifron*, 3b-c).

### 3.2 A religiosidade de Sócrates

É sempre enigmático e fascinante falar de uma personagem que não deixou nada escrito, mas cujas ideias foram tão prenhas de significação que se proliferaram em enormes tratados com a pretensão de científicidade e de serem assentados sobre a maior ortodoxia daquilo que seria a verdade incontestável sobre a religiosidade e moralidade de Sócrates.

Não obstante, sem nos atermos à guerra cultural hermenêutica que opõe as diversas escolas, entendemos que a morte de Sócrates foi consequência dos valores defendidos pelos poderes cívicos, sob a acusação controversa e characteristicamente religiosa, que incluía a divulgação de deuses distintos do pantheon grego e a acusação paradoxal de ateísmo, além da corrupção de jovens atenienses.

Considerado culpado de crime, foi vítima do *fundamentalismo* religioso que o acusava de atacar as crenças, ao considerar as virtudes humanas acima dos preceitos religiosos preconizados pela *pólis* ateniense.

Conhecedor das crenças religiosas e praticante de alguns ritos cívicos comuns à religiosidade ateniense<sup>53</sup>, Sócrates preferiu colocar em prática junto aos concidadãos o exame racional da alma, com a constante presença orientadora de seu *daimon*. Investigando a verdade nesse exame psíquico, Sócrates propõe um novo gênero de vida temperante<sup>54</sup> e com o propósito de tornar a alma do interlocutor melhor. Sócrates esclarece a Cálices no *Górgias*:

---

<sup>53</sup> Já mencionamos o tipo de sacrifício proposto por Sócrates, mas segundo Xenofonte ele não se isentava dos costumes tradicionais conforme relata em *Memoráveis*, onde coloca Sócrates entre os homens que praticavam sacrifícios aos deuses: "A que testemunho, afinal, recorreram para provar que ele não honrava os deuses do Estado; se fazia sacrifícios frequentes às abertas, ora em casa, ora nos altares públicos" (XENOFONTE, 1972, p.39). E ainda em sua *Apologia*: "O que mais me surpreende no acusatório de Meleto, cidadãos, é afirmar ele que eu não conheça os deuses do Estado, quando todos vós, Meleto convosco, se o quis, tivestes ocasião de ver-me sacrificar nas festas solenes e altares públicos" (XENOFONTE, 1972, p.170).

<sup>54</sup> Conduzir o comportamento controlando as paixões é a melhor forma de governar-se, dizia Sócrates em *Górgias*: "Uma coisa simples, como toda gente; é ser temperante, ter domínio de si, senhoreando sobre os prazeres e paixões existentes no próprio íntimo" (*Górgias*, 491d).

SÓC. A alma sábia é boa. Eu, meu caro Cálices, não tenho nada a contrapor a essas afirmações; se tu tens, dá-no-lo a conhecer.  
CÁL. Continua, bom homem.

SÓC. Digo, pois, que, se a sábia é boa, a de qualidade oposta à sábia é má; essa será a estouvada e intemperante.

- Perfeitamente.

- Ora, a sábia comporta-se da maneira conveniente tanto em relação aos deuses, como em relação aos homens; pois não seria cordata, se se praticasse inconveniências. (*Górgias*, 507a).

O grande filósofo que transmitiu a exemplaridade de um exame racional de si mediante importantes reflexões sobre algumas virtudes<sup>55</sup> imortaliza-se nas páginas dos companheiros que lhe comungavam a intimidade. Sua elevada moralidade inspira, ainda hoje, a adoção da filosofia como gênero de vida virtuoso.

Platão, principal discípulo de Sócrates, ressalta a necessidade de fundamentar qualquer atividade em noções resultantes de um itinerário reflexivo e seguro. O legado de seus diálogos constitui o maior acervo sobre o que pode ser conhecido a respeito do maior modelo de virtude filosófica. Porém, para conhecê-lo melhor é inevitável e intrincada a questão de se separar nos escritos platônicos o que é do autor e o que é do seu “mestre”.

Sócrates é considerado por muitos comentadores como o “divisor de águas” na filosofia, por sair das reflexões da *physis* e direcionar o pensamento filosófico para o ser humano – seus problemas e a sua alma –, desvinculando-se de alguma forma dos mitos. “Sócrates, por primeiro, fez descer do céu a filosofia, colocou-a nas cidades, introduziu-a também nas casas e forçou a investigação sobre a vida e os costumes e sobre as coisas boas e más”, como afirmou Cícero (CÍCERO, 2014, p.395).

Nesta pesquisa, o estudo da influência dos cultos de mistérios aludida indiretamente por Sócrates no *Êutifron* se mostra difícil, uma vez que exigiria ao mesmo tempo uma busca da relação existente entre a filosofia e a religiosidade na antiguidade grega clássica e qual o papel de Sócrates nesse contexto, e assim delinear com mais clareza e melhor o significado do problema das fontes do socratismo<sup>56</sup>. Levando em conta que são muitas as interpretações sobre quem era

<sup>55</sup> Entre seus discípulos destacamos a fidelidade e admiração à sua conduta ditosa que os levava a um melhor entendimento das virtudes do homem, assim expressa por Xenofonte: “Dentre quantos o conheceram, todos os que amam a virtude não cessam de lamentá-lo qual o melhor auxiliar à prática do bem” (XENOFONTE, 1972, p.164).

<sup>56</sup> Termo utilizado para designar a doutrina exposta por Sócrates nos diálogos platônicos. Segundo Joaquim de Sousa Teixeira, podemos usar o termo socratismo à maneira que os filósofos tratam e

realmente essa personagem histórica – que teria inflexionado as concepções de cunho filosófico sobre o homem, seu agir e seus valores.

Propõe-se neste capítulo observar no ambiente ético-político em que Sócrates viveu o que podemos encontrar sobre os cultos de mistérios, especialmente os denominados “órficos” e “pitagóricos” imbricados nos relatos de Platão. Escolhemos o diálogo *Êutifron*, entendendo ser nele que Sócrates, ao discutir sobre a piedade, aborda assuntos divinos com alusões sugestivas compatíveis com crenças oriundas das interpretações dos poemas de Orfeu. Para falar do orfismo citado em Platão, consideramos necessário recorrer à reflexão de Alberto Bernabé: “parece fora de discussão que as referências de Platão são imprescindíveis para a reconstrução da literatura e da religião órficas na época clássica” (BERNABÉ, 2011, p.16).

Dentre as várias características que podemos destacar na personalidade de Sócrates: ora um racionalista que inventou investigar a essência das coisas através da razão<sup>57</sup>; ora um humanista<sup>58</sup> que se preocupava com as práticas religiosas do homem na *polis*. Para Sócrates, o homem deveria buscar dentro de si, nas potências de sua alma, aquilo que ele é – conheça-te a ti mesmo – para, assim, entender como deveria agir em consonância com sua razão, e essa atitude socrática é o que consideramos como o verdadeiro objetivo da sua filosofia, que serve de auxílio para a melhoria da convivência entre os homens. Portanto, podemos considerar que com

---

dão sentido os “ismos” de platonismo, aristotelismo, cartesianismo, etc., uma vez que “os clássicos testemunhos acerca de Sócrates apresentam-se-nos já como fontes e correntes interpretativas. São principalmente três: a interpretação histórico-popular moralizante (que se prende com as posições de Xenofonte), a interpretação aporética, com saídas mais ou menos metafísicas e religiosas (em ligação com a interpretação platônica) e a interpretação intelectualista e sistemática (em conexão com os testemunhos de Aristóteles). Serão estas as correntes mais interpretativas que mais eco vão encontrar nos séculos subsequentes ao magistério de Sócrates” (LOGOS, vol.4, p.1226).

<sup>57</sup> A racionalidade socrática é motivo de muitas discussões filosóficas. Lembramos entre tais, Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música* (Coleção “os Pensadores”, volume XXXII, p. 31) que critica Sócrates apresentando-o como um racionalista prejudicial à filosofia: “A outra é o entendimento do socratismo: Sócrates como instrumento da dissolução grega, reconhecido pela primeira vez como típico *décadent*. ‘Racionalidade’ contra instinto. A ‘racionalidade’ a todo preço como potência perigosa, como potência que solapa a vida!”.

<sup>58</sup> O termo “humanismo” está mais propício ao pensamento renascentista em diante, onde mostra o pensamento racional em contrapartida ao clerical, lembremos daí Erasmo, tido como o “pai da Reforma” pelas suas críticas às organizações da igreja romana, que segundo Michael J. Heath, o filósofo defendia que a filosofia humana deveria ser intelectualizada: “Ainda que Erasmo confiasse que a ‘filosofia humana’ acabaria por ser inteiramente superada pelo ensino do Evangelho, sua contribuição ao pensamento e à erudição do Renascimento deve ser também situada no contexto do movimento intelectual conhecido pelo nome de humanismo” (CANTO-SPERBER, 2007, p. 541, volume 1). O pensamento ético de Sócrates, voltado para a um olhar dos cultos de mistérios de forma racional, autoriza-nos dizer que, apesar de esse termo ter sua conotação moderna, suas ideias tinham um foco ético humanista.

esse pensamento voltado para o comportamento do homem racional, Sócrates apresenta-nos um humanismo ético-político.

O Sócrates sábio<sup>59</sup> porém, que pressupunha sua missão sagrada<sup>60</sup> (religiosa), não estava desligado dos afetos virtuosos que tornam o homem passível de reflexões cujo cuidado com a alma vincula-se a uma filosofia do amor (filosofia). Sócrates obedecia, mas não temia o deus Apolo, não temia a morte por temer ao deus, mas por amá-lo. O cuidado da alma (*epimeléia* em *Alcibíades*) é cuidado de si e o cuidado do outro.

No *Fedro*, Sócrates faz a *palinódia* ao que exaltava o amor sensível (o canto contrário: “de nossa parte, só nos cumpre demonstrar a tese oposta” – corrigir, 2007a, p.69). O amor passa a ser o amor à sabedoria, amor ao bem, amor ao próximo, amor à perfeição das almas celestiais, amor pelas almas que se assemelham à alma de Zeus. No mito da parelha alada, Sócrates, após explicar sobre a necessidade do homem de corrigir as maneiras e venerar beleza divina, afirma: “Esse estado, belo menino a quem me dirijo neste momento, é o que os homens denominam Amor” (corrigir, 2007a, p.78). Então, será privilegiada aqui a personalidade que expressa a religiosidade racional empenhada explicitamente pelo filósofo, no diálogo *Êutifron*, na procura pela essência do sagrado: o amor. (Aqui Marcelo pergunta onde do *Êutifron*).

Voltando ao mito da parelha, no qual Sócrates insiste na busca do conhecimento do que é a beleza em si, ele traduz que a vida vale ser vivida com o amor entendido como essência do sagrado, o que propicia uma ascensão moral do homem. Esta ascensão é uma transcendência da visão do real que só pode ser alcançada, pelo mito filosófico, por quem tem como objetivo a experiência da verdade, a experiência contemplativa do uno. E esta experiência só é verdadeiramente vivida por quem muda seu gênero de vida, tornando-o, na medida do possível, idêntico ao de um filósofo.

<sup>59</sup> Tê-lo como sábio é corroborar com o oráculo da consulta do seu amigo Querefonte: “Com certeza que sabeis como era Querefonte, como era impulsivo em tudo aquilo a que se entregava. Uma vez, foi a Delfos perguntar ao oráculo – peço-vos que não vos manifestaeis contra o que estou a dizer, homens – se havia alguém mais sábio que eu. Em resposta, retorquiu-lhe a Pítia que ninguém era mais sábio. E disto o seu irmão vos prestará testemunho, pois o próprio morreu” (*Apologia de Sócrates*, 21a).

<sup>60</sup> A missão religiosa de Sócrates foi citada, entre outros comentadores, por Rodolfo Mondolfo dizendo que “a sua inspiração religiosa, que se pode chamar mística, contanto que não se entenda esta palavra no sentido irracionalista – pois seria contrário à confiança incondicional que Sócrates tinha no valor da razão – mas como expressão da sua profunda consciência de uma missão a que dedicou inteiramente e sacrificou a sua própria vida” (MONDOLFO, 1963, p.43).

Evidentemente ao longo desta discussão referenciaremos alguns outros diálogos platônicos que possibilitarão essa interpretação acerca de Sócrates, fazendo, assim, um cotejamento não apenas aos elementos internos da conversa com Éutifron, mas também do contexto cultural do homem grego e, sobretudo, sobre a significação dos questionamentos e posicionamentos socráticos cujas consequências podem ser consideradas análogas aos empregados pelos iniciados nos cultos de mistérios. Entendemos a iniciação conforme Mircea Eliade a define no item “fenomenologia da iniciação”:

A iniciação comporta geralmente uma tripla revelação: a do sagrado, a da morte e a da sexualidade. A criança ignora todas essa experiências; o iniciado as conhece, assume e integra em sua nova personalidade. Acrescentamos que se o neófito morre para sua vida infantil, profana, não-regenerada, renascendo para uma nova existência, santificada, ele renasce também para um modo de ser que torna possível o conhecimento, a *ciéncia*. O iniciado não é apenas um “recém-nascido” ou um “ressuscitado”: é um homem que *sabe*, que conhece os mistérios, que teve revelações de ordem metafísica. (ELIADE, 2008a, p.153)<sup>61</sup>

Nos diálogos platônicos escolhidos como apoio à interpretação do *Êutífron* neste trabalho vemos que encontram-se noções essenciais de uma religiosidade que ultrapassa o âmbito imposto pelas vertentes interpretativas hegemônicas de Sócrates e que assinalam possíveis correlações com os preceitos vivenciados pelos praticantes dos cultos de mistérios que coexistiram com o filósofo.

É oportuno observar, ainda, que, segundo Walter Burkert, há a preservação de quadros mentais da cultura grega na época clássica, evidenciados em práticas de cultos e ritos gregos dos seus antecedentes, divulgados de forma pública ou entre as tradições familiares. Reafirmamos que, de acordo com o autor, tais evidências são eminentemente literárias: “O mito transmitido pela literatura, a par das ‘ideias’ ou conteúdos da ‘crença’ dele retirados, tinha determinado até aí a imagem da religião grega” (BURKRET, 1993, p.23).

Observando esse cenário filosófico, não temos dificuldade em contextualizar a influência religiosa dos cultos de mistérios representada pela personagem Éutifron, contraposta pela religiosidade de Sócrates.

As principais questões contempladas neste capítulo visam demonstrar a forte proposta do *élenkhos* socrático em produzir uma reflexão sobre noções intrínsecas à

---

<sup>61</sup> Grifos do autor.

alma humana (de sacralidade e amor), envolvendo qualquer parâmetro comportamental, notadamente os de cunho religioso, diferentemente dos paradigmas estereotipados pelas injunções ideológicas que alimentavam as crenças, em especial as dos cultos de mistérios aceitas por *Êutifron*. Essa possibilidade permite entender de uma forma convincente a capacidade que o *élenkhos* possui para ajudar na reinterpretação de temas diversos abordados nos diálogos platônicos, e por que não, com seu uso, o homem poder fazer um uso instrumental reflexivo na atualidade. (Aqui Marcelo pergunta o que é a refutação socrática exatamente).

Pensamos ser necessário abordar no diálogo *Êutifron* não só os aspectos que possam corroborar para uma interpretação da religiosidade socrática em conexão com os cultos de mistério, mas também evidenciar a filiação e as principais questões envolvidas nessa abordagem, a partir da imbricação com o *Papiro de Derveni*, o *Papiro de Gurob*, as *Lâminas de Ouro* e as *Placas de Ólbia*. Documentos estes, representativos, por excelência, de textos cultuais, instruções rituais e poemas épicos, enriquecidos com interpretações alegóricas.

Como no caso do *Papiro de Derveni*, que contém ainda um conjunto de orientações, que, segundo G. G. Gazzinelli, constituem “fórmulas escatológicas e soteriológicas às quais o seu portador teria acesso através de alguma iniciação. Tais instruções permitiriam alcançar um estado de ‘beatitude perene’ depois da morte” (GAZZINELLI, 2007, p.69).

Estes documentos têm sua datação identificada no período compreendido entre os séculos V a.C. e II a. C. e são reunidos na tradução “Fragmentos Órficos” que adotamos neste trabalho. (Marcelo diz que a existência de religiosidade órfica confirmada por estes documentos, isso não prova que ajudam na compreensão do *Êutifron*).

Além disso, esta pesquisa oferece, com essa perspectiva, um contributo para as interpretações das elaborações socráticas sobre de algumas virtudes, que atravessam o *corpus* platônico, apontando a posição religiosa intrínseca às questões e respostas dos textos.

É necessário, para tanto, considerar o consenso de que Sócrates foi o filósofo que transformou historicamente a linha de pensamento “teogônico” para “antropológico”, e ainda que a forma de diálogo apresentada por Platão mostre

algumas definições de valores que proporcionaram de maneira diferenciada a concepção de virtudes investigadas por Sócrates, envolvendo a religiosidade do homem grego.

Somos motivados, assim, pelo grande influxo filosófico que tais concepções socráticas despertaram em várias vertentes filosóficas contemporâneas, incluindo a Filosofia da Religião. ([Marcelo pediu referências](#)).

Discutindo sobre a nova concepção de religiosidade que Sócrates apresenta em sua interlocução com o adivinho Éutifron, investigamos até que ponto, ao questioná-lo na busca da essência da piedade, Sócrates apresenta essa nova visão sobre a religiosidade discutida no diálogo, vinculando seu método investigativo (*élenkhos*) a uma nova modalidade de iniciação e a uma ressignificação para a experiência religiosa da alma humana.

Na busca sobre a essência da piedade, como o cuidado dos deuses, alguns comentadores explicitam as acepções semânticas dos termos *hosion* e *eusebeia*<sup>62</sup>. Mas não discorreremos sobre essa discussão, atendo-nos apenas à ideia de evolução do termo *hocio*, defendida por Vernant quando diz que a “evolução semântica no termo *hosio*: aplicado aos mistérios guarda um sentido forte, mas vem designá-lo em contrapartida aos *hierá*, os interesses profanos da cidade” (VERNANT, 2010, p.119-120) e à verificação da questão: em que ponto o *miasma – poluição transmitida* – constitui um traço determinante na piedade envolvida no diálogo em questão? Tema que abordamos em capítulo anterior.

Por este elenco de razões, é possível ver na missão de Sócrates de investigação da verdade sugerindo uma *therapéia psykhé*, que ele considerava ordenança “sagrada” de Apolo e uma forte aliada sua (através do *daimon*) nos fundamentos que caracterizamos como profunda e inovadora religiosidade diante do suposto orfismo praticado por Éutifron.

---

<sup>62</sup> G. M. A. Grube comenta sobre o termo *hosion*: “O termo grego *hosion* significa, em primeira instância, o conhecimento do ritual adequado em oração e sacrifício e, claro, seu desempenho (como Éutifron define em 14b). Obviamente Éutifron usa-o em sentido muito mais amplo de conduta piedosa geralmente (por exemplo, dele próprio) e nesse sentido a palavra é praticamente equivalente à justiça (a justiça de *A República*), a transição de ser por meio de conduta agradável aos deuses” (PLATO, 1981, p.5). Ver também: Platon (2005); Tatjana Aleknién e Alain Le Boulluec (La Piété véritable: De l’"Euthyphron" de Platon à la Piété gnostique dans le Livre 7 des "Stromates" de Clément d’Alexandrie. (*Vigiliae Christianae*, (2006), pp. 447-460).

Não deixamos de pensar sobre outras questões como: os cultos e ritos de mistérios, contemporâneos a Sócrates, eram conhecidos por ele? Sócrates conhecia as iniciações, ritos e os enigmas órficos? Estas composições religiosas poderiam adquirir novas formulações elaboradas a partir do seu pensamento religioso? A pesquisa aqui proposta foca argumentos que podem apresentar novas respostas a essas perguntas.

A hipótese principal é a de que a busca de Sócrates junto a um representante típico dos cultos de mistérios, marginais ao culto cívico oficial, tendo como cerne as questões levantadas acerca da essência da piedade, apresenta como traço fundamental um avanço no pensamento religioso em relação aos mistérios, nos quais *Êutifron* dá indícios de ter sido iniciado.

Sócrates acrescenta um parâmetro não abordado em tais ritos: a mudança ética e psíquica do homem, ou seja, um novo gênero de vida conforme os preceitos de um filósofo.

Considerando a importância e a perenidade de Sócrates para a filosofia e a sua constante busca da verdade das virtudes da alma; qual é o papel do *élenkhos* e do seu questionamento para a inteligibilidade da essência da experiência religiosa e qual é a conexão dessa experiência na alma e no Ser? Tendo em vista que o homem grego experimentava sua religiosidade, seja oracular, órfica, mitológica ou olímpica, de modo integrado em todos os planos da *práxis*, a polarização entre religiosidade e filosofia direciona essa questão inovadora apresentada por Sócrates.

A proposta socrática de um novo gênero de vida para servir como base para o homem ter um melhor destino de vida após a morte, se torna relevante e está ancorada na discussão principal do *Êutifron* sobre a piedade.

A religiosidade exposta por Sócrates nessa discussão é encontrada em diversos textos de Platão, mas grande parte da tradição do critismo textual filosófico privilegia o viés analítico dos textos, principalmente quando estabelecemos uma relação entre esse gênero de abordagem e a contextualização religiosa que emerge a partir das recentes pesquisas filológicas sobre os documentos órficos recém-descobertos no século XX. (*Marcelo pergunta que textos de Platão. Acho que não precisa mostar*).

Esta constitui a principal justificativa para a continuação do estudo desse viés religioso dramatizado no *Êutifron*. A continuidade do tema da religiosidade socrática

que apresentamos<sup>63</sup>, aprofunda a inovação religiosa expressa por Sócrates nos diálogos de Platão.

A religiosidade de Sócrates no movimento dos diálogos platônicos é sempre problemática, pois, como afirma Kahn, Platão não escreveu tratados, mas o conteúdo desses diálogos permite inferências dessa natureza quando se conjectura a nova ideia socrática de moralidade religiosa, notadamente se a religiosidade for definida não só como comportamento exótico de grupos sociais restritos, mas se reconhecida nos atos cotidianos do cidadão. Portanto, a procura pela religiosidade socrática, sucedânea aos cultos de mistérios delimitados por este trabalho, suscita questões cujo aprofundamento implicará num impacto hermenêutico interessante.

O diálogo de Sócrates com Éutifron mostra uma crítica de Platão ou do próprio Sócrates ao discutir uma religiosidade filosófica, racional e ética, que subverte tanto a tradição religiosa cívica como a de mistérios cultuais.

Entendemos desse modo já que o resultado aporético evidencia a refutação ou crítica de toda a tradição religiosa personalizada em Éutifron. A incerteza aporética do diálogo poderia ter uma correlação com a condenação de Sócrates, já que a refutação e crítica da tradição religiosa são, ao mesmo tempo, a refutação e a crítica de todas as modalidades de religiosidade que culminaram na condenação do “mestre”. Nesta corrente reflexiva não pretendemos apresentar um padrão interpretativo unívoco e rígido, mas uma proposta interpretativa que aponta para um Sócrates inovador do pensamento religioso grego, destacadamente, nas iniciações programadas pelo *élenkhos* para uma vida de além-túmulo melhor.

Observamos, também, que além da suposta hostilidade de Platão em relação aos mitos, Nunes Sobrinho (2007, p.20) afirma existir uma crítica à religiosidade, oriunda de Platão ao escolher a temática do diálogo, ou de Xenofonte ao defender a religiosidade de Sócrates como homem praticante de hábitos compatíveis ao ambiente político religioso da *pólis*, ou do próprio Sócrates, ao mostrar, dialeticamente, uma religiosidade filosófica, racional e ética, no mínimo diferente da vigente, mitológica, ritual e tradicional.

Uma crítica textual que leve em conta o contexto antropológico evidencia, no diálogo em questão, o caráter religioso dos questionamentos de Sócrates. A afirmação de Éutifron que não sabia porque sabia acerca de questões sagradas,

---

<sup>63</sup> MELO, 2011.

mas as possuía porque recebeu de outros (deuses) por ser adivinho, reforça a relevância que Platão confere ao plano antropológico. (Mais uma vez Marcelo pede para referenciar no diálogo o que está dito no parágrafo).

Considerando a definição de *piedade*, dada por Paul Friedländer, como “a conduta objetiva de um em relação aos seus deuses, compreendida não individualmente, mas enraizada na família e na comunidade” (FRIEDLÄNDER, Paul, *in: PLATÃO*, 2007, p. 36); o resultado *aporético* pode ser compreendido como a refutação de toda uma tradição religiosa grega representada por Éutifron e sua ignorância a respeito do conhecimento da verdadeira natureza do sagrado.

E é por isso que Rodolfo Mondolfo declara que “Sócrates estava tão longe de querer demolir as crenças religiosas tradicionais que nunca as considerou objeto de discussão, e é um sofisma dizer que, dessa maneira, as negava e anulava ainda mais do que os que tinham a audácia de discuti-las” (MONDOLFO, 1963, p.29). E mais ainda: em Mondolfo encontramos o comentário que sugere uma inspiração religiosa mística em Sócrates como fonte única, inteligência e providência universais englobando as manifestações divinas particulares, apesar de parecer aceitar as crenças politeístas cívicas com o costume de “cumprir as formalidades do culto; fazer preces matutinas ao sol, oferecer sacrifício aos deuses, pedir e fazer pedir ao oráculo delfico – em circunstâncias críticas – inspiração para a própria conduta e para a alheia” (MONDOLFO, 1963, p.29).

Nesta apologia que redigimos à atitude religiosa de Sócrates, ficam registradas as frases de Xenofonte e Platão, que exaltam as qualidades de Sócrates como piedoso, justo, morigerado e prudente. Afirma Xenofonte: “Sócrates estava fadado a ser o melhor e o mais ditoso dos humanos. Se alguém houver que comigo não concorde, compare o que foi Sócrates com o que são os outros homens e julgue!” (XENOFONTE, 1972, p.164). E Platão: “Tal foi, Equécrates, o fim de nosso companheiro. O homem de quem podemos bendizer que, entre todos os de seu tempo era o melhor, o mais sábio e o mais justo” (*Fédon*, 118). A respeito da exortação da *Apologia*, “Homens de Atenas, respeito-vos e amo-vos, mas antes me deixarei convencer pelo deus do que por vós e, enquanto respirar e for disso capaz, não cessarei de filosofar nem de vos exortar, mostrando-vos o caminho” (*Apologia de Sócrates*, 29d), Rodolfo Mondolfo afirma:

Este enunciado de uma sagrada missão implica em Sócrates um culto à filosofia como caminho de purificação da alma segundo o conceito firmado já pelos pitagóricos e os eleatas e vinculado, além disso, pelos pitagóricos à prática cotidiana do exame de consciência. (MONDOLFO, 1963, p.47).

A riqueza e a diversidade religiosa entre os atenienses eram patentes desde os primórdios arcaicos, atravessando os séculos homéricos e de Hesíodo, chegando ao século IV com sua pluralidade acrescida pelos rituais de mistérios rotulados órficos. Vernant esclarece que:

À margem da religião oficial, nos meios de seitas, elabora-se entre os séculos VI e V uma nova noção concernente à alma, que fará sucesso no pensamento filosófico e que prepara, para retomar a expressão de Louis Gernet, possibilidades inéditas de ascensão humana. (VERNANT, 1990, p.435).

Vernant afirma, ainda, que o aparecimento da alma no pensamento cultural e religioso grego requereu o descobrimento de uma força misteriosa no interior do homem. Tal força misteriosa e sobrenatural foi para o autor os *daimones*, figura que Sócrates usa como seu guia nos diálogos platônicos. E para ele:

A *psykhé* não é mais, como em Homero, esta fumaça inconsistente, este fantasma sem relevo e sem força que exala do homem em seu último suspiro, mas é uma força instalada no interior do homem vivo, sobre a qual ele se prende e que ele tem o dever de desenvolver, de purificar, de liberar. (VERNANT, 1990, p.435).

A virtude para Sócrates, e seu discípulo Platão, está sempre vinculada a uma contínua aquisição de valores morais da alma a partir da esfera ético-política, conquistados pelo penoso exercício dialético do autoconhecimento. Para levar a contento esta melhoria, o amante da sabedoria necessita empreender o exame interior e, a exemplo de Sócrates, regrar os impulsos e valorizar a liberdade do mundo interior, mas com a autarquia das diversas modalidades de desejos constitutivos do âmago de cada um. É com esta disciplina que o homem adquire mais facilmente os valores divinos da piedade e das virtudes cardeais, antecipando-se à impulsividade refém dos desejos.

A religiosidade de Sócrates pode ser inferida na maioria das interlocuções dos diálogos platônicos, em que seu *daimon* estava constantemente presente para

ajudá-lo em suas decisões, diferentemente dos costumeiros comércios espirituais entre os atenienses e os deuses olímpicos, em busca de socorro. A inspiração religiosa através da interação fenomenológica com o *daimon* é motivo de vários comentários como os de Rodolfo Mondolfo:

a sua inspiração religiosa, que se pode chamar mística, contanto que não se entenda esta palavra no sentido irracionalista – pois seria contrário à confiança incondicional que Sócrates tinha no valor da razão – mas como expressão da sua profunda consciência de uma missão a que dedicou inteiramente e sacrificou a sua própria vida. (MONDOLFO, 1963, p.44).

Sócrates e seu inovador pensamento de transformar o gênero de vida do homem, tendo a temperança como ideia central das modificações afetivas e éticas, foi protagonista da molda do caráter coletivo da mentalidade ocidental. A consequência dessa evolução ético-política permitiu uma liberdade de discussões públicas, suscitando investigações de cunho filosófico, em que o predomínio das especulações sobre a natureza tomou novos rumos, ou seja, passou-se a investigar os problemas inerentes à própria natureza humana. A dialética doutrina socrática configura uma exortação à necessidade de abordar as questões relativas ao caráter e os problemas políticos de maneira reflexiva.

Sócrates aparece nesse contexto elegendo o bem como prioridade nas pesquisas a serem conduzidas e não os interesses políticos ambiciosos, como os que os sofistas apresentavam, ao cobrarem por seu ensino. Platão expõe o novo paradigma de seu “mestre” – que contaminava os ideais, principalmente dos jovens atenienses – sempre visando o discernimento catártico da ignorância que obsta o bem viver e o bem agir:

E é por isso que continuo a procurar e a examinar, de acordo com a vontade do deus, tanto os concidadãos, quanto os estrangeiros, que de algum modo eu julgue serem sabedores. E sempre que me pareça que o não são, mostro-o, com a ajuda do deus. (*Apologia de Sócrates*, 23b).

Nesta passagem, observa-se a crença explícita de Sócrates em atender ao deus, cumprindo, assim, sua missão sagrada. Tal injunção denota sua religiosidade, enquadrada dentro dos costumes cultuais dos atenienses e mimetizada nas constantes conversações descritas nos diálogos. É assim que o filósofo grego mantém suas preocupações, segundo Platão, longe dos interesses políticos que o

levariam à vida pública, pois sua missão estava direcionada para a pesquisa da verdade e para a essência das virtudes que pudessem levar seus conterrâneos a uma vida despojada da ganância que os bens materiais provocam:

Não fiquei onde não seria útil, nem a vós, nem a mim, e em vez disso fui a cada um de vós, em particular, servindo-vos o melhor que vos poderia servir. Como disse, tentei persuadir cada um de vós a não cuidar primeiro de si ou das suas coisas, mas cuidar antes do que em cada um de vós é melhor e mais sensato; tal como tentei persuadir cada um de vós a não cuidar primeiro das coisas da cidade, mas cuidar antes da própria cidade, cuidando dos outros como de si próprio. (*Apologia de Sócrates*, 36c).

Parece notório, nessa anotação, que o novo gênero de religiosidade propagada por Sócrates visava o bem particular para seus interlocutores e o bem coletivo para a cidade, despojando-os das finalidades materiais, em obediência ao que ele pensava ser a sua missão prescrevida pelo deus e mantida sob a vigilância do *daimon*. Priorizando o fim de suas ações em benefício do bem dos seus interlocutores, em detrimento de seus interesses particulares, Sócrates desqualifica o exercício político convencional, conforme atesta Platão: “Por motivo dessa ocupação, não tenho tempo para os negócios da cidade que são dignos de menção, nem para os da minha casa, vivendo na maior pobreza, ao serviço do deus” (*Apologia de Sócrates*, 23b).

O julgamento histórico em 399 a.C. que condenou Sócrates retratava-o como corruptor de jovens, ateu ou adepto a deuses diferentes dos adorados nos cultos religiosos praticados na Atenas clássica, mas, segundo Rodolfo Mondolfo, o filósofo possuía uma “fé”, apenas diferente da praticada civicamente e, de maneira alguma intencionava corromper os jovens que o seguiam em busca de melhoria, uma vez que:

Sócrates ensinava aos jovens o descuido da vida pública e dos problemas da cidade, e somente a preocupação por sua própria vida interior; e como, ao contrário, o estado considerava a participação nas assembleias e nas magistraturas um dever dos cidadãos e não somente um direito, a influência negativa de Sócrates fazia que este parecesse um corruptor. E, finalmente, dado o vínculo entre a vida da *polis* e a religião da cidade, Sócrates, que desejava substituir esta última por outra fé, transformava-se, inegavelmente, em réu de impiedade. (MONDOLFO, 1963, p.29).

Em sua defesa, descrita por Platão, diante do julgamento imposto pela cidade, Sócrates apresenta razões religiosas para justificar suas atitudes em vários momentos, inclusive nas batalhas de Potidéia, Antípolis ou Délio, permanecendo nos postos determinados pelos seus chefes sem temer a morte. Esta explicação coincide com as concepções sobre a imortalidade da alma que postula em suas narrativas. Afirma o “mestre” de Platão que não temer a morte é uma atitude sábia pela convicção de que após a morte do corpo a alma do homem continua viva, sendo seu destino determinado de acordo com suas atitudes durante a vida corporal. Essa é a contínua legitimação que Sócrates aponta para a necessidade urgente de mudança no gênero de vida visando o alvo de fazer o melhor ao concidadão. Temer a morte cabe àqueles que desconhecem a verdade sobre a vida após a morte, pois o temor do desconhecido é uma sensação compartilhada entre os não iniciados nos *ritos filosóficos* por ele transpostos.

Por conseguinte, Sócrates diz que não pode desobedecer a seus superiores, tal como acontecera nas batalhas, e que, sobretudo, não desvirtuará sua missão sagrada, mesmo que seja julgado, culpado e condenado à morte. Nem deixou de obedecer ao seu deus, nem deixou de filosofar, mas deixou a exortação de um desafio milenar: o de morrer mil vezes, se necessário, na defesa de uma vida virtuosa.

Ao ser condenado à morte pela maioria dos juízes, decorrente principalmente da irritação causada pela proposta de ser sustentado como herói no *pritaneu* por suas ações e ser absolvido, Sócrates se manifestou dizendo: “Mas já é tempo de partir – eu para morrer e vós para viver – qual de nós terá a melhor sorte, só o deus pode vê-lo com clareza” (*Apologia de Sócrates*, 42a).

Nessa afirmação, muitos eruditos ideologicamente condicionados encontram a justificativa para um suposto ceticismo socrático em relação à imortalidade<sup>64</sup>. Em contraponto, interpretamos o passo como reforço para a concepção de uma vida melhor após a morte, em consonância com os preceitos, ao mesmo tempo, religiosos e racionais que Sócrates advogava para si, por julgar-se justo e honesto, tanto particular como coletivamente, conforme as prescritivas do seu deus.

Sócrates mantém-se fiel aos preceitos de imortalidade da alma, harmonizando sua atitude com a imagem do sábio a quem a morte não inspira temor por conta da

---

<sup>64</sup> Ver McPherran, The Religion of Socrates, Pennsylvania: UPENN Press, 1999.

crença em uma vida futura sem castigo. A temperança de suas atitudes fá-lo-á contar com o melhor após a morte do corpo; temperança que se torna lei do agir e que lhe instilará segurança, qualquer que seja o destino de sua alma. Além disso, o contexto antropológico e historiográfico no qual que irrompe a doutrina da transmigração, compartilhada por órficos e pitagóricos, satura a decisão socrática de “morrer mil vezes” com camadas múltiplas de significações.

O discurso ambíguo é modelado em função do auditório heterogêneo de heliastas, na sua maioria, composto por uma massa de ignorantes. Somente aquele que se empenha no longo esforço do autoconhecimento pode compreender que a virtuosidade de um Sócrates pode significar mil vidas de aperfeiçoamento. Este é, insistimos, o gênero de vida que Sócrates propõe com sua religiosidade dialeticamente examinada. Tal religiosidade não é mais legitimada na transmissão de autoridade da tradição hegemônica, mas na inscrição de racionalidade em crenças que, a partir do exame racional, tornam-se princípios primeiros que valem a pena serem defendidos, ainda que ao preço da vida. Quando Sócrates afirma:

E assim farei ao mais jovem como ao mais velho que encontre, estrangeiro ou cidadão, embora de melhor grado aos concidadãos, porque me são mais próximos. Isto, bem o sabeis, é o que o deus me ordena e creio que nenhum bem maior foi concedido a esta cidade do que este meu zelo ao serviço do deus. (*Apologia de Sócrates*, 30a).

Nota-se sua completa observância religiosa ao mostrar que seu agir, mesmo sendo condenável pelo povo ateniense, está seguramente de acordo com as determinações divinas.

Para ele, era justificável a consulta oracular como meio de deliberação prática, conciliando a pesquisa racional da verdadeira essência das virtudes, com a comunicação e orientação inspirada por potências divinas. Chamava de insensatos aqueles que não o fizessem e que confiassem cegamente apenas no testemunho imediato dos sentidos e do tempo humano, procurando benefícios em contrapartida às oferendas sacrificiais compensatórias oferecidas aos deuses que os ajudavam na concretização de seus petitórios.

E a essas oferendas, Sócrates não atribuía valor, por mais ricas fossem: “Ao contrário, achava ele serem as oferendas das pessoas mais piedosas as que melhor sabem à divindade. Por isso louvava este verso: *ofertai aos deuses imortais*

*segundo vossas posses*" (XENOFONTE, 1972, p.51, grifo do autor). Render homenagem aos deuses seria uma forma de obter esclarecimentos suficientes para que, com prudência, pudesse o homem agir corretamente de acordo com uma divindade:

Rendendo homenagem aos deuses, verás até que ponto estão dispostos a esclarecer os homens sobre o que nos ocultaram, conhecerás a natureza e a grandeza dessa divindade que tudo pode ver e ouvir contemporaneamente, estar presente em toda a parte e de tudo ocupar-se ao mesmo tempo. (XENOFONTE, 1972, p. 57).

Essas ações de Sócrates, descritas por Xenofonte, denotam claramente a coerência religiosa envolvendo seus atos públicos, e assim o fazia por estar consciente de suas obrigações para com o deus Apolo, a quem reputava partícipe de suas principais decisões, mediante a intuição da voz de seu *daimon*. Sócrates transmitia as intervenções do *daimon* a seus interlocutores, orientando-os para uma nova conduta e para a melhoria de vida.

Esse peculiar gênero de melhoria, prática e psíquica, implicava a divergência da melhoria material, uma vez que o objetivo do grego da época clássica passava necessariamente pelo bem estar físico, na tentativa de mostrar-se belo e naturalmente forte o suficiente para vencer seus inimigos. Essa virtude, que envolve a coragem, não era desconhecida pelo filósofo e foi ressignificada por ele – quando se fez necessário sem prejuízo ao cidadão – ao participar de algumas batalhas em defesa de Atenas.

Noutra menção, identifica-se como calúnia a acusação de Sócrates ser ateu, uma vez que sempre defendia os governos mais associados a uma religiosidade explícita, ou seja, um governo preocupado em seguir as prescrições divinas em relação às ações públicas. No capítulo IV do Livro I de *Memoráveis* Xenofonte relata um diálogo entre Sócrates e Aristodemo no qual o "mestre" assinala: "Não vês que as instituições humanas mais antigas e mais sábias – estados e nações – são também as mais religiosas, que as épocas mais lúcidas são também as de maior piedade" (XENOFONTE, 1972, p.57). Esta atitude de Sócrates é coerente com a ideia de calúnia que apontamos existir no seu processo acusatório.

Na mesma corrente de pensamento, em que os governos, seus governantes e os cidadãos necessitam da influência religiosa para tornarem-se mais lúcidos e sábios, Sócrates dizia, no diálogo com Eutidemo, que o homem necessitava em sua

vida particular da providência divina: “– Dize-me, Eutidemo, já refletiste com que carinho nos proporcionam os deuses o de que necessitamos? – Não, confesso-te. – Mas, pelo menos sabes que antes de mais nada necessitamos da luz que nos fornecem?” (XENOFONTE, 1972, p.147). Na continuidade dessa interlocução Sócrates mostra os benefícios dados pelos deuses aos homens como o sol, a noite, os frutos, a água, o fogo, o ar, os sentidos, a inteligência e o dom da palavra que, pela adivinhação, revelam além do futuro, a melhor maneira de proceder para viver melhor. Esse pensamento socrático, apologético aos deuses, já era sua própria defesa às argumentações da acusação caluniosa que lhe fora imputada no tribunal.

Identificando-se como homem religioso aquele que se propõe a ajudar a outrem com a interferência de potências divinas, observamos, mais uma vez, Xenofonte descrevendo um Sócrates religioso, não só amigo do povo, mas, mais do que ninguém, filantropo (característica típica da religiosidade desde a figura mítica de Prometeu, o *philanthrōpos*) e sempre respeitoso para com os desígnios da divindade. Assim, Sócrates pretende dialogicamente evitar que seus ouvintes fossem presas de paixões, trabalhando incessantemente para inspirar-lhes o amor à essência do sagrado: “Sócrates, espargindo seu tesouro durante todo o curso de sua vida, prestou o maior dos serviços a todos os que dele quiseram aquinhar, devolvendo o melhor aos que o procuravam” (XENOFONTE, 1972, p.49).

A crença nos deuses é observada com muita propriedade no diálogo entre Sócrates e Eutidemo descrito por Xenofonte (*Ditos e Feitos memoráveis de Sócrates*), que encena a decisão do filósofo em induzir seus seguidores na trilha da sabedoria. O autor socrático esclarece que o “mestre” apresenta ao interlocutor a pergunta acerca do que os deuses proporcionam aos homens. A partir de tal questionamento, Sócrates discorre sobre alguns favores que os deuses prodigalizam às necessidades dos homens, como: a luz do sol e dos astros para tirá-los da obscuridade; os frutos que suprem com variedade e abundância os mais variados gostos; a água em profusão servindo de contributo para a terra fazer nascer os vegetais; o fogo que clareia e protege o homem do frio causticante, propiciando bem-estar; e para vencer as distâncias nos mares e auxiliar a inalação da vida eles dão o ar. Além desses favores, sem os quais os homens não sobreviveriam, os deuses doam a faculdade dos sentidos que possibilita as percepções, a faculdade da inteligência e a capacidade da palavra, que engendra a instrução e a

comunicação. Por fim, Xenofonte aponta para as adivinhações e consultas oraculares, defendidas por Sócrates, e que proporcionam ao homem o conhecimento do futuro possibilitando, assim, reconduzi-lo ao caminho apropriado. Desse modo, é necessário, diz Sócrates, que o homem honre a deidade reconhecendo-lhe o poder: “Importa, pois, tudo fazer por preitear os deuses, segundo suas posses, ter neles confiança e deles esperar as maiores mercês” (XENOFONTE, 1972, p.149).

É insofismável a atitude religiosa de Sócrates e, por isso, questionável o modo como seus acusadores conseguiram persuadir os juízes da acusação de impiedade. É pertinente insistir em uma apologia interpretativa da religiosidade de Sócrates, esclarecendo que ele sempre se orientava pela consulta ao seu *daimon* quando alguma discussão de êxito duvidoso ou de difícil solução estivesse se desenvolvendo com seus interlocutores. Essa atitude de Sócrates é indubitavelmente uma exibição de piedade, o que sustenta a tese de sua religiosidade constitutiva.

### 3.3 Imortalidade, transmigração e salvação da alma

A doutrina que Sócrates desenvolve e reflete sua prática ao longo dos diálogos platônicos baseia-se em três princípios centrais que discutiremos neste capítulo. O primeiro, a imortalidade da alma, já era difundido no mundo arcaico por poetas (Homero, Hesíodo, o mítico Orfeu, chegando a filósofos como Empédocles e Pitágoras). Guthrie aborda este tema com a questão: “Crenças religiosas de Sócrates: é a alma imortal?”<sup>65</sup> Não só a imortalidade da alma, mas também a comunicação com os mortos eram assuntos comuns na Grécia onde dramaturgos como Ésquilo<sup>66</sup> (525/4 a 456/5) e Aristófanes<sup>67</sup> (447 a 385), e poetas, como Píndaro, produziram obras divulgando tais noções. Mircea Eliade faz remontar essas

<sup>65</sup> Guthrie, autor da conhecida obra em seis volumes *The History of Greek Philosophy*, discute sobre o conhecimento de Sócrates da imortalidade da alma no item 10 do capítulo III do livro *Sócrates* (GUTHRIE, 1971).

<sup>66</sup> Ésquilo, o mais antigo entre os dramaturgos trágicos da Grécia antiga, escreveu *Os Persas* (encenada em 472), mostrando imortalidade das almas e a comunicação com tais espíritos de mortos. Na peça, o pai (já morto) de Xerxes é evocado pelo Coro e se apresenta como *Fantasma de Dario*, tendo uma conversa com o Coro e com Atossa, sua viúva (*Os Persas*, 815 a 1125). (ÉSQUILO, 2004, p. 51 a 59).

<sup>67</sup> Em Aristófanes, considerado como um dos maiores dramaturgos da comédia grega antiga, mostra em *As Aves*, que Sócrates se comunicava com os mortos: “No país das sombras há um pântano onde Sócrates, que nunca tomou banho, evoca as almas dos mortos” (ARISTÓFANES, 2004, p.172).

concepções aos celtas e trácios, base dos “rituais divinatórios” e das “experiências extáticas” do dionisismo:

As experiências extáticas reforçavam a convicção de que a alma não somente é autônoma, mas suscetível de uma *unio mítica* com a divindade. A separação de alma e corpo determinada pelo êxtase revelava, de um lado, a possibilidade de uma dualidade fundamental do homem; de outro, a possibilidade de uma pós-existência espiritual, consequência da “divinização”<sup>68</sup>. (ELIADE, 2011b, p.156-157 – volume II)

O segundo princípio da religiosidade socrática consiste na transmigração da alma, princípio que também não era novidade para os gregos contemporâneos a Sócrates, pois a metempsicose era divulgada e compartilhada entre as vertentes órfico-pitagóricos:

Como certos autores antigos evocaram, a propósito dos celtas, a doutrina órfico-pitagórica da metempsicose, muitos estudiosos modernos concluíram que os escritores greco-latinos interpretavam as crenças célticas na linguagem de Pitágoras, em outras palavras, que tinham “inventado” uma crença desconhecida dos celtas. Contudo, no século V a.C., Heródoto explicava do mesmo modo – isto é, pela influência de Pitágoras – a crença dos getas na “imortalidade” da alma, crença que, aliás, o historiador grego não negava. De fato, os autores antigos evocavam Pitágoras justamente porque as concepções dos getas e dos celtas lembravam a doutrina órfico-pitagórica. (ELIADE, 2011b, p.139 – volume II).<sup>69</sup>

O aprimoramento rumo ao bem, ou “evolução”, da alma é o terceiro princípio que entendemos compor a religiosidade de Sócrates. É o que chamamos de *inovação doutrinária*, pois concilia a crença com a realidade racional do homem, ou seja, seu modo de ver a vida segundo o crivo racional, que resulta na modificação prática e psíquica com o fim de obter o melhor destino possível para a alma.

---

<sup>68</sup> Mircea Eliade traz o conhecimento da imortalidade da alma desde o mundo antigo dos gregos: “Foi em ambientes semelhantes a esses que se desenvolveram, na Grécia, as práticas e as concepções religiosas conhecidas pelo nome de orfismo. A crença na imortalidade e a certeza da beatitude da alma desencarnada conduzem, em certas tribos trácias, a uma exaltação quase mórbida da morte e à depreciação da existência. Os transos lamentavam-se por ocasião do nascimento de uma criança, mas enterravam seus mortos num clima de alegria (Heródoto, V, 4). Muitos autores antigos explicavam a excepcional coragem dos trácios nos combates por suas convicções escatológicas” (ELIADE, 2011, p.156 – volume II).

<sup>69</sup> Mircea Eliade cita ainda para o estudo da metempsicose: Cesar; Lucano (*Pharsalia*, I, 450s.); Popônio Mela (III, 3) e Timággenes – citados por Amiano Marcelino, XV, 9, 8; e Diodoro da Sicília (V, 28, 6)

Esta “salvação”, reinterpretada por Sócrates como libertação do ciclo obrigatório de nascimentos, suscita a oportunidade de uma vida após a morte desprendida dos males inerentes a relação corpo/alma em suas encarnações. A purificação e libertação das necessidades e perturbações corporais é sempre uma conquista individual, resultante de longo e persistente aprendizado, ou seja, condição adimensional e atemporal, na qual as leis divinas exercem, em toda plenitude, a sua ordenação.

No *Fédon*, Sócrates explica a Cebes a sua versão da imortalidade da alma e afirma ter “muita esperança de provar que a alma é imortal” (*Fédon*, 100b). Para isto, Sócrates utiliza o argumento sobre o equilíbrio dinâmico dos contrários<sup>70</sup> numa passagem que começa com a pergunta: “Cabe-te agora a vez de dizer outro tanto a respeito da vida e da morte. Não dirás, de início, que ‘viver’ tem por contrário ‘estar morto?’” (*Fédon*, 71e). A partir de então, Sócrates elabora uma sequência de perguntas e respostas que resultam na proposta: “Os vivos não provêm menos dos mortos que os mortos dos vivos. Ora, assim sendo, haveria aí, 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” (*Fédon*, 72a).

A imortalidade da alma é, portanto, uma crença transmitida por “uma antiga tradição” que, após passar pelo escrutínio do exame racional dialógico, transpõe-se em princípio. A crença neste princípio ilumina a razão, após a racionalidade ter purificado a crença da superstição. Esta crença racional é constitutiva do mito filosófico, a modalidade discursivo-imagética que possibilita dialogar sobre o destino da alma, sua natureza e sua transmigração.

Ao abordarmos a imortalidade da alma dos diálogos socráticos, inferiremos que a *doutrina* da transmigração da alma é coerente com este princípio, pois os exemplos que Sócrates usa em favor da vivência eterna da alma sempre referenciam o retorno necessário à vida corporal, para sua ascensão à melhoria moral que lhe propiciará a purificação.

Platão usa o argumento da reminiscência como justificação epistemológica da transmigração de uma alma que, tendo abandonado o composto corpo/alma, passa um período no Hades e retorna a outro corpo. Além disso, nesta nova vida relembra,

---

<sup>70</sup> Reflexão filosófica discutida desde o período pré-socrático com Heráclito de Éfeso (535 A.C. – 475 A.C.) definindo a lei de que existe uma relação de interdependência de conceitos opostos, ou seja, mesmo estando em uma luta permanente entre eles, um não pode existir sem o outro.

se corretamente conduzida, de alguns conhecimentos adquiridos anteriormente, como num despertamento<sup>71</sup>.

Já discutimos anteriormente que os castigos sofridos pela alma após a morte, como consequência da seu gênero de vida anterior, poderiam ser “perdoados”, esquecidos ou removidos através de encantações dirigidas por iniciados nos cultos de mistérios. As devidas “credenciais” ou palavras-chave<sup>72</sup> conferiam poderes e acesso à *bem-aventurança* do Hades. Sócrates se esforça para mostrar a possibilidade de se encontrar com os deuses no *Fédon*: “hei de envidar todo o esforço possível para defender a esperança de ir encontrar, depois da morte, um lugar perto dos Deuses” (*Fédon*, 63b). A fala do filósofo não está vinculada a uma iniciação religiosa, mas condicionada à mudança psíquica e prática do homem que, filosofando retamente, possui um gênero de vida mais adequado para ultrapassar o portão de entrada do Hades.

Para evitar o retorno da alma a outro corpo, em transmigrações sucessivas, ela teria que passar pelos guardiões e pela própria Perséfone<sup>73</sup> na entrada do Hades. Alberto Bernabé e Ana I. Riménez San Cristóbal expõem sobre esse mito órfico de maneira elucidativa:

A alma se encontra em seu caminho com uns guardiões que se limitam a dirigir-lhe uma pergunta à qual deve responder corretamente com uma contra senha que começa sempre assim <Da terra sou filho do céu estrelado>. O modelo é uma “senha santa” pronunciada ante as sentinelas, por aqueles que estão autorizados a passar, todos os conheedores de iniciação e informação reservada a um grupo particular. (BERNABÉ; CASADESÚS, 2008, p. 503).

Bernabé mostra-nos, ainda, outras particularidades do Hades<sup>74</sup> em cuja entrada há o rio do esquecimento que deve ser evitado pelas almas que lá chegam, após a morte do corpo, e para beberem da água da memória. A contra senha obtida pela prática das iniciações permitiria a estas almas distinguir com clareza qual água deverá beber. Depois de passar pelos guardiões, as almas iniciadas desfrutarão de

---

<sup>71</sup> Ver *Mênون* (81c-d) em que lemos que o conhecimento pode ser a lembrança de experiências anteriores. (PLATÃO, 2001, p.51/52).

<sup>72</sup> As lâminas de ouro carregavam palavras que facilitavam essa entrada no Hades, tema desenvolvido em capítulo anterior.

<sup>73</sup> Conhecimento mitológico da Grécia arcaica em que Perséfone representava uma deusa de grande beleza, filha de Zeus e Mètis (Demeter). Raptada por Hades vivia entre o Olimpo e o mundo subterrâneo de Hades.

<sup>74</sup> Ver capítulo XXIX. *Imagen órfica del más allá*. (BERNABÉ-CASADESÚS, 2008, pp.623 a 656).

uma vida em local bem-aventurado, diverso dos escuros e sinistros lugares onde as almas viveriam como castigo pelos erros praticados em vida.

Outra elucidativa explicação do que seja um iniciado é feita por Mircea Eliade, que o descreve como um homem que conhece os mistérios e teve revelações<sup>75</sup> através dos cultos purificatórios que permitiam a obtenção de um código de acesso ao mundo de além-túmulo. Assim comenta Mircea Eliade sobre os ritos de passagens, em especial o da morte, sugerindo que tais ritos:

são mais complexos, visto que se trata não apenas de um “fenômeno natural” (a vida, ou a alma, abandonando o corpo), mas também de uma mudança de regime ao mesmo tempo ontológico e social: o defunto deve enfrentar certas provas que dizem respeito ao seu próprio destino *post-mortem*, mas também ser reconhecido pela comunidade dos mortos e aceito entre eles. (ELIADE, 2008a, p.150).

Infere-se que essas práticas estivessem imbricadas a um registro de religiosidade grega, cuja origem eram os cultos de mistérios órfico-pitagóricos que buscavam a salvação da alma, na aspiração geral do imaginário grego em vencer a morte, como esclarece Casadio:

Mistérios, em geral, implicam cerimônias especiais que são caracteristicamente esotéricas e frequentemente conectadas com o ciclo anual da agricultura. Usualmente eles envolvem o destino de poderes divinos sendo venerados e a comunicação de sabedoria religiosa, que habilita o iniciado a vencer a morte. Eles eram parte da vida religiosa geral, mas separados do culto público, que era acessível a todos. Por essa razão, eram também chamados “cultos secretos” (aporreta). (...) “Mistério, propriamente, envolve toda uma estrutura iniciatária, de alguma duração e complexidade, cujo tipo (e em muitos casos o real modelo...)” é Eleusis. O “culto místico” envolve não a iniciação, mas, antes, uma relação de intensa comunhão, tipicamente extática ou entusiástica com a divindade (ex: frenesi Báquico ou o kibeboí de Cybele). O culto “misteriosófico” oferece uma antropologia, escatologia e meios práticos de reunião individual com a divindade, cuja forma primitiva e original é o Orfismo. (CASADIO, 2010, p. 3-5).

Por que falamos em *salvação* da alma? Uma vez que a alma sobrevive à morte do corpo, por que esta preocupação em salvá-la? O que acontece com a alma no além-túmulo? Não pretendemos desenvolver um análise filológica em torno da doutrina *sōma-sēma* (σώμα-σήμα), apresentada por Platão no *Crátilo*. Para isso, já

---

<sup>75</sup> Ver Eliade (2008c), *Muerte e Iniciaciones Místicas*. Ainda em Eliade (2008a) p.153, *Fenomenologia da iniciação*.

existem excelentes trabalhos<sup>76</sup>. É interessante, porém, anotar que, no *Fédon*, Platão propõe discutir sobre a alma, sobre a questão da sua imortalidade, sua natureza própria e sobre sua transmigração durante a vida em diversos corpos.

Esse diálogo é considerado ao longo da tradição histórica, como a principal exposição sobre a alma e suas características principais, e o apontamento de Cebes mostra necessariamente uma questão primordial para o entendimento sobre a imortalidade da alma (*Fédon*, 70b3-8): “Isso, todavia, requer sem dúvida uma justificação, a qual provavelmente não há de ser coisa fácil, para fazer crer que depois da morte do homem a alma subsiste com uma atividade real e com capacidade de pensar” (*Fédon*, 70c).

A concepção de alma e sua imortalidade, como visto anteriormente, já era conhecida dos gregos desde Homero, e uma contribuição fundamental para uma nova forma de entender a alma surge, entre outras fontes, com os poemas órficos, que introduziram a presença de uma instância divina e imortal no homem, que reclamava purificação para retornar à sua origem celestial. Tal instância confundia-se com o *daimon*, como nos vieses de Empédocles e Heráclito, e pode ter sido reconfigurada por Sócrates como sede das faculdades elevadas modelando nova significação para o termo *psykhé*.

É sobre esse entendimento da parcela imortal do homem que Platão se refere na *Carta VII* onde, segundo Bernabé, “Platão defende e desenvolve em diversas passagens o princípio de que a alma é imortal” (BERNABÉ, 2011, p.155). Cita ainda Bernabé que muitas vezes o filósofo ateniense escreve sobre a transmigração da alma e que este postulado seria oriundo de textos antigos e sagrados de autores divinos ou inspirados:

Na verdade, é preciso crer sempre nas antigas e sacras palavras que nos revelam ser a alma imortal e que, quando libertada do corpo, vai a julgamento e paga com os maiores castigos. Por isso há que considerar ser menor mal sofrer do que cometer, tanto os maiores erros, quanto injustiças. (*Carta VII*, 335a).

Poderíamos estender um pouco mais nossa reflexão sobre a imortalidade da alma apresentando as noções que Sócrates desenvolve no *Fédon* como, por exemplo, a que postula que todo conhecimento é reminiscência. Todavia, a

---

<sup>76</sup> BERNABÉ, 2011, cap.7 (Alma e corpo); em BERNABÉ, A., 1995 “Una etimología platónica: soma-sêma”, Philologus; BOYANCÉ, P., “La ‘doctrine d’Euthyphron’ dans le Cratyle” in Revue des Études Grecques n.54, p. 141-175; e outros.

assunção do argumento natural dos contrários como axiomático, sem uma análise exaustiva, nos parece suficiente para caracterizar o propósito de Platão em deixar em sua obra diversas alusões cifradas sobre esse tema, que reafirmamos ser central na doutrina de Sócrates.

Muitos outros exemplos ilustram argumentos sobre a imortalidade da alma: no *Fedro* (245c-e) vê-se a alma como princípio de movimento e aquilo que move a si mesmo; na *Sétima Carta* (335a) Platão menciona a necessidade de aceitar as antigas e sagradas tradições sobre a imortalidade da alma; e, ainda, no *Ménon*, Platão apresenta a coerência entre a imortalidade da alma e sua transmigração:

Os que falam são todos aqueles entre os sacerdotes e sacerdotisas a quem foi importante poder dar conta das coisas a que se consagram. E também fala Píndaro e muitos outros, todos os que são divinos entre os poetas. E as coisas de que falam são estas aqui. Examina se te parece que falam a verdade. Dizem eles pois que a alma do homem é imortal, e que ora chega ao fim e eis aí o que se chama morrer, e ora nasce de novo, mas que ela não é jamais aniquilada. É preciso, pois, por causa disso, viver da maneira mais pia possível. (*Ménon*, 81a-b).

Como já frisamos, a abordagem historicista da elaboração do pensamento filosófico forja a concepção de *alma* a partir de Homero, seguido de vários outros, como Tales de Mileto, Heráclito, Pitágoras e Empédocles. Essas noções, tanto da imortalidade da alma como da existência separada da alma e do corpo, estão presentes em quase todos os pensadores que compõem a categoria historiográfica da filosofia ocidental, fundindo tal tradição filosófica com as vertentes hegemônicas do cristianismo.

Assim, o entendimento da molda filosófica das concepções religiosas reelaboradas por Sócrates e desenvolvidas por Platão, advindas das antigas tradições religiosas, principalmente do orfismo e do pitagorismo, se nos apresenta como de fundamental importância, até mesmo como contraponto aos condicionantes ideológicos que marcam o criticismo textual, indo do extremo da subordinação hermenêutica a uma verdade revelada confessional, ao extremo oposto de um positivismo cego à fenomenologia da experiência religiosa. Defendemos, como novo serviço à *pólis*, a perspectiva de que ninguém foi menos dogmático e mais anticristão do que Sócrates; e ninguém foi, tampouco, menos materialista e incrédulo.

Vimos nos exemplos usados por Sócrates para demonstrar a vivência eterna da alma que isto pressupõe sempre a volta da alma para viver noutro corpo, e que a transmigração da alma, assimilada por Platão à filosofia socrática, é estudada por muitos pensadores. A transmigração da alma já era conhecida na mentalidade grega desde antes do período clássico. Naquele contexto “cultural” a “doutrina” órfico-pitagórica prescrevia essa necessidade para a alma que ainda não estava depurada de suas imperfeições, num ciclo de retorno ao corpo, que Platão remodela e transpõe.

Charles H. Kahn deixa claro este conhecimento em Sócrates e Platão esclarecendo que:

Para a nova visão de mundo de Platão, seu único aliado seria a doutrina órfico-pitagórica da reencarnação, com seu ensino associado de que estamos mortos nesta vida, enterrados ou aprisionados no corpo, mas destinados a uma existência mais divina. (KAHN, 1996, p.67).

Kahn afirma, ainda, que a audiência e o ambiente conservador ateniense não estavam preparados para entender tudo sobre a transmigração da alma:

Platão tem sido deliberadamente seguro, com uma estratégia para lidar com uma audiência conservadora. O leitor grego comum e auditor, a quem nós podemos conjurar do mundo da comédia e oratória, desde as palestras dos sofistas e os escritos de Xenofonte, é totalmente despreparado para levar a sério a visão metafísica de Platão. (KAHN, 1996, p.68).<sup>77</sup>

Revendo no *Fédon* a “doutrina” da imortalidade e transmigração da alma, observamos que Platão diz: “Ora, assim sendo, haveria aí, 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” (*Fédon*, 72a). Essa “volta para a vida” da alma é a comprovação da necessidade da alma de viver em outro corpo depois da morte do seu corpo anterior.

---

<sup>77</sup> Charles H. Kahn esclarece ainda que Platão reconhecia a transmigração não como Pitágoras apresentou, mas com uma nova forma: “Esta nova noção de reconhecimento, entendida não como Pitágoras reconhecia de encarnações anteriores, mas como um modo de conhecimento a priori, é o link brilhante pelo qual Platão se conecta a sua própria visão metafísica – cuja racionalidade é garantida, mas seu fundamento é matemático – com o velho, estranho ensino sobre uma alma transmigrante” (KAHN, 1996, p. 67).

Diante disso, questionamos: se a alma volta a outro corpo, segundo os seguidores de Orfeu, implicaria a consequência de a alma ter uma vida de prazeres ou de castigos no Hades? Como resposta, Gazzinelli afirma que: “os órficos postulavam que a alma era imortal e que, depois da morte, aguardava-a não uma sombra de vida, mas sim uma vida bem-aventurada, para os que fossem piedosos, ao passo que, para os ímpios, reservava-se uma vida de castigos” (GAZZINELLI, 2007, p.16).

### **3.4 Sócrates e os cultos de mistérios**

Verificando na figura de Sócrates que sua insistente procura para melhor definir a essência das virtudes um cunho religioso e tomando-se por base a importância que Platão dá às concepções socráticas em seus diálogos e a filiação dessas noções em tradições religiosas frequentemente apontadas por Sócrates, bem como os contributos de comentadores, fica evidenciada a relevância de uma pesquisa detalhada sobre a modelação da religiosidade socrática, destacando as influências que os cultos de mistério órfico-pitagóricos proporcionavam aos gregos no período clássico.

Apontamos, neste capítulo, um fio condutor dessa pesquisa utilizando, além do texto base dessa pesquisa (*Êutifron*), recortes do *Górgias* em que Sócrates questiona Pólio, Górgias e Cálices, com a clareza de estilo de um experimentado argumentador que busca insistentemente a verdade sobre as virtudes. Embora este diálogo trate a questão de um grave assunto em pauta na Atenas dos séculos V e IV a. C. (o ensino da retórica como técnica), restringimo-nos apenas a duas interferências de Sócrates (482e a 494a), onde mostramos que se encontram respingos inconfundíveis das noções oriundas dos cultos de mistérios, todas elas familiares às atitudes dos gregos e, sem dúvida, em Sócrates e Platão.

Utilizando como apoio referencial para a abordagem da influência desses cultos ditos “órficos” e “pitagóricos” naquele contexto dramático, além do diálogo relacionado, o texto traduzido e comentado por Gabriela G. Gazzinelli, *Fragments Órficos*, observamos as similaridades contidas entre as palavras de Sócrates e os poemas de Orfeu, usados em muitas discussões dos atenienses cultos, evidenciados pelos documentos históricos descobertos recentemente. Percebe-se,

em especial, nas palavras grifadas nas lâminas de ouro mortuárias e no papiro de Derveni – importantes documentos que caracterizavam um procedimento religioso comum em todo o mundo helênico, e tidos como orientações para a vida de além-túmulo –, a constante preocupação do povo grego com o fim (*télos*) feliz que a alma poderia ter após a morte.

No diálogo mencionado, Platão relata que Sócrates faz uso de uma parábola para dar explicações à Cálices sobre a importância do que é ser feliz ou infeliz e que tais situações dependem das escolhas que o homem faz para manter um gênero de vida. Nessa linha reflexiva, para demonstrar que Sócrates era conhecedor das particularidades contidas nos cultos de mistérios, contamos com alguns comentadores do movimento religioso do grego clássico, que produziram textos acerca da influência órfico-pitagórica<sup>78</sup> no ambiente ateniense à época, além de cotejamentos em alguns outros textos platônicos em que se encontram amostras alusivas dessa influência mística, nos exemplos e fundamentos que Sócrates expõe para esclarecer seus interlocutores.

É indiscutível a religiosidade que influencia Sócrates no movimento do *Górgias* (492e - 494a). Sustentamos essa leitura observando associação estreita entre a dialética socrática, a investigação acerca da essência verdadeira das virtudes do homem, e postulados mítico-religiosos que estabelecem princípios a partir do axioma de que a alma existe e sua existência após a morte do corpo é verdadeira. Ou seja, é possível entrever nas interlocuções de Sócrates que, tendo em vista a observância estrita da vida filosófica como obediência ao deus e “missão sagrada”, fundamenta suas razões a partir de hipóteses religiosas. É inegável que em muitas de suas abordagens a influência órfico-pitagórica está presente, interpretação engrossada cada vez mais por vários comentadores, como vemos em Alberto Bernabé:

Mas esta busca é necessariamente inseparável da análise da marca que as doutrinas religiosas dos órficos deixaram no filósofo, ou, em outros termos, na maneira pela qual Platão modificou, alterou ou

---

<sup>78</sup> Existe um grande elenco de textos com diversas correntes de pensamento sobre essa influência. Relacionamos aqui alguns encontrados em nossa bibliografia: BERNABÉ (2004 e 2011); BREMNER (1994) BURKERT (2003); CORNELLI (2010 e 2011); DODDS (2002 a); FLOWER (2008); GAZZINELLI (2007); JOURDAN (2003); KAHN (1997); LAKS & MOST (1997); LUCHTE (2009); PARKER (1993); RIEDWEG (2005).

deformou a mensagem originária para incorporar alguns dos seus traços, em sua própria doutrina. (BERNABÉ, 2011, p. 127).

Aplicamos o acervo dessa corrente interpretativa, que estabelece a influência dos cultos de mistérios e órfico-pitagóricos no pensamento religioso de Sócrates, às primeiras passagens do *Êutifron* de Platão, revistas à luz dos contributos filológicos de Alberto Bernabé (2011), James Luchte (2009), Gabrielle Gazzinelli (2007) e outros. Relembreamos que o uso desse diálogo procura delimitar a necessidade da pesquisa a um diálogo consensualmente aceito como socrático.

Considerando a investigação perene acerca da essência das virtudes, ou seja, do ser, existe a possibilidade de nesses questionamentos próprios ao *élenkhos* encontrar-se uma modalidade de *iniciação* para uma nova maneira de vivenciar a experiência religiosa.

Para demarcar a influência órfico-pitagórica em Sócrates e Platão, recorremos à anotação do “Górgias”, quando Sócrates instiga Cáicles a “esclarecer efetivamente como devemos viver” (Górgias, 492d) e, logo após, o desafia a responder se será “feliz quem de nada precisa?”, Cáicles afirma de forma apaixonada que “felizes seriam as pedras e os defuntos”. A partir da resposta sarcástica de Cáicles, Sócrates discorre sobre o que consideramos o foco das nossas interpretações:

A falar verdade, se é como dizes, coisa terrível é a vida. Não me espantaria se tivesse Eurípedes razão em dizer “quem sabe se viver é estar morto, e estar morto é viver? Talvez estejamos realmente mortos. Não faz muito tempo, ouvi de um sábio que presentemente estamos mortos e nosso corpo é uma tumba e a parte de nossa alma onde ficam as paixões é susceptível de suasão e de mudança da água para o vinho. A essa parte, um util contador de mitos – sículo ou italiota, não sei – vista sua docilidade e credulidade, trocadilhando, chamou-lhe barril, e aos parvos profanos; dessa parte da alma dos parvos, onde ficam as paixões, disse, vista sua incontinência e incapacidade de retenção, que era um barril furado, aludindo à insaciabilidade. Ao contrário de ti, Cáicles, ele demonstrou que, no Hades, nome que deu ao mundo invisível, os mais infelizes são esses, os profanos, que baldeiam água para o barril furado numa vasilha igualmente furada, uma peneira. Peneira, de acordo com quem me contou isso, ele chamou à alma; comparava a alma dos parvos a uma peneira, cheia de furos, porque nada pode reter por falta de fé e de memória. Comparações deveras um tanto esquisitas, mas exprimem aquilo que eu queria demonstrar, se for capaz, para te suadir a uma conversão, a preferir, a uma vida insaciável e sem peias, uma vida moderada, sempre satisfeita e contente com o que tem. Será que te acabo convencendo a mudar

de ideias e considerar mais felizes os sofreados que os desenfreados, ou, embora eu conte centenas de outros mitos semelhantes, nem por isso ficarás mais mudado? (*Górgias*, 492e-493d).

Com a aquiescência de Cálices sobre o acerto da fala de Sócrates, este continuou:

Vamos lá: vou citar outra imagem oriunda da mesma escola. Vê se, por exemplo, a vida do sóbrio e a do intemperante se podem comparar à de dois homens, dono cada qual de muitos barris; os de um, em bom estado, estariam cheios; um, de vinho; um segundo, de mel; um terceiro, de leite e muitos outros, de muitos outros líquidos, todos raros, difíceis de encontrar, obtidos com muito trabalho e sofrimento. O dono, porém, enchidos os barris, nada mais trasvasaria, nem pensaria neles, deixando-se estar tranquilo. Ao segundo, como ao primeiro, seria possível, mas difícil, obter líquidos; possuindo barris furados e podres, ele se veria forçado a estar, dia e noite, a enchê-los, para não cair nas mais duras privações. Vivendo o regrado e o intemperante como nesse exemplo, qual deles acha mais feliz? Com essa estória, consigo convencer-te de que a vida moderada é melhor que a dissoluta, ou não consigo? (*Górgias*, 493d-494a).

De acordo com Platão, Sócrates inicia seu questionamento reportando ao cinismo que Cálices expressa anteriormente numa afirmação, quase proverbial, de que “felizes seriam as pedras e os defuntos”, que de nada precisam, mostrando sua convicção de que o homem vive a vida ao avesso do que deveríamos viver. Sócrates utiliza, então, a sua célebre ironia – dizendo: “talvez estejamos mortos” (493a) – para colocar em destaque a dificuldade de uma vida repleta de prazeres, cujo mote único seria o prazer que não confere nenhuma significação para a vida autêntica, e para isso menciona o verso de Eurípedes por este considerar “vivo o morto”.

O passo ilustra o modo como Sócrates dá razões que compõem uma explicação respaldada em crenças religiosas, familiares ao imaginário grego, com o novo papel de hipóteses para um argumento racionalmente controlado. Segundo Dodds, nesta época dramática “circulava um bom número de poemas religiosos, que eram convencionalmente atribuídos ao Orfeu mítico” (DODDS, 2002a, p.152). Tais poemas, a despeito do segredo iniciático, chegavam ao conhecimento geral através de referências indiretas, como as tragédias e comédias com essa temática, como em

As Rãs de Aristófanes em que um verso da tragédia perdida de Eurípides é citado (*Poliído*).

Vê-se, portanto, Sócrates conduzir o diálogo partindo de um tema definitivamente religioso, no qual a vida após a morte seria uma sequência natural para o homem, sem apostrofar o assunto dos cultos de mistério, mas demonstrando sua inteira legitimidade e autoridade no conhecimento do assunto, por ser um homem mantenedor e praticante das observâncias religiosas da época.

Tal consideração confirma a afirmação de Gabriela Gazzinelle quando esta diz que: “O aspecto literário do orfismo foi provavelmente fundamental para se estabelecer um diálogo entre a religião de mistério e a filosofia” (GAZZINELLE, 2007, p.13). Pelas mesmas razões, pretendemos qualificar a proposta socrática como religiosa e inovadora.

Continuando no passo do *Górgias*, Sócrates nos leva a refletir sobre palavras sábias, conforme ele mesmo pondera, e esclarece que “presentemente estamos mortos e nosso corpo é uma tumba” (passagem citada acima). E continua sua insistente menção ao tema da religiosidade aludida pelos cultos de mistérios, a partir da qual estabelece a concepção de que o gênero de vida reflete um modo de relação entre corpo e alma. Essa concepção emerge da constatação de que a expressão “o corpo é prisão da alma” (DODDS, 2002a, p.152) é um ensinamento que os gregos herdaram dos poemas considerados órficos.

Observamos, ainda, Sócrates falar que as paixões do homem têm sua sede numa parte específica da alma. Paixões ou afetos são suscetíveis a mudanças que ele relaciona a uma afirmação anterior, segundo a qual a alma está viva após a morte do corpo.

Tal reflexão denuncia o conhecimento típico de pessoas familiarizadas com os cultos órficos, como declara Gazzinelli (2002, p.15): “Muitas das religiões de mistério gregas – dentre elas o orfismo – giravam em torno de iniciações que revelavam o que ocorreria depois da morte” e, ainda na mesma página: “Os mistérios órficos tiveram um papel central na formação das ideias gregas sobre a alma, no período clássico”.

Na citação do *Górgias*, Platão mostra Sócrates evocando um antigo e “sutil contador de mitos”, ao usar uma citação usada possivelmente por Empédocles<sup>79</sup> para apresentar a insaciabilidade dos apetites e desejos do homem, mediante a imagem de um barril furado. Esta metáfora representa uma espécie de moto-contínuo da saciação não atendida indefinidamente, de análogo à incontinência do barril furado ou a uma peneira que não retém água, estados próprios dos profanos e parvos.

Este passo, na visão socrática, define o gênero de vida do homem vulgar, sempre insaciável em seus apetites. Tal necessidade de saciação, interminavelmente buscada pelo homem, lhe escraviza ao imperativo de atendê-la. Os apetites da fome e da sede, embora necessários, são modelares para tipificar o modo como a relação corpo/alma se instaura. A saciedade da comida e da bebida pode corromper-se em excesso e abuso, se o uso do corpo tiver como finalidade o prazer extremado. Pulsões apetitivas, que não saciam os desejos corporais, se transformam numa insaciabilidade sem fim, caracterizando o desregramento de valores:

Todo o ardor que anima Sócrates na sua defesa apaixonada de um modo peculiar de vida tem como alvo falar sobre a organização constitucional e sua correlação com os valores éticos determinantes para o gênero de vida. A questão dos valores éticos remonta, em última instância, à oposição fundamental entre o regramento e o desregramento. (NUNES SOBRINHO, 2011a, p. 9).

---

<sup>79</sup> Segundo nota 118 do tradutor Jaime Bruna: “A estória é atribuída ou a Empédocles, de Agrigento, na Sicília, ou a Filolau, italiota de Crotônia, ou Tarento” (PLATÃO, 1970, p. 132).

## CAPÍTULO 4 - O PAPIRO DE DERVENI

### 4.1 O Papiro de Derveni

Sabemos que os poemas órficos e as iniciações características das religiões de mistério gregas eram difundidos entre os gregos do período clássico, desde Empédocles, Pitágoras e o próprio Platão. Além disso, encontramos alusões a tais costumes nos registros de comentadores como referenciamos na nota 72 acima. Esses ritos iniciáticos tinham alguns aspectos importantes na preservação de um estoque de crenças populares, como o juízo após a morte, a imortalidade e a transmigração da alma, que encontramos desde o mito antropogônico de Dionísio Zagreu, adotado pelos órficos em suas práticas iniciáticas<sup>80</sup>.

O Papiro de Derveni fez parte supostamente de um rito fúnebre, pois foi encontrado em 1962 ao lado de uma pira funerária em uma tumba, num sítio arqueológico perto de Tessalônica no nordeste da Grécia. Trata-se de um documento de excepcional importância para os estudos atuais sobre a religiosidade e a filosofia antiga. Sua datação é calculada aproximadamente para o fim do século IV a.C, sendo considerado, portanto, o mais antigo papiro grego.

A caligrafia que compõe esse documento é apontada como sendo própria do período 340-320 a.C. e por se tratar uma provável cópia, pode ter sido escrito no período clássico. Seu conteúdo mostra o comentário de um poema, que remontaria a 500 a.C., atribuído a Orfeu (BERNABÉ; CASADESÚS, 2008), e pode ser dividido em duas partes, de acordo com Gazzinelli: “a primeira, escatológica, fala de sacrifícios aos mortos, de penas para quem age mal, refere-se às Erínias e Eumênides, divindades ctônicas; a segunda cita trechos das *Rapsódias órficas*, acompanhados de comentários exegéticos do autor” (GAZZINELLI, 2007, p.36).

A primeira parte (colunas I a VII e XX) destaca os ritos iniciáticos e utiliza uma terminologia característica de adivinhos. Já na segunda parte (colunas VIII a XXVI) há uma análise etimológica que remete a utilizada por Platão em *Crátilo*, sugerindo

---

<sup>80</sup> Junto de Souza Brandão informa que Dionísio Zagreu, filho do poderoso Zeus e sua amante Perséfone, foi perseguido pela esposa de Zeus, Hera, que encarregou os Titãs de mata-lo. Após este feito os Titãs cozinharam-no em pedaços e o comeram, mas Dionísio é preservado pelo pai que conserva o seu coração para revivê-lo. Afirma assim o autor: “Diga-se, logo, que, sendo um deus, Dionísio propriamente não morre, pois que o mesmo renasce do próprio coração. A morte, desse modo, não afeta a imortalidade do filho de Zeus, donde provém, certamente, sua identificação com Osíris, o ‘morto imortal’” (BRANDÃO, 2009, vol.II, p.122).

filiação estóica e uma terminologia emprestada de filósofos pré-socráticos, inclusive com uma citação de Heráclito (coluna IV):

De acordo com as mesmas coisas, Heráclito, transformando-as coisas comuns, revira as próprias. Ele, que se assemelha a um contador de mitos, dizendo assim: O sol, conforme a sua própria natureza, é da largura de um pé humano, os limites não ultrapassando. Pois, se em algo a própria largura exceder, as Erínias o descobrirão, aliadas da Justiça<sup>81</sup> (GAZZINELLI, 2007, p. 40).

#### 4.2 O autor do papiro

Neste capítulo, consideramos que o autor de Derveni “se vale de técnicas exegéticas que servem de instrumento metodológico importante para decifrar mitos e poesia em textos filosóficos” (GAZZINELLI, 2007, p.36), denotando, a nosso ver, uma aproximação do seu método exegético com a primeira navegação socrática.

A teogonia do texto de Derveni é análoga à preocupação de Sócrates em buscar a causa primeira da geração e corrupção dos seres e apresenta um relato completo da formação e organização do mundo e da importância dos deuses do panteão grego (*theia pragmata*). Isso inclui o autor de Derveni entre os praticantes conhecedores dos ritos iniciáticos, *manteis*.

O emprego de especulações cosmológicas e físicas com preocupações escatológicas, rituais e cultuais das seis primeiras colunas indicam a influência das concepções de Anaxágoras sobre a mente cósmica e a natureza divina. Outra assunção clara sobre os conhecimentos iniciáticos do autor de Derveni está explicita na coluna VII:

hum hino dizendo coisas saudáveis e corretas. Pois ritos sagrados eram realizados pela poesia. E não é possível dizer dos nomes a solução, ainda que sejam falados. Pois a poesia é algo estranho e enigmático para os seres humanos. E Orfeu, com ela, não queria dizer enigmas disputados, mas em enigmas dizer coisas grandes. Então ele faz um discurso sagrado, sempre, desde a primeira,

<sup>81</sup> Segundo Gabriela Guimarães Gazzinelli “Esta citação de Heráclito corresponde aos fragmentos Diels Kranz 22 B 3 e 22 B 94. Conforme SIDER. Heraclitus in the Derveni Papyrus, p.129-148”. (GAZZINELLI, 2007, p.94).

até a última palavra. Como é evidente também no verso bem escolhido: “pois tendo-lhes ordenado fechar as portas das orelhas”<sup>82</sup>, ele diz não legislar para os muitos aqueles de audição purificada. (GAZZINELLI, 2007, p. 43).

Aqui o exegeta fala de enigmas para os homens que ocultam o verdadeiro sentido dado por Orfeu ao seu poema. Tais enigmas sempre envolvem uma iniciação órfica e se mostram explícitos na coluna XXIII, mostrando a distinção entre “os homens que sabem e os que não sabem”, ou seja, os iniciados e não iniciados:

Este verso foi feito de forma a desviar o leitor e, para A maioria, não é evidente, enquanto para outros, que sabem corretamente, é bastante evidente que “Oceano” é o ar, e o ar, Zeus. Certamente outro Zeus não “concebeu Zeus, mas ele próprio para si mesmo (concebeu) grande força. E os que não sabem acham ser o Oceano um rio, porque “escorrendo largamente” ele acrescentou. Mas ele indica a própria inclinação nos ditos e nas palavras costumeiras. (GAZZINELLI, 2007, p. 59).

É clara a distinção estabelecida entre iniciados e não iniciados no papiro. A mesma distinção é recorrente nas falas de Sócrates que exortavam a uma mudança moral e prática por parte de seus ouvintes. A radical mudança de estatuto era a necessidade imposta ao aspirante à sabedoria para obter um novo gênero de vida que o libertasse do ciclo de transmigrações da alma.

No contexto dos mistérios, para a efetivação dessa iniciação a uma nova maneira de viver, seria preciso reinterpretar alegoricamente os poemas órficos e os ensinos orais pitagóricos. Gazzinelli reforça a condição para isto: “Boa parte do papiro parece apontar que a leitura e interpretação dos *Hinos* seria a melhor forma de iniciação, em contraposição às outras formas criticadas na coluna XX” (GAZZINELLI, 2007, p.103).

Com relação a estes quantos dos humanos que, nas cidades, realizaram ritos e viram as coisas sagradas, menos me espanto com eles não saberem pois não é possível escutar e aprender as coisas ditas ao mesmo tempo. Mas quantos se iniciam junto a

---

<sup>82</sup> Gazzinelli afirma que: “Esta expressão é uma metáfora recorrente para a interdição contra a revelação de segredos aos profanos” (GAZZINELLI, 2007, p.95). Informa ainda a autora que ela é dita por Alcibíades e aparece no *Banquete* 218b.

quem faz das coisas sagradas um artifício, este são dignos de  
espanto  
e de pena. Por um lado, espanto porque, achando,  
antes de realizarem o rito, que saberão, partem, tendo realizado  
os ritos, antes de saberem, nada perguntando, como se  
soubessem algo do que viram, escutaram e aprenderam. Por outro  
lado, pena  
porque não basta eles gastarem o dinheiro de antemão, mas  
também partem destituídos também de esperança.  
(GAZZINELLI, 2007, p.56)

A passagem da coluna XX evidencia a crítica que o autor do papiro faz aos charlatães e aos que levam as vidas itinerantes, prometendo salvação pela iniciação suscitada por sua pretensa habilidade. Encontramos a mesma crítica em Platão (*República* 364b-365 a) e Gazzinelli também aponta essa semelhança: “Muito provavelmente, essa é uma referência aos ‘iniciados profissionais’ (*telestai*) que levavam vidas itinerantes e eram considerados charlatães” (GAZZINELLI, 2007, p.101). Verossimilhança que coloca o exegeta do papiro no mesmo cenário dos discípulos de Sócrates, ou, no mínimo, como conhedor dos temas investigados por Sócrates.

Tais investigações visavam identificar a causa da geração e destruição dos seres, o que aponta, em última instância, para a identificação do *melhor* e do bem. A procura por causas materiais redundou em contradições que culminam na constatação de não saber “nem sequer por que o um é um” (*Fédon*, 97b5). O *noûs* (inteligência) de Anaxágoras foi decisivo para a primeira navegação socrática, pois, segundo ele mesmo, achou possível ter encontrado respostas num livro daquele filósofo como afirma no *Fédon*:

Dizia este livro que “o espírito é o ordenador e a causa de todas as coisas”. Isso me causou alegria. Pareceu-me que havia, sob certo aspecto, vantagem em considerar o espírito como causa universal. Se assim é, pensei eu, a inteligência ou espírito deve ter ordenado tudo e tudo feito da melhor forma. Desse modo, se alguém desejar encontrar a causa de cada coisa, segundo a qual nasce, perece ou existe, deve encontrar, a respeito, qual é a melhor maneira seja de ela existir, seja de sofrer ou produzir qualquer ação. (*Fédon*, 97b-c).

A referência ao pensamento de Anaxágoras pelo exegeta de Derveni pode ser vista, segundo Gazzinelli, na coluna XVII: “Primeiro existia, antes de ser nomeado. Em seguida foi nomeado” (GAZZINELLI, 2007, p.53). Para a comentadora, apesar de que “nomear” não implica em criar, na coluna seguinte o exegeta apresenta uma

sucessão teogônica onde a mesma divindade se mostra com aspectos diferentes, por essa razão: “Tal ideia remete à cosmogonia de Anaxágoras, em que, no princípio, todas as coisas eram indiferenciadas, prevalecia o ar, onde estava tudo, e gradualmente, as coisas foram se diferenciando” (GAZZINELLI, 2007, p.99). Similarmente, Anaxágoras também influencia o autor de Derveni que, ao comentar sobre Cronos, o interpreta como “mente delimitadora”<sup>83</sup>:

Então, Cronos  
ele diz nascer do Sol para a Terra, porque era responsável,  
através do Sol, por umas coisas baterem contra as outras.  
Por isso, Orfeu diz: “Ele agiu grandemente.” E o verso depois desse:  
“Urano, filho da Noite, que reinou primeiro de todos.”  
Tendo chamado Cronos de “Mente que bate” contra as outras coisas,  
ele diz o Urano ter agido grandemente. Pois lhe foi tomado  
o próprio reino. Cronos foi nomeado a partir do  
... ou ele e as outras coisas, conforme o mesmo discurso  
Pois, quando os seres todos ainda não batiam uns contra os outros,  
A ‘mente’, enquanto natureza delimitadora,  
Recebeu o epônimo de  
“Urano”. E diz que o reino dele foi tomado  
Quando batiam uns contra os outros os seres.  
(GAZZINELLI, 2007, p. 50).

Essa passagem e a primeira linha da coluna XV onde se lê: “bater uns contra os outros, que ele também faça os seres, no princípio” e outras do papiro, são utilizadas por Charles Kahn<sup>84</sup> para fundamentar a possibilidade de Éutifron (ou alguém da sua escola) ser o autor do papiro de Derveni. Na coluna XXIV o exegeta de Derveni se refere à busca do *melhor*, de modo perfeitamente simétrico ao mencionado na primeira navegação de Sócrates. Essa busca se evidencia: na procura das “coisas medidas a partir do meio”; na comprovação que “brilhar para muitos” não é a mesma coisa que “brilhar para todos”; e que navegar na “estaçao certa” só com a ajuda da lua. Esses comentários justificam a tese de que o autor do Papiro conhecia o método exegético empregado por Sócrates no início de sua carreira.

<sup>83</sup> Gazzinelli prefere traduzir o *nous* como “mente”, diferenciando-o da tradução como “espírito”, encontrada no *Fédon* de Jorge Paleikat e João Cruz Costa (Coleção “Os Pensadores” vol. III), ou como “inteligência” no mesmo *Fédon* de Edson Bini (Coleção “Diálogos”, vol. III).

<sup>84</sup> Kahn (1997), p.55 a 63. Gazzinelli reforça a mesma ideia ao remeter ao entendimento etimológico apontado pelo exegeta como sendo a mesma metodologia usada por Sócrates no Crátilo, ao apresentar a origem das palavras.

No passo 493c2 do *Górgias*, Sócrates mostra que a falta de fé e de memória faz a alma dos parvos se parecer com uma peneira que não sustenta água, portanto insaciável em seus desejos, e com essa comparação convida Cálices para “suadir a uma conversão, a preferir, a uma vida insaciável e sem peias, uma vida moderada, sempre satisfeita e contente com o que tem” (*Górgias*, 493c-d). Encontramos ainda uma convergência de opiniões entre o autor do papiro e os ensinos de Sócrates, quando observamos na coluna XX, em que vemos o comentário à falta de esperança dos iniciados “junto a que faz das coisas sagradas um artifício” (GAZZINELLI, 2007, p.56). Estes iniciados – que podem ser considerados charlatães – utilizam os ritos realizados sem aprenderem ou perguntarem, portanto, sem razão, passam a “gastar o dinheiro de antemão” e isso é a insaciabilidade prevista por Sócrates para uma “vida sem peias”. Diante disto, podemos entender que o autor desse antigo documento grego, conhecia o procedimento filosófico proposto por Sócrates.

Da mesma maneira, no passo seguinte do *Górgias*, interpretamos que a conversão citada por Sócrates para Cálices mudar de ideia está apontada na coluna VI do Papiro de Derveni, “preces e sacrifícios aplacam as almas, enquanto um encanto de magos pode fazer as divindades que um empecilho, se tornam mudar de rumo” (GAZZINELLI, 2007, p.42). A referência aos sacrifícios feitos pelos iniciados é como se fosse um pagamento de pena que, de acordo com o encanto dos *magos*, mudam de rumo.

O convite de Sócrates é uma tentativa de iniciar Cálices no rito de um gênero de vida mais feliz por “considerar mais felizes os sofreados que os desenfreadados” (*Górgias*, 493d). A proposta socrática considera um gênero de vida em que os desejos da alma devem ser reprimidos para controlar o atendimento das paixões, evitando, assim, a satisfação puramente material que não conduz o homem à sua melhoria.

Isto é uma clara oposição ao gênero de vida onde tais prazeres sobrepujam qualquer sofreamento dos desejos da alma e produzem uma satisfação paradoxalmente atendida pela insaciabilidade contínua. Para Sócrates, a prudência e o controle dos desejos e paixões da alma não significa uma abstenção completa de tais afecções, mas a moderação e equilíbrio do seu uso, sem as extravagâncias e excessos danosos, como explica Jaeger: “Sócrates, porém, não defende aqui, (...) o

ideal de uma vida privada de sentimentos: (...) também aqui exige que as sensações de prazer sejam divididas entre boas e más" (JAEGER, 1995, p.673).

A insaciabilidade provocada pelo descontrole das paixões condiciona um desejo em excesso, que produz pelo apetite da alma um movimento circular de saciar sua sede interior e satisfazer-se ininterruptamente.

Paralelamente, Gazzinelli afirma: "Os que bebem vorazmente se esquecem de tudo quanto sabiam. Os sábios, por serem mais comedidos, bebem pouco e não se esquecem de tudo" (GAZZINELLI, 2007, p.20).

A partir da expectativa de convencer Cícicles, por achar acertada a proposta de que uma vida equilibrada e harmônica é mais feliz do que o viver em desarmonia e desequilíbrio, Sócrates utiliza, para mostrar essa insaciabilidade descomedida da vida desenfreada, mais um exemplo que ele considera ser de mesma origem do anterior, ou seja, tido como pitagórico.

Entre os passos 493d11 e 493e9 encontra-se uma parábola que remonta ao mito das *Danaïdes* e que relata essa peneira que existe na alma dos iniciados para reter o que há de melhor entre os desejos a serem sofrados, pois só os iniciados possuem um *telos* que objetiva a saciabilidade dos desejos.

Nessa tentativa de "iniciar" Cícicles no conhecimento de um gênero de vida sóbria e temperante (493d11), Sócrates se mostra tal qual o exegeta do Papiro de Derveni que se preocupa com o sentido oculto da iniciação, como se observa na coluna V a citação da interpretação de sonhos, numa tentativa de mostrar que o que existe para ser acreditado, precisa ser apreendido.

A comparação de Sócrates relata que um homem de vida temperante é dono de barris cheios de líquidos raros e que se porta tranquilo e pleno de prazeres, e, por conseguinte, saciado; sua satisfação foi contida com "muito trabalho e sofrimento" (*Górgias*, 493e). Em oposição a esse sofrer de desejos, Sócrates mostra outro homem desenfreado, que, também, lembrando as *Danaïdes*, os barris desse homem são furados e podres e "ele se veria forçado a estar, dia e noite, a enchê-los, para não cair nas mais duras privações" (*Górgias*, 493e-494a). Tal atitude é a demonstração de um gênero de vida marcado pela insaciabilidade dos desejos, da qual Sócrates busca dissuadir Cícicles, na intenção de iniciá-lo na prática do gênero de vida onde a temperança seja o *télos* que sofrerá os desejos, condicionando-o à vida sem a ganância.

Consideramos, assim, que há uma confluência entre os passos mencionados do “Górgias” com o Papiro de Derveni, conforme Gazzinelli afirma: “Talvez, o diálogo intenso entre o orfismo e a filosofia antiga seja fruto de uma época em que não existiam fronteiras tão demarcadas entre os campos filosóficos, religioso e literário” (GAZZINELLI, 2007, p.30). Esse movimento interpretativo aproxima, a nosso ver, a religiosidade do autor do Papiro de Derveni com a de Sócrates, reforçando a tese de que o exegeta era informado acerca dos temas filosófico-religiosos socráticos. Fica a interrogação: o autor do Papiro de Derveni foi influenciado pelo pensamento socrático, uma vez que o período provável de sua escrita é o último quartel do século IV?

Diante dessas evidências, podemos nos apropriar da questão de Kahn: *foi Éutifron o autor do papiro de Derveni?* e ampliar o campo de pesquisa para respondê-la, utilizando, além do *Górgias*, também o diálogo *Éutifron*. Nele constatamos Éutifron como grande conhecedor das coisas divinas quando afirma: “De nenhum préstimo eu seria, Sócrates, nem Éutifron diferiria da maioria dos homens se não conhecesse tais coisas exatamente” (*Éutifron*, 4e-5a); “Isto e outras coisas ainda mais espantosas que estas, Sócrates, que os homens não conhecem” (*Éutifron*, 6b); “Não apenas estas, Sócrates, mas as de que há pouco falava. E, se quiseres, muitas outras eu te contarei, que ao ouvi-las, vais ficar pasmado” (*Éutifron*, 6c).

Acreditamos, portanto, parafraseando Sócrates no *Crátilo*, que Kahn estava “inspirado por Éutifron”, ao escrever seu artigo. Este trabalho apresenta apenas um novo argumento para se juntar à análise de Kahn, e uma proposta de continuar investigando com mais atenção a exegese e autoria desse intrigante documento de Derveni.

## CAPÍTULO 5 - A PROPOSTA SOCRÁTICA

### 5.1 A Primeira Navegação e o Papiro de Derveni

Buscamos neste capítulo investigar a semelhança entre a primeira navegação de Sócrates, apresentada por Platão no diálogo *Fédon* ([Marcelo pede para fazer citação explicando o que é a primeira navegação](#)) e a alegoria utilizada pelo autor do papiro de Derveni. Verifica-se pouco interesse filosófico sobre o papiro por interpretar poemas sagrados (*hieroī lógoi*) que denotam iniciação órfica, saindo assim da filosofia para um pensamento religioso. Isto difere da nossa expectativa ao olhar o autor do papiro esboçando uma causalidade cósmica abrangendo técnicas exegéticas para explicar os primeiros princípios cosmológicos dos pré-socráticos.

As coincidências entre o método interpretativo no Derveni e a primeira navegação socrática justificam esta pesquisa e são suficientes para ver de forma diferente o seu autor, que procura uma teoria causal filosófica sem abdicar da tradição de um antigo poema ritual órfico.

Isto posto, consideramos tais semelhanças como argumentos para afirmar que o exegeta de Derveni conhecia a doutrina que Sócrates propagou aos atenienses. Alicerçamos este pensamento com a proposta de Charles H. Kahn<sup>85</sup> e um cotejamento de informações do platônico *Fédon* e dos *Fragmentos Órficos* organizado por Gabriela Guimarães Gazzinelli.

Platão traz a lume no diálogo *Fédon*, a interlocução de Sócrates com alguns amigos que foram obter na prisão mais impressões sábias daquele filósofo condenado à morte pela justiça ateniense em 399 a.C. Destacamos nessa obra a conversa com Cebes na qual o foco da questão foi a demonstração de que a alma é indestrutível e imortal (já mencionado em capítulo anterior).

Para tanto, Sócrates recorda sua mocidade, período da vida que seu interesse estava direcionado a pensamentos que refletissem as teorias filosóficas naturalistas desenvolvidas pelos pré-socráticos, nas quais elementos como água, fogo, ar e terra se tornaram primordiais para as explicações das causas das coisas; e onde a formação de todos os seres decorria, segundo esses pensadores pré-socráticos, da guerra de forças de atração ou repulsão existentes no cosmo.

<sup>85</sup> Artigo intitulado *Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?* Compilada por André Laks e Glenn W. Most em *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, 1997.

Ele relata sua busca insistente da causa da geração e da corrupção das coisas, se mostrando, porém, insatisfeito com o resultado de seus estudos que apontaram para uma inaptidão e cegueira ao perceber que, diante do seu querer conhecer as causas de tudo, se deparava com respostas de pensadores jônicos como Tales, Anaximandro e Anaximenes.

Nesse aprofundamento para entender a distinção do que é a causa verdadeira das coisas, Sócrates mostra seu desapontamento sobre o aprendizado, até então impróprio e deficiente, pois aqueles argumentos filosóficos não levavam em consideração o que existe em si mesmo, a “essência em si”. Essa insatisfação é exposta por ele ao afirmar:

Todavia, é a isso que aqueles que erram nas trevas, segundo me parece, dão o nome de causa, usando impropriamente o termo. O resultado é que um deles, tendo envolvido a terra num turbilhão<sup>86</sup>, pretende que seja o céu o que a mantém em equilíbrio, ao passo que para outro ela não passa duma espécie de gamela, à qual o ar serve de base e de suporte. Mas quanto à força, que a dispôs para que essa fosse melhor posição, essa força, ninguém a procura; e nem pensam que ela deva ser uma potência divina. Acreditam, ao contrário, haver descoberto um Atlas mais forte, mais imortal e mais garantidor da existência do universo do que esse espírito; recusam-se a aceitar que efetivamente o bom e o conveniente formem e conservem todas as coisas. Ardente desejo eu encontrar alguém que me ensinasse o que é tal causa! Não me foi possível, porém, adquirir esse conhecimento então, pois nem eu mesmo o encontrei, nem o recebi de pessoa alguma. (*Fédon*, 99b-d).

Observamos que a busca de Sócrates é pelo melhor, pelo bom, pelo conveniente e nesse caminho interrogativo ouviu falar que Anaxágoras em seus escritos apontava como causa de todas as coisas, a inteligência, o *nous*, e esse pensamento lhe trouxe mais aceitação por considerar uma vantagem o aspecto de ser a inteligência a causa universal. Mas aquele filósofo tampouco atendeu as necessidades singulares de Sócrates. Ao ler seus escritos o “mestre” de Platão observou que aquele pensador “não fazia nenhum uso do espírito<sup>87</sup> nem lhe atribuía papel algum como causa na ordem do universo, indo procurar tal causalidade no éter, no ar, na água e em muitas outras coisas absurdas!” (*Fédon*, 98b-c).

---

<sup>86</sup> Aqui Sócrates se refere a Demócrito e Leucipo que afirmam ser o átomo o princípio de todas as coisas.

<sup>87</sup> Sócrates utiliza a palavra espírito para o *nous* (inteligência) encontrado nas anotações de Anaxágoras.

Sócrates tece, então, seu discurso, no sentido de esclarecer que cada coisa existe porque existe uma causa própria para sua existência, uma vez não ter encontrado em sua busca entre os naturalistas, uma doutrina do ser verdadeiro cuja teoria ele próprio elabora “Volto a uma teoria que já muitas vezes discuti e por ela começo: há um belo, um bom, e um grande em si, e do mesmo modo as demais coisas” (*Fédon*, 100b). Para tanto afirma que:

As coisas sucedem de tal sorte, que não somente a forma em si mesma tenha direito a seu próprio nome por um tempo eterno, mas que haja ainda aí outra coisa que, embora não sendo a forma propriamente dita, possua, todavia o caráter desta, e isto em virtude da eternidade de sua existência. (*Fédon*, 103e).

Essa linha metodológica está firmemente alicerçada pelo intento de encontrar o melhor das coisas, e para apresentar um fundamento sobre a questão da alma imortal. Sócrates mostra que: tal como uma coisa não admite seu contrário em sua natureza, assim como o ímpar não admite o par; a alma também não admite a morte, que é o contrário da vida.

Dessa maneira, a alma, que proporciona a vida, não podendo ser destruída pela morte (seu contrário) é indestrutível, logo, imortal. “Portanto, meu caro Cebes, a alma é antes de tudo uma coisa imortal e indestrutível, e nossas almas de fato hão de persistir no Hades” (*Fédon*, 106e-107a).

Observamos nessa exposição sobre o critério utilizado por Sócrates, considerado como primeira navegação, que o juízo mais sólido ou o melhor<sup>88</sup>, coincide com o estabelecido inicialmente no argumento base tomado como verdadeiro assim relatado por Platão: “Assim, depois de haver tomado como base, em cada caso, a ideia, que é, a meu juízo, a mais sólida, tudo aquilo que lhe seja consoante eu o considero como sendo verdadeiro” (*Fédon*, 99e-100a).

Ao levar a consequência de sua investigação para a hipótese, Sócrates garante o melhor resultado para a investigação pela superioridade das análises consideradas ao serem estas exatamente e plenamente justificadas entre a proposta e sua consequência, “doutrina do ser verdadeiro” (*Fédon*, 101e).

## 5.2 Transposição socrática

---

<sup>88</sup> A busca “do melhor – mais sólido – verdadeiro” (*beltistoj*), é o cerne da primeira navegação socrática.

Segundo o trabalho do bispo francês Auguste Diès, Alberto Bernabé conceitua o termo transposição como sendo:

A maneira pela qual o filósofo cita ou alude a passagens de outros autores, geralmente prestigiosos, como apoio para as suas próprias teses, e opera sobre tais citações modificações mais ou menos sutis, seja a propósito das palavras que usa, seja pelo contexto no qual as insere, de modo que transforma também o seu significado ou a sua intenção, especialmente para fazer com que se acomodem às suas próprias ideias, pondo em relevo o que têm em comum e ocultando ou transformando o que as diferencia. (BERNABÉ, 2011, p. 367-368).

A partir dessa definição, Bernabé explica sua tese a respeito do que chama de transposição platônica, incluindo vários exemplos em que mostra Platão usando na sua totalidade ou modificando referências antigas, principalmente órficas ou pitagóricas, para desenvolver suas doutrinas.

Percebe-se que nos diálogos platônicos, citações de “relatos antigos” ou sagrados (*hieroi logoi*), servem de argumentos para o filósofo, mas que de forma nenhuma tiram a originalidade das ideias do discípulo de Sócrates. Se entendermos que os diálogos escritos por Platão em sua juventude foram mais socráticos do que platônicos, observaremos que nesses textos Sócrates mostra também o uso de citações antigas com a mesma conotação de transposição dada por Bernabé.

Nosso objetivo é usar a mesma ideia de Bernabé para descrever as transposições encontradas nos diálogos ditos socráticos, não desenvolvendo reflexões sobre a transposição como Platão, e para isso, o texto mencionado de Alberto Bernabé enriquece a análise. Assim, usando qualquer uma das formas descritas por ele de transposição (omissão, adição, modificação, etc.) estaremos mostrando a verossimilhança entre a transposição platônica e a transposição de Sócrates.

Uma das maneiras de transposição apresentada por Bernabé é a “interpretação de enigmas”, para ela encontramos Sócrates falando com a mesma interpretação para Símias no *Fédon*, sobre o temor da morte que dá coragem para enfrentá-la. O “mestre” de Platão diz que a sabedoria talvez seja a moeda de valor para adquirir virtudes (**Marcelo pede referência**) como a coragem, temperança e justiça que nada mais são do que frutos das próprias reflexões pessoais que resultam em meios de purificação do homem, e aí afirma, numa passagem onde

percebemos a transposição socrática de um enigma que perpassa quase toda a obra de seu discípulo maior:

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. É que, como vês, segundo a expressão dos iniciados nos mistérios: “numerosos são os portadores de tirso, mas poucos os Bacantes”. Ora, a meu ver, estes últimos não são outros senão os de quem a filosofia, no sentido correto do termo, constitui a ocupação. (*Fédon*, 69c).

A transposição que entendemos ser socrática está na proposta do filósofo em considerar o conhecimento filosófico como um transformador do gênero de vida do homem a ponto de libertar sua alma do castigo das transmigrações sucessivas. Logo, o iniciado que merece atravessar o portal do Hades é o filósofo ou aquele que possui um comportamento próprio da sabedoria filosófica e não aquele que se inicia nos cultos de mistérios, obtendo “senhas” para sua alma passar por Perséfone.

Se levarmos em consideração a transposição socrática da forma exposta acima, um crime de morte como o cometido pelo pai de Éutifron não seria praticado por quem tivesse um gênero de vida subjugado à temperança e justiça, portanto merecedor de salvação no Hades.

Esse assunto da salvação da alma após a morte do corpo, discutido por nós em capítulo anterior deste trabalho, está colocado por Platão quando o adivinho interlocutor de Sócrates apresenta sua intenção de abrir processo contra seu pai por assassinato.

O assassinato é um ato que impede, conforme a tradição cultural grega, o criminoso de adentrar no mundo bem-aventurado do além-túmulo.

Platão mostra ainda que tal ato mancha seus descendentes, colocando-os como amaldiçoados e sujeitos aos castigos dos deuses, assim sendo, é necessário que Éutifron acuse seu pai para evitar que essa maldição recaia sobre si mesmo:

Mas, afinal, que queixa é a tua, Éutifron? És réu ou autor?  
Sou autor.  
Contra quem?  
Contra alguém que há-de, uma vez mais, parecer uma loucura acusar.

O quê? Acusas alguém que voe?  
De muito precisa para voar, visto que é um homem bastante velho.  
Quem é?  
É meu pai.  
O teu pai, meu caro?  
Sem dúvida.  
Mas qual é a matéria da acusação e de que espécie de queixa se trata?  
De homicídio, Sócrates.  
Por Héracles! Decerto, Éutifron, a maioria dos homens ignora onde possa estar o bem. Pois que aconteça a qualquer pessoa intentar uma coisa dessas, mas a alguém muito avançado no caminho da sabedoria!  
Bem avançado, Sócrates, por Zeus!  
Aquele que foi morto pelo teu pai é algum dos parentes? Mas, com certeza! Pois não acusarias o teu pai de homicídio por causa de um estranho.  
É risível, Sócrates, pensares que há alguma diferença em o morto ser um estranho ou um familiar e não apenas que há uma coisa por que é preciso zelar: ou o que mata, mata com justiça ou sem ela. E, se for com justiça, devemos deixá-lo ir em paz. Mas, se não, temos de o acusar, mesmo que viva na mesma casa e coma à mesma mesa que nós. Pois a mancha é igual se a ele te associares e fores seu cúmplice sem te purificares a ti e a ele, acusando-o em justiça. (*Éutifron*, 3e-4c).

Duas observações podem ser inferidas nesta passagem; a primeira é Sócrates reconhecendo que Éutifron tem um conhecimento avançado e aí ele está se referindo ao conhecimento das coisas religiosas que anteriormente ficou confirmado entre eles; a segunda diz respeito à contaminação do parente de um homicida, fato que traz ao contaminado a possibilidade de não ter sua alma salva após sua morte. Robert Parker fala desse tipo de contaminação a parentes quando comenta sobre os crimes na *Tetralogia* de Antifonte:

Na *Tetralogia*, ao contrário, poluição aparece como um defensor na retaguarda e discriminador da ordem moral. Apesar da difusão por contato não ser excluída, a poluição que está enfatizada anexa para aqueles que, por omissão ou comissão, obstruem o direito da vítima de vingança. Ameaça em primeira instância parentes do morto, se eles não encontrarem e processarem o verdadeiro assassino, e em segundo lugar o júri, caso ele não o condene. Neste caso a acusação teria feito seu dever e estaria segura, mas os jurados, e a cidade através da qual eles representam, estariam profundamente em perigo. Para Platão também, poluição “vem para” parentes da vítima que não conseguem abrir um processo. Porque eles fazem poluição operar nesta maneira discriminada, ambos os autores podem identificar isto com a “vingança” ou “inimizade” dos deuses. (PARKER, 1983, p. 110).

A poluição apresentada por Platão no *Êutifron*, além de caracterizar uma transposição socrática, revela o medo que um amaldiçoado por crime perpetrado possui, de permanecer no ciclo de transmigrações da alma, num castigo semelhante ao expresso no *Górgias*, para as almas impuras, carregando água numa vasilha furada para um barril igualmente furado<sup>89</sup>. O medo da poluição e a necessidade de purificação do crime perpetrado pelo pai é exposta com veemência quando o interlocutor de Sócrates apresenta sua intenção de abrir processo contra seu pai por assassinato, “temos de o acusar, mesmo que viva na mesma casa e coma à mesma mesa que nós. Pois a mancha é igual se a ele te associares e fores seu cúmplice sem te purificares a ti e a ele, acusando-o em justiça”<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Mito já discutido em capítulo anterior, contado por Sócrates no *Górgias*, em que mostra o moto contínuo de encher com líquido um barril furado, carregando esse líquido com uma peneira (493 a em diante).

<sup>90</sup> *Êutifron*, 4c1-3.

## ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

De certa maneira a sociedade humana produz afetos em seus membros que os conduzem a comportamentos distintos conforme suas políticas e religiões. A sociedade da Grécia clássica não era diferente, e por situar-se numa região caracterizada por cidades independentes, proporcionou aos gregos uma autonomia imposta pelas “cidades-estados” e descrita numa extensa bibliografia que reproduz o período mítico, mitológico e religioso, modelador do caráter de seus cidadãos.

Nosso escopo não foi desenvolver uma extensa pesquisa sobre a religiosidade grega, e tampouco aplicá-la às atitudes de Sócrates, mas oferecer uma alternativa interpretativa sugestiva, delimitada ao diálogo *Êutifron*, daquilo que Sócrates propôs como um novo gênero de vida.

É compreensível a dificuldade de se apontar como próprio de Sócrates os diálogos protagonizados por ele, pois a riqueza literária dos escritos do seu discípulo, milenarmente comentados, incrementa-se com a sedimentação indiferenciada de significações. Contudo, destacamos, na medida do possível, a interpretação dramática do pensamento socrático, com o objetivo de delinejar uma investigação focada estritamente no aspecto religioso.

É interessante lembrar que Xenofonte, outro eminente comentador de Sócrates, não desenvolveu uma filosofia própria em seus textos, o que nos autorizou a admitir como socráticas as referências encontradas nos principais textos do autor: *Apologia de Sócrates* e *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*. Preservando-se as diferenças e semelhanças encontradas entre os diálogos de Platão e Xenofonte, frisamos a efusiva defesa que Xenofonte faz de Sócrates:

Quando reflito na sabedoria e grandeza de alma deste homem, não posso deixar de acordar-lhe a memória e a esta lembrança juntar meus elogios. E se dentre os enamorados da virtude alguém houver que haja privado com homem mais prestante que Sócrates, reputo-o o mais venturoso dos mortais. (XENOFONTE, 1972, p.173).

A legitimidade do emprego de Xenofonte como fonte foge ao escopo de nossa pesquisa. As diferenças entre Platão e Xenofonte já apontadas por vários comentadores necessitam ser aprofundadas, principalmente quando se busca a religiosidade nas interlocuções de Sócrates. Julgamos conveniente registrar apenas uma: Platão ao narrar o julgamento de Sócrates na *Apologia de Sócrates*, não faz

nenhum preâmbulo explicativo e em todo texto nota-se o desenvolvimento da defesa que Sócrates apresentou aos seus juízes de forma bem acabada, mas não expõe seus afetos particulares diante do relato.

Xenofonte, ao contrário, expõe o mesmo tema, no texto homônimo, de uma forma em que a afetividade é patente e aponta para a religiosidade em Sócrates, como expediente retórico de reduzir a acusação de impiedade ao absurdo: “Talvez seja por benevolência que me concede a deidade, como dom especial, terminar a vida não só na época mais conveniente como do modo menos penoso” (XENOFONTE, 1972, p.169).

Qualificar como *religioso* o procedimento filosófico de Sócrates, no contexto dos diálogos platônicos e xenofônticos, pode ser arriscado, mas a alternativa interpretativa adquire legitimização quando se conjectura uma concepção de religião como a definida por Rubem Alves:

É fácil identificar, isolar e estudar a religião como o comportamento exótico de grupos sociais restritos e distantes. Mas é necessário reconhecê-la como presença invisível, sutil, disfarçada, que se constitui num dos fios com que se tece o acontecer do nosso cotidiano. (ALVES, 2008, p.13).

O cotidiano ateniense, descrito nos textos apreciados neste trabalho, é homólogo e se enquadra na definição de religião de Rubens Alves. Essa adequação, fundamenta a opção razoável de utilizá-la como fio unificador, no cotejamento de diversos passos dos diálogos analisados, que justifica o cunho claramente religioso atribuído a Sócrates pelos seus ouvintes.

A pesquisa da religiosidade nos textos estudados engendra questões ulteriores a serem respondidas que justificam um aprofundamento futuro. O resultado aporético no *Êutifron* pode representar uma crítica à religiosidade praticada? As divergências com Êutifron sobre a ortodoxia religiosa compõem uma crítica oriunda do gênio literário de Platão ou do próprio Sócrates? Fica estabelecido que a função do resultado aporético pode ser identificada como uma refutação da tradição religiosa grega representada por Êutifron? Pode esse resultado ter uma correlação com a condenação de Sócrates, já que a refutação da tradição religiosa é, ao mesmo tempo, a refutação do principal motivo da condenação do filósofo?

Ao se ocupar com a difusa abrangência das concepções ético-religiosas, Sócrates deixou de preocupar-se com a natureza como fazia a maioria dos pensadores contemporâneos e, assim, segundo Cícero em *Tusculanas* (V, iv, 10), fez descer a filosofia do céu para a terra. Assim sendo, postulou uma modalidade de religiosidade submetida ao crivo racional, objetivando a libertação da alma do castigo de transmigrações sucessivas, mediante um novo gênero de vida temperante e justo.

No itinerário da pesquisa sobre a religiosidade de Sócrates, apontamos o que qualificamos como *transposição socrática*, parafraseando a expressão cunhada por A. Diès, ambas oriundas da tradição órfico-pitagórica. Todavia, realçamos a transposição de Sócrates como a reviravolta (*periagogé*) que conduz a alma a abandonar os ritos intermináveis e voltar-se para o amor à sabedoria.

Não deixamos de observar, também, que no papiro de Derveni o seu autor usou um método próximo à primeira navegação socrática apresentada por Platão, indexado pelos objetivos religiosos mostrados no *Êutifron*, demonstrando a repercussão imediata dos ensinos do filósofo ateniense.

Não é redundante apontar, ainda, que as constantes interferências de um *daimon* no dia a dia de Sócrates é um inofismável testemunho de sua facilidade para se comunicar com o mundo invisível. Andrei Timotin relata no capítulo II de *La démonologie platonicienne*<sup>91</sup> uma longa historiografia que prova que os *daimones* podiam ser espíritos de mortos vingativos ou agentes espirituais da vingança. E no Cap III<sup>92</sup> da mesma obra, mostra uma continuidade entre o signo socrático do *daimon* e o *daimon* como intermediário em Platão. O autor afirma que a audiência ateniense não estava preparada para a nova concepção socrática.

Observamos ainda que, nessa mesma linha de raciocínio, cujo destaque é a percepção extrassensorial de Sócrates, Yulia Ustinova ao preambular o capítulo quatro da obra *Caves and Ancient Greek Minds* refere-se a C. G. Hempel que argumenta que, mesmo na ciência moderna, uma hipótese pode ser livremente inventada e podem vir de fontes mais inesperadas, incluindo a inspiração mística; a objetividade científica é garantida por subsequente escrutínio das ideias propostas<sup>93</sup>. Continua a autora afirmado que: “Para alcançar a divina revelação, um mortal tinha

<sup>91</sup> Timotin (2012), p.13-36.

<sup>92</sup> Idem, ibidem, p. 37-84.

<sup>93</sup> A escritora israelense Yulia Ustinova cita o filósofo alemão Carl Gustav HEMPEL, 1966. p.3 a 18. Hempel, C. G. (1966) *Philosophy of Natural Science*. Princeton (USTINOVA, 2009, p.178).

que libertar a alma das limitações do mundo e do aperto de todos os dias dos pensamentos na sua mente, ou em modernas palavras, para alcançar o estado alterado de consciência" (USTINOVA, 2009, p. 177).<sup>94</sup> É inegável que a *therapeia psykhé* da *Apologia* e do *Alcibíades*, seja o diálogo escrito por Platão ou não, exige o conhecimento da imortalidade da alma. Portanto, entendemos que Sócrates, sem dúvida, aboliu os ritos catárticos e fundou a moralidade dialética a partir da interiorização da purificação, sendo essa moralidade magistralmente ampliada para uma cosmologia por Platão.

Destacamos, finalmente, a afirmação de Xenofonte: "basta-me ter feito ver que Sócrates tomara por ponto demonstrar que jamais fora ímpio para com os deuses nem injusto para com os homens" (XENOFONTE, 1972, p.171). Esta citação traz uma conclusão para este trabalho que justifica a continuidade da pesquisa com mais profundidade. É o que pretendemos.

---

<sup>94</sup> Citamos Yulia Ustinova na passagem onde aponta os diversos pensadores que se utilizaram de transes que possibilitam o "contato com o mundo invisível" para chegar às suas ideias brilhantes: "Muitos tendem a menosprezar a importância da revelação nas atividades dos antigos pensadores no fundamento simples que suas doutrinas continham ideias brilhantes e formularam-se na forma discursiva. Aparições místicas parecem ser incongruentes com o discurso racional. Os transes de Sócrates descritos por Alcibiades são geralmente considerados como o lado 'irracional' do pensador pelo contrário bastante racional. Entre cientistas e filósofos modernos, mais do que alguns chegaram às suas ideias originais em sonhos ou devaneio de transe. a vida de René Descartes, considerado o fundador da filosofia moderna, fornece um bom exemplo: muitas das suas ideias fundamentais surgiram primeiro em seus sonhos e só mais tarde foram processados em forma lógica distinta. S. Ramanujan, um gênio matemático, nascido na Índia no final do século XIX, e mais tarde ativo em Cambridge, explicou que 'totas as equações formadas foram sussurradas a ele nos sonhos pelo presididos pela deusa da sua aldeia natal. O. Loewi, premiado com o Nobel de seu novo conceito de atividade cerebral, fiquei impressionado com a revolucionária ideia de transmissão química durante o sono. M. Eu... Mendeleev, o proeminente químico russo que formulou em 1869 a classificação periódica dos elementos, primeiro viu sua famosa tabela em um sonho. Outro químico, A. Kekule', concebeu uma fórmula estrutural para a molécula de benzeno, quando ele estava cochilando na frente de uma lareira" (USTINOVA, 2009, p.178).

## REFERÊNCIAS

### Bibliografia Primária

- ANTIFONTE (2008). *Antifonte, testemunhos, fragmentos, discursos*. Tradução de Luís Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Loyola.
- ARISTÓFANES. (1972). *As Nuvens*. Tradução de Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores – volume II).
- \_\_\_\_\_. (2004). *As Vespas – As Aves – As Rãs*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Coleção Comédia Grega – vol. II).
- ARISTÓTELES. (2011). *Constituição dos Atenienses*. Introdução e tradução do original grego e notas de Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- ÉSQUILO. (2004). *Os Persas – Electra – Hécuba*. Tradução Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Coleção Tragédia Grega).
- CÍCERO, Marcos Túlio. (2014). *Discussões Tusculanas*. Tradução de Bruno Fregni Basseto. Uberlândia: EDUFU.
- HERÓDOTO. (2006). *História*. Traduzido do grego por Pierre Henri Larcher. Digitalização do livro em papel: Volumes XXIII e XXIV, Clássicos Jackson, W. M. Jackson Inc., Rio, 1950. Versão para o português de J. Brito Broca. Versão para eBook: eBooksBrasil.
- HOMERO. (2002). *Odisséia*. Tradução de Manuel Odorico Mendes. São Paulo: Martin Claret.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Ilíada*. Tradução de Manuel Odorico Mendes. São Paulo: Martin Claret.
- LAÊRTIOS, Diógenes. (2008). *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução de Mário da Gama. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- PLATÃO. (1970). *Górgias*. Tradução, apresentação e notas de Jaime Bruna sob a direção de J. Cavalcante de Souza. São Paulo: DIFEL.
- \_\_\_\_\_. (1972a). *Platão – Defesa de Sócrates*. Tradução de J. Bruna. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores – volume II).

- \_\_\_\_\_. (1972b). *O Banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza, *Fédon, Sofista e Político*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores – volume III).
- \_\_\_\_\_. (1999). *As Leis*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC. São Paulo: Loyola.
- \_\_\_\_\_. (2007a). *Fedro – Cartas – O Primeiro Alcibíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA.
- \_\_\_\_\_. (2007b). *Êutifron, Apologia de Sócrates e Críton*. Tradução, introdução, notas e posfácio de José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- \_\_\_\_\_. (2008a). *Carta VII*. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: PUC. São Paulo: Loyola.
- \_\_\_\_\_. (2008b). *Fedro, Eutífron, Apologia de Sócrates, Fédon*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro (Platão Diálogos, vol. III).
- \_\_\_\_\_. (2008c). *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- \_\_\_\_\_. (2010a). *Crátilo, Cármides, Laques, Ion, Menexeno*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro. (Platão Diálogos, vol. VI).
- \_\_\_\_\_. (2010b). *O Banquete, Mênon, Timeu, Crítias*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro. (Platão Diálogos, vol. V).
- \_\_\_\_\_. (2011). *Diálogos Suspeitos e Apócrifos*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro. (Platão Diálogos, vol. VII).
- PLATO. (1981). *Five Dialogue – Euthyphro, Apology, Crito, Menon, Phaedo*. Translated by G. M. A. Grube. Revised by John M. Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- PLATON. (1997). *Lachès, Euthyphron*. Introduction, traduction et notes pour Luis-André Dorion. Paris: Flammarion.
- \_\_\_\_\_. (2005) *Euthyphron*. Traduction ET commentaire par Jean-Yves Chateau. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- XENOFONTE. (1972). *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*. Tradução de Líbero Rangel de Andrade – *Apologia de Sócrates*. Tradução de Líbero Rangel: São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores – volume II).

## **Bibliografia Secundária**

- ABBAGNANO, Nicola. (2007). *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes.
- ALVES, Rubem. (2008). *O Que é Religião*. São Paulo: Loyola.
- BELFIORE, Elizabeth. (1980). Elenchus, epode, and magic: Socrates as Silenus. *Phoenix*. Canadá, v.34, n.2, p.128-137. Summer.
- BERNABÉ, Alberto. (2004). *Textos órficos y Filosofia Présocrática*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2011) *Platão e o orfismo – Diálogos entre religião e filosofia*. Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Hieros Logos. Poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*. Tradução de Rachel Gazolla. São Paulo: Paulus.
- BERNABÉ, Alberto; KAHLE, Madayo; SANTAMARÍA, Marco Antonio (Eds.). (2011). *Reencarnación – la transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid: ABADA.
- BERNABÉ, Alberto; CASADESÚS, Francesc (Coords.). (2008). *Orfeo y la tradición órfica – Um reencontro*. Dois Volumes. Madrid: Akal.
- BERTHOLD, Laufer. *Blackwell Publishing* em nome da *American Anthropological Association* – Origem da palavra xamã. JSTOR. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/660223>>. Acessado em: 02/07/2012.
- BETEGH, Gábor. (2008). *The Derveni Papyrus – Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRANDÃO, Junito de Souza. (2009). *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes. Três Volumes.
- BREMNER, Jan N. (1994). *Greek Religion*. Oxford: Oxford University.
- BRISSON, Luc; PRADEAU Jean-François. (2010). *Vocabulário de Platão*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes.
- BROAD, William J. (2007), *O Oráculo: O segredo da antiga Delfos*. Tradução de Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BURKERT, Walter. (1991a). *Antigos Cultos de Mistério*. Tradução de Denise Bottaman. São Paulo: EDUSP.

- \_\_\_\_\_. (1991b). *Mito e Mitologia*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: 70.
- \_\_\_\_\_. (1992). *The Orientalizing Revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the early archaic age*. Translated by Margaret E. Pinder and Walter Burkert. Massachusetts: Harvard University.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- \_\_\_\_\_. (2001). *A Criação do Sagrado: Vestígios biológicos nas antigas religiões*. Tradução de Vitor Silva. Lisboa: 70.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Les Cultes à Mystères dans l'Antiquité*. Nouvelle traduction de l'anglais par Alain-Philippe Segonds. Paris: Les Belles Lettres.
- BURNET, John. (1916). *The Socrate Doctrine of the Soul*. London: British Academy.
- CANTO-SPERBER, Monique. (2007). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: UNISINOS. (Dois volumes).
- CASADIO, G; JOHNSTON, P. A. (2010). *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin: University of Texas Press.
- CASTRO, Roberto C. G. (2013). *Platão contra os Sofistas: sobre a retórica*. In Convenit Internacional 12 maio-agosto 2013 – CEMOrOc-Feusp / IJI - Univ. do Porto/FIAMFAAM – Comunicação Social. Publicado pela Hottopos.com. URL: <http://www.hottopos.com/convenit/12>. Acesso em 27/02/2015.
- CORNELLI, Gabriele. (2010). *Em busca do pitagorismo: o pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo: USP.
- \_\_\_\_\_. (2011). *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Coimbra, CECH.
- CORNFORD, Francis Macdonald. (1989). *Principium Sapientiae – As origens do pensamento filosófico grego*. Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- DETIENNE, Marcel. (2003). *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- DIXSAUT, Monique. (2013). *Platon et La Question de l'Âme*. Études Platoniciennes II. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

- DODDS, E. R. (2002a). *Os Gregos e o Irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta.
- \_\_\_\_\_. (2002b). *Plato – Górgias. A revised text with introduction and commentary by E. R. Dodds*. Oxford: Clarendon.
- DORION, Louis-André. (2006). *Compreender Sócrates*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes.
- EDMONDS III, Radcliffe G. (2000). *Socrates the beautiful: Role reversal and Midwifery in Plato's symposium*. Nebraska: Creighton.
- \_\_\_\_\_. (2013). *Redefining Ancient Orphism. A Study in Greek Religion*. Massachusetts: Cambridge University.
- EIDINOW, Esther. (2007). *Oracles, Curses, & Risk Among the Ancient Greeks*. New York: Oxford University.
- ELIADE, Mircea. (1959). *Initiation, rites, sociétés secrètes*. Naissances mystiques. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1995). *De La Zalmoxis La Genghis-Han*. Paris: Humanitas.
- \_\_\_\_\_. (1991). *Imagens e Símbolos*. Tradução de Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2002). *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2008a). *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2008b). *Tratado de História das Religiões*. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2008c). *Muerte e iniciaciones místicas*. La Plata: Terramar.
- \_\_\_\_\_. (2011a). *Mito e Realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. (2011b). *História das crenças e das idéias religiosas*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. (Três volumes). Rio de Janeiro: Zahar.

FLOWER, Michael Attyah. (2008). *The Seer in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press.

GAZZINELLI, Gabriela Guimarães. (2007). *Fragmentos Órficos*. Belo Horizonte: UFMG.

GOLDSCHMIDT, Victor. (1970). *A Religião de Platão*. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difel.

GUTHRIE, William Keith Chambers. (1971). *Sócrates*. Cambridge: Cambridge University.

HALL, Manly P. (1939). *Reincarnation – The cycle of necessity*. Los Angeles, The Philosophers Research Society, Inc.

HEMPEL, Carl Gustav. (1981). *Filosofia da Ciência Natural*. Tradução de Plínio Severino Rocha. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

JAEGER, W. (2003). *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira São Paulo: Martins Fontes.

JOURDAN, Fabienne (2003). *Le Papyrus de Derveni*. Paris: Les Belles Lettres.

KAHN, H. Charles. (1996). *Plato and the Socratic dialogue – The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (1997). Was Eutifro's author Dervenis Papyrus?. In: LASK, André; MOST, Glenn W. *Studies on the Papyrus Derveni*. Oxford: Clarendon.

LAKS, Andre; MOST, Glenn W. (1997). *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford: Oxford University.

LUCHTE, James. (2009). *Pythagoras and the doctrine of transmigration: wandering souls*. Londres: Continuum Studies in Ancient Philosophy.

MELO, Luiz Fernando Bandeira de. (2011). *A noção de religiosidade em Sócrates segundo alguns registros de Platão e Xenofonte*. Uberlândia: Faculdade Católica de Uberlândia.

McCOY, Marina. (2010). *Platão e a Retórica de Filósofos e Sofistas*. Tradução e revisão de Lívia Oushiro e Rafael Varela. São Paulo: Madras.

McPHERRAN, Mark L. (1996). *The religion of Socrates*. Pensilvânia: Pennsylvania State University.

MICHAELIS. (1998). *Moderno dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Companhia Melhoramentos.

MONDOLFO, Rodolfo. (1963). *Sócrates*. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou.

MORA, José Ferrater. (2000/2001). *Dicionário de Filosofia*. Quatro Tomos. São Paulo: Loyola.

MOSSÉ, Claude. (1979). *Atenas: A História de uma Democracia*. Tradução de João Batista da Costa. Brasília: Universal de Brasília.

\_\_\_\_\_. (1985). *As Instituições Gregas*. Tradução de António Imanuel Dias Diogo. Lisboa: 70.

NUNES SOBRINHO, Rubens Garcia. (2007). *Platão e a imortalidade: mito e argumentação*. Uberlândia: EDUFU.

\_\_\_\_\_. (2011a). *Kosmos e Inteligência: o mito de julgamento do Górgias*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais.

\_\_\_\_\_. (2011b). Iniciação ao Princípio. Archai. *Revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental*. Brasília: Cátedra UNESCO da Universidade de Brasília, n.6, jan.

OGDEN, Daniel. (2007). *A Companion to Greek Religion*. New York: Blackwell Publishing.

OHLWEILER, Otto Alcides. (1990). *A Religião e a Filosofia no Mundo Greco Romano*. Porto Alegre: Mercado Aberto.

OLSON, R. E. (2001). *História da teologia cristã: 200 anos de tradição e reformas*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida.

PARKER, Robert. (1983). *MIASMA, Pollution and Purification in Early Greek Religion*. New York: Oxford.

PORTUGUESA. Sociedade Científica da Universidade Católica. LOGOS (1989). Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Cinco Volumes. Lisboa/São Paulo: Verbo.

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

REIS, Maria Dulce. (2000). *Um olhar sobre a psykhé*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG.

- RIEDWEG, Christoph. (2005). *Pythagoras – His life, teaching, and influence*. Translated by Steven Rendall; in collaboration with Christoph Riedweg and Andreas Schatzmann. New York: Cornell University.
- RODRIGUES, Antonio Medina. (1988). *As Utopias Gregas*. São Paulo: Brasiliense.
- ROSSET, Lívio. (2006). *Introdução à filosofia antiga: Premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”*. São Paulo: Paulus.
- SANTOS, Antonio Raimundo. (2007). *Metodologia Científica – a construção do conhecimento*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- SAUVAGE, Micheline. (1959). *Sócrates e a consciência do homem*. Tradução de Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Agir.
- SCOTT, Gary Alan. (2002). *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. Pensilvânia: Pennsylvania State University Press.
- SISSA, Giulia; DETIENNE, Marcel. (1990). *Os Deuses Gregos*. Tradução de Rosa Maria Boaventura. São Paulo: Companhia das Letras.
- STONE, I. F. (2005). *O Julgamento de Sócrates*. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras.
- SZLEZÁK, Thomas Alexander. (2009). *Platão e a Escritura da Filosofia*. Tradução de Milton Camargo. São Paulo: Edições Loyola.
- TIMOTIN, Andrei. (2012). *La démonologie platonicienne – Histoire de la notion de daimon de Platon aux deniers néoplatoniciens*. Leiden-Boston: Brill.
- TOVAR, Antonio. (1953). *Vida de Sócrates*. Madrid: Revista de Occidente.
- USTINOVA, Yulia. (2009). *Caves and ancient greek minds – Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. New York: Oxford University.
- VERNANT, Jean-Pierre. (1990). *Mito e pensamento entre os gregos: Estudo de psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- \_\_\_\_\_. (2000). *O Universo, os deuses, os homens*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (2008). *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel.

\_\_\_\_\_. (2009a). *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2009b). *Entre Mito e Política*. Tradução de Cristina Muracho. São Paulo: EUSP.

\_\_\_\_\_. (2010). *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. (2008). *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado, Filomena Yoshiie Hirata Garcia e Maria da Conceição M. Cavalcante (até cap.7) e Bertha Halpem Gurovitz e Hélio Gurovitz (do cap. 8 em diante). São Paulo: Perspectiva.

VISSEUR, Margaret. (1984). *Vengeance and pollution in classical Athens*. Penssylvânia: University of Pennsylvania Press is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Journal of the History of Ideas*.

VIGILIAE, Christianae, Vol. 60, N.4 (Nov., 2006), pp.447-460 Published by: BRILLStable. URL: <http://www.jstor.org/stable/20474783>. Accessed: 31/07/2012, 12:26).

WATANABE, Lygia Araujo. (2006). *Platão por mitos e hipóteses*. São Paulo: Moderna.

WARNEK, Peter. (2005). *Decent of Sócrates – Self-Knowledge & Cryptic Nature in the Platonic Dialogues*. Bloomington.

WENLEY, R. M. (2002). *Socrates and Christ – A study in the Philosophy of Religion*. London/Washington: Cambridge Scholars Press/ Adelaide.

WOLFF, Francis. (1984). *Sócrates*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Brasiliense.