

# O MITO ENQUANTO FERRAMENTA PEDAGÓGICA NO ENSINO DA FILOSOFIA

Roger Ribeiro da Silva<sup>110</sup>

## RESUMO

O presente trabalho pretende expor a curiosa relação que se estabelece entre os ensinamentos atribuídos a Orfeu e a filosofia do ateniense que expulsa a poesia no décimo livro de sua República. Atentar-nos-emos em como o hieros logos órfico se mostra presente na obra de Platão e é utilizado como recurso pedagógico, ou ferramenta de legitimação, para o discurso ético-escatológico encontrado nos Górgias, Fédon e República – Livro X. E a passagem que nos principia à monografia dar-nos a abertura necessária para um trabalho em que se pretende apresentar os usos que os mitos recebiam na Grécia Clássica, mas propriamente, os que Platão se valeu no ensino de sua ética.

**Palavras-chave:** Hieros Logos Órfico; Recurso Pedagógico; Legitimação; Discurso ético-escatológico.

Eu, também, o que digo é por ouvir dizer, e seguramente nada impede que se transmita o que dessa forma me foi dado aprender. E, com efeito, talvez convenha particularmente aos que devem transladar-se para o além a tarefa de empreender uma investigação sobre essa viagem e de relatar, num mito, o que julgamos ser tal lugar. E por que não? Que poderíamos fazer senão isso durante o tempo que nos separa do por do sol?<sup>111</sup>

O Fédon é o diálogo da morte por excelência e sua temática é envolta pelo conjunto de cenas que narram a despedida de Sócrates do mundo dos vivos. O diálogo

---

<sup>110</sup> Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), orientado pela professora doutora Irley Franco na linha de pesquisa Filosofia Antiga. Com o projeto de pesquisa “A presença do Culto de Mistérios Órficos na escrito do Fédon de Platão”. rogersilva@ufrj.br

<sup>111</sup> PLATÃO, Fédon, 61 d-e.

forma um dos ambientes mais propícios para o uso do mítico, o ambiente da morte. Não é surpreendente que é nesse diálogo que o mítico foi mais explorado enquanto elemento para o ensino de ética – de uma ética voltada para o que se encontra além das barreiras da vida. Sócrates está para morrer, mas não se encontra triste, desiludido ou desapegado ao que lhe é de valor, possui a consciência de ter seguido uma vida, uma ética, que lhe possibilitará benefícios em seu pós-morte, dádivas que são superiores ao viver e, curiosamente, tais certezas lhe chegaram, e foram por ele transmitidas, por meio do estudo exegético de mitos, mitos pertencentes ao mitololega atribuído à autoria de Orfeu.

O presente trabalho pretende expor a curiosa relação que se estabelece entre os ensinamentos atribuídos a Orfeu e a filosofia do ateniense que expulsa a poesia no décimo livro de sua *República*. Atentar-nos-emos em como o *hieros logos* órfico se mostra presente na obra de Platão e é utilizado como recurso pedagógico, ou ferramenta de legitimação, para o discurso ético-escatológico encontrado nos *Górgias*, *Fédon* e *República* – Livro X. E a passagem que nos principia à monografia dar-nos a abertura necessária para um trabalho em que se pretende apresentar os usos que os mitos recebiam na Grécia Clássica, mas propriamente, os que Platão se valeu no ensino de sua ética.

O mito grego e suas implicações despertam, e já despertavam entre os antigos, inúmeras leituras e exegeses. Para a ciência contemporânea, do Édipo de Freud, ao de Lévi-Strauss, o mito tem se mostrado um desafio cujas veredas que nos levam a sua compreensão são muitas, e nem sempre complementares<sup>112</sup>. Cabe ao pesquisador que se move em seu encontro escolher uma, ou mais, sendas em um amalgamado de opções teóricas polêmicas e, desta forma, a busca por entender o mito tornasse um se posicionar entre as muitas correntes teóricas, mas sobretudo é um entender das limitações das mesmas correntes, e com isso, um escolher, um mesclar, ou um excluir das ferramentas teóricas que se apresentam em seu auxílio. Trabalhar o mito é abster-se das alienações

---

<sup>112</sup> PEREIRA. In: FERREIRA, 2005, p. 17.

impostas pela academia, mas ao mesmo tempo é alienar o que não se mostra útil, é arbitrar e polemizar, é escutar o objeto de sua pesquisa, é permiti-lo escolher qual, ou quais, referenciais teóricos e metodológicos melhor socorrem o pesquisador nos caminhos de seus questionamentos.

Num primeiro momento nos faz necessário apontar, definir, nossas escolhas, antes mesmo de iniciarmos a apresentação dos resultados de nosso trabalho, pois compreender os usos dos mitos pelos gregos, e em especial por Platão, só se faz possível a partir do momento em que delineamos a nossa leitura do mítico. Tal leitura, uma dentre as muitas que se apresentam, possui em sua espinha dorsal o entendimento de que o mito é uma “história com referência suspensa, estruturada por qualquer modelo de ação basicamente humana<sup>113</sup>”, é um discurso e, como tal, está ao alcance das ações humanas, e são estas as que legitimam ao presente trabalho à audácia de ler o mito como ferramenta pedagógica. Nosso trabalho se inicia, então, pelo entendimento de que o mito carrega a memória discursiva de um grupo social<sup>114</sup>.

Estando inicialmente apresentadas as características gerais da visão sobre o mito que norteia a presente monografia, um questionamento emerge: como pode o mito carregar em si uma narrativa passada por gerações com o intuito de preservar na memória de um grupo social os valores que constroem a identidade do conjunto, se a ele não for empregado uma função pedagógica? A resposta não é de todo virtuosa, mas dá conta, e em uma seqüência lógica, de uma questão que muito tem a nos enriquecer na compreensão dos usos do mítico: preservar uma memória é transmiti-la, e transmitir é ensinar. O mito possui em primeira instancia a função de ensinar aos presentes os valores que se emaranham no percurso histórico dos antigos. O mito é “material didático”.

---

<sup>113</sup> PEREIRA. Citação de Walter Burkert. In: FERREIRA, 2005, 11.

<sup>114</sup> Memória discursiva, nesse contexto, é o saber que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra (Orlandi, 2005, p. 31).

Mas o como este “material didático” se construiu, e quais foram suas motivações, são questionamentos que figuram no “caldo” de incertezas bebido pelos inúmeros eruditos que buscaram responder-los. Não é por um acaso que eles contribuíram para a emergência da psicanálise, ou do estruturalismo, como já mencionados. Mas foi no florescer da Psicologia Social que fomos buscar a estrela primeira do mapa estelar que nos guiará por um vasto oceano ainda pouco desbravado. Com Théodule Ribot<sup>115</sup> os mitos foram apresentados como correspondendo a produções típicas de um estágio primitivo da humanidade – produções da *imaginação*<sup>116</sup>–, e nestas condições, não se apresentaram como uma criação pessoal, mas sim como um conjunto de anônimas narrativas, impessoais e partilhadas pela coletividade, e, nessa medida, inconscientes. Diante das aspirações naturais, e muitas vezes inconscientes, de buscar respostas para complexas situações da vida, quer sob a forma de explicações, quer no perimetro da prática, a *imaginação* atribuiu aos seres e aos eventos do mundo sensível, assim como do oculto, um antropomorfismo que os aproximaria ao imaginador por via da analogia. Suas motivações são, assim, um fruto da necessidade humana de explicar o seu entorno.

A ciência que nasce nos orientando sobre o surgimento do mito é, também, a mesma que nos esclarece sobre o seu primeiro uso. Wilhelm Wundt é aquele, dentre as vértebras da espinha dorsal de nosso referencial teórico, que nos esclarece que uma das principais características do mito é a sua *“função social de identificação e coesão comunitária com origem na necessidade de se apreender, descrever e representar o sentido das contingências da vida sob a forma de narrativas expressas na linguagem comum”*<sup>117</sup>. Mas o que aparenta facilitar nossa compreensão da função social do mito, de sua função pedagógica, acaba por gerar mais uma pergunta: qual é o ser presente nesses

---

<sup>115</sup> ABREU. In: FERREIRA, 2005, p. 21.

<sup>116</sup> Nosso entendimento de imaginação segue a leitura de Manuel Viegas Abreu, que destaca o conceito no pensamento de Ribot como: a descrição da atividade psicológica dos homens primeiros, mais dominados pelas emoções e pelo discurso das imagens fantasiosas do que pela razão ou pela lógica das ideias abstratas.

<sup>117</sup> *Idem*, p. 22.

ensinamentos, ou qual ser pretende apreender a consciência mítica? A resposta, encontramos a resposta na trilha de Miguel Viegas Abreu, que ao interpretar os estudos de Vitor matos, responde: *“o ser dado na consciência mítica é o ser do homem, um ser de participação, (...), um ser complexo, intersubjetivo, dinâmico, em movimento contínuo, um ser histórico”* <sup>118</sup>. Os mitos ensinam ao homem o homem, enquanto identidade de um grupo social, e o meio em que se encontra este grupo: ensinam a vida.

O mítico tem uma função social, uma função política, estabelecida. A função de assegurar a identidade da comunidade, assemelhando o indivíduo à figura do herói, e com isso, promover a adesão aos valores, e estilo de vida, perpassados pelas gerações anteriores. Possui a função de ser memória, memória preservada, memória reguladora, memória ensinada. Traz para si, logo, uma função pedagógica centrada na formação de pessoas, guiando a vida e intermediando a apresentação e exaltação de valores morais, em paralelo às forças naturais. E, afirmamos, na Grécia de Platão o mítico não foi diferente.

Se o mito tem de ensinar algo, ele ensina a compreender a física e a ética, não de maneira filosófica, mas, da forma reconhecida por Karl Popper<sup>119</sup>: como antecipações de teorias científicas. Entretanto, por critérios de economia de texto e buscando uma melhor compreensão do leitor, destacamos, apenas, a ética dentre os conhecimentos perpassados pelo mítico. Em nossa leitura, a ética é o elemento central da filosofia platônica – conecta-se com sua ontologia, é princípio de sua reflexão política, é o ponto a ser legitimado por sua mística e se conserva como um dos pilares da cultura ocidental. No entanto, um breve dissertar sobre a reflexão moral anterior à obra de Platão se faz necessário para podermos entender os fatores que o levaram a intensificar seus estudos nesse campo.

---

<sup>118</sup> Idem, p. 28.

<sup>119</sup> ABREU, in: FERREIRA, 2005, p. 30-31.

Segundo Reale<sup>120</sup>, uma reflexão sobre ética e moral se inicia na cultura grega já com os poemas de Homero. Seus personagens, como Aquiles, já traziam em si o potencial para se tornarem paradigmas comportamentais e modelos de vida para as gerações seguintes. Na *Odisséia*, ainda segundo o autor, já se delinea um elemento que, ainda rudimentar, manifesta uma concepção ética, segundo a qual o homem piedoso tende a ter vantagem em relação aos ímpios. Mas é com Hesíodo que podemos atribuir maior participação do mito na reflexão ética. Ainda norteados por Reale, podemos notar a existência, em *Os trabalhos e os dias*, de preceitos, máximas e sentenças, apresentados em um contexto que valoriza a vida campesina e o trabalho cotidiano – vistos em segundo plano na poesia heróica de Homero –, apontando já um avanço nos escritos sobre comportamento humano presentes na antiguidade grega.

A poesia encontra de vez tal problemática com os poetas gnômicos do século VII e VI a.C.<sup>121</sup>, principalmente nos escritos atribuídos aos que foram conhecidos como “os sete sábios”, listados por Platão no seguinte elenco: Tales, Pítaco, Bias, Sólon, Cleóbulo, Míson e Quílon. A estes são atribuídos poemas em que emergem normas de *justa medida*, *estado médio* e *medida média* como fundamentos da vida sensata e feliz para o indivíduo e a pólis.

Contudo um novo movimento propõe inovar essa reflexão, excluindo, ou relativizando, os conceitos elaborados pelos já citados. É com a saturação da filosofia naturalista e o advento da crise da aristocracia que surge a sofística. Ainda em concordância com Reale<sup>122</sup>, enxergamos no esgotamento dos estudos da filosofia pré-socrática naturalista um dos fatores que possibilitaram o surgimento da sofística, que por sua vez procurou no homem um novo objeto de estudo, ainda não explorado pelos antecessores. A busca do *ente* se mostrou expandida ao seu limite, os naturalistas e suas

---

<sup>120</sup> REALE, 2009, p. 15.

<sup>121</sup> *Idem*, p. 16.

<sup>122</sup> *Idem*, p. 26-28.

teses se negaram e se anularam, permitindo a possibilidade da relatividade, ou negação daquilo que *é* e, conseqüentemente, do que *não é*. Mas esse não seria o único fator: com a crescente queda de influência vivida pela aristocracia, desde o surgimento da falange hoplita, até a instauração da democracia, o espaço público passou a ser povoado por indivíduos despreocupados com os conhecimentos e virtudes pregadas por uma cultura decadente e, em vanguarda, sedentos por defender seus interesses políticos.

Neste contexto nasce o sofista, um profissional capaz de ensinar os meios retóricos de argumentação e convencimento necessários para a vida política daquele que não era dotado de cultura, possibilitando ao inculto se sobressair sobre o aristocrata culto e virtuoso, mas leigo em retórica. É este profissional, vendedor de seus conhecimentos que, em nossa interpretação, serviu como antagonista e motivador para a reflexão ética de Platão. O filósofo ateniense se mostra conservador, em sua constante defesa da existência de virtudes cardinais e suas aplicabilidades na vida particular e pública do cidadão e sua pólis. Platão se norteia pelos ensinamentos dos antigos sábios, questiona a utilização da retórica na vida pública, formula em sua obra um extenso manual de conduta pública e particular, aponta os reflexos do privado no público, e propõe analogias entre a alma e a cidade.

É no centro dessa reflexão que encontramos uma defesa ao ascetismo e uma constante criminalização dos prazeres. É no embate entre ascetismo e hedonismo que encontramos o corpo e a alma, agentes centrais deste conflito. O corpo (sensível) e a alma (supra-sensível) representam dualisticamente os extremos da relação entre homem e conhecimento – homem e virtude; homem e ética. Trata-se de uma ontologia que, ainda que não seja de todo dualista, por aceitar o supra-sensível como causa do sensível, opõe o sensível ao supra-sensível, apontando o último como superior – melhor, real, puro –, ao segundo – pior, falso, impuro –. Com isso surge em sua ética uma compreensão do corpo como túmulo ou cárcere da alma, transposta da mística órfica, que a aproxima de certas noções cultivadas nas confrarias pitagóricas, e que contrasta com a concepção tradicional

do corpo como um receptáculo animado, que dota a alma da capacidade de agir no sensível e é por ela dotado de vida e raciocínio.

É justamente com este dualismo misteriosófico que encontramos o corpo como obstáculo para alcançar o conhecimento. E esta busca pelo conhecimento aparece nos diálogos selecionados como tendo por fim a morte. Assim, sair do corpo é necessário para alcançar o conhecimento. Ao sair do corpo se sai do mundo sensível, do mundo de sombras, encaminha-se para o mundo invisível, real, pleno de o verdadeiro saber. Ao morrer do corpo, a alma vive e, com o viver do corpo, a alma se encontra em cárcere, túmulo.

Sendo o corpo uma ligação com o sensível, o que se retém através do mesmo é maléfico, prejudicial na busca do conhecimento – elemento crucial para que se persiga a virtude. E ao que não conhece a verdade, e por isso não possui virtudes, é destinado o sofrimento no além-túmulo. Essa escatologia é acompanhada por uma tábua de valores, um primeiro sistema completo de normas que nos foi transmitido pela antiguidade:

O primeiro e mais elevado lugar pertence aos deuses e, portanto, aos valores que podemos denominar religiosos; Logo após os deuses vem a alma que é, no homem, a parte superior e melhor, com os valores que lhe são peculiares da virtude e do conhecimento, ou seja, com os valores espirituais; Em terceiro lugar, vem o corpo com seus valores (os valores vitais, como hoje se diria); Em quarto lugar, vêm os bens da fortuna, as riquezas e os bens exteriores<sup>123</sup>.

Neste ponto vale questionarmos o lugar do prazer nesse sistema. Ele prende a alma ao sensível, e a sujeita ao efêmero. Em um sistema dualístico de base misteriosófica, onde a alma é entendida como encarcerada em um corpo, o prazer não pode desempenhar papel valorizado, é oposto ao bem, seduz e impossibilita a busca ao conhecimento. O prazer é o caminho para o sofrimento pós-morte, é o caminho trilhado

---

<sup>123</sup> *Idem*, p. 207.

pelos injustos intemperantes, covardes e ímpios. O prazer é o maior inimigo de um homem e, quanto maiores são as possibilidades de prazer em um determinado modo de vida, pior ele será.

O dualismo e o ascetismo misteriosófico encontrados na obra de Platão são dois elementos conservadoristas que, ainda que não baseados na religiosidade tradicional, servirão de base na defesa de valores e virtudes políticos e pessoais, alicerçados pela ideia de bênçãos e punições escatológicas. Dodds<sup>124</sup> afirma que este misteriosofismo na obra de Platão teria surgido no contato desse filósofo com os pitagóricos, que, segundo o autor, teriam dado acesso a *ideias mágico-religiosas, cujas origens remotas pertencem à cultura xamanística do norte*, cultura esta que também teria relações com o Culto de Mistérios Órficos.

Brisson<sup>125</sup> é outro que não aponta diretamente o orfismo como fonte desses preceitos, e afirma serem eles originários de *ensinamentos de movimentos religiosos com certa audiência na época de Sócrates*. Contudo, muitos autores – como Reale<sup>126</sup> e Bernabé<sup>127</sup> – indicam em palavras claras o Culto de Mistérios Órficos como origem de tais preceitos. No entanto, todos concordam que essas concepções aparecem legisladas e transmutadas por Platão em seus diálogos. Acrescentamos que somos partidários dos que defendem a origem no orfismo, e que mesmo os contrários, anteriormente citados, não negam diretamente, nem excluem a possibilidade – nas obras por nós utilizadas – de ser o culto a fonte primária dos preceitos éticos defendidos por Platão.

São os mitos – em especial os encontrados no *Górgias*, *Fédon* e *República* – as principais fontes de debate em torno dos elementos ético-escatológicos órficos encontrados na obra de Platão. O mito é utilizado por se apresentar em narrativa – e não

---

<sup>124</sup> DODDS, 2002, p.211.

<sup>125</sup> BRISSON, 2003, p. 14.

<sup>126</sup> REALE, 2009, P. 203.

<sup>127</sup> BERNABÉ, 2004, p. 83-90.

em discurso argumentativo –, e assim mantém-se em um estatuto de infalsidade por não se pretender dizer uma verdade teórica<sup>128</sup>. Por outro lado, é incapaz de ter seu conteúdo contestado, e apresenta-se como um elemento além do que o intelecto ou os sentidos podem alcançar. *Mas, na medida em que segue o mesmo sentido do discurso do filósofo, o mito pode, num segundo plano, ser qualificado de verdadeiro*<sup>129</sup>. Platão conhece esse poder do mito, o poder de se direcionar a uma verdade além da compreensão imediata e da sensação. O mito legitima o que está para além do argumentável. Contudo, como afirma Brisson<sup>130</sup>, o mesmo Platão opõe-se ao mito na medida em que a narrativa mitológica propõe um modelo não correspondente a sua filosofia. É neste momento que a opção pelo orfismo se torna superior à tradição políade.

O texto por nós apresentado é parte de um trabalho maior que se propõe apontar os elementos órficos encontrados nos mitos supracitados e, conseqüentemente, comentar sua utilidade para a ética platônica, o teor de impermeabilidade, ou de transposição<sup>131</sup>, em que se encontram dispostos nas narrativas selecionadas. O *Górgias*, assim como, o *Fédon* e a *República* foram escolhidos por conterem em seus mitos escatológicos um teor órfico-pitagórico superior ao que encontramos no restante da obra do ateniense. Entretanto, antes de darmos prosseguimento a nossa análise, devemos apresentar as problemáticas encontradas ao trabalhar as fontes e, do mesmo modo, devemos informar a posição que tomamos junto aos debates que orbitam o tema.

Ao se iniciar um estudo como o nosso se faz necessário tomar partido em discussões polêmicas, que estão para além de simplesmente apontar a leitura feita do

---

<sup>128</sup> BRISSON, 2003, p. 15.

<sup>129</sup> *Idem.*

<sup>130</sup> 2003, p. 18.

<sup>131</sup> Transposição é o conceito criado por Diès (1972: 400-401) para demonstrar como Platão se utilizou da alteração de elementos preexistentes na cultura de sua cidade, para se aproximar seus ensinamentos aos seus leitores. Dentre as fontes destes elementos Diès aponta a tradição órfica, assim como, vale-se do Fédon para demonstrar o emprego deste conceito.

mítico, como: encontramos variações narrativas nos mitos escatológico-éticos platônicos? Como podemos identificar qual realmente seria a visão do autor? Se forem aceitos todos como representações da filosofia de Platão, entraríamos em outra polêmica: em qual encontramos o pensamento final de Platão? O que nos leva a necessidade de dividir cronologicamente a obra do filósofo. Outro ponto problemático é apontar os caminhos que levam elementos órficos ao centro da obra de Platão. Teria ele recebido uma iniciação, ou foi no contato com os pitagóricos que Platão conheceu elementos do Culto de Mistérios Órficos? O que nos leva a uma quarta polêmica: como separar o que há de realmente órfico do que há de pitagórico no *discurso fundador*<sup>132</sup>?

Iniciaremos respondendo ao problema da cronologia. Contudo, embora o problema se arrasta desde a Antiguidade, nos ateremos em discutir as visões contemporâneas. Duas são as tendências básicas: em primeiro lugar, a defesa da unidade na obra de Platão, empreendida desde inícios do século XIX por autores como Schleiermacher, e que ainda tem força em círculos como a da escola de Tübingen e os muitos outros defensores da existência de *doutrinas não-escritas* na obra de Platão; e a segunda abordagem, que nasce com Karl Friedrich Herman no início do século XX, defendendo uma visão evolucionista e afirmando mudanças de opinião no decorrer da vida de Platão. Lewis Campbell já havia feito esta visão ganhar força a partir de seus estudos sobre o *Sofista* e o *Político*, publicados em 1867. Com a chegada dos estudos estilométricos de Dittenberger e Constantin Ritter, esta visão se tornou ainda mais forte<sup>133</sup>.

Optamos aqui, contudo, por uma terceira possibilidade, alternativa às clássicas. Em 1996, Charles H. Kahn inova com *Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*, no qual apresentou um trabalho discordante, mas que também absorve

---

<sup>132</sup> De acordo com Foucault, é denominado discurso fundador o que expõe uma ideia pela primeira vez (*Idem*, 2009, p. 23).

<sup>133</sup> PINHEIRO, 2001, p. 179-180.

elementos de ambas as tendências anteriores. Da visão unitarista, Khan discorda ao afirmar que Platão teria motivações pedagógicas para apresentar sua obra em um desenvolvimento, e não uma imobilidade, ao logo dos diálogos. Da visão desenvolvimentista, por sua vez, discorda por não aceitar mudanças de opinião ao decorrer da vida literária de Platão. Khan defende um modo misto de classificação que se propõe a explicar os diferenciais teóricos na obra de Platão como instrumento de preparação para exposição de uma filosofia uma ao seu fim, seguida da exibição e colocação de críticas à mesma<sup>134</sup>.

Kahn aponta a existência de um grupo de diálogos, escritos em um gênero literário já conhecido na Grécia, que teriam conteúdos complementares e que dariam alicerce ao leitor para posteriormente compreender, em uma obra final, a exposição de uma metafísica transcendente combinada com um severo ideal moral socrático. Nesse grupo preparatório encontraríamos *Apologia*, *Críton*, *Íon*, *Hispas Menor*, *Górgias*, *Menexeno*, *Laques*, *Cármides*, *Eutifron*, *Protágoras*, *Ménon*, *Lísias*, *Eutidemo*, *Banquete*, *Crátilo* e o *Fédon*. Depois dessa preparação, na obra *República* seria exposto o cume de toda a teoria metafísica de Platão. A partir do *Parmênides* se iniciaria o grupo expositor das críticas à teoria anteriormente defendida – uma fase da obra platônica não abordada no presente trabalho.

A obra de Kahn se mostra a nós como o impulso para o nosso pensar da importância no mito na obra de Platão, pois se podemos afirmar uma sequência de diálogos desenvolvidos para melhor orientar o estudante em direção ao conteúdo da *República* e, adiantando que o mito é uma das ferramentas utilizadas pelo filósofo para melhor ensinar sua filosofia, podemos, então, defender que o mítico é um dos elementos contidos entre os diálogos de nossa seleção que auxiliam a caminhada pedagógica em direção à *República*, em especial ao Livro X, que por sua vez termina com o mito

---

<sup>134</sup> ARAÚJO, 2000, p. 252.

escatológico de Er – obra muito aparentada com os mitos escatológicos que legitimam a ética presente nos diálogos selecionados por Kahn. O mítico surge como facilitador no aprendizado que antecede a *República* e não se deixa perder na obra referida, surge como elemento, material, didático, ao nosso entender, em todo o labor que constitui o Platão da *República*, o formulador da Teoria das Ideias.

Seguimos com a próxima polêmica: teria Platão tido contato com o Culto de Mistérios Órficos por meio de iniciação? Vã seria uma afirmação de tal acontecimento. Não dispomos de documentação para afirmar um contato direto de Platão com o culto, e só podemos afirmar o contato do filósofo com elementos do *discurso* órfico por meio de seu estreito contato com os pitagóricos magno-gregos. Também para responder a essa questão recorreremos a Charles Kahn<sup>135</sup>, que afirma, em seu *Pitágoras e os Pitagóricos: uma breve história*, o contato de Platão com o pitagorismo, destacando sua amizade com Arquitas de Tarento – importante estadista de sua cidade, famoso matemático e membro de uma confraria de pitagóricos. O *Fédon* destacaria, segundo a visão do autor, o contato com o conhecimento dos pitagóricos, não somente por apresentar no diálogo o contato de Sócrates com dois pitagóricos tebanos (Símias e Cebes), mas também por apresentar um conteúdo mais próximo dos ensinamentos de Pitágoras<sup>136</sup>. Não em vão foi esse um dos diálogos escolhidos para o presente trabalho.

Uma última polêmica nos aguarda: o que há de realmente órfico nos ensinamentos pitagóricos sobre a transmigração da alma que Platão conheceu? Esta questão há muito permeia a academia. Muitos defenderam a *metempsicose*<sup>137</sup> como elemento órfico que fora absorvido pelos pitagóricos<sup>138</sup>. Da mesma maneira, muitos outros defenderam um

---

<sup>135</sup> KAHN, 2007, p. 61.

<sup>136</sup> *Idem*, p. 72; 76.

<sup>137</sup> Teoria de transmigração da alma após a morte em um círculo ilimitado de reencarnações.

<sup>138</sup> Alberto Bernabé Pajares expõe uma lista em suas notas de *Textos Órficos y Filosofía Presocrática: Materiales para una comparación*, onde constam: Rohde (1907), Rathman (1933), Guthrie (1935), Nilsosn (1935), Linforth (1941) e Bluck (1961).

caminho de mão inversa<sup>139</sup>. Optamos, porém, pela linha argumentativa de Casadesús<sup>140</sup>. De acordo com este, desde o princípio os círculos pitagóricos já apresentavam a noção de que a alma perdura para além da morte e que transmigra de uns seres a outros, sejam animais ou vegetais. Esta noção teria servido como um sistema harmônico para demonstrar a existência de uma continuidade universal dos seres. Teria sido com os órficos, contudo, que este sistema dotou-se de uma escatologia ética. A ideia de que o corpo seria um cárcere, onde a alma estaria encerrada devido a uma falta cometida no passado, teria sido absorvida do mito órfico de Dioniso Zagreus, e, da mesma forma, a *vida órfica* descenderia do arquétipo dessa mesma narrativa. No entanto, por serem apolíneos, receberam as concepções éticas, mas se mantiveram impermeáveis ao mito e aos rituais órfico-dionisíacos. Dentro da resposta a esta polêmica nasce uma outra: Como sustentar que Platão obteve conhecimento dos elementos míticos culto, não adotados por pitagóricos, sem defender sua iniciação?

O Culto de Mistérios Órficos transpassou – do mesmo modo como os poemas de Homero, Hesíodo e dos teatrólogos – a barreira da oralidade. Seu corpus documental conta não somente com material iconográfico, mas também com um considerável material literário. É o próprio Platão quem menciona mendigos e videntes que carregavam consigo uma profusão de livros de Orfeu ou Museu<sup>141</sup>, o que é um eloquente testemunho desse contato. Este e os apontamentos anteriores nos são úteis para podermos apresentar nossa análise da documentação defendendo o uso, por parte de Platão, de uma escatologia ética repleta de elementos órficos – que chegaria ao seu domínio por

---

<sup>139</sup> Na mesma obra Bernabé lista: Lobeck (1839), Festugière (1936), Wilamowitz (1959), Casadio (1991), Claus (1981), Zhmud (1997), Tortorelli Ghidini (2000), Brisson (2000) e Bremmer.

<sup>140</sup> BERNABÉ, A; CASADESÚS, F. *Orfeo y la Tradición Órfica: un reencuentro*. In: Bernabé, A. *Textos Órficos y Filosofía Presocrática: Materiales para una comparación*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

<sup>141</sup> PLATÃO. *República*, 364b-365a.

meio de estudos pitagóricos e de religiosidade popular – na constituição do *Fédon* e do *Górgias*, tendo por finalidade preparar seus leitores para uma conclusão no *Mito de Er*<sup>142</sup>.

Antes mesmo de apresentar os resultados da aplicação metodológica, faz-se necessário expor as formas com as quais nos propusemos a analisar o *discurso* contido nos diálogos, que se norteia conceituado como representação<sup>143</sup>. Foi enquanto representação do social que o *discurso* encontrado nos textos de Platão foi analisado. As representações do social não são de forma alguma *discursos* neutros: eles antes produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade aos demais. O efeito imediato disso é o de legitimar um projeto reformador ou justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Os diálogos têm como finalidade o disciplinado ou doutrinação da comunidade de aprendizes, o que nos leva seguidamente a considerar essas representações como as matrizes de *discursos* e práticas induzidas pelos ensinamentos filosóficos que representam. Mesmo as representações coletivas mais elevadas só têm uma existência, isto é, só o são verdadeiramente, a partir do momento em que comandam atos. Logo, sua objetividade se encontra na construção do mundo social e, como tal, torna-se evidente a definição contraditória das identidades dos destinatários do diálogo (leitores de Platão mas, ainda assim, cidadãos de Atenas), segundo os preceitos filosóficos do mestre.

Como representações dos preceitos filosóficos encontrados junto aos estudiosos de uma confraria filosófica (a Academia de Platão), os mitos faziam presente, em Atenas, uma doutrina não popular, no sentido de não ser comum a toda a população. Conclui-se então que ela teve de ser escrita de forma legível aos seus destinatários, já que estes, carentes de conhecimento prévio, seriam iniciados em preparação para atingir o grau pedagógico da *República*. É interessante lembrar aqui que não há texto fora do suporte

---

<sup>142</sup> PLATÃO. *República*, 614b-621b.

<sup>143</sup> A representação é dar a ver uma coisa ausente, o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado; por outro lado, a representação é como a exibição de uma presença, como apresentação pública de algo ou de alguém (CHARTIER: 1990, 20).

que lhe permite ser lido e que não há compreensão de um escrito, qualquer que seja, que não dependa das formas pelas quais atinge o leitor. Assim sendo, o autor do diálogo teve de se preocupar em utilizar signos e argumentos presentes na cultura dos destinatários para tornar eficaz a sua apresentação e a sua retórica – *uma antiga tradição*<sup>144</sup>.

No ponto de articulação entre o mundo do texto e o mundo do sujeito coloca-se necessariamente uma *teoria da leitura* capaz de compreender a apropriação do leitor e sua condução a uma nova norma de compreensão de si próprio e do mundo. O autor utilizou então não somente os princípios do Culto de Mistérios Órficos para tornar compreensível a sua argumentação doutrinal, como também reafirmou em seu comentário a autoridade contida nos escritos do culto, já legitimados dentro da estrutura sócio-cultural de seus leitores. As práticas através das quais o leitor se apropria do texto são histórica e socialmente visíveis. A leitura é um ato concreto de interpretação que depende não somente do escrito como também das competências do leitor – neste caso específico, alunos da Academia que ainda não estão no estágio necessário para a leitura da *República*. O autor então teria optado pela utilização de princípios órficos – que haviam chegado através de indícios encontrados nas obras pitagóricas, e/ou por escritos exotéricos órficos – em sua reafirmação de uma doutrina escatológica, em contraposição ao pensamento comunal políade. Transpassadas as barreiras da documentação, podemos nos aprofundar nos diálogos e, assim, não somente demonstrar, mas também analisar as formas como estes elementos se comportam no *Fédon*, *Górgias* e *República*.

Tendo em vista os apontamentos anteriores, podemos condensar nossa defesa em uma conclusão já anunciada no corpo do nosso presente trabalho. O primeiro elemento a ser afirmado é o contato de Platão com a cultura mística presente no Culto de Mistérios Órficos. Como pudemos demonstrar, muitos são os elementos que nos possibilitaram traçar pontos de encontro entre o trabalho do filósofo e a escatologia do culto. E, mesmo

---

<sup>144</sup> Termo utilizado por Platão para se referir ao Culto de Mistérios Órficos – como será mais bem exposto à frente – já que este era bem conhecido em Atenas devido à circulação de sacerdotes mendicantes do culto.

não sendo possível precisar historicamente o grau de envolvimento formal de Platão com os ensinamentos atribuídos a Orfeu, ou seja, mesmo sem uma documentação que testemunhe a iniciação do ateniense em uma comunidade de culto, cremos ter demonstrado que tal contato de fato ocorreu. E, caso não tenha ocorrido a iniciação formal, questão obscura até o presente momento, sabemos de seu contato com esses ensinamentos por meio de sacerdotes andarilhos e, principalmente, por meio de seu contato com a escola pitagórica.

Com relação a esta escola filosófica, estamos de acordo com uma vasta tradição de intérpretes e comentadores que encontram nos seguidores de Pitágoras um forte influxo do culto órfico. No caso específico da presente monografia, a escatologia encontrada nos pitagóricos, posteriormente incorporada aos escritos de Platão, dialoga com uma forte carga ascética encontrada na ética órfica. Como exposto, defendemos que as noções punitivas e compensatórias encontradas na escatologia pitagórica se devem ao contato dos mesmos com os ensinamentos do culto aqui trabalhado.

Também faz parte de nossa defesa, e não poderia ser diferente para a continuação deste trabalho, o antagonismo encontrado entre a tradição religiosa órfica e aquela adotada pela pólis. É justamente essa diferenciação que permite a Platão utilizar de um discurso religioso, portanto eficaz na sociedade clássica, para conferir veracidade ao seu discurso. O que nos põe a *espinha dorsal* dessa trajetória: a defesa de que Platão pretende legitimar a sua ética com a utilização do discurso órfico, por conta do prestígio de que este último desfrutava junto à comunidade de leitores de seus diálogos. Esse mesmo enfoque é também possível quando levamos em conta outro fator: o de ele ser pedagogicamente mais acessível ao leitor de suas obras.

Platão tanto prepara seus leitores – discípulos – para um pensamento mais profundo, quanto legitima tal pensamento por meio de um discurso que carregue a antiguidade necessária para ser considerado verdadeiro, estabelecido o suficiente para validar um novo discurso. É a antiguidade do discurso de Orfeu – o argonauta – que

permite a Platão rivalizar com Homero pelo posto de educador da Hélade. É a autoridade presente nesse discurso que permite com que o filósofo amedronte o sofista que, por sua má utilização da palavra, sofrerá o julgamento de juízes imunes ao engano da retórica<sup>145</sup>.

E é na educação que se destaca a mais altiva de nossas questões, pois é no processo pedagógico que se encontra o fronte em que Platão combate. Homero formou os políticos que fracassaram no passado de Atenas<sup>146</sup>, e os sofistas – estrangeiros descompromissados com a polis – são os que buscam formar os que virão a fracassar. É na educação que Platão enxerga a possibilidade de modificar Atenas, que, aos olhos do filósofo, se encontra no pior momento de sua história. E é neste momento que Orfeu vem em seu socorro, antigo o suficiente para rivalizar com Homero, amedrontador o suficiente para fortalecer um discurso que não se rebaixa em rivalizar em argumentação com o sofista. É na música desse *kitharoidós*<sup>147</sup> que Platão encontra a magia de que a *razão* necessita para derrotar seus inimigos.

Nossa hipótese é a da utilização da escatologia órfica na legitimação, e no ensinamento, da ética platônica. Uma escatologia popularizada por mágicos purificadores ambulantes, desenvolvida a portas fechadas por místicos iniciados e filósofos pitagóricos. Uma doutrina capaz de ser facilmente aprendida pelo neófito da Academia; forte o suficiente para vencer argumentações sem argumentar; antiga o bastante para duelar com Homero. É através de Platão que o Culto de Mistérios Órficos se mostra como antagônico à religião políade, e é através dos ensinamentos do culto que ele se apresenta como alternativa à realidade política de sua época. Nesse diálogo, ambos são beneficiados, ambos restam marcados. O culto passa a ser resgatado, devido a sua

---

<sup>145</sup> Referente ao mito encontrado no *Górgias*, iniciado em 523a, e que se estende até o termino do diálogo.

<sup>146</sup> A acusação está presente no décimo livro da *República*, e precede ao Mito de Er.

<sup>147</sup> O que toca a cítara. Orfeu era conhecido pelo poder de vencer obstáculos pelo poder de encantamento que sua música possuía.

importância para a obra do filósofo, e a obra do filósofo se fez importante pelo seu contato com o culto.

## Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Carolina. Resenha do livro: *Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary form* de Charles Khan. Rio de Janeiro: Kléos, nº 4, 2000, p. 251-258. Disponível em: <http://www.pragma.kit.net/kleos/K4/K4-CarolinaAraujo.pdf>. Acesso em: 7 de set. 2010.

BERNABÉ, Alberto. "Parmenides y El orfismo". In: *Textos Órficos y Filosofia Presocratica: Materiales Para Una Comparación*. Madrid: Trota, 2004.

BRISSON, Luc. *Punição como instrumento de melhoramento da alma no mito ao final do Górgias*. Piracicaba: UNIMEP, 2003. In: [WWW.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/imp35art01.pdf](http://WWW.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/imp35art01.pdf). Acesso em: 17/12/2010.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1990.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.

DIÈS, A. *Autour de Platon: essai de critique et d'histoire*. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

FERREIRA, José Ribeiro (org). *Labirintos o Mito*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2005.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

KAHN, Charles H. *Pitágoras e os pitagóricos*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

ORLANDI, Eni P. *Análise de Discurso*. Campinas: Pontes, 2005.

PINHEIRO, Marcos Reis. *As abordagem de Platão*. Rio de Janeiro: Cadernos de atas da ANPOF, nº 1, 2001, p. 175-180. Disponível em: <http://www.puc-rio.br/parcerias/sbp/pdf/25-marcos.pdf>. Acesso em: 07 set. 2010.

PRADEAU, Jean-François. *Les mythes de Platon*. Paris : Garnier-Flamarion, 2004.



REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*. Vol. II-III. São Paulo: Edições Loyola, 2009.