

O parentesco entre *Hypnos* e *Thanatos* na *Apologia* de Sócrates e algumas inovações platônicas acerca da morte

The relationship between Hypnos and Thanatos in Socrates' Apology and some platonic innovations about death

Bianca Vilhena Campinho Pereira ¹

A vida é um sonho. É o acordar que nos mata.
Virginia Woolf, Orlando

Resumo: Em seu discurso final no tribunal de Atenas, após a sentença dada pela democracia, Sócrates, desconfiado de que a morte seja um bem e não um mal, como a maioria tende a considerar, relaciona a morte ao sono. O estabelecimento desta relação é esperável quando lembramos do parentesco concedido pela mitologia entre *Hypnos* e *Thanatos*. O objetivo deste artigo, deste modo, é, além de destacar as fontes e o sentido desta relação estabelecida, analisar algumas das meditações de Platão acerca da morte. Pois, se por um lado, ele dialoga com as concepções sobre a morte difundidas pela tradição, seus diálogos, sem dúvida, trazem-lhe inovações. Notaremos, por fim, que as meditações platônicas sobre a morte, mais do que sobre o fim absoluto do homem, tratam da vida, da felicidade e da justiça, ou seja, do bem viver.

Palavras-Chave: *Apologia* de Sócrates; *Hypnos*; *Thanatos*; Morte; Sono.

Abstract: In his final speech at the Athens court, after the sentence handed down by democracy, Socrates, suspicious that death is a good and not an evil as most tend to consider, relates death to sleep. The establishment of this relationship is expected when we remember the kinship granted by mythology between *Hypnos* and *Thanatos*. The purpose of this article, therefore, is, in addition to highlighting the sources and the meaning of this established relationship, to analyze some of Plato's meditations on death. If, on the one hand, he dialogues with the conceptions about death spread by tradition, on the other, his dialogues undoubtedly bring innovations. Finally, we will note that Platonic meditations on death, more than on the absolute end of man, deal with life, happiness and justice, in other words, good live.

Key words: Socrates' *Apology*; *Hypnos*; *Thanatos*; Death; Sleep.

O parentesco entre *Hypnos* e *Thanatos* na *Apologia*

Por dois motivos Sócrates foi acusado, julgado e condenado: primeiro, não aceitava as divindades do Estado e introduzira outras; segundo, seduzia a juventude corrompendo-a e desencaminhando-a da educação prevista pela *polis*. Em seu discurso de defesa,

¹ Bianca é Doutora em Filosofia pela PUC-Rio. E.mail: biancavilhena8@gmail.com. O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPQ, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil.

Sócrates enumera duas classes distintas de acusadores: os acusadores ‘antigos’ que há anos espalhavam o boato segundo o qual Sócrates fazia ‘prevalecer a razão mais fraca em detrimento da mais forte’ e ‘investigava o que havia sob o céu e sobre a terra’; e os acusadores do presente, Ânito, Meleto e Lícon, aqueles que, a partir da influência recebida dos antigos, teriam conduzido Sócrates ao tribunal de Atenas e formalizado a acusação contra ele. Sócrates, a fim de evidenciar ao público a procedência da sua atividade e o significado de suas perambulações e indagações, bem como distinguir-se em relação àqueles com os quais fora confundido, apresenta um dos pontos centrais do discurso com o qual pretende defender-se (20c-23c): o episódio que, conferindo-lhe uma missão divina, foi o ponto de partida de sua atuação na polis ateniense. A origem da prática que despertou ódio em muitos dos seus concidadãos situa-se, afirma ele, em uma resposta dada pelo Oráculo de Delfos a Querefonte. Tendo a sacerdotisa do templo de Apolo atestado não haver, dentre os homens, homem mais sábio do que Sócrates, e não tendo o filósofo semelhante convicção, tomou ele a resolução de investigar qual seria o sentido oculto no oráculo.

A perplexidade expressa por Sócrates origina-se de uma dificuldade ou aporia em relação à mensagem oracular. Segundo ele, haveria uma incompatibilidade entre a indicação do oráculo e o seu reconhecimento reflexivo anterior de que não seria ele mesmo nem pouco nem muito sábio. Como bem observa Bolzani², é a partir disso, após ter ficado por longo tempo em dificuldade e incerteza quanto ao sentido do preceito, que toma a resolução de investigá-lo por meio de suas perambulações e exame dos sábios que ia encontrando no caminho (21b-c). Ao longo de sua investigação do sentido do oráculo, Sócrates se dá conta de que cada um daqueles que eram reputados como sábios julgava ser o mais sábio não somente nos domínios de seu saber, mas também naqueles assuntos de maior importância. Desta investigação, o filósofo conclui ser mais sábio que aqueles que eram reconhecidos como tal, não por ter maior domínio acerca de tais saberes, mas “porque aquilo que não sei, também não penso saber” (21d). A incompatibilidade entre sabedoria e ignorância, por fim, mostrar-se-á aparente, verificando-se, no caso de Sócrates, que ambas as afirmações são verdadeiras. O filósofo não é sábio, mas não há homem mais sábio que o filósofo, pois ele é ciente de não saber.

Como será possível depreender do discurso de Sócrates, assim como são pretensos sabedores, também, todos aqueles que temem a morte, a morte vem a demonstrar-se como

² BOLZANI, 2008, p.153.

a insígnia máxima desta propedêutica. Sócrates, neste sentido, afirma distinguir-se dos outros homens e ultrapassá-los em saber quando o assunto é a morte, já que, diferente da maioria dos homens, não conhecendo o Hades e não sabendo o que ocorre no reino dos mortos, não imagina saber o que não sabe. E associando, explicitamente, o medo da morte à ausência de sabedoria, Sócrates, antes do veredicto, afirma perante os juízes:

Com efeito, senhores, temer a morte é o mesmo que supor-se sábio quem não o é, porque é supor saber o que não se sabe. Ninguém sabe o que é a morte, nem se porventura, será para o homem o maior dos bens; todos a temem, como se soubessem ser ela o maior dos males. A ignorância mais condenável não é supor saber o que não se sabe?³

Após a sentença dada pela democracia ateniense, Sócrates, próximo à morte, oraculariza aos que o condenaram: não se escapa ao exame de si mesmo pela eliminação de um interrogador, mas, sim, preparando-se a si mesmo da melhor maneira para se tornar o melhor possível (39d). Com os que o absolveram, Sócrates, agradavelmente, propõe-se a dialogar, e começa explicando as razões pelas quais se encontrava convicto de que o que ocorreu até a sua condenação não foi um equívoco, mas, ao contrário, algo de prodigioso. A primeira razão diz respeito ao seu *daimon*, divindade que desde a infância assiduamente lhe inspira, não ter se manifestado contrário às atitudes que ele, desde a manhã daquele dia, tomou; a segunda razão, afirma ele, é a pertinência da ocasião à análise do sentido que a morte venha a ter, sendo ela um mal ou um bem (40b-c). Deste modo, desconfiando de que a morte seja um bem, Sócrates passa então a examinar esta hipótese com base em duas alternativas e, na primeira delas, Sócrates irá relacionar a morte ao sono (40c).

Já quase no fim de seu discurso, aos que o absolveram, Sócrates afirma:

Morrer é uma dessas duas coisas: ou o morto é igual a nada, e não sente nenhuma sensação de coisa nenhuma; ou, então, como se costuma dizer, trata-se duma mudança, uma emigração da alma, do lugar deste mundo para outro lugar. Se não há nenhuma sensação, se é como um sono em que o adormecido nada vê nem sonha, que maravilhosa vantagem seria a morte!

O estabelecimento desta relação é esperável se nos lembramos do parentesco concedido pela mitologia entre *Hypnos* e *Thanatos*. Já tendo narrado o nascimento de Afrodite com os sequazes, Eros e Himeros, a partir do esperma de Ouranós, o céu mutilado (120-123), e de como a Noite pariu Sorte, Morte, Sono e a estirpe dos Sonhos

³ Todas as traduções da *Apologia* ou *Defesa de Sócrates* são de Jamie Bruna.

(de *philon Oneiron*) (210-212), Hesíodo descreve o Tártaro, fala do encontro diário entre Dia e Noite e de como ambos os filhos da Noite, Sono e Morte, habitam juntos os abismos na sombria morada (745-765). Em Homero, também encontramos várias referências ao parentesco entre Sono e Morte: no canto XVI da *Ilíada* (231; 672; 683), os dois deuses aparecem como irmãos gêmeos e também como condutores dos mortos, sendo aqueles que depositam os mortais em solo fecundo; na *Odisseia*, embora não personificados, a relação do sono com a morte é certamente notável sobretudo no episódio do retorno de Ulisses à Ítaca, no qual o astucioso herói dorme na côncava nau preparada para o seu regresso “um sono tão suave e profundo, qual cópia perfeita da morte” (XIII, 80). Também no canto XXIV, na ocasião da segunda descida ao Hades quando é narrada a chegada das almas dos pretendentes, é mencionado o parentesco, mas agora entre os sonhos e a morte. O canto - que é iniciado com a menção à figura de Hermes (o deus mensageiro e condutor de almas) em sua relação com o sono e a sua capacidade de enfeitiçar os olhos dos homens e fazer adormecer ou acordar - apresenta o domínio dos sonhos enquanto passagem para o Hades, onde se encontram reunidas as almas e imagens dos mortos. Situada nos confins do Oceano, a Porta do Sol, em associação ao cair da noite e à chegada dos sonhos, é a entrada pela qual passam as almas dos finados (XXIV, 1-20). O inquietante parentesco entre o Sono e a Morte advém da consideração difundida entre Gregos de que, assim como na morte, no sono, a alma retira-se - não de forma definitiva, mas temporariamente - do corpo. A similitude profunda entre os irmãos consiste no fato de o sono ser uma perda temporária de consciência, enquanto que, mesmo para aqueles que creem na sobrevivência da alma, a morte apresentar-se como o risco da perda e do fim definitivo da consciência.

No *Fédon*, os argumentos de Sócrates e sua empreitada em direção à morte digna de um filósofo giram em torno da prova da imortalidade da alma. Para o seu contexto, é de suma importância provar a sobrevivência da alma após a morte, porém, na *Apologia*, como se vê, parece haver uma irresolução a este respeito. A alternativa entre as duas hipóteses, neste contexto, parece ter menos o intuito de verificar qual das duas alternativas é a correta, e mais de, tomando as duas posições mais populares sobre o pós-morte, dar-lhes contornos positivos. E Sócrates, neste sentido, prossegue dizendo que nas duas hipóteses a morte é uma vantagem, porque, no primeiro caso, toda duração do tempo se apresenta como nada mais que uma noite, e, no segundo, estando certa a tradição de que no Hades estão todos os mortos, na morte reencontram-se os grandes heróis do passado que lá estão (40c-41b). Associando, na esteira da tradição, a morte ao sono, Sócrates diz

que na morte, ou bem o morto é igual a nada e não sente nenhuma sensação de coisa nenhuma ou a sua alma migra daqui para um outro lugar, e, em não havendo nenhuma sensação, sendo a morte, portanto, como um sono sem sonhos, maravilhosa vantagem, segundo ele, seria a morte. Garantindo que em ambos os casos a morte é uma vantagem, sobre a hipótese de a morte ser semelhante a um sono sem sonhos, admira-se o longo elogio que Sócrates lhe faz.

Bem posso imaginar que se a gente devesse identificar uma noite em que tivesse dormido tão profundamente que nem mesmo sonhasse, e contrapondo a essa as demais noites e dias de sua vida, pensar e dizer quantos dias e noites de sua existência viveu melhor e mais agradavelmente do que naquela noite, bem posso imaginar que já não digo um particular, mas o próprio rei da Pérsia acharia fáceis de enumerar essas noites entre as outras noites e dias. Logo, se a morte é isso, digo que é uma vantagem, porque, assim sendo, toda a duração do tempo se apresenta como nada mais que uma noite.

Notamos que, dentre as duas possibilidades do que venha a ser a morte, sendo ambas positivas, a primeira mostra-se mais extraordinária e desejável do que a segunda. Segundo o argumento de Sócrates, se a morte é equivalente a um sono tranquilo, período que sequer sentimos passar, ela definitivamente é um bem. Nem mesmo a mais próspera e magnífica jornada de um rei vale a paz de tal sono, explica ele, e mesmo um homem de vida suntuosa e poderosa a destacaria e dela recordar-se-ia com mais estima do que todas as outras noites e dias. Evidenciando-se que o sono sem sonhos é algo raro e valioso entre os homens, há nesta passagem uma aparente depreciação dos sonhos, qualificados como não desejáveis. Ademais, a comparação da morte com um sono sem sonhos inclui nesta – suposta – experiência, a totalidade do tempo, dos dias e das noites. É interessante observar que na experiência da morte enquanto um sono sem sonhos, o homem, segundo Sócrates parece querer indicar, vive – supostamente - algo de poderoso e opulento e até luxurioso, já que toda a duração do tempo se apresenta para ele naquela única noite; porém, ao mesmo tempo, dada a ausência total de qualquer sensação, a experiência só pode ser de rareza e até de total esquecimento. Dada a absoluta ausência de sensações e de sonhos, nada se sente e nem sequer o tempo se sente passar. Talvez possamos remeter a apazibilidade desta noite sem sonhos, por contraste, à ideia de uma vida de oscilações, posto que o homem, incluindo o virtuoso, passa a existência permanentemente equilibrando-se entre as agitações e oscilações da dor e do prazer advindas das sensações. Deste modo, não ser mais acometido pelas mutações das sensações parece algo prazeroso,

assim como não temer a dissolução total do eu supostamente ocasionada pela morte parece afastar um tormento e produzir quietude.

A segunda das duas possibilidades elencadas por Sócrates acerca da morte é a de que seja uma mudança, uma migração, deste, para um outro lugar, no caso, o Hades, onde parece ocorrer um diálogo entre almas (40e-41c). Aparentemente unitária, esta possibilidade pode abarcar um amplo espectro relativo aos modos de existência para os quais a alma pode mudar. Em continuidade à analogia com o sono, pode-se supor a morte como um sono com sonhos, quiçá com pesadelos ou sonhos monstruosos.⁴ Mas Sócrates dispensa esta via e enfatiza, ao contrário, a positividade de se ir ao Hades, lugar onde se encontram as almas dos homens sábios e justos que já existiram. Para a alternativa que pensa que a alma continua com a sua atividade em uma outra forma de existência, Sócrates aponta alguns elementos que alicerçam a vantagem da morte, ou seja, de que ela é algo desejável. Primeiramente, supõe-se que o que torna tal modo de existência bom é que a atividade filosófica não cessa, pois Sócrates afirma que continuará a exercer a sua atividade e poderá examinar os grandes homens e seres honrados de que se conta. Ele cita: Minos, Radamante, Éaco, Triptólemo, Orfeu, Museu, Hesíodo, Homero, Palamedes, Ajax, Agamênon, Odisseu e Sísifo. A atividade de examinar a si mesmo e aos outros não cessa no pós-morte e ter esta oportunidade, declara ele, é uma felicidade indizível, pela qual morreria muitas vezes (41a-c). Os que estão lá, ademais, continua ele, são mais felizes do que os que estão aqui e a razão disto é que “são imortais (ἀθάνατοι) pelo resto do tempo, se a tradição estiver certa” (41c). Equiparando imortalidade e felicidade, Sócrates diz ainda que os de lá não matam pelo motivo que Sócrates agora morre e, como são os verdadeiros juízes, ninguém é julgado injustamente. Lá não se corre o risco de sofrer o mal pela ação de um outro e os seres imortais, por conseguinte, não sentirão mais o medo da morte, porque não morrerão, e não tendo o que perder, estarão livres dos negócios que preocupam os que estão vivos. Em suma, os indivíduos no Hades possuem uma certeza que está garantida para o resto de todo o tempo vindouro, ou seja, não morrem e estão livres da constante oscilação entre males e bens e do esforço constante de procurar o bem e evitar o mal. A causa do mal no homem em vida é não dar a devida prioridade aos assuntos que realmente importam e, para que a inversão de prioridades não ocorra, ele deve constante e invariavelmente examinar a si e aos outros – pois para um homem

⁴ No livro IX da *República* (571b), a partir do contraste entre a vida do tirano e a vida do filósofo, Sócrates apresenta uma análise do aparecimento de sonhos monstruosos ou pesadelos.

nenhum bem supera o discorrer cada dia sobre a virtude e “a vida sem exame (ἀνεξέταστος βίος) não é digna de um ser humano” (38a).

Como é possível observar, em nenhuma das alternativas a morte é analisada como a perda da continuidade da vida, mas sim a partir do que ocorre quando ela advém, pois, como vimos, mesmo no caso da hipótese da total ausência de sensações, na mesma experiência em que nada se sente, sente-se tudo, já que nela inclui-se a totalidade do tempo, dos dias e das noites. Neste sentido, em relação às duas alternativas do que venha a ser a morte, não devemos considerá-las excludentes, uma vez que, em ambas, a vantagem da morte justifica-se como prolongamento desse único viver que vale a pena que é a vida em exame filosófico. Em ambos os casos, na morte, quando a alma se separa do corpo, seja de ida ao Hades, seja percorrendo, numa espécie de esquecimento, a totalidade (dos dias e das noites), vai-se em busca da virtude e do conhecimento.

Algumas inovações platônicas acerca da morte

Podemos observar que, dialogando com as concepções sobre a morte difundidas pela tradição, os diálogos platônicos ao mesmo tempo trazem-lhe inovações. As meditações platônicas acerca da morte, mais do que sobre o fim absoluto do homem, tratam da vida, da felicidade e da justiça, ou seja, do bem viver. Por outras palavras, o bem viver para o filósofo de Platão, converge, de certo modo, com um bem morrer e estar morto. Deste modo, embora seja afirmada por Sócrates a vantagem de se ir ao Hades, se o Hades fosse simplesmente bom ou simplesmente ruim faltariam motivos para se viver virtuosamente; se a faceta boa ou má do Hades fosse obra do acaso, não haveria motivos para se viver em vista de um pós-morte melhor. A definição de qual destino uma alma seguirá está diretamente atrelada ao modo como ela, junto a um corpo, se comportou em vida. Em vista disso, um pós-morte que inspira o comportamento corajoso dos cidadãos deve contemplar uma possibilidade positiva e outra negativa. Segundo Sócrates, os deuses não descuidam do destino do homem e, não se sentindo ele mesmo infortunado, finaliza o seu discurso aos que o absolveram, afirmando estar convicto de que, não tendo o seu destino se dado por mero acaso, não há para o homem bom nenhum mal, quer na vida quer na morte (41d).

Os tópicos do medo da morte e da migração da alma em excursão pelo Hades são frequentes nos diálogos, nos remetendo sobretudo aos mitos escatológicos e ao *Fédon*,

onde encontramos o esforço do filósofo para provar que a morte é apenas uma passagem após a qual a alma se mantém individuada e cujo destino, positivo ou negativo, depende da maneira segundo a qual ela se comportara em vida. Remete-nos também a uma passagem da seção etimológica do *Crátilo* em que Sócrates afirma que, por medo, Hades, que significa invisível, é chamado Plutão pela maioria. Segundo Sócrates, o deus é assim chamado porque, relacionando-se ao dom da riqueza, é um benfeitor tanto daqueles que se encontram em seus domínios, quanto dos que se encontram na Terra, de modo que envia uma abundância de bens, cópias de tudo o que dispõe lá em baixo, para os que estão na Terra. Hades seria ainda um filósofo/sofista (φιλοσόφου) que oferece belas falas a quem o rodeia e, atando as pessoas mais pelo desejo do que pela necessidade, tão belos são os discursos que o deus lhes dirige que, detidos por encantamento, os que estão lá não almejam voltar. Deste modo, a despeito do medo que os mortais sentem do deus, primeiro por ser forçoso que permaneçam com ele depois de mortos, depois, porque a alma para lá vai despida, o nome de Hades, afirma Sócrates, longe de ser formado por *aeidês* (ἄιδης), invisível, deriva-se de *eidénai* (εἰδέναι), saber. De modo a retirar a associação negativa que se faz da morte, a etimologia do Hades é associada, assim, ao conhecimento, e o deus, caracterizado como ‘aquele que tudo sabe’ (403a-404b). A relação com o Hades também nos remete ao livro III da *República*, no qual é demonstrada a preocupação com aquilo com que se deve educar os guardiões, aquilo que devem ouvir desde a infância, e aquilo que não devem (386a). Na prescrição aos poetas de apresentarem os deuses sempre de maneira positiva, encontramos incluído, naturalmente, o Hades. A imagem negativa desse deus provoca o medo da morte, um estado nada desejável, sobretudo, aos guardiões da cidade hipotética, que devem defendê-la. Quando passa a tratar do Hades, Sócrates pergunta e responde:

E para que eles sejam corajosos? Porventura não se lhes deve dizer palavras tais que façam com que temam a morte o menos possível? Ou julgas que jamais será corajoso alguém que albergue em si este temor? (...) Quem acreditar no Hades e nos seus terrores, julgas que não teme a morte e que, em combate, a prefere à derrota e à escravidão?⁵

Os poemas homéricos constituem-se como a principal fonte do que se diz sobre o Hades e bebe dessa fonte também Platão, na *Apologia*, quando o exemplo paradigmático de Aquiles é apresentado em paralelo ao exemplo de Sócrates no tribunal (28b-c).⁶

⁵ Todas as traduções da *República* são de Maria Helena da Rocha Pereira.

⁶ Respondendo a algumas perguntas hipotéticas perante o tribunal de Atenas - se ele não sentia vergonha por ter se ocupado com esta atividade que, agora, põe em risco sua própria vida -, Sócrates alude ao exemplo

Contudo, tendo em vista apresentar um quadro mais positivo do Hades, a morada das almas, - como é possível observar na *República* mas não só -, Platão empreende uma crítica à tradição e aos poetas que seguem e reforçam a imagem negativa do mundo dos mortos.⁷ Em outras palavras, a visão heroica de Platão do além-morte é bem diferente daquela veiculada por Homero e os outros poetas da tradição. Citando alguns versos das epopeias homéricas, o caso mencionado por Sócrates que consideramos paradigmático nesta sequência da *República* (386c-387a) é o diálogo entre Aquiles e Odisseu no Hades, em que aquele guerreiro, o mesmo que na *Iliada* enfrenta a morte com coragem, lamenta-se, depois de morto, pela brevidade de sua vida. Como vemos no canto XI da *Odisseia*, Aquiles, ora morto, preza mais uma vida de misérias à permanência entre as sombras. “Ora, não venhas, solerte Odisseu, consolar-me da morte, pois preferiria viver empregado em trabalhos do campo sob um senhor sem recursos, ou mesmo de parques haveres, a dominar deste modo nos mortos aqui consumidos” (Homero, *Odisseia*, XI, 488 - 491). Enquanto, para a *psykhé* de Aquiles, a servidão ou mesmo a escravidão não se apresenta como razão suficiente para alguém preferir a morte à vida, na crítica à formação promovida pelos poetas, esta fala de Aquiles receberá a desaprovação do filósofo que, em contrapartida, afirma que não se deve educar as crianças inculcando-lhes o medo da morte, já que esse tipo de imagem tão assustadora do Hades não educa homens para tornarem-se tementes à escravidão mais que à morte (387b). Deixando manifesto que a *paideia* tem como objetivo a formação de homens livres e que, enquanto tais, não precisam de medos infundados, apenas o medo da escravidão em todas as suas formas, o louvor ao Hades, o mais temido dos deuses, é aquele que, em última instância, contribui para que os cidadãos prefiram morrer lutando pela cidade a render-se e serem escravizados.

Na sequência, Sócrates lista uma série de versos da épica homérica que cantam sobre os males do Hades - pavorosa mansão bolorenta onde as almas são sombras que se agitam -, recusando-os (386d-387b). Atenta-se que em Homero, o homem que morre

de Aquiles, aquele que preferiu a bela morte a viver uma vida longa e sem honra. Advertido por sua mãe, Tétis, de que, se ele vingasse seu amigo Pátroclo e matasse Heitor, ele mesmo morreria em breve, mas que, se ele deixasse de lutar, voltaria para a pátria e morreria na velhice depois de uma vida longa e feliz, Aquiles leva a cabo o seu dever, escolhe a vida curta – mas gloriosa e lembrada no futuro pela palavra poética – em detrimento da vida longa (*Iliada*, XVIII, 96).

⁷ Para mais aprofundamentos sobre esta comparação ver HOLANDA, Luisa Severo Buarque. “Notas sobre o exemplo de Aquiles na Apologia de Sócrates (28c) e na *República* (386c-d e 516d): o filósofo, a retórica e a morte”. In: *Anais de Filosofia Clássica*, v. 11, p. 46-69, 2017.

continua sendo identificado pelo seu nome, pois, ao morrer, sua alma retira-se, sobrevive à morte, porém perdura no Hades apenas como uma sombra, espectro, imagem do defunto. ⁸ Como afirma Burkert, em Homero, no instante da morte, algo, a *psyché*, abandona o homem e dirige-se para o Hades.

Psyché significa exalação, assim como *psychein* significa respirar. O cessar da respiração é o indício exterior mais simples da morte. O indivíduo morto – do mesmo modo se encara a morte do animal – perdeu algo, sobre cuja presença e atividade durante a sua vida nunca se reflete. É só em questões de vida e morte que entra a *psyché*. ⁹

A alma é aquilo que se desprende do corpo após a morte ou a força vital pela qual o herói deve lutar, não é a alma como portadora de sensações e pensamentos. Os mortos homéricos, destituídos de memória e, portanto, privados de uma identidade, assim como de uma consciência qualquer do mundo e da existência, são apenas imagens ou simulacros, *eídola*, dos mortais vivos que foram. Após a morte do homem, a *psyché* homérica perde sua potência e torna-se uma espécie de sombra fugidia, sem sobrevivida autônoma após o perecimento do corpo. Por este motivo, não se deve interpretar que Aquiles quando encontra Ulisses esteja manifestando o desejo de ser escravo no mundo dos vivos, sendo justamente pelo fato de não poder nem desejar, nem agir, nem tampouco sofrer qualquer ação, que o herói - revitalizado pelo sangue dos animais sacrificados por Ulisses - lamenta-se.

As descrições da sobrevivência da alma e a estadia no Hades presentes nas epopeias homéricas são muito diferentes daquelas apresentadas no corpus platônico. Estas habitualmente negam a posição de maior parte da tradição segundo a qual a mudança que vem com a morte é sempre para pior e veiculam, em contrapartida, a ideia de que os homens bons e justos são recompensados no Hades. Na *República*, por exemplo, é veiculada a concepção de que na morte o corpo e a alma se separam, e esta segue para o Hades com certo grau de consciência, discernimento e faz novas escolhas, tomadas em acordo com as vidas anteriores (617e). Neste sentido, é inegável a forte influência que as doutrinas dos mistérios, como o orfismo e o pitagorismo, exerceram sobre Platão, havendo, inclusive, muita discussão sobre até que ponto o filósofo dos diálogos endossa, rejeita ou reelabora certas concepções herdadas. ¹⁰ Observa-se que, já a partir do advento

⁸ SNELL, 2001, p. 9.

⁹ BURKERT, 1993, p. 381.

¹⁰ Sobre esta discussão ver artigo GAZOLLA, “Realismo” platônico: Uma resposta possível no *Fédon* ou sobre a imortalidade da alma. In: Letras clássicas, n. 2, p. 127-140, 1998

do orfismo, diminuindo-se o fosso, outrora intransponível, entre deuses e homens, é inaugurada uma concepção de alma relacionada ao divino. Corpo e alma são então consideradas duas instâncias separadas no homem, e a alma, imortal, sobrevive enquanto indivíduo através das reencarnações. As práticas, ritos e estilo de vida órficos são meios de obter a purificação do elemento divino no homem, a sua alma, que sobrevive através das reencarnações punitivas até que esteja totalmente purificada, libertando-se, enfim, dos ciclos dos nascimentos. A *psyché*, segundo este composto de crenças, dirigindo-se ao suceder das gerações anteriores, não é mais, como na épica, impotente e inconsciente ao desvencilhar-se do corpo, mas, no percurso que visa liberar-se do esquecimento inerente ao ciclo das gerações, é capaz da recordação de outras existências. É interessante, neste sentido, observar, que, como afirma Vernant, enquanto em Homero e Hesíodo, as águas do esquecimento (*Lethe*) são ingeridas à entrada do Hades, e, por isso, as almas tornam-se sombras inconscientes e deslembadas, nas tradições dos mistérios são as almas que vão nascer que bebem do rio do esquecimento, que, por sua vez, torna-se não mais símbolo de morte, mas de retorno à vida.¹¹ A alma, segundo a escatologia órfico-pitagórica, é tanto mais lúcida e menos esquecida, quanto mais puder liberar-se da união com o corpo.¹²

A forte influência deste composto de doutrinas sobre a filosofia de Platão é bastante observável também no *Fédon*, diálogo do corpus platônico em que o tema do pós-morte é tratado de maneira mais alongada, e em que as almas, uma vez despidas do corpo, não são meras sombras ou espectros, mas permanecem com as qualidades naturalmente existentes, ou adquiridas em vida, sendo uma delas a inteligência (76d). A noção de morte, mais ainda no diálogo da morte de Sócrates, não carrega consigo a conotação de aniquilamento - embora este risco e o fantasma da finitude rondem o diálogo do início ao fim -, mas o sentido de separação e liberação. Esta concepção é veiculada na obra platônica sobretudo pela teoria da reminiscência, apresentada explicitamente no *Mênon*, no *Fédon* e no *Fedro*, e implicitamente em grande parte do corpus. Explicada de modo

¹¹ Assim também figura no mito que fecha a *República* que, em linhas gerais, conta que Er, tendo morrido em combate, passados dez dias, ao recolherem os corpos, exceto o do guerreiro encontrava-se em putrefação. Segundo a narrativa do mensageiro Er, quando nascemos, depois de termos bebido do rio Ameles, o rio do descuido, situado na planície do esquecimento, nos esquecemos do que escolhemos como vida a viver. Aquelas almas a quem a reflexão não salvaguarda bebem além da conta e, portanto, esquecem demais. Quando todos estavam dormindo, ocorre um raio e um terremoto e, a partir deste momento, repentinamente, as almas, começam a buscar o renascimento e cintilam como estrelas no meio da noite. Er, jazendo na pira, de manhã cedo, sem saber como nem por qual caminho alcançara o corpo, abre de repente os olhos e por instantes volta à vida narrando o que a sua alma viu no além (261b).

¹² VERNANT, 1990, p.146-147.

resumido, a anamnese consiste em uma concepção epistemológica, segundo a qual todo conhecimento é um reconhecimento ou uma recordação de uma experiência prévia que a alma teve com as ideias. Inspirada na metempsicose órfico-pitagórica, segundo a teoria da anamnese, a alma já existia antes da sua encarnação no corpo e continuará a existir mesmo depois de separar-se dele, seja de todo isolada, seja passando a outros corpos, de homens ou de animais. A imortalidade de que fala a teoria é, por outro lado, indissociável da individualidade fundada sobre a persistência daquilo que existe de melhor no indivíduo, melhor dito, sua capacidade de pensar a qual apreende as realidades não sensíveis, cujas imagens são as realidades sensíveis.

Como se nota, Platão alia-se à parte da tradição do composto de crenças órfico-pitagóricas, que defende a necessidade de purificação das almas, mas reinterpreta esse processo como o viver uma vida filosófica. Deste modo, embora seja muito tentador aproveitar-se da analogia entre o iniciado e o filósofo - o percurso do primeiro, através de seus ritos, até o retorno à morada divina, ao percurso do segundo, através da filosofia, que é o exercício de pensar em si e por si, até a contemplação do inteligível -, a filosofia platônica definitivamente visa coisa diferente do que visavam estas escolas religiosas. Como observa Robinson¹³, certo é que há um distanciamento de Platão em relação às doutrinas dos mistérios, posto que a purificação em questão não é a purificação ritual, mas a da própria inteligência que, como algo que purga, apresenta-se como comprometimento com o conhecimento e o aprendizado, sem os quais não há virtude. Na filosofia platônica, a verdadeira virtude não pode dispensar a inteligência, porquanto são distintas a virtude praticada por hábito daquela advinda da filosofia. No *Fédon*, por exemplo, é dito que o homem que praticou meramente a virtude popular nesta vida pode esperar tornar-se um animal ou inseto em sua próxima encarnação, de acordo com seu caráter (82b).

Para finalizar, lembremos que, como dissemos, as respectivas noções de heroísmo às quais se vinculam Homero e Platão possuem diferenças entre si, assim como são diferentes os modos de enfrentamento da morte e o sentido que ela apresenta para os seus respectivos heróis. Enquanto Platão, como é possível notar, diminui, ou quase anula, a negatividade da morte; em Homero, não é mencionada nenhuma recompensa ou castigo por aquilo que os heróis tenham feito em vida, e a morte só não põe um fim definitivo à vida do guerreiro, pois, cantado pelos poetas para que os vivos regozijem de seus feitos,

¹³ ROBINSON, 2007, p.69.

permanecem a glória e a imortalidade de seu nome. Ademais, se ambos os heróis estão dispostos a morrer pela verdade que sustentam, no lugar do espírito épico que oscila entre a bravata e a comiseração, o espírito filosófico aprende a aceitar o momento que o espera sem alarde.

Interessante, neste sentido, é observar como, no *Fédon*, o grande esforço na aquisição da sabedoria via exercício filosófico - que é a preparação para morrer e estar morto (64a) - e a exortação à coragem perante aquela que é tida em conta pela maioria dos homens como algo terrível e o maior dos males interligam-se na propedêutica platônica. Sócrates, tal como é descrito pelo narrador que dá nome ao diálogo, morre serenamente, é uma morte quase indolor, sem choro e sem fuga. Seguindo a missão dada a ele pelo deus, a maneira com que Sócrates enfrenta a morte, diferente daquela de Aquiles que se dá através dos desígnios que lhes são dados pela tradição e pela excelência guerreira, ocorre através da palavra e da aplicação do aprendizado filosófico, ou seja, através do que seria o verdadeiro antídoto contra a guerra. Enquanto a morte do guerreiro homérico desperta nos que ficam a dor, o desespero, a revolta e o desejo de vingança, a postura de Sócrates em suas últimas horas de vida, tal como descrito no diálogo da morte do filósofo, irradia firmeza e tranquilidade, despertando em Fédon, o narrador, admiração e estranhos sentimentos compostos de um misto de prazer e dor (58e-59a).

Era por demais estranho o que eu sentia junto dele. Não podia lastimá-lo, como de fato o faria perto de um ente querido no transe derradeiro. O homem me parecia felicíssimo, Equécrates, tanto nos gestos como nas palavras, reflexo exato da intrepidez e da nobreza com que se despedia da vida. Minha impressão naquele instante foi que a sua passagem para o Hades não se dava sem disposição divina e que uma vez lá chegando, sentir-se-ia venturoso como os que mais o foram. Por isso não me dominou nenhum sentimento de piedade, o que era natural na presença de um moribundo, também não me sentia alegre como costumava ficar em nossas práticas sobre filosofia. Sim, porque toda a nossa conversa girou em torno de temas filosóficos.¹⁴

A imperturbabilidade e dignidade de Sócrates diante da morte provocam a admiração de seus amigos, e a exortação à coragem perante aquela que é tida em conta pela maioria dos homens como algo terrível e o maior dos males pode ser encontrada em várias passagens da obra platônica. Na épica, como vimos, uma vida tranquila e sem batalhas não combina com os valores guerreiros, mas apesar disso, Aquiles que preferiu morrer jovem e ser glorificado a ficar velho e perecer sem fama, afirma que tudo é

¹⁴ Tradução de Carlos Alberto Nunes.

preferível a permanecer na sombra do Hades sem identidade, sem nome. Morrer belamente é um fim melhor, mas morrer não é desejável jamais. Já no drama filosófico platônico, são louvadas tanto a bela morte quanto o pós-morte. Enquanto o homem homérico, após a morte, é retratado separado do universo daqueles a quem pertence a imortalidade, ou seja, dos deuses, para Platão, a morte é o evento que desencadeia uma nova vida, em outro plano, em outra dimensão, onde a porção imortal e divina do ser humano avista uma nova existência. Na qualidade de uma disputa pedagógica, a perspectiva filosófica preconiza o enfrentamento da morte, que, em última instância, é lidar com o extremo, aquilo que é simultaneamente necessário e imprevisível. Neste sentido, para o filósofo de Platão, a morte apresenta-se, sim, como um limite, mas como extremidade para que a alma, liberta do corpo, deslinde viver um outro tempo, junto dos homens justos, e aprenda os enigmas que a vida não lhe permitiu decifrar. Se, por um lado, o que está sendo perseguido, sem dúvida, é a aniquilação do desejo corpóreo, por outro, no entanto, isto, para nós que estamos vivos, é algo tão remoto e, quando ocorre, tão fugaz, que mesmo a alma em seu estado puro permanece desejando: desejo de sabedoria. Esta é a positividade de ir-se ao Hades, o pós-morte, que continua sendo um tipo de existência, na perspectiva platônica, está atrelado ao que se faz durante a vida, logo, estende e alarga a busca pelo conhecimento sem o qual não há virtude, e vice-versa.

Referências Bibliográficas:

BOLZANI, Roberto Filho. “Platão trágico e antitrágico”. In: *Letras Clássicas*, n. 12, p. 151-168, 2008.

BURKERT, Walter. *A religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

GAZOLLA, Rachel. ““Realismo” platônico: Uma resposta possível no *Fédon* ou sobre a imortalidade da alma”. In: *Letras clássicas*, n. 2, p. 127-140, 1998.

HESÍODO. *Teogonia*. Trad.: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

HOLANDA, Luisa Severo Buarque. “Notas sobre o exemplo de Aquiles na *Apologia* de Sócrates (28c) e na *República* (386c-d e 516d): o filósofo, a retórica e a morte”. In: *Anais de Filosofia Clássica*, v. 11, p. 46-69, 2017.

HOMERO. *Iliada*. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

_____. *Odisseia*. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

PLATÃO. *Apologia*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores).

_____. *Crátilo e Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UDUFPA, 1980 (Coleção Amazônica).

_____. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, Ed.ufpa, 201.

_____. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

ROBINSON, Thomas M. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: AnnaBlume, 2012.

_____. *A psicologia de Platão*. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.

SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2001 (Estudos).

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.