

**UMA ANÁLISE DAS POSSÍVEIS INFLUÊNCIAS ÓRFICO-PITAGÓRICAS NO  
*FÉDON* DE PLATÃO**

Hemerson Luan Farias de Barros<sup>1</sup>

**Resumo:** A presente pesquisa investigou a relação de duas correntes religiosas minoritárias da Grécia antiga no diálogo platônico chamado *Fédon*, em paralelo com a religiosidade oficial dos gregos, de modo a estabelecer em que medida é possível afirmar que há ou não a influência destas tradições no escopo teórico de Platão, em especial quanto ao que diz respeito à formulação de sua teoria sobre a alma humana.

**Palavras-chave:** Alma. Homero. Órficos. Pitagóricos. Platão.

**AN ANALYSIS OF THE POSSIBLE ORPHIC-PYTHAGOREAN INFLUENCES IN  
 PLATO'S PHAEDO**

**Abstract:** The present research investigated the relation of two minority religious currents of ancient Greece in the Platonic dialogue called Phedon, in parallel with the official religiosity of the Greeks, in order to establish to what extent it is possible to affirm that there is or there is not influence of these traditions in Plato's theoretical scope, in particular as to what concerns the formulation of his theory of the human soul.

**Key-words:** Soul; Homer; Orphics; Pythagorean; Plato.

**Introdução**

A investigação a respeito da influência de tradições religiosas no pensamento platônico permite uma melhor abordagem interpretativa do diálogo, possibilitando compreender como se dá a formação de certos conceitos que são essenciais às suas doutrinas, como a relação entre a imortalidade da alma, sua transmigração e o acesso à realidade inteligível, o que é comumente chamado de mundo das ideias, parte essencial de sua teoria do conhecimento.

Por outro lado, a pesquisa sobre a religiosidade grega permite entender como as diferentes aceções sobre a alma existiam paralelamente entre os gregos e as implicações morais decorrentes das escatologias propostas, visto que é bastante diverso afirmar que alma após a morte possui ou não qualquer vitalidade. Além do mais, a posição órfico-pitagórica

---

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Email: hemerson\_lfb@hotmail.com. O presente texto é o resultado do Projeto de Iniciação Científica (PIBIC-UFPE) realizado durante os anos de 2016-2017, sob a orientação do Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Junior.

acerca da alma era bastante estranha para a maior parte dos gregos, não apenas por afirmar que a alma humana poderia transmigrar para animais, mas também por simplesmente cogitar que ela seria o *eu* verdadeiro e imortal.

## 1 O imaginário grego

O imaginário grego é, em grande medida, influenciado pelos dois poemas épicos atribuídos a Homero,<sup>2</sup> a *Ilíada* e a *Odisseia*. Ambos os poemas relatam eventos relacionados à batalha entre a coalizão das cidades-estado gregas contra a cidade de Troia. Em especial modo, o primeiro descreve o cerco grego contra a cidade inimiga e os feitos heroicos de Aquiles, o maior soldado grego, contra Heitor, o maior guerreiro troiano e filho de Príamo, rei de Troia; o segundo narra o dificultoso retorno de Odisseu ao seu lar em Ítaca, após a guerra.

Contudo, se por um lado não há qualquer espécie de piedade prestada a estes livros, não sendo considerados como livros sagrados, por outro lado eles foram capazes de unificar a mentalidade grega. Este seria, portanto, o grande feito realizado por este poeta, como comenta Bruno Snell:

Heródoto, também ele nascido na região dos poemas homéricos, diz-nos que Homero e Hesíodo deram aos gregos os seus deuses. E visto que Homero forneceu igualmente aos gregos a sua língua literária comum, significa isto que Homero – tomando o nome no sentido impreciso que resulta do estado actual da filologia – é que inventou e cunhou para os gregos o seu mundo espiritual, a sua fé e o seu pensamento.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup>Os gregos em geral concordavam que em algum momento remoto da história da Grécia teria existido alguém chamado Homero, mas muito pouco se sabe sobre sua biografia para confirmar a sua existência. Não obstante, os próprios traços que marcam o uso de técnicas mnemônicas e a variedade de dialetos presentes no texto indicam que esses poemas a ele atribuídos são frutos de um processo de tradição oral, o que coloca a possibilidade de que se duvide de qual é o real papel de Homero nos poemas, caso ele realmente tenha existido. Há as hipóteses de que ele apenas teria coletado e organizado as histórias que eram transmitidas oralmente, ou ainda que tenha dado sua contribuição, em pequena ou em grande escala. A estas questões são dadas o nome de “problema homérico ou questão homérica”. A respeito disto, comenta Denys Page: “Trata-se, na verdade, de uma pergunta que não é apenas irrespondível hoje – jamais saberemos sua resposta”. PAGE, Denys. *O mundo homérico*. In: LLOYD-JONES, Hugh. *O mundo grego*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1997. p. 22.

<sup>3</sup>SNELL, Bruno. *A descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 60.

## Hemerson Luan Farias de Barros

A declaração de Snell, utilizando-se da fala de Heródoto, demonstra que não há apenas uma importância literária, mas também espiritual que Homero<sup>4</sup> representa para mundo grego antigo. Não obstante, os gregos também criam que estes poemas refletiam sua própria história, assim como nas palavras de Page:

Hoje, na verdade, sabemos muito mais sobre o passado grego do que Péricles ou Platão, por exemplo. E podemos julgar muito melhor do que eles como distinguir a realidade da ficção nos poemas homéricos. Muito dirão que isso é uma forma pedante e profissional de ver *Ilíada* e a *Odisseia*, que são poesia e não história. Mas a verdade é que, para os próprios gregos, a *Ilíada* se revestia de tal interesse e autoridade pelo fato de ser considerada como um relato histórico, sendo impossível, ainda hoje, lê-la inteligentemente ou apreciá-la artisticamente sem ter presente essa questão.<sup>5</sup>

A própria *Ilíada* e a *Odisseia* surgem em um momento neovento da história da Grécia antiga, após o declínio da civilização micênica,<sup>6</sup> período também chamado de idade das trevas grega, que vai de aproximadamente 1200 a 766<sup>7</sup> a.C. Esse período é descrito da seguinte forma: considerável redução demográfica, queda no nível da técnica, da arte e o desaparecimento dos palácios, que eram o símbolo do apogeu da civilização micênica. Contudo, um dos acontecimentos mais agravantes se encontra no fato da escrita ter caído em desuso, como se pode verificar pela escassez documental deste período.<sup>8</sup>

Com a reestruturação da sociedade, a partir de aproximadamente 800 a.C.,<sup>9</sup> começa a emergir uma das maiores contribuições gregas para a sociedade ocidental, a *pólis*. A

---

<sup>4</sup>Hesíodo é também outro poeta de crucial importância para o mundo grego antigo. Autor da *Teogonia*, livro em que ele narra a formação do mundo, com quatro deuses primordiais (Caos, Gaia, Tártaro e Eros), depois o reinado de Urano, a revolta de seu filho Chronos e a ascensão de Zeus, estabelecendo a ordem (*kósmos*) e constituindo o seu reinado no monte Olimpo. O outro poema de que Hesíodo é autor se chama “Trabalhos e dias”, local em que ele descreve a degradação moral da raça humana com seu mito das cinco eras dos homens, o mito de prometeu e o mito de Pandora. Uma distinção possível entre Homero e Hesíodo se encontra nas suas visões a respeito da natureza humana: “O que ele (Hesíodo) põe em relevo é a ordem e a justiça no reino divino, e aqui vai muito mais longe do que Homero. Mas a vida dos homens parecia-lhe mísera e desgraçada; para ele, os mortais são não só débeis e efêmeros perante os deuses, como em Homero, mas também injustos e imprudentes”, *Ibidem*, p. 78.

<sup>5</sup>PAGE, Denys, *op.cit.*, p. 15.

<sup>6</sup>A respeito da relação entre a religião homérica e a religião micênica e se há ou não alguma contribuição deste nos poemas homéricos: “[...] sí existe una relación entre las dos épocas: algunos dioses olímpicos y otras divindades del panteón grieco clásico eran ya conocidas en el II milenio, puesto que sus nombres aparecen registrados en tabillas redactadas en lineal B; [...] Ahora bien, el problema radica siempre en que efectivamente conocemos las características y personalidad de los dioses griegos durante la época histórica, pero no así en la antigua minoica-micénica, por lo que resulta prácticamente imposible determinar qué elementos se han conservado y cuáles otros se han perdido”, Blázquez, J. M. ; Martínez Pinna, J; Montero, S. – *Historia de las religiones antiguas, Oriente, Grécia y Roma*. Madrid: Catedra, 1936. p. 236.

<sup>7</sup>Data do primeiro jogo olímpico, dando início, pois, a era grega arcaica.

<sup>8</sup>*Ibidem*, p. 235.

<sup>9</sup>“Se inicia así, a lo largo de este siglo VIII, la historia de Grecia propiamente dicha, aquella que tiene su núcleo y razón de ser en la ciudad, quizá la contribución más importante de la cultura griega a la historia de la humanidad”, *Ibidem*, p. 235.

substituição do palácio pela cidade afetou totalmente a vida grega, pois o foco agora se encontra na esfera pública do cidadão e a sua atividade política.

### 1.1 A questão da alma (*psyché*) em Homero

O conceito de alma sofreu várias transformações no mundo grego antigo até chegar a Platão, destacando-se a substancial diferença entre aquilo que é apresentado no Fédon e a concepção de alma presente na religiosidade homérica. Se para Homero a alma não constitui qualquer relevância para a vida humana e sua natureza, para Platão ela se torna a condição de possibilidade de conhecimento e, com efeito, vital no escopo de sua filosofia.

Segundo Homero, a condição da vida humana é a sua mortalidade e isto é o que lhe diferencia dos deuses, os sempre belos e jovens imortais. O homem, por outro lado, é incapaz de fugir das dores, da velhice e, por fim, da morte. Entretanto, a realização da vida não se encontra na morte, como recompensas por uma vida reta, ou castigos, para aqueles que viveram sob o jugo dos vícios. Para Homero, a vida se realiza na existência natural, ou seja, na experiência concreta ou empírica de viver. É inegável a existência de um post-mortem, o *Hades*<sup>10</sup> aos quais todos estão fadados, mas nesta esfera da realidade o homem não mantém os aspectos símiles da vida natural, porquanto aquilo que se dirige ao *Hades*, a sua *psyché*, ou alma, é apenas um simulacro, não retendo vivacidade, personalidade ou individualidade.

Interessante é notar também que a virtude, para Homero, se identifica com os atos guerreiros, com a glória de perpetuar o nome na história, como na cena na *Ilíada* em que a mãe de Aquiles, a ninfa Tétis, anuncia ao filho o fatídico destino: glória, mas morte, caso lutasse com Heitor, ou uma vida tranquila e de muitos anos, caso abandonasse o combate e o desejo de vingar o seu amado amigo Pátroclo. Aquiles escolhe a morte.

Mas a cena que melhor descreve a maneira como que os gregos vislumbravam a estadia da *psyché* no *Hades* se encontra na *Odisseia*, quando Odisseu desce ao *Hades* e pede ajuda a Aquiles:

Como ousastes descer ao *Hades*, onde os mortos,  
sem juízo, moram, espectros de mortais esgotados?  
Assim falou, e eu, respondendo, lhe disse:  
Aquiles, filho de Peleu, de longe o maior dos aqueus,

---

<sup>10</sup>*Hades* (ᾍιδης ou Ἅδης) é a palavra grega que designa o deus do mundo inferior e ao seu domínio, o lugar para onde as *psychai* se dirigem, LIDELL, H. G - Scott, R. *Greek- English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1996. p. 21.

UMA ANÁLISE DAS POSSÍVEIS INFLUÊNCIAS ÓRFICO-PITAGÓRICAS NO  
*FÉDON* DE PLATÃO

vim por precisar de Tirésias, para que me aconselhe  
um plano – como chegar à escarpada Ítaca; [...] Assim falei, e ele, logo respondendo, disse-me:  
Não me edulcores a morte, ilustre Odisseu.  
Preferiria, vivente, ser empregado em outro lugar,  
junto a homem sem gleba e com poucos víveres  
a reger entre todos os mortos desassomados [...].<sup>11</sup>

O que se pode constatar também é que em Homero os usos do termo *psyché* podem ser reduzidos a dois sentidos básicos, como salienta Robinson: “(a) “sombra” (*skíá*) e (b) “vida”, “força vital” ou “entidade vivificadora” que encontra seu fim quando morremos”.<sup>12</sup> E ainda conforme Robinson, Homero entendia que a alma enquanto sombra é o que sai do corpo pelas feridas e se dirige ao *Hades*. Intrigante é o aspecto físico que a alma aqui contém, enquanto que no pensamento de Platão ela se torna imaterial.

Outro aspecto significativo que distingue Homero e Platão é que para Homero não há a dualidade alma e corpo. Como salienta Neto: “De fato, pode-se dizer que não há em Homero nem o conceito de alma nem o conceito de corpo”,<sup>13</sup> Já que Homero não compreende uma radical separação entre a *psyché* como a parte dotada de intelecto e o corpo como lugar físico onde a alma se insere. E conforme ressalta Neto, a palavra *soma* (σῶμα), que em Platão significa corpo, apenas é usada em Homero para se referir ao cadáver. Outros termos semelhantes também aparecem, como *demas* (δέμας), que significa figura, aspecto; *melea* (μέλεα) e *gyia* (γυῖα) para se referir aos membros e *chros* (χρός), no sentido de pele. Nenhuma delas, entretanto, assume o significado de corpo como uma acepção unitária.<sup>14</sup>

## 2 A religião dos mistérios

Os contornos da religião homérica levam, pelo próprio modo como se constituem, a um esvaziamento da relação pessoal do homem com o divino, uma vez que todo plano da religiosidade grega se encontra na esfera pública, com as festas e os rituais, mas com pouca atenção para a esfera privada de culto. O cidadão ao participar destas cerimônias está apenas cumprindo com as suas obrigações para com a cidade: prestar culto aos deuses da cidade, assim como participar das assembléias, é agir como um verdadeiro cidadão. Não prestar culto aos deuses da cidade consistia em um grave crime que poderia ter como pena o exílio ou até

<sup>11</sup> *Odisseia* XI, 475-491.

<sup>12</sup> ROBINSON, Thomas. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Trad. Alaya Dullius; Jonatas R. Alvares; Sandra Rocha; Diego Saraiva, et alii. São Paulo: Annablume, 2010. p. 16.

<sup>13</sup> RUPPENTHAL NETO, W. *A psyché entre os gregos: do mito homérico às concepções pré-socráticas*. Trabalho de conclusão de curso - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. p.16.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p.18

mesmo a morte. O crime de impiedade (ἀσεβεια) acometeu ao filósofo Anaxágoras e ao sofista Protágoras, acusados de ateísmo, mas a mais famosa decisão judicial é a de Sócrates, descrita na Apologia de Sócrates escrita por Platão. Todavia, havia também pequenos movimentos religiosos não oficiais na Grécia, os chamados movimentos místicos ou religião dos mistérios que formam correntes ao lado da grande religião olímpica ou oficial e encaram a relação homem e divindade de maneira distinta.

Os cultos não oficiais que ocorriam na *pólis* eram chamados de mistérios, qualquer pessoa naturalmente poderia entrar em tais cultos, não importando o sexo, raça ou classe social, contanto que passasse pelos exames de iniciação para ser aceito como membro. E a iniciação, como comenta Casoreti, é um dos fatores mais importantes para que se possa entender estes cultos, já que há uma relação etimológica entre mistério e iniciação: “Encontra-se na tradução latina de *mysteria*, *myeis*, *myesis* a melhor tradução para o termo, que resulta em *initia*, *initiare*, *initiatio*, introduzindo o conceito de iniciação na linguagem ocidental”.<sup>15</sup> As cerimônias de veneração dos mistérios são bastante conhecidas pelo seu aspecto festivo, pelo consumo de bebidas e até mesmo pela prática de orgias entre os membros do culto.<sup>16</sup> Ademais, após entrar nessas sociedades o silêncio se tornava uma regra, isto é, nada do que ocorresse nos cultos deveria ser mencionado aos não iniciados, o que demonstra o teor secreto dos cultos e das suas verdades. Por este motivo esses movimentos se assemelham ao que é usualmente chamado de sociedades secretas ou esotéricas.

A peculiaridade destes cultos se encontra na sua soteriologia, ou seja, nas suas doutrinas a respeito da salvação ou do destino final dos homens, que em muito diferem da religião homérica, dando novos traços ao que se entendia como alma humana (*psyché*). Pois bem, com os cultos dos mistérios surge uma preocupação que não está presente em Homero, a preocupação a respeito da salvação individual, pois não faz sentido pensar em um vislumbre no após morte quando não há para *psyché* vestígios desta possibilidade, apenas restado-a uma amarga estadia no *Hades*, o que ocorre até mesmo com heróis da estirpe de Aquiles. Não obstante, nos mistérios o *post mortem* é onde o homem pode encontrar a verdadeira felicidade graças a sua relação direta com o divino, o que compensaria todas as angústias do aqui e

<sup>15</sup>CASORETTI, Anna Maria. *A Ascética da Alma na Antiguidade grega. Orfismo e pitagorismo*. 2014. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014. p. 24.

<sup>16</sup>Este aspecto faz com que os especialistas concluam que “mientras la religión ciudadana se identificaba con el ideal delfico de la *sophrosyne*, como ya hemos visto, los cultos místicos propugnaban por el contrario el éxtasis, la locura divina, dar rienda suelta a los propios sentimientos. Se trata en definitiva de una oposición entre lo colectivo y lo individual, entre lo apolíneo y lo dionisiaco, según la feliz expresión de F. Nietzsche”. Blázquez, J. M. ; Martínez Pinna, J; Montero, S, *op.cit.*, p. 328.

agora.<sup>17</sup> E, por causa disto, o mais além passa a ser tratado como um temor individual, com o indivíduo responsável por cuidar de sua alma para alcançar a bem aventurança futura.<sup>18</sup>

## 2.1 O Orfismo

O orfismo é um culto de mistério que atribui sua fundação à figura mítica do poeta trácio Orfeu, um homem que a todos encantava com os seus dotes musicais com a lira, presente do deus Apolo. O mito de Orfeu narra a sua descida ao *Hades* para recuperar Eurídice, sua amada, que havia morrido por uma picada de cobra. Orfeu consegue avançar pelas regiões infernais enfeitiçando a todos que entrassem em seu caminho, mas, ao encontrar Eurídice, *Hades* e Perséfone impõem uma condição para que ele pudesse finalmente resgatá-la, a condição de que ele não olhasse para trás enquanto refazia o percurso para fora do submundo. No entanto, ele se vira e, ao olhar para Eurídice, ela retoma a forma de espectro. Frustrada, pois, as intenções de Orfeu, ele retoma a superfície e acaba sendo desmembrado por várias mulheres.

Em volta da figura de Orfeu surgem vários textos que fazem menção ao seu nome, formando um corpo de doutrinas que seria composto por verdades que ele teria descoberto ao descer ao *Hades*. Diferente de outros mistérios, o orfismo tem por um lado a vantagem de estar alicerçado em textos, e não basicamente na tradição oral. Existiam sacerdotes do Orfismo que vagavam pelas cidades, mas eles não tinham a mesma importância que os poetas homéricos. A base da tradição órfica está na escrita, com interpretações. Isto opera uma mudança drástica entre a oralidade e a escrita. Mas, por outro lado, há a desvantagem de textos serem a ele atribuídos apenas para conferir credibilidade ao conteúdo por causa do costume grego de validar melhor um texto de acordo com o quão antigo ele poderia ser, como assinala Gazzinelli: “Começou-se assim uma prolífera produção de poemas pseudo-epigráficos atribuídos a Orfeu, estendendo-se pelo início da era cristã, entre os

---

<sup>17</sup>Burkert evidencia que o sofrimento tem um enfoque especial nos mistérios: “a los misterios pertenecen las narraciones, que, a su vez, son a menudo secretas (hieroi lógoi), de dioses que <<sufren>>; los mýstai [iniciados] por su parte <<padecen>> algo en la iniciación, aunque no valga para todos los casos la afirmación de que el iniciado sufra el mismo destino que el dios, que sería por ello el primer iniciado. Los <<sufrimientos>> están relacionados principalmente con el aspecto de la iniciación; la superación del miedo a la muerte puede experimentarse e interpretarse como anticipación y superación de la muerte”, Burkert, Walter. *Religión griega arcaica y clásica*. Madrid: Abada Editores, 2007, p. 369.

<sup>18</sup>Ainda que exista este contratos doutrinário, não havia uma tensão que gerasse qualquer tipo de confronto: “[...] la ciudad optó por incluirlos [os mistérios] dentro de su propia estructura religiosa, y así en ningún momento prohibió su práctica, siempre y cuando ello no condujera al desinterés por los cultos ciudadanos”, Blázquez, J. M. ; Martínez Pinna, J; Montero, S, *op. cit.*, p.328.

UMA ANÁLISE DAS POSSÍVEIS INFLUÊNCIAS ÓRFICO-PITAGÓRICAS NO  
*FÉDON* DE PLATÃO

neoplatônicos”.<sup>19</sup> Mesmo assim, pode-se saber com clareza que as menções a Orfeu começam a surgir apenas no século VI a.c., como esclarece Casorretti: “Apesar de, para os gregos da época, o mito de Orfeu datar da geração anterior à Guerra de Tróia, não há fontes que comprovem aquela presença em solo helênico antes de VI a.C.”.<sup>20</sup>

Conforme Gazzinelli, os livros sagrados órficos podem ser classificados em três categorias: “poemas teogônicos (genealogia dos deuses), cosmogônicos<sup>21</sup> (narrativas sobre a formação do universo, que incluíam o mito de fundação da espécie humana) e escatológicos (revelações sobre o *Hades* e o percurso da alma depois da morte)”. Dentre as fontes canônicas órficas se encontram as *Rapsódias órficas*, *Teogonia de Jerônimo* e *Helênico, Teogonia Eudemia*, os *Papiros de Derveni* e de *Gurob*, lâminas de ouros e placas de ossos, como as achadas na cidade de Ólbia, na Rússia.<sup>22</sup>

O centro da doutrina órfica gira em torno do mito da morte de Dionísio, filho de Zeus, que culmina com a criação dos homens. O mito relata que Zeus, o governante supremo, gera um filho com Perséfone, o menino Dionísio Zagreu, e a ele decide outorgar a regência do mundo. Hera, então, ardilosamente, decide encurtar o reinado de Dionísio incitando os titãs a atacá-lo. Por fim, Dionísio é ludibriado com presentes e, enquanto olha a si mesmo em um espelho, é atacado pelos titãs, cozido e, então, devorado. Zeus, após saber do ocorrido, é tomado pela ira e vingativamente desfere seus raios mortais contra aqueles que mataram o seu filho. Atenas recupera o coração de Dionísio e um novo Dionísio renasce, mas já das cinzas quem surge é o homem.

As condições que possibilitaram o surgimento do homem o dotam de duas naturezas: por um lado há a boa natureza herdada por Dioniso, sua alma; mas por outro há a má natureza, oriunda dos titãs, o seu corpo. E por causa do crime dos titãs, a existência humana está maculada, restando a ele se purificar ao longo da vida para que após a morte não sofra com castigos no *Hades*. A única maneira de escapar dos castigos seria adotando certos hábitos que conduziriam a purificação, o que, como comenta Casoretti, integrava toda dimensão da vida do fiel: “O conjunto dessas regras acabava por levar o seu adepto a uma forma de vida

<sup>19</sup>GAZZINELLI, G. G. Fragmentos órficos. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. v. 1. p. 11.

<sup>20</sup>CASORETTI, Anna Maria, *op. cit.*, p. 25.

<sup>21</sup>A cosmogonia Órfica não se exprime de maneira unívoca, mas possui algumas variações dependendo do texto. C.f. KIRK., G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos* – História e crítica com seleção de textos. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, pág. 15 para uma análise detalhada de cada uma das variações das cosmogonias órfica.

<sup>22</sup>GAZZINELLI, G. G, *op. cit.*, p. 11.

órfica, o *bíos orphikós*, que, diversamente das demais manifestações da religiosidade grega, envolvia totalmente a vida do crente.<sup>23</sup>

As práticas de *cartase* levavam aos fieis a adotarem alguns padrões alimentares, como a abstinência a qualquer alimento de origem animal, o que também os restringiam a até mesmo o uso de roupas de pele de animal, como a lã. Mas não se resume apenas a isso, já que nos rituais também eram vetados os sacrifícios de animais, prática comum nos rituais da religião homérica e em alguns mistérios, como o dionisismo. Estas práticas são justificadas na medida em que a alma não está destinada a apenas uma existência, mas que depois da morte retorna a um corpo, podendo transmigrar entre homens, animais ou plantas. A purificação seria o único meio de parar o ciclo das reencarnações para alcançar a beatitude *post mortem* nos campos Elíseos.

As lâminas encontradas nos túmulos são muito importantes para entender a escatologia órfica, pois continham informações que ajudariam ao iniciado no trajeto a ser percorrido no *Hades*, podendo ser dividida, segundo os comentadores, em dois tipos: o primeiro prescrevia certos cuidados que a alma do iniciado deveria tomar para fugir do ciclo das reencarnações e encontrar a felicidade, conforme ocorre na lâmina de Peteléia, do século IV a.C:

Você encontrará à esquerda das moradas do *Hades* uma fonte,  
junto a ela está um cipreste branco.  
Desta fonte, não chegue perto.  
E encontrará outra, do lago da Memória  
escorrendo água fria, e os guardiões estão à frente dela.  
Diga: “Sou filho da Terra e do Céu estrelado,  
mas minha raça é celeste, isso vocês próprios sabem.  
Estou seco de sede e pereço: então, dêem-me rapidamente água fria que  
escorre do lago da memória”.  
Estes lhe darão de beber da fonte divina;  
deste momento em diante você reinará entre outros heróis [...].<sup>24</sup>

Esta fórmula se repete em outras lâminas, como nas lâminas de Hipônio (século IV a.C.), Farsalo (Século IV a.C.) e Entela (século III a.C.). O que se pode notar também é a importante menção ao lago da Memória, pois está associado à doutrina da transmigração da alma ou *metempsicose*, já que ajudaria ao iniciado a relembrar as suas vidas passas.

O segundo tipo de lâmina exalta a purificação como condição de possibilidade da bem-aventurança, a descendência divina do homem e a divinização do iniciado após a morte,

<sup>23</sup> CASORETTI, Anna Maria, *op. cit.*, p. 40.

<sup>24</sup> GAZZINELLI, G. G, *op. cit.*, p. 74.

como está presente nos fragmentos da lâmina de Turi I, do século IV/III, e na lâmina de Turi III, que também é datada como do mesmo período, apresentadas a seguir:

[...] Servi a p<e>na relativa às obra<s> em nada jus<t>as,  
Sobreveio-me ou a Mo<i>ra ou o Fulgorant<e> com r<e>lâmpagos .  
Agora <ch>ego suplicante jun<t>o à pura Pe<r>séfone,  
Para que, Benigna, me envie para assentos puros.<sup>25</sup>

Venho dentre os pur<o>, ó pura Rainha <dos> infernos,  
Eucles e Eubuleu, bem como outros deuses imortais.  
Assim, pois, eu suplico que possamos ser de sua raça afortunada  
[...]Voei para longe do ciclo de doloroso e pesado lamento.  
Subi na desejada coroa com pés velozes.  
Afundi sob o seio da senhora, rainha Ctônica.  
Desci da desejada co<r>ao com pés velozes.  
Afortunado e bem-aventurado, que seja divino em oposição à mortal.<sup>26</sup>

Vale notar que os rituais por si só já seriam suficientes para oferecer a purificação do iniciado e que o *bíos orphikós* não implicava de maneira necessária práticas estritamente morais, mas que o conhecimento de certas verdades e de como agir ao chegar ao *Hades* já possibilitariam a felicidade *post mortem*.

### 3 Pitagorismo

#### 3.1 Pitágoras

Pitágoras de Samos é um dos nomes mais controversos da história da filosofia, envolto em uma vasta nuvem de relatos extraordinários e fundador de uma sociedade ligada ao seu nome que perdurou por muitos séculos após a sua morte. Ainda que ao seu nome estejam ligadas várias situações singulares,<sup>27</sup> a quantidade de relatos ao seu respeito na doxografia permite indicações que ele realmente teria sido um personagem histórico, tendo como fontes para esta conclusão fragmentos de Heráclito, Empédocles, as biografias de Porfírio, Jâmblico e Diógenes Laércio, entre outras, formando um conjunto de informações a seu respeito que em muito supera o que se pode saber sobre outros pré-socráticos, por exemplo.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p.79.

<sup>27</sup> Aristóteles teria conhecimento de algumas situações miraculosas relacionadas a Pitágoras: “Aristóteles diz que pitágoras foi chamado de Apolo Hiperbóreo pelo povo de Crotona. O filho de Nicômaco [i.e.Aristóteles] acrescenta que Pitágoras foi visto certa vez por muita gente, no mesmo dia e à mesma hora, tanto no Metaponto como em Crotona; [...] e profetizou o advento de uma urso branca; e é ainda Aristóteles que, em aditamento a muitas outras informações a seu respeito, diz que na Tuscânia matou à dentada uma serpente, cuja mordedura era fatal. Refere ainda que Pitágoras predisse aos Pitagóricos o próximo conflito político; foi essa a razão que o levou a partir para o Metaponto sem que ninguém se tivesse dado conta disso, Aristóteles, fr. 191 Rose, KRS, fr. 273 apud CASORETTI, Anna Maria, *op. cit.*, p. 68.

**UMA ANÁLISE DAS POSSÍVEIS INFLUÊNCIAS ÓRFICO-PITAGÓRICAS NO  
FÉDON DE PLATÃO**

Nascido em Salmos, na segunda metade do século 6 a.C., filho de Menesarco, um cinzelador de anéis, Pitágoras recebeu influências de diferentes tradições filosóficas e religiosas em seu pensamento. Segundo a tradição, não apenas foi aluno de Ferécides de Siros e Anaximandro de Mileto como também realizou várias viagens e assimilou alguns elementos do conhecimento dos lugares em que esteve: teria aprendido a geometria dos egípcios, a aritmética dos fenícios e a investigação celeste com os caldeus. Não obstante, também teria se encontrado com o profeta persa Zoroastro e participado de cultos de mistério egípcios. Deste modo, Pitágoras é apresentado, pelos seus dotes intelectuais, como um homem excepcional, de forma que poderia se crer que seria filho do próprio deus Apolo.<sup>28</sup>

Durante a sua vida por duas vezes se viu obrigado a fugir por razões políticas, a primeira marca a sua viagem de Samos para Crotona, devido ao governo do Tirano Polícrates, que se por um lado foi capaz de trazer prosperidade para a cidade, por outro não proporcionava condições que iriam condizer com o modo de vida de um homem livre como Pitágoras<sup>29</sup>. Ao chegar a Crotona, segundo Porfírio, Pitágoras é de tal forma admirado pelas pessoas da cidade que lecionou aulas a mulheres, jovens e crianças:

[...] Quando ele desembarcou em Itália e chegou a Crotona, foi recebido como homem de notáveis poderes e experiência, devido às suas muitas viagens, e como pessoa bem dotada pela fortuna, no tocante às suas características pessoais. É que a sua aparência era imponente e própria de um homem livre, e na sua voz, no seu caráter e em tudo o mais da sua pessoa havia graça e harmonia em profusão. Por consequência, foi capaz de organizar em Crotona, por tal forma que, depois de ter persuadido o conselho governativo dos anciãos com nobreza de numerosos discursos, por ordem do governo fez aos jovens adequadas exortações, após o que se dirigiu às crianças, trazidas das escolas, e por fim às mulheres, pois também tinha convocado uma reunião delas.<sup>30</sup>

Em Crotona surge a comunidade pitagórica, que através de alguns membros teria influenciado a cidade por vias políticas, o que teria, após cerca de vinte, culminado em uma revolta popular que teria forçado Pitágoras a fugir para Metaponto, como assinala Kahn:

<sup>28</sup>Porfírio, na vida de Pitágoras, descreve um pouco da imagem que se formou a respeito do ilustre sábio: “Algunos cuentan que era hijo de Apolo y Pitaide por su nacimiento, aunque realmente lo fuera de Mnesarco, dice Apolonio”, PORFÍRIO, *VP* 2. Jámblico, de maneira semelhante, assegura que Aristóteles assinala o aspecto excepcional de Pitágoras na hierarquia dos seres racionais: “Dios forma parte del ser vivo racional, también el ser humano, y, por así decirlo, Pitágoras”, Jámblico, *VP* 31.

<sup>29</sup>Guthrie apresenta alguns motivos do porquê Pitágoras ter fugido: “Pero Polícrates poseía otra faceta. Estimuló el lujo y la disipación, que crecieron de un modo natural acompañando a la prosperidad material, y, con el fin de alcanzar sus fines, habría sido brutal y sin escrúpulos. La atmósfera, en la que poetas como Anacreonte e Ibico se sintieron como en casa, no era la apropiada para un predicador de la vida Ascética”, de modo que conclui: “[...] pero son innecesarias las consideraciones políticas para explicar el disgusto de un genio religioso y filosófico en la corte de un tirano de este tipo”, GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*, Volume I. Madrid: Editorial Gredos, 1999, pág. 172.

<sup>30</sup>Dicearco, fr. 33, Porfírio, *VP* 18 apud CASORETTI, Anna Maria, *op. cit.*, p. 68

## Hemerson Luan Farias de Barros

Há, porém, bons motivos para crer que no início do século V os membros da sociedade pitagórica conquistaram posições de poder político por todo o sul da Itália, pois Políbio relata que quando os *synedria*, ou locais de encontro pitagóricos, foram queimados na Magna Grécia, em meados daquele século, “os principais homens de cada cidade perderam suas vidas”. Este relato sugere que a organização fundada por Pitágoras em Crotona havia estendido a condição de membro e sua influência às cidades vizinhas. Dizem que o próprio Pitágoras morreu como refugiado em Metaponto, após uma revolta popular contra o controle pitagórico em Crotona.<sup>31</sup>

Pitágoras teria morrido avançado em idade e, segundo se supõe, a única forma de conhecer suas doutrinas é através dos seus discípulos e da doxografia, uma vez que, ainda que muitos livros sejam a ele atribuídos, nenhum livro teria chegado até nós. A base de transmissão da sua tradição era oral, o que se poderia supor com base nisso, que ele nada teria escrito.

### 3.2 A comunidade pitagórica

A *koinonía* pitagórica, isto é, a comunhão das pessoas que admiravam Pitágoras, constituindo um grupo organizado, era fundamentada, segundo assinala Cornelli, sob uma característica que os diferenciavam de outros pré-socráticos quanto ao critério de vínculo entre mestre e aluno: “No caso específico e único do pitagorismo, pela primeira vez, um grupo de filósofos é identificado não a partir de sua coerência doutrinária (*physikoí*), ou proximidade geográfica (*eleatas*), mas, sim, a partir do nome de seu fundador: *pythagoreíoi*.<sup>32</sup> Ora, se o critério não é puramente doutrinário, mas ligado a um sentimento de pertencimento a um grupo e reverência ao seu representante máximo, se poderia supor que isto implicaria uma série de peculiaridades que resultariam em um perfil ético formando o que se poderia falar como um *bíos pythagorikós*, ou seja, uma vida pitagórica.<sup>33</sup>

A comunidade pitagórica era formada por uma quantidade restrita de associados que guardavam suas doutrinas sob sigilo e é marcada por rigorosos critérios de adesão de novos

<sup>31</sup> KAHN, Charles. H. *Pitágoras e os Pitagóricos: uma breve história*. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 23.

<sup>32</sup> CORNELLI, Gabriele. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. , São Paulo: Annablume Editora, 2011. p. 102.

<sup>33</sup> Na República Platão confirma esta ideia: “Mas, se não foi na vida pública, ao menos na particular não constará que Homero, durante a sua vida, tenha dirigido a educação de algumas pessoas, que o estimassem pela sua companhia e que transmitissem à posteridade o estilo de vida homérico, como é o caso de Pitágoras, que foi extraordinariamente apreciado por esse motivo, e até os que vieram depois dele ainda hoje chamam Pitagórico a esse regime de vida, e por ele se salientam no meio dos outros homens?”, *República X*, 600 a-b.

membros.<sup>34</sup> como ressalta Casoretti, apenas a aprovação após os exames possibilitaria o reconhecimento de alguém como integrante a *koinonía*: “A escola pitagórica não era apenas uma sucessão de mestres e alunos, como se verifica na tradição jônica, mas uma irmandade à qual se era admitido por mérito e não pelo pertencimento a certa família ou clã”.<sup>35</sup> Por isso o pitagorismo sempre se compôs nos moldes de uma confraria ou até mesmo de uma seita religiosa:

Dessa forma, poder-se-ão identificar, no pitagorismo, as características mínimas que definem uma seita, do ponto de vista da sociologia dos grupos religiosos. Essas características contribuem para a descrição da comunidade pitagórica como de um grupo de proporções numéricas bastante reduzidas, de caráter elitista, modos alternativos e algum nível de sigilo: encontros regulares ou vida em comum, certa partilha econômica e espiritual, submissão à autoridade de um guia carismático e forte sentimento identitário que leva à separação das pessoas entre *nós* e *eles*. Ações de vingança contra os apóstatas, prescrições reprodutivas que garantem a sobrevivência diacrônica da comunidade e intensa mobilidade geográfica concluem um retrato no qual, como se verá, podem ser reconhecidas as características salientes do estilo de vida pitagórico.<sup>36</sup>

Dois aspectos são importantes para se entender os detalhes do pitagorismo enquanto comunidade: primeiro, as doutrinas eram repassadas oralmente, em forma de preceitos a serem memorizados, os *akóusmata*. Segundo, havia os *symbola*, ou contra-senhas, ou seja, os sinais de reconhecimento dados aos membros indicando o seu pertencimento a comunidade.

Há uma grande lista de *akóusmata* listado por Aristóteles, segundo Diógenes Laércio, a maior parte contendo proibições ou regras de cunho prático:

Em seu livro *Sobre os Pitagóricos* Aristóteles diz que Pitágoras preconizava a abstinência das favas porque estas se assemelham aos órgãos genitais ou às portas do *Hades* (com efeito, trata-se da única planta imaculada), ou ainda por serem nocivas, ou por serem semelhantes à natureza do universo, ou por terem conexão com a aristocracia, pois são usadas para eleições mediante sorteio. O filósofo proibia seus adeptos de reconhecerem pedaços de pão caídos no chão, seja para habituá-los a não comerem desmedidamente, seja por sua associação com a morte de alguém. [...] Pitágoras ainda proibia seus adeptos de partirem o pão, porque em certa época os amigos reuniam-se em

---

<sup>34</sup>Jâmblico fala a respeito do processo de adesão de novos membros: “Y al que examinaba de esa manera, lo despedía para ser menospreciado por tres años, poniendo a prueba su constancia, su auténtico deseo de aprender y si estaba suficientemente preparado para la gloria para despreciar la honra. Después de esto, a los que se le sumaban les ordenaba que mantuvieran silencio por cinco años, poniendo a prueba su control, por entender que esto era mucho más difícil que las demás limitaciones, es decir, la continencia verbal, tal como se nos ha manifestado por los que han instituido los misterios”. Jâmblico, *VP* 71-72. O período de silêncio é atestado também por Diógenes Laércio: “Durante um quinquênio guardavam silêncio, eram apenas ouvintes e nunca viam Pitágoras até serem considerados merecedores dessa distinção. Daí em diante passavam a frequentar-lhe a casa e se lhes permitia vê-lo”, Diógenes Laércio, *Vitae* XIII 10.

<sup>35</sup>CASORETTI, Anna Maria, *op. cit.*, p. 71.

<sup>36</sup>CORNELLI, Gabriele, *op. cit.*, p. 110.

**UMA ANÁLISE DAS POSSÍVEIS INFLUÊNCIAS ÓRFICO-PITAGÓRICAS NO  
FÉDON DE PLATÃO**

torno de um único pão, como até hoje fazem os bárbaros; tampouco se deve dividir o pão, porque ele reúne os amigos. [...] Quanto ao sal, ele dizia que devemos pô-lo à mesa para nos lembrarmos da justiça; com efeito, o sal conserva tudo a que é adicionado, e provém de fontes puríssimas – o sol e o mar.<sup>37</sup>

Estas máximas podem, a princípio, parecerem estranhas, como de fato o são, se se olha o homem grego comum, portanto é basilar o comentário de Kirk, Raven, Schofield:

Tais provérbios não eram obviamente para serem tomados à letra, mas alguns dos significados fornecidos (e.g. os concernentes às leis e à vida e morte) refletem nitidamente preocupações pitagóricas: é possível que as máximas assim explicadas tenham tido originalmente uma mais ampla aplicação”.<sup>38</sup>

Jâmblico menciona dois grupos distintos no interior da comunidade, de um lado os *acusmatici* e do outro os *mathematici*:

Dois são os tipos de filosofia itálica, chamada pitagórica. Pois duas foram também as categorias dos seus praticantes, os *acusmatici* e os *mathematici*. Deste, os *acusmatici* eram aceites como pitagóricos pelo outro grupo, mas não admitiam que os *mathematici* fossem pitagóricos, ao sustentarem que suas atividades intelectuais derivavam, não de Pitágoras, mas de Hípaso [...].<sup>39</sup>

A distinção entre os dois grupos se define nos seguintes moldes: enquanto os primeiros estariam mais ligados aos *akóusmata* e aos *symbola*, os segundos se alinhariam mais aos estudos do que aos preceitos daqueles. De maneira geral o que se pode afirmar é que esta distinção não implicaria em duas vertentes rivais do pitagorismo, mas em dois aspectos que se complementariam no seio de um mesmo movimento e que isto só começara a ocorrer no começo do século 5 a.C com a derrota da liga pitagórica. Ademais, o pitagorismo é um movimento que abarca uma variedade de temas e que, por ter se prolongado por aproximadamente 10 gerações, é de difícil investigação teórica.

### 3.3 Teoria sobre a alma

A doutrina sobre a alma é um dos pontos centrais nas discussões entre os especialistas do pitagorismo e desde a antiguidade é atestada como um dos principais ensinamentos da tradição pitagórica, como aquiesce Porfírio em sua Vida de Pitágoras:

Algumas de suas afirmações ganharam notoriedade praticamente geral: 1) afirma que a alma é imortal; 2) que transmigra em outras espécies de seres vivos; 3) que, periodicamente, o que já aconteceu alguma vez volta a

<sup>37</sup>Diógenes Laércio. *Vitae* XIII 34-35.

<sup>38</sup>Kirk, Raven, Schofield, *op. cit.*, p. 241.

<sup>39</sup>Jâmblico *Comm. math. sc.* 76, 16- 77, 2 apud Kirk, Raven, Schofield, *Ibidem.*, p. 244.

## Hemerson Luan Farias de Barros

acontecer, e nada é absolutamente novo; e 4) que todos os seres animados devem ser considerados como do mesmo gênero. Ao que parece foi mesmo Pitágoras a introduzir pela primeira vez estas crenças na Grécia.<sup>40</sup>

Estas palavras encontram eco em uma famosa menção que Diógenes Laércio faz de uma declaração de Xenófanes, que ainda que sarcástica, é importante por se tratar de alguém fora do seio da comunidade pitagórica: “Dizem que ele [Pitágoras], passando perto de um cãozinho que estava sendo espancado, apiedou-se dele e falou a quem o maltratava: ‘Pára! Não o espanque, pois a alma que reconheci ouvindo-lhe a voz é a de um homem amigo!’”<sup>41</sup>

A metempsicose ou a transmigração da alma também está presente no leque das lendas relativas a Pitágoras, de sorte que por ter passado por esta experiência, poderia ele próprio certificar sua validade<sup>42</sup>, como assegura Cornelli: “Esse interesse pela história da alma de Pitágoras foi compreendido, já desde a antiguidade (Porph. VP: 26 e Diod. Sic. X 6,1) como uma exemplificação, na pele do fundador, da própria doutrina da transmigração da alma”<sup>43</sup>. E um exemplo nestes moldes pode ser encontrado em Diógenes Laércio:

Heráclides Pôtico assinala que Pitágoras dizia de si mesmo que em outra encarnação fora Aitalides, e que se considerava filho de Hermes, e que Hermes lhe concedera a graça de escolher o que quisesse, à exceção da imortalidade. Ele pediu para poder, seja enquanto vivo, seja depois de morto, guardar a recordação de tudo o que acontecesse. Por isso conseguia recordar-se de tudo enquanto vivo, e depois de morto conservou a mesma memória. Subseqüentemente voltou ao mundo no corpo de Êuforbos, e foi ferido por Menêlaos. Êuforbos, por seu turno, dizia que em outra encarnação tinha sido Aitalides, e que havia recebido de Hermes aquela concessão, e contava as peregrinações da sua alma, para quantas plantas e animais sua alma passara e todos os sofrimentos que suportara no *Hades*, e quais os padecimentos das outras almas.<sup>44</sup>

Há ainda a possibilidade de fuga dos justos do ciclo das reencarnações e, por fim, um lugar para os bem-aventurados no além:

E aqueles que, enquanto moradores de ambos os mundos, tiverem por três vezes a coragem de conservar suas almas puras de todos os atos de injustiça, esses percorrem o caminho de Zeus, em direção à torre de Cronos, onde sopram as brisas oceânicas em redor da Ilha dos Bem-aventurados [...].<sup>45</sup>

<sup>40</sup>Porph. VP: 19 apud Cornelli, op. cit., p.143.

<sup>41</sup>Diógenes Laércio, *Vitae* VIII 36

<sup>42</sup>Este relato é muito similar ao de Orfeu, então é importante salientar a proximidade de alguns pontos entre as doutrinas órficas e pitagóricas, de forma que em muitos momentos as duas tradições se confundem. Kahn apresenta uma longa lista de semelhanças e diferenças entre eles. De semelhanças há as restrições alimentares, transmigração das almas e o aspecto iniciático, por exemplo. Já quanto as dessemelhanças ele menciona que o orfismo está voltado para uma tradição escrita, enquanto o pitagorismo ainda é oral e a cosmogonia órfico pareceria bastante estranha aos pitagóricos. Cf. KAHN, Charles. H. op. cit., p. 39.

<sup>43</sup>CORNELLI, Gabriele, op. cit., p. 197.

<sup>44</sup>Diógenes Laércio, *Vitae* VIII 4-5.

<sup>45</sup>Píndaro Olímpicas II, 56-77 apud Kirk, Raven, Schofield, , op. cit., p. 247.

Os especialistas Kirk, Raven, Schofield asseveram que estes versos de Píndaro se dirigiam a alguém com crenças pitagóricas, o que indicaria que Pitágoras certamente professava ensinamentos de cunho escatológico, dos quais se pode concluir que há um julgamento para as almas após a morte, com a possibilidade de castigos para os injustos e que há um destino para bom em estado de felicidade.<sup>46</sup> Entretanto, para alcançar esse estado de felicidade seria necessário passar por purificações, como a própria música, e, acima de tudo a ciência, o conhecimento, em suma, a filosofia.<sup>47</sup>

#### 4 O problema das referências em Platão

A maneira como Platão cita suas fontes dificulta, a princípio, a análise da presença de influências em seu pensamento, visto que muitas vezes não é clara a distinção entre uma citação propriamente dita e a menção já com elementos modificados segundo aquilo que ele deseja afirmar, seja por meio de omissão ou adição, como se apenas se utilizasse da referência como meio de validação da sua própria posição. Por outro lado, há também passagens bastante soltas em que o filósofo alude a “aquilo dos mistérios”<sup>48</sup> e apenas por meio de comparação textos é possível identificar qual seria a real fonte.

Diante desta dificuldade, a crucial obra “*Platão e o orfismo*” de Alberto Bernabé será utilizada aqui como guia para a análise de determinados temas do diálogo *Fedón* e a repercussão órfico-pitagórica nesta obra de Platão.

##### 4.1 Transmigração das almas (*metempsicose*)

Antes de tudo, deve-se ser esclarecida a questão da imortalidade da alma no intercâmbio órfico-pitagórico: ambos convergem para a afirmação de que a alma não só é imortal, mas como também transmigra entre diferentes corpos após a morte em um processo de reencarnação. O problema é saber de quem seria a originalidade desses postulados e as nuances entre as suas formulações.

Segundo Bernabé, a *metempsicose* seria para os pitagóricos uma derivação da ideia de ordem e harmonia que compõe a sua cosmovisão e de que a alma é imortal, mas que inicialmente não continha nenhuma implicação moral, ou seja, castigo e prêmios. Mas, para

<sup>46</sup>*Ibidem*, 247.

<sup>47</sup>BURNET, J. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: PUC- Rio, 2006, pág. 111.

<sup>48</sup>*Fédon* 62b.

UMA ANÁLISE DAS POSSÍVEIS INFLUÊNCIAS ÓRFICO-PITAGÓRICAS NO  
*FÉDON* DE PLATÃO

os órficos a *metempsicose* estaria relacionada com o mito dos titãs e o castigo humano, resultando na noção de corpo como tumba, que é aceita posteriormente pelos pitagóricos retirando os aspectos mitológicos e as práticas ritualísticas de purificação.<sup>49</sup>

A imortalidade da alma e a sua transmigração não são postulados originais do pensamento de Platão, para se assegurar isso dois argumentos são possíveis: primeiro, havia na já Grécia grupos que afirmavam essas concepções e, ainda que esses grupos fossem fechados, se poderia ter um mínimo possível de acesso a essas ideias; segundo, Platão se refere a estes mesmo grupos mencionados no ponto anterior quando faz menção a essas doutrinas, ainda que não o seja totalmente explícito, como nessa fala de Sócrates no Fédon:

Estudemo-lo, pois, sob o seguinte aspecto: se as almas dos mortos se encontram ou não se encontram no *Hades*. *Conforme antiga tradição*, que ora me ocorre, as almas lá existentes foram daqui mesmo e para cá deverão voltar, renascendo dos mortos (*grifo nosso*).<sup>50</sup>

Pelo que foi dito até aqui, essa passagem encontra fortes ecos na doutrina órfica, basta que se olhem os já citados versos da lâmina de Turi III, como por exemplo: “Voei para longe do ciclo de doloroso e pesado tormento”.<sup>51</sup> E há um ponto a mais que faz com que a inferência seja possível: Platão menciona uma “antiga tradição”. As expressões “antigos relatos” ou “antiga tradição” são identificadas por Bernabé como uma maneira de Platão citar os órficos sem necessariamente recorrer a figura de Orfeu, apenas atribuindo prestígio por causa da antiguidade da fonte.<sup>52</sup>

Entretanto, Platão modifica um pouco o esquema apresentado ao inserir um traço moralizante:

Pois se a morte fosse o fim de tudo, que imensa vantagem não seria para os desonestos, com a morte, livrarem-se do corpo e da ruindade muito própria, juntamente com a alma? Agora, porém, que se nos revelou imortal, não resta à alma outra possibilidade, se não for tornar-se, quanto possível, melhor e mais sensata.<sup>53</sup>

A respeito disto, Bernabé indica que a modificação platônica vai de encontro com a noção órfica, já que: “De antemão e à luz do que fomos lendo, esperamos dele um notável desprezo pelos ritos com os quais se pretendia assegurar-lhe ao fiel, por mera participação neles, um destino privilegiado no outro mundo, independentemente de quais tivessem sido

<sup>49</sup>BERNABÉ, Alberto. *Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. Annablume Editora, São Paulo, 2011. p. 172.

<sup>50</sup>*Fédon* 70c.

<sup>51</sup>Cf. nota 26.

<sup>52</sup>BERNABÉ, Alberto. *op. cit.*, p. 369.

<sup>53</sup>*Fédon* 107 c-d.

suas culpas”<sup>54</sup>. A mudança platônica acrescenta ao esquema uma preocupação do indivíduo com a virtude como parte essencial da questão da imortalidade da alma e a filosofia como ferramenta de purificação.

Outra alteração realizada por Platão tem em mente o fim do processo da transmigração, isto é, quando se liberta dos ciclos de reencarnações. Para os órficos, ao término do pagamento das penas o iniciado não apenas estaria com os deuses como também se converteria a se próprio em deus, conforme algumas lâminas já mencionadas anteriormente. Contudo, Platão se conforma apenas com a ideia de que a *psyche* tenha o traço de imortalidade como uma afinidade ao divino,<sup>55</sup> mas não que possa ela mesma se tornar divindade.

#### 4.2 Corpo sepultura ou prisão

Uma das primeiras discussões no Fédon versa sobre a iminência da morte e a recusa ao suicídio e novamente Sócrates alude aos mistérios no debate:

Isso carece de lógica; mas o fato é que tem a sua razão de ser. *Aquilo dos mistérios*, de que nós, homens, nos encontramos numa espécie de cárcere que nos é vedado abrir para escapar, afigura-se-me de peso e nada fácil de entender (*grifo nosso*).<sup>56</sup>

A lâmina órfica de Pelina I, do século IV a.C., expressa uma imagem bastante semelhante a qual Platão se refere pela boca de Sócrates, quando tem em mente “aquilo dos mistérios”:

Ora você morre, ora nasce, três vezes afortunado neste dia.  
Diga a Perséfone que o próprio B<a>co o libertou.<sup>57</sup>

Bernabé justifica essa semelhança afirmando que o renascimento da alma após a morte do corpo leva a noção de corpo (*σῶμα*) como sepultura (*σῆμα*) e que a libertação em muito se espelha a noção de prisão.<sup>58</sup> Mas, se Platão realmente tinha em mente o orfismo nesta passagem, ele estaria já operado uma modificação conceitual de uma doutrina na sua citação, o que é recorrente em seus livros. A mudança de sepultura para prisão pode ser, a primeira vista, ínfima, contudo o comentador também nota uma possível consequência desta mudança:

[...] ademais uma fundamental diferença de ponto de vista: o dos órficos está centrado no além, enquanto esse mundo é um lugar de passagem, em que

<sup>54</sup>BERNABÉ, Alberto. *op. cit.* p. 333.

<sup>55</sup>Cf. *Fédon* 81a.

<sup>56</sup>*Fédon* 62 b.

<sup>57</sup>GAZZINELLI, G. G. *op. cit.*, p. 80.

<sup>58</sup>BERNABÉ, Alberto. *op. cit.* p. 219.

estamos mortos porque não vivemos a verdadeira vida; daí que para eles o corpo seja uma sepultura. O ponto de vista de Platão está centrado no aspecto político e na moral; o mito é um preventivo para a correta atuação do homem como cidadão, esta vida tem valor e a alma está ‘sob custódia’ do corpo, mas viva e atuante.<sup>59</sup>

Por outro lado, Platão também informa em várias passagens que a natureza do corpo atrapalha o conhecimento por causa das inquietações dos sentidos e que apenas certo desvencilhamento da alma e do corpo possibilita as condições necessárias para um estado em que o conhecimento é possível:

Por outro lado, ensina-nos a experiência que, se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos de separar-nos do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas em si mesmas.<sup>60</sup>

Este raciocínio o levará a concluir nas linhas seguintes que apenas a morte permite o conhecimento puro ou o conhecimento das realidades inteligíveis<sup>61</sup> e o que poderia parecer uma lastima se torna algo de agrado, já que se o que o filósofo busca por toda a sua vida é a verdade, o estado em que Sócrates se encontrava, ou seja, próximo a morte, é a antessala do usufruto de alcançar o objetivo de toda uma vida. Por isto a filosofia é uma preparação para a morte.<sup>62</sup>

Com efeito, a morte, entendida na sua definição como a separação da alma e do corpo, está estritamente vinculada, no *Fédon*, a ideia de castigos e prêmios no além. No contexto do diálogo, a iminência da morte de Sócrates causa grande desconforto e desamparo aos seus discípulos, de modo que o debate a respeito da imortalidade da alma tenta, a princípio, assegurar que a condição de mortalidade é pelo menos uma boa esperança<sup>63</sup> para quem se dedica a filosofia.

#### 4.3 A alma como harmonia

Um elemento que aparece no texto que é propriamente pitagórico é a noção de alma como harmonia das partes que compõem o corpo, que surge no diálogo por meio do pitagórico Símiias como contra-argumento a exposição de Sócrates. Este conceito geralmente

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>60</sup> *Fédon* 66 e.

<sup>61</sup> Cf. *Fédon* 67 a.

<sup>62</sup> Cf. *Fédon* 81a.

<sup>63</sup> Cf. *Fédon* 67 c.

é atribuído ao filósofo pitagórico Filolau de Crotona, com quem Símiias e Cebes teriam convivido.<sup>64</sup>

A imagem que aparece traz consigo a questão a respeito da semelhança entre a alma e a lira, já que da mesma forma que a harmonia da lira não mais subsiste depois da corrupção do instrumento, se o mesmo não poderia acontecer com a alma humana. Com efeito, este argumento já aparece com conotações negativas, servindo ao propósito argumentativo de Platão. O filósofo pretende mostrar a contradição que há nesta definição de alma, uma vez que a imortalidade não pode ser um atributo ao se adotar a ideia da alma como harmonia.

Portanto, ainda que seja um elemento propriamente pitagórico no diálogo, não pode ser atribuído como influência para arcabouço teórico do filósofo, uma vez que ele é descartado logo após o momento em que aparece.

### Conclusões

A maneira peculiar com que Platão trabalha com as fontes órficas e pitagóricas é denominada por Bernabé como *transposição*, isto quer dizer que Platão trabalha com outros autores, os citando diretamente ou não, tendo em mente primeiramente as suas próprias teses. E ao aludir a estas fontes, o filósofo modifica alguns elementos, dando contornos diferentes aos que estavam presentes, resultando em uma distanciação em maior ou menor escala destes autores.<sup>65</sup>

Por isso, conforme foi apresentado, conclui-se que Platão adota ideias sobre a alma, afirmando que é imortal e que transmigra após a morte em sucessivas reencarnações até conseguir quebrar o ciclo por meio da filosofia e não por meio de ritos religiosos de purificação. Este procedimento possibilita o acesso às formas inteligíveis. Afirma também que o corpo é o cárcere em que a alma habita e que no *post mortem* a alma deverá pagar pelos seus próprios erros ou se beneficiar por causa de suas virtudes. Por fim, fica claro que Platão modifica elementos de outras tradições ao incorporá-los em suas doutrinas filosóficas.

### Referências bibliográficas

---

<sup>64</sup>Cf. *Fédon*.61d.

<sup>65</sup>BERNABÉ, Alberto. *op. cit.* p. 367.

- Blázquez, J. M.; Martínez Pinna, J; Montero, S. – *Historia de las religiones antiguas, Oriente, Grécia y Roma*. Madrid: Catedra, 1936.
- Burkert, Walter. *Religião grega arcaica y clasica*. Madrid: Abada Editores, 2007.
- Burnet, J. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: PUC- Rio, 2006.
- BERNABÉ, Alberto. *Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. São Paulo: Annablume Editora, 2011.
- CASORETTI, Anna Maria. *A Ascética da Alma na Antiguidade grega. Orfismo e pitagorismo*. 2014. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.
- CORNELLI, GABRIELE. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo: Annablume Editora, 2011.
- GAZZINELLI, G. G.. *Fragments órficos*. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. v. 1.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*, Volume I. Madrid, Editorial Gredos, 1999.
- HOMERO. *Odisséia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- JÂMBLICO. *Vida Pitagórica y Protréptico*. Trad. Miguel Periago Lorente. Madrid: Editorial Gredos, 2003.
- KAHN, Charles. H. *Pitágoras e os Pitagóricos: uma breve história*. São Paulo, Edições Loyola, 2007.
- KIRK., G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos – História e crítica com seleção de textos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- LIDELL, H. G - Scott, R. *Greek- English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1996,
- PLATÃO, *República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PAGE, DENYS. *O mundo homérico*. In: LLOYD-JONES, Hugh. *O mundo grego*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1997.
- PLATÃO. *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2011.
- PORFIRIO. *Vida de Pitágoras, Argonáuticas Órficas, Himnos Órficos*. Trad. por Miguel Periago Lorente. Madrid, Editorial Gredos, 1987.

**OCCURSUS**  
**REVISTA DE FILOSOFIA**

ROBINSON, Thomas. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Trad. por Alaya Dullius, Jonatas R. Alvares, Sandra Rocha, Diego Saraiva, et alii. São Paulo: Annablume, 2010.

RUPPENTHAL NETO, W. *A psyché entre os gregos: do mito homérico às concepções pré-socráticas*. Trabalho de conclusão de curso - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

SNELL, Bruno. *A descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 1992.