

**EFICÁCIA DO MITO NO DOMÍNIO ÉTICO-POLÍTICO:
AINDA SOBRE O MITO DA CAVERNA DE PLATÃO**

**MYTH EFFICACY IN ETHICAL-POLITICAL REALM:
ONCE AGAIN ON PLATO'S CAVE MYTH**

ROSANE DE ALMEIDA MAIA

rosanealmeia@gmail.com

Doutoranda no PPG Metafísica, Universidade de Brasília

<http://orcid.org/0000-0003-0482-2186>

GABRIELE CORNELLI

cornelli@unb.br

PPG Metafísica, Universidade de Brasília

<http://orcid.org/0000-0002-5588-7898>

Artigo submetido a 19-09-2018 e aprovado a 23-08-2019

Resumo

Esse artigo inicia-se com uma breve reflexão sobre o mito e o papel que tem exercido na filosofia desde a antiguidade grega clássica. Partimos da consideração de sua relevância na obra de Platão, em que emerge como narrativa vigorosa e persuasiva e, por vezes, indissociável do *logos* enquanto recurso de persuasão na *polis*. É primordial nos ater no conhecido mito da caverna. A despeito da indiscutivelmente ampla e profunda investigação já procedida por inúmeros intérpretes na história exegética do diálogo *A República*, consideramos que há um veio inesgotável a ser explorado, diante dos desafios permanentemente relocalados por este instigante mito platônico. Buscamos nele riquezas oriundas de uma leitura escatológica do mito, apontando para a descida ao mundo dos mortos – *catábase* – como um itinerário místico-filosófico e para a efetividade da mensagem política contida no diálogo. Explicitamos que aqui se leva em conta a Atenas dos séculos V e IV a.C., com sua religiosidade, cultura e instituições políticas, uma vez que se considera que

a contextualização da narrativa no seu ambiente histórico-cultural, tanto como o entendimento de sua forma literária, são imprescindíveis para se vislumbrar sentidos e apreender, de forma rigorosa, sua singularidade. Nessa abordagem metodológica, a influência da tradição Órfico-Pitagórica nos faculta retomar o pensamento platônico, notadamente na sua dimensão ética, em que a concepção sobre imortalidade da alma configura uma certa representação da vida e da morte.

Palavras-chave: mito, Platão, caverna, catábase, tradição Órfico-Pitagórica.

Abstract

This paper aims to reflect on the myth and the role it has played in philosophy since ancient Greek antiquity. We start from the analysis of its relevance in Plato's *corpus*, in which it emerges as a vigorous and convincing narrative, sometimes inseparable from the *logos* as a tool for persuasion in the *polis*. In order to do so, we focus on the renown myth of the cave. In spite of the indisputably broad and profound investigation already carried out by countless interpreters in the exegetical history of the *Republic*, we consider that there is an inexhaustible vein to be explored in face of the challenges permanently placed by this intriguing Platonic myth. We seek an interpretation by an eschatological reading of the myth, pointing out the descent into the world of the dead – *katabasis* – as a mystical-philosophical path and the efficacy of the political message of Plato's *Republic*. We take into consideration Athens of the fifth and fourth centuries BC, with its religiosity, culture and political institutions, knowing that the narrative contextualisation in its historical-cultural environment, as well as the understanding of its literary form, are necessary for apprehending the meaning and singularity in a rigorous way. In this methodological approach, the influence of the Orphic-Pythagorean tradition enables us to acknowledge the Platonic thought, especially in its ethical dimension, in which the conception of the soul's immortality constitutes a certain representation of life and death.

Keywords: myth, Plato, cave, *katabasis*, Orphic-Pythagorean tradition.

A ligação estreita e difusa entre *mythos* e *logos* continua a instigar os estudiosos de filosofia antiga. O profundo entrelaçamento de seus sentidos e das funções que exercem na comunicação e transmissão de conhecimento e cultura perpassam milênios da história da humanidade. Os mitos têm encontrado na filosofia uma das vias mais relevantes (além, é claro, da literatura, teatro, artes plásticas) de perpetuação e enaltecimento. Para Brisson, à despeito de ter evidenciado a incapacidade desses relatos de transmitir a verdade e de desenvolver uma argumentação, a filosofia empenhou-se em mostrar como, sob seus elementos mais “surpreendentes e

escandalosos”, se dissimulava a significação filosófica mais elevada, graças sobretudo à alegoria¹.

Deve-se destacar que o mito veicula um saber cuja base é partilhada por todos os membros de uma coletividade. Contudo, é considerado um discurso inverificável e não apresenta um caráter propriamente argumentativo. Inverificável à medida que o “referente se situa em outro nível de realidade”², ou seja, inacessível ao intelecto e aos sentidos ou, então, num passado no qual não se tem experiência direta ou indireta. Muito embora universalizável para um dado sistema de valores preestabelecido, suas interpretações vão sempre se modificando, tornando-o relevante em outros espaços e tempos. Sendo o mito um instrumento de convencimento de alcance geral, sua enorme capacidade de difusão exerce forte atração para narradores, que se beneficiam de seu potencial de persuasão em larga escala.

Platão, sabemos, não só recorreu amplamente aos mitos tradicionais nos seus diálogos, como também demonstrou incontestemente capacidade para adaptar e até mesmo criar novos mitos³. As razões do filósofo ateniense para se utilizar desses recursos vão além de poder falar apenas em termos míticos acerca de certo tipo de referente – alma e passado arcaico, por exemplo. De fato, respondem às suas intenções de alcançar pessoas que não são filósofos (a grande maioria) “e em cujas almas predomina a parte

¹ Brisson 2014: 15. O autor visa demonstrar como o mito é “salvo” pela alegoria. Vale dizer, como a alegoria permite o mito sobreviver, ao assegurar sua adaptação e sua interpretação ao contexto de sua recepção em diferentes períodos históricos.

² Brisson 2014: 49.

³ Em livro recentemente publicado, intitulado *Plato and Myth*, os organizadores Collobert, Destrée e Gonzalez 2012: 01 compilam 20 capítulos, onde são discutidos diversos usos e “status” dos mitos platônicos. Os textos trazem, em primeiro lugar, reflexões sobre os mitos *per se* e em segundo focam as especificidades dessas narrativas no *corpus* platônico. A publicação ilustra a relevância de se aprofundar a discussão sobre o papel dos mitos em sua obra e as contribuições recentes dos estudos da linguagem em uma promissora e nova perspectiva hermenêutica: “*Deceptive, fictional or mimetic, myth in its relation to logos defined as reasoned discourse appears at once as both same and other. Logos easily becomes myth and vice versa. Plato blurs the boundaries and the difference becomes less pronounced: myth becomes an integral and constitutive part of philosophical discourse. While not a verifiable discourse, myth possesses a truth content that makes of it an object of interpretation*”.

desiderativa (*epithymia*)⁴. Assim, Platão reconhece a eficácia do mito no domínio da ética e da política e tira todo o proveito ao recorrer a um difusor de saber cuja base é necessariamente partilhada pela pólis, revelando-se um profícuo instrumento de persuasão. Ademais, o mito pode exercer um papel de paradigma para todos aqueles que não são filósofos conformarem seu comportamento, à medida que reorganiza as ações humanas, não somente para lhes dar coerência tendo em vista atingir o universal, mas, sobretudo, para lhes dotar de significação: positiva ou mesmo negativa. A depender dessa valoração, os mitos poderão ser descartados ou, opostamente, adotados e elevados a modelos que buscam comungar o que há de melhor e mais nobre no ser humano. Nas palavras de Sócrates:

Em primeiro lugar, então, devemos manter vigilância sobre os que criam os mitos e, se criarem um belo mito, deveremos incluí-lo em nossa seleção e, se não, excluí-lo. Os mitos que forem escolhidos nós persuadiremos as mães e as mães que os narrem às crianças e com eles moldem suas almas muito mais que com suas mãos lhes moldam os corpos. Muitos dos mitos que elas hoje narram às crianças devem ser jogados fora (Pl. R. II 377b11-c7).⁵

O mito se apresenta como um instrumento insubstituível de sedução de extenso alcance, cuja eficácia deve ser avaliada a partir do impacto que exerce sobre as pessoas e de sua aceitação enquanto tal. O valor de verdade e de falsidade passa a ser irrelevante, uma vez que se reconhece que o mito é verdadeiro ou falso de acordo com a sua adequação ou inadequação com o discurso que o filósofo formula acerca do mesmo assunto. Nessa medida, não há que se esforçar para transformar a falsidade de um mito em verdade, mas buscar a verdade lá onde ela se encontra: no discurso filosófico. Ao se utilizar esse saber para transformar a falsidade em verdade, se inverteria a ordem dos estatutos, fazendo da filosofia um mero instrumento de interpretação dos mitos.⁶ Essa força do mito se evidencia à medida que o mesmo atua sobre sentimentos particularmente poderosos e universalmente partilhados: o medo e a piedade, constituindo-se em um inesgotável recurso

⁴ O discurso mítico ou filosófico, de acordo com Brisson 2014: 54, aparece para Platão como alternativa única à violência, uma vez que “ele permite a preeminência da razão sobre a parte mortal na alma humana, e assegura, na cidade, a submissão da grande massa às prescrições do fundador da cidade ou do legislador, que são os filósofos”.

⁵ A tradução de *A República*, de Platão, é de Anna Lia Amaral de Almeida Prado.

⁶ Cf. Brisson 2014: 55.

narrativo, amplamente utilizado por Platão em seus diálogos, notadamente na *República*. Nesse diálogo, especialmente político, o mito da caverna tem sido considerado um grande trunfo de Sócrates, capaz de arrebatrar sentimentos de medo e coragem, como também de apreço ao conhecimento, enquanto motivos que movem as pessoas e as tocam profundamente, desde os tempos mais remotos. Assim, por meio de uma ferina crítica, Platão quer combater aqueles que buscam elevar o medo a “afeto” central da política,⁷ a exemplo de Homero e demais poetas da tradição. Essa questão não é pacífica uma vez que abre inúmeras possibilidades de lidar tanto com virtudes, como com falhas, para se atingir a salvação (*soteria*) e, numa arena propriamente ética, combater o bom combate!

Para introduzir o mito da caverna Sócrates recomenda a superação do medo da morte. Para tanto, indica o Hades e a descida ao mundo dos mortos – catábase (*katabasis*)⁸ – como o caminho auspicioso para o conhecimento, tal qual considerados no âmbito das tradições Órfico-Pitagóricas sobre a imortalidade e transmigração da alma. Vejamos como a questão é explicitada na importante passagem do Livro III da *República* (386a6-c7). Grifos nossos.

– E então? Se eles devem ser corajosos, não devemos dizer-lhes isso e também o que possa fazê-los temer a morte o mínimo possível? Ou pensas que, tendo dentro de si esse medo, alguém será corajoso?

– Por Zeus! disse. Penso que não...

– E então? **Se alguém pensar que o Hades existe e é terrível, crês que ele será destemido em relação à morte e, nos combates, preferirá a morte à derrota e à escravidão?**

– De forma alguma.

– É preciso, ao que parece, que mantenhamos vigilância também sobre os que tentam falar sobre esses mitos e lhes peçamos que simplesmente não falem mal do Hades assim, mas antes falem bem, porque o que dizem nem é verdade nem traz proveito aos que vão ser combatentes.

– É preciso, sem dúvida, disse.

– Ah! Disse eu, a começar por estes, eliminaremos todos os versos semelhantes a esses.

⁷ Cf. Badiou 2009: 142.

⁸ Sobre catábase, ver Cornelli 2007b.

*Preferiria, no trabalho da terra, ser servo de um outro,
homem sem posses, sem grandes meios de vida,
a ser senhor de cadáveres, todos eles já consumidos⁹.*

O mito da caverna de Platão insere-se nesse esforço de grande envergadura voltado para o convencimento daqueles que, por medo, esquivam-se de empreender essa trajetória rumo ao mundo dos mortos para se apresentar como amantes da sabedoria e praticar a verdadeira filosofia na busca destemida do conhecimento. A caverna, por sua vez, reveste-se de relevância simbólica ao ser interpretada por Platão, sob influência da tradição Órfico-Pitagórica¹⁰, como metáfora para a prisão que o corpo representaria, conforme buscaremos salientar adiante¹¹. Para acessar o verdadeiro conhecimento, a alma teria de sair do corpo/prisão. É preciso, portanto, convencer as pessoas de que vale à pena descer ao mundo dos mortos, uma vez que vencer o medo da morte traduz-se em uma ação de coragem e libertação. Entrar e emergir da caverna, livrando-se dos grilhões e da condição de presa da ignorância é o horizonte que todo ser humano haveria de desejar. Essa perspectiva só pode ser entendida no cerne da doutrina da imortalidade da alma (a qual Platão se apropria, distinguindo corpo e alma e remetendo à crença dos ciclos de encarnações), cuja prática da catábase mostra-se como uma tradição das mais reveladoras dessa relação profunda da filosofia com os mitos, lendas, contos populares e, sobretudo, doutrinas escatológicas.¹²

⁹ Hom. *Od.* 11 489-491.

¹⁰ Note-se que a origem Órfica ou, de outro lado, Pitagórica (ou de uma assimilação de ambas) acerca da crença na imortalidade da alma e transmigração (metempsicose) é o foco de um fértil debate. Ver, especialmente, Bernabé 2013, Casadesús 2013 e Huffman 2013. Segundo Cornelli “A special chapter in the relationship of Pythagoreanism with the religious world is found in the dangerous liaisons of Pythagoreanism with the world of rituals and myths that came to be grouped together under the title of Orphism. The connection of Pythagoreanism with Orphism, beyond sterile *petitiones principii* that assert a total separation between philosophy and mysticism, is probably linked to specific themes and experiences, such as the immortality of the soul, metempsychosis or cosmology”. Cornelli 2013: 33.

¹¹ Desde logo, alertamos que a noção de corpo como prisão é platônica. De fato, os órficos consideram o corpo uma sepultura (σῆμα) e não um cárcere, enquanto os pitagóricos entendem que a alma anima um corpo, como condição da vida sobre a terra e não como resultado de uma culpa. Ver Bernabé 2011: 66-69, 155-170, 185-229.

¹² Cf. Cornelli 2005, 2007a, 2007b, 2012 e 2016. Ressalte-se que, no diálogo *Menon* (81a-b), Sócrates recebe expressamente a doutrina da metempsicose, frente à qual se pode

A filosofia antiga visita cavernas por enxergar no exercício da catábase um itinerário fundamental para a formação do homem sábio. O extenso e profundo debate concernente ao próêmio do poema *Sobre a Natureza* de Parmênides demonstra o interesse por desvendar os sentidos daquela jornada do jovem viajante¹³, guiado por Hélades, para o reino da Deusa. Embora se constate um relativo acordo de que a viagem, fora do tempo e do espaço, do *kouros*¹⁴ parmenediano (em fase de iniciação) seja a expressão dos movimentos noéticos de sua alma na busca do conhecimento e da verdade absoluta, de origem e essência divina¹⁵, digladiam-se as diversas

destacar dois sentidos fundamentais, segundo Cornelli 2005: 8-9: “1. **Epistemológico.** É o motivo pelo qual insere a doutrina na argumentação sobre a possibilidade do conhecimento: ‘a alma, portanto, dado que imortal e diversas vezes renascida (ή ψυχή ἀθάνατος τε οὐσα καὶ πολλάκις γεγонуῖα), tendo visto o mundo deste e do outro lado, em uma palavra todas as coisas, não deixou de aprender nada’. Aqui a *memória* joga um papel epistemológico central para a *anamnese*; tudo isso, significativamente, em dependência da ideia de um parentesco universal {em harmonia no cosmo – GC e RM}. O culto à *Memória*, rainha das Musas, é de fato uma das maiores preocupações das tradições órfico-pitagóricas. 2. **Ético.** A imortalidade da alma possui uma consequência ética importante. De fato Sócrates afirma – na mesma linha do Górgias 492e; 493a-494a –, ‘eis porque – dizem – precisa viver a vida o mais santamente possível (οσιώτατα διαβιῶναι τον βίον). Viver a vida, atravessá-la (διά-βιῶναι) de maneira a mais santa possível é o objeto das preocupações ético-religiosas, e portanto também rituais das tradição órfico-pitagórica”. Cornelli 2005: 8-9. Vejamos a passagem: “[81a] SOCR. Pois ouvi dizer de homens e mulheres sábios das coisas divinas (σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα). MEN. O que eles diziam? SOCR. Coisas verdadeiras – parece-me – bonitas. MEN. Quais? E quem são estes que as falaram? SOCR. Sacerdotes e sacerdotisas (τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερείων), que se preocupavam em compreender o lógos do próprio ministério. E estas mesmas coisas [b] diz Pindaro e muitos outros poetas, os poetas divinos. É isto que ele dizem, mas veja se te parece que eles dizem a verdade: dizem, portanto, que a alma humana é imortal (τὴν ψυχὴν τοῦ ἀναθρώπου εἶναι ἀθάνατον), e que ora ela tem seu fim, que se diz morrer, ora renasce, e que jamais é destruída (πάλιν γίγνεσθαι, ἂ πόλλυσθαι δ’ οὐδέποτε); eis porque – dizem – precisa viver a vida o mais santamente possível (οσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον)”. Cornelli 2005: 5.

¹³ A primeira sugestão de que esta viagem poderia ser uma catábase é a de Gilbert 1907: 25-45, mas somente cinquenta anos mais tarde recebeu a atenção merecida nos ensaios clássicos de Morrison 1955, de Burkert 1969 e também de Carratelli 1974 e, mais recentemente, de Miller 2006.

¹⁴ *Kouros* pode ser entendido como alguém excepcional, um xamã em busca do conhecimento e da verdade.

¹⁵ Obviamente levamos em conta a prioridade da exegese canônica em pontuar, na interpretação de todo o poema e não somente de seu prólogo, a discussão do ser e da

vertentes exegéticas especialmente quanto à natureza dessa experiência: “seria uma anábase ou catábase”?¹⁶

Assim, o caminho percorrido por Parmênides de descida ao mundo dos mortos, ao Hades, nos é apresentado como um itinerário do conhecimento para revelar a verdade: “que é o contrário do esquecimento”¹⁷. Nessa narrativa místico-poética, a rota guiada pelas deusas é percorrida com dificuldade. Destaca-se a bela imagem descrita no proêmio, em que luz, som e “movimentos de libertação” evidenciam a maneira como a mitologia órfica (como também as tradições pitagóricas e as práticas de cura-hipocráticas baseadas na incubação, na consulta aos oráculos e nas orações mágicas) buscam promover uma “visão” expandida e complexa, configurando uma experiência integrada de percepção e inteligência. Nessa vertente, a literatura filosófica antiga demonstra compreender o exercício místico da catábase em sua plenitude. Procedendo assim, Parmênides não hesita em ir ao encontro de sua morte; e com “bons interesses ‘filosóficos’: encontrar o coração intrépido da verdade bem redonda ou persuasiva”¹⁸.

Para Eudoro de Sousa, Platão lança mão do tema da catábase por considerar que este se afigura essencial para a educação (vale dizer, para o acesso ao saber). Assim, Sousa remete aos filósofos a tarefa de determinar a função que os chamados mitos escatológicos exercem na obra platônica,

aparência, a afirmação do ser e a negação do mundo com sua multiplicidade em devir, a identificação lógica entre ser e pensar etc.

¹⁶ Segundo Cursaru os comentaristas dividem-se em suas respectivas adesões (cf. 2016: notas 1 e 2). Para a autora as fontes de desacordo são diversas, a começar pelas dificuldades da leitura dos fragmentos 8 a 10. De fato, é possível constatar que os editores mais antigos de Parmênides e Sexto Empiricus “eliminaram estas linhas para que as Hêlades apareçam para liderar o jovem à Luz (πέμπειν Ἡλιάδες κοῦραι ... εἰς φάος)”, e deixarem transparecer como o ponto de partida uma escalada do mundo da noite para o dia. No entanto, a leitura aceita hoje propõe: προλιποῦσαι δόματα Νυκτός εἰς φάος. Ver as implicações dessa lacunas textuais e das opções de tradução do texto grego em Cursaru 2016: 40-46. Para a autora, contudo, essa interpretação “dualista”, que parte de uma oposição radical entre anábase e catábase não permite considerar o seu necessário entrelaçamento e termina por obliterar a complementaridade tão frutífera para a análise, resultando em uma falsa questão.

¹⁷ No tocante à “Verdade (*Alétheia*)”, é preciso destacar que a relação da verdade a ser revelada com a descida para o mundo dos mortos não pode ser ocultada atrás de uma concepção moderna de verdade: etimologicamente *A-lethia* é a exata antítese da *Léthe*, do esquecimento, rio que percorre o além-túmulo. Portanto, “entre oblivio e memória joga-se toda a jornada escatológica da alma na descida ao mundo dos mortos”. Cornelli 2007a: 53.

¹⁸ Cornelli 2007a: 54.

a qual demanda um profundo mergulho nas “milenares expressões de catábase poética e filosoficamente elaboradas” e suas representações comuns e correntes da vida e da morte – e do destino das almas¹⁹.

Sabemos que a religiosidade na Grécia antiga alcança todas as dimensões da vida humana, em que divindades se entrecruzam propiciando a mediação para indagações acerca dos significados profundos da vida e de como ela deve ser vivida²⁰. Com seus deuses e deusas, festivais, crenças e ritos presentes em todas as expressões da vida social e individual, a política, ética, ciência, agricultura, música, teatro são alcançados por uma religiosidade penetrante e complexamente interconectada. Através dos sacrifícios e rituais, os presentes eram continuamente oferecidos às divindades, assegurando-se ampla solidariedade na comunidade e adequadas relações entre deuses e humanos.²¹ Nessa medida, o grego antigo vivencia a religiosidade na cidade como um ato político intrínseco à experiência total de vida. Em consequência, não caberia perguntar como um itinerário religioso de descida para o mundo dos mortos pode atravessar todas as cidades (*katá pan'áste*), ou, o mesmo: “como a experiência mística pode ser apontada ao mesmo tempo como algo extensivamente político?”²² Pois, longe de uma relação individualista e intimista com o mundo do sagrado e de suas lealdades mais profundas, o homem grego vive o misticismo bem no centro de sua existência; e este centro é, sem dúvida, exatamente a cidade. Que, não por acaso, “*vernantianamente*, é o *locus* privilegiado da filosofia que nasce”²³. Não parece haver contradição, portanto, entre os dois *loci*: entre catábase e política, entre catábase e filosofia.

Ao longo dos séculos V e IV a.C, a proeminência de novos cultos e a existência de uma teologia comum na pólis combinaram-se reforçando a chamada religiosidade “pluralista”²⁴. Especialmente em Atenas, essa religiosidade estava em ebulição em decorrência do florescimento de novos cultos, ritos e práticas: o culto do Pan difundido após a batalha de Maratona (490 a.C.); a celebração de Bendis e também o culto a Asclépio, filho de Apolo e deus da cura, vindo de Epidauró; sem falar no interesse cres-

¹⁹ Sousa 2013: 22.

²⁰ Ver Burkert 1972; Kingsley 1995.

²¹ Cf. Morgan 2007: 227.

²² Cornelli 2007a: 55.

²³ 2007a: 55.

²⁴ Cf. Burkert 1972.

cente por diversos rituais orientados para a salvação, Báquicos (associados ao Dioniso) e ritos Coribânticos (devotos de Cibele, divindade materna da Ásia Menor) e, ainda, os mistérios Eleusinos, com seus próprios elementos Órficos e ritos Báquicos de purificação e reverência a Dioniso. Todas essas crenças e práticas eram observadas nos festivais de Atenas, que ocorriam sob circunstâncias de crises políticas intermitentes, propagação de pragas, cercos de inimigos, períodos de isolamentos intramuros, dúvidas, medos, ansiedades e prognósticos de derrotas nas guerras travadas. Nesse contexto, vale destacar o papel dessas diferentes expressões religiosas. Em seu núcleo trazem os desejos de transcendência do mundo físico pela purificação e catarse, visando uma maior aproximação com o divino²⁵. Tal aspiração é amplamente associada à imortalidade da alma, transmigração (metempsicose) e à divinação.

Almejar o estado de divindade como uma real possibilidade humana pode ser exemplificada na proeminência de figuras carismáticas, ou mesmo xamanísticas, como Empédocles e Pitágoras²⁶. A aspiração para a divindade, embora se apresente de maneiras diversas, dá-se em um contexto em que a distância entre os deuses e a humanidade mostra-se transversal. O desdobramento principal, portanto, se evidencia na crença na imortalidade da alma.

Ressalte-se que Platão escreve algumas passagens em seus diálogos referindo-se à imortalidade da alma e transmigração sem mencionar abertamente os Pitagóricos²⁷, e fazendo poucas citações dos Órficos, pre-

²⁵ É o que Platão, no diálogo *Teeteto*, chama de “*homoiosis theo*” (176b1), ou seja, ser, em certo sentido, divino.

²⁶ Note-se, contudo, que para Burkert 1972: 09, toda vez que se intenta reunir evidências acerca de Pitágoras e do Pitagorismo emoldurando-as em um quadro estreito, o material recolhido parece desvanecer para o pesquisador. No que tange à Pitágoras – figura sempre envolta em polêmicas e disputas sobre o seu legado para a ciência e filosofia: “The historian of science rediscovers Pythagoras the scientist; the religiously minded show us Pythagoras the mystic; he who believes in a synthesis above rational analysis tries to show that in Pythagoras the coincidentia oppositorum is comprehended in a Basic Idea; the anthropologist finds ‘shamanism’; and the philological scholar may play off against one another the contradictions of the tradition, so that critical virtuosity may sparkle over a bog of uncertainty”.

²⁷ Segundo Huffman 2013: 243, Kahn afirma que os pitagóricos exerceram uma grande influência sobre Platão em duas áreas: “the fate of the soul after death and ‘the mathematical-musical conception of the cosmos’”. A Pythagorean view of the soul is most systematically developed in Plato’s *Phaedo* (2001, pp. 3–4), while the *Timaeus* is emblematic

ferindo, de acordo com Bernabé, usar expressões mais complexas e obscuras²⁸, a exemplo da passagem do diálogo *Mênnon* (81a), em que Sócrates menciona ter ouvido de homens sábios e mulheres sábias algo sobre a alma ser imortal.²⁹

Além de considerar na *Carta VII* a imortalidade da alma e a possibilidade de punição no pós-morte, Platão ecoa também a ideia órfica do corpo como a tumba da alma enquanto punição.³⁰ Assim, as cerimônias de iniciação (*teletai*) teriam o poder de liberar e purificar as pessoas da injustiça, redimindo-as de possíveis sofrimentos na vida após a morte. Ressalte-se que em ambas as tradições a transmigração é descrita como um ciclo, porém considerado de maneira diversa. Para os pitagóricos, o ciclo é uma questão de necessidade, provavelmente porque é visto como elemento inscrito na ordem harmônica do mundo.

“His respect towards animals was a consequence of his belief that they have a soul that is reincarnated successively, and present in any living body. This attitude, in turn, must be understood in the broader context of Pythagorean vision of the universe, that considered the cosmos as a universal community ruled by order and harmony. This had important ethical implications, notably the requirement of living a prudent and moderate life, avoiding the excesses that could alter that cosmic order. In this harmonious system, and in the initial origins of Pythagoreanism, the notion of the souls’ transmigration served as a demonstration that there is a real universal community among

of the Pythagorean contribution to Plato’s conception of the cosmos, although it contains much that is pure Plato. There is certainly a tendency among scholars to suppose that whenever Plato talks about metempsychosis and recounts his various myths about the afterlife or whenever he appeals to mathematical structure to explain some part of the cosmos or solve a philosophical problem that he is drawing directly on the Pythagoreans.”

²⁸ Bernabé 2013: 130.

²⁹ Sobre a “tradição antiga” que postula que a alma de quem morre vai de um lugar para outro e que renasce a partir de uma outra morte, conforme descreve Heródoto 2.123.1, ver Casadesús 2013: 162: “It is worthwhile to mention a prominent passage of Herodotus that states that the Egyptians were the first to argue that the soul is immortal. According to this passage, when the body dies the soul joins the body of another terrestrial, marine, or winged animal, finally entering, with the passing of transmigrations, the body of a man. After three thousand years of successive reincarnations, the soul is finally freed from this cycle”. Cf. também Bernabé 2013: 129.

³⁰ Bernabé 2011, 2013 e Cornelli 2005.

beings. In this context, the souls that migrate from body to body constitute the nexus that unites all beings that constitute the cosmos.³¹

Os órficos, de outro lado, consideram o ciclo como algo terrível, uma vez que é interpretado como uma punição que os Titãs receberam pelo crime original contra Dioniso. Essas diferenças, contudo, têm implicações sobre os destinos das almas no além-túmulo. Na síntese de Bernabé:

“The differences, however, between them are patently obvious: a) For the Orphics every soul goes to Hades, even if they stay in separate locations. The Pythagoreans, on the other hand, seem to lead some souls “upwards”. b) There are no Pythagorean references to a different destiny for initiates, achieved through a ritual system where, as in the case of the gold tablets, they only need to know some passwords to be accepted in the privileged place.”³²

Para além de questionar se as fontes são órficas ou pitagóricas (ou uma interpenetração dessas tradições), interessa-nos prioritariamente refletir sobre essas doutrinas no contexto de sua utilização por Platão para os posicionamentos éticos e políticos em que se encontra enredado na escrita da *República*. É notória a encampação dessas doutrinas para a sua perspectiva epistemológica, mas não só isso. Uma vez que o mito platônico confronta-se diretamente com as tradições da catábase que fazem essencialmente da caverna um lugar de iniciação (*paidéia*) e sabedoria (*sophia*), almejava Platão levar o filósofo a aceitar o desafio de descida ao mundo dos mortos desvencilhando-se dos grilhões que o atam ao mundo sensível e o impedem de atingir o estado de liberdade do pensamento? Com vista à salvação das injustiças mundanas? Vejamos as passagens do Livro VII que tratam do mito da caverna (grifo nosso):

Depois disso, falei, compara nossa natureza, no que se refere à educação ou ausência de educação, com uma experiência como esta. Imagina homens que estão numa morada subterrânea, semelhante a uma fuma, cujo acesso se faz por uma abertura que abrange toda a extensão da caverna que está voltada para a luz. **Lá estão eles, desde a infância, com grilhões nas pernas e no pescoço de modo que fiquem imóveis onde estão e só voltem o olhar para a frente, já que os grilhões os impedem de voltar a cabeça.** De longe

³¹ Casadesús 2013: 173.

³² Bernabé 2013: 138.

chega-lhes a luz de uma fogueira que arde num local mais alto, atrás deles, e, entre a fogueira e os prisioneiros, há um caminho em aclive ao longo do qual se ergue um pequeno muro semelhante ao tabique que os mágicos põem entre ele se os espectadores quando lhes apresentam suas habilidades. – Estou imaginando...disse. (514a1-b8)

A configuração da imagem de uma caverna composta por prisioneiros submetidos à imobilidade, em decorrência dos grilhões que os prendem, revela-se muito persuasiva para sensibilizar a grande audiência acerca das péssimas condições de uma vida privada de liberdade, em que não é possível investigar a natureza e a verdade do mundo³³. Nessa situação de encarceramento, a alma vê-se cerceada e subjugada, situando-se a uma longa distância da divindade a qual almeja alcançar. Há, pois, que se superar o temor da morte como única conduta capaz de permitir trilhar o caminho de libertação, sendo, por sua vez, a coragem uma virtude não apenas premente como necessária para a cura da ignorância (Observa agora, disse eu, como seria para eles a libertação dos grilhões e a cura da ignorância, se isso lhes ocorre de forma natural 515c5-7).

Assim, à medida que a morte passa a não ser mais temida, faz-se necessário enfrentar os perigos mundanos e remover os grilhões que submetem à injustiça e ignorância (libertar-se dos grilhões, disse eu, voltar-se das sombras para as imagens e para a luz 532b7). Cabe, portanto, não mais acatar passivamente as tradicionais lições de passividade e subjugação à injustiça e vilania na pólis, tal como propalado pela poesia homérica, e sim almejar a alma liberta do corpo e dedicada a conquistar a memória e o conhecimento.

Ou achas que ele passaria pela experiência de que fala Homero e preferiria, *no trabalho da terra, sendo escravo de outro homem sem posses*, sofrer qualquer coisa que fosse, a ter aquelas opiniões e viver daquela maneira? – É assim, disse ele, que eu penso. Estaria mais disposto a sofrer o que fosse que a viver daquele modo. (516d4-e2).

³³ – E Sócrates continua descrevendo a condição de prisioneiros: Em primeiro lugar, pensas que tais homens já viram de si mesmos e dos companheiros algo que não fossem as sombras projetadas pela fogueira diante deles, na parede da caverna? – Como poderiam? Eram obrigados a permanecer com as cabeças imóveis durante toda a vida! (515a6-b2)

Em suma, Platão articula conhecimento e ética, apropriando-se de forma qualificada das tradições religiosas e lançando mão da criação de mitos para o convencimento sobre vida filosófica e política. De uma certa maneira, reconhece os efeitos dos rituais e do êxtase, à medida que promovem um estado de epifania que reafirma o caráter emocional do processo ritual sob o conteúdo cognitivo. Aprender, para Platão, é um ato de exaltação mística, de êxtase, de ritual extático porque é meticulosamente organizado, religiosamente motivado e, ainda, facilitado pela assunção de que a alma humana pode vir a ser divina (ou quase-divina)³⁴. Nesse sentido, uma vida que almeja a salvação toma a forma de uma vida de investigação racional, vale dizer, uma vida filosófica. O resultado dessa apropriação platônica dos ditos “mistérios” é uma concepção filosófica de investigação em busca da salvação. Conforme vimos, tal busca, cujo objetivo político não pode ser menosprezado, é passível de ser apreciada no conhecido mito da caverna e na querela aberta com Homero e demais poetas acerca de um necessário apreço da alma imortal pelo mundo do além-túmulo; fonte do conhecimento. Vencido o medo, o indivíduo se veria diante da coragem propiciadora da realização do divino que a alma é, deixando a condição de escravo para ser senhor de si.

Bibliografia

- Badiou, A. (2009), *A Fundação do Universalismo*. São Paulo: Boitempo.
- Bernabé, A. (2013), “Orphic and Pythagoreans: the Greek Perspective”, in G. Cornelli, R. McKirahan, & M. Constantinos (eds.), *On Pythagoreanism*. Berlim: De Gruyter, 117-151.
- Bernabé, A. (2011), *Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. São Paulo: Anablume Clássica (Coleção Archai).
- Brisson, L. (2014), *Introdução à Filosofia do Mito*. São Paulo: Paulus (Coleção Cátedra).
- Burkert, W. (1972), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Mass.: Cambridge.
- Casadesús, F. (2013), “On the origins of the Orphic-Pythagorean notion of the immortality of the soul”, in G. Cornelli, R. McKirahan, & M. Constantinos (eds.), *On Pythagoreanism*. Berlim: De Gruyter, 153-176.

³⁴ Ver Morgan 2007: 231.

- Collober, C., Destrée, P., & Gonzalez, F. (eds.) (2012), *Plato and Myth*. Boston: BRILL.
- Cornelli, G. (2016), “A Alma-Camaleão e sua Plasticidade: dualismos platônicos no Fédon”, *ARCHAI* 16, jan-apr: 127-137.
- Cornelli, G. (2013), “Pythagoreanism as an historiographical category: historical and methodological notes”, in G. Cornelli, R. McKirahan, & M. Constantinos (eds.), *On Pythagoreanism*. Berlim: De Gruyter, 03-45.
- Cornelli, G. (2012), “O Belo Antro e a Grande Oliveira: recepções da alegoria da caverna na tradição Neoplatônica”, *Educação e Filosofia*, jan/jun, 26. 51: 93-112.
- Cornelli, G. (2007a), “A Descida de Parmênides: anotações geofilosóficas às margens do prólogo”, *Anais de Filosofia Clássica*, 1.02: 46-58.
- Cornelli, G. (2007b), “Filosofia Antiga Underground: da Katábasis ao Hades à Caverna de Platão”, *Revista de Estudos de Religião*, set: 94-107.
- Cornelli, G. (2005), “Quem sabe se viver é morrer e morrer é estar vivo?”, *Ideias* 11.2: 83-100.
- Cursaru, G. (2016), “Le Proème de Parménide: anabase et/ou catabase?”, *Cahiers des études anciennes* LIII: 39-63.
- Fernandes, R. M. R. (1993), “Catábise ou Descida aos Infernos: alguns exemplos literários”, *Humanitas* XLV: 348-359.
- Gilbert, O. (1907) “Die Daimon des Parmenides”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 20, 25-45.
- Homero (2014), *Odisséia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Cosac Naif.
- Huffman, C. (2013), “Plato and the Pythagoreans”, in G. Cornelli, R. McKirahan, & M. Constantinos (eds.), *On Pythagoreanism*. Berlim: De Gruyter, 237-270.
- Kinglsey, P. (1995), *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and the Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press.
- Miller, M. (2006), “Ambiguity and Transport: Reflexions on the Proem to Parmenides Poem”, *OSAP* 30: 12-28.
- Morgan, M. L. (2007), “Plato and Greek Religion”, in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press, 227-247.
- Morrison, J. S. (1955), “Parmenides and Er”, *The Journal of Hellenic Studies* LXXV: 59-68.
- Mota, M. (2013), “Pythagoras Homericus: Performance as Hermeneutic Horizon to Interpret Pythagorean Tradition”, in G. Cornelli, R. McKirahan, & M. Constantinos (eds.), *On Pythagoreanism*. Berlim: De Gruyter, 103-115.

- Platão (2014), *A República*. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. SP: Martins Fontes.
- Pradeau, J.-F. (ed.) (2004), *Les mythes de Platon*. Paris: Flammarion.
- Pugliese Carratelli, G. (2001), *Le lamina d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremontano degli iniziati greci*. Milão: Adelphi.
- Riedweg, C. (2013), "Approaching Pythagoras of Samos: ritual, natural philosophy and politics", in G. Cornelli, R. McKirahan, & M. Constantinos (eds.), *On Pythagoreanism*. Berlin: De Gruyter, 47-60.
- Santoro, F. (2013), "Epicharmus and the plagiarism of Plato", in G. Cornelli, R. McKirahan, & M. Constantinos (eds.), *On Pythagoreanism*. Berlin: De Gruyter, 307-322.
- Slings, S. R. (2003), *PLATONIS REIPUBLICAN*. Oxford: University Press.
- Sedley, D. (2009) "Three Kinds of Platonic Immortality", in D. Frede, & B. Reis (eds), *Body and Soul in Ancient Philosophy*. NY: Walter de Gruyter, 145-161.
- Sousa, E. (2013), *Catábase: estudos sobre viagens aos infernos na Antiguidade*. São Paulo: Annablume Clássica (Coleção Archaí).
- Strauss, L. (1964), *The City and the Man*. Chicago: Rand McNally.
- Zuolo, F. (2012), "Plato's Political Idealism and Utopia in Republic, the Laws, and the Timaeus-Critias", in F. Lisi (ed.), *Utopia, ancient and modern: contributions to the history of a political dream*. Berlin: Academia Verlag.