

PLATÃO

COORDENAÇÃO DE
GABRIELE CORNELLI E RODOLFO LOPES

CoimbraCompanions

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

XIX

RELIGIÃO

Alberto Bernabé

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

I

1. Conflitos entre religião e filosofia

Em 399 a.C. Sócrates é condenado à morte, acusado de corromper a juventude e de acreditar em deuses diferentes daqueles em que acreditam os atenienses (Pl. *Ap.* 24b). A condenação pode parecer estranha, dado que a religião grega (Burkert, 2007, 2011; Suárez de la Torre, 2010) carecia de dogmas e de livros sagrados, não sofria a pressão de um sacerdócio profissional e estava tão centrada no ordenamento ritual da vida da sociedade que nem sequer existia um termo específico para a designar. Ao cidadão grego da época não se exigia que tivesse fé, somente que aceitasse a tradição, que fosse *ἴσιος* ou *εὐσεβής*, ‘piedoso’, que seguisse as normas aceites no que diz respeito à divindade. Por esse motivo é ainda mais estranho, dado que a imagem que conhecemos de Sócrates é a de um homem respeitoso da religião da cidade.

A aparente contradição resolve-se quando se destaca que a condenação de Sócrates obedeceu a motivos mais políticos que religiosos: isto é, uma tentativa de culpar determinadas personagens críticas quanto à tradição pela derrota de Atenas na Guerra do Peloponeso, entre elas, os sofistas, com quem o filósofo coincidia em alguns aspectos. De modo que a morte de Sócrates realça a existência de um afastamento da filosofia da religião tradicional, acentuado pela atividade dos sofistas e pelo aparecimento dos primeiros ateus.

Neste quadro, entre o desenvolvimento da filosofia e a condenação dos cidadãos por irreligiosidade, situam-se as propostas de Platão em matéria religiosa, que são divergentes e de grande envergadura¹. As principais seriam: a) considerações sobre a imagem da divindade; b) propostas acerca da religião da *polis*; c) possibilidades de uma religião filosófica; d) desenvolvimento da ideia de possessão divina e dos modelos iniciáticos; e) afirmação da imortalidade da alma e da sua transmigração.

2. A imagem da divindade

A tradição dos gregos sobre os deuses assentava nos poemas de Homero e Hesíodo, que, embora não transmitissem dogmas, pois eram puras obras literárias, foram a base da educação dos jovens, também em matéria de religião. Ambos os poetas apresentavam os deuses semelhantes em aspecto aos seres humanos e, como eles, injustos, caprichosos e vingativos. O antropomorfismo foi precisamente um dos primeiros pontos da religião tradicional criticado pelos filósofos. Já Xenófanes apresenta uma *reductio ad absurdum* risível: se os etíopes afirmam que os seus deuses são achatados e negros e os trácios de olhos azuis e rubicundos (B 16 DK), é de supor que, se as vacas e os cavalos pudessem representar os seus deuses, imaginá-los-iam como vacas e cavalos (B 15 DK).

Para salvar a dignidade dos primeiros poetas, sem manter os aspetos criticáveis da imagem dos deuses que apresentavam, uma solução foi entender os poemas de maneira alegórica, como se tivessem um significado oculto, mais racional e digno (Struck, 2004). Essa fora, por exemplo, a atitude do comentarista do *Papiro de Derveni*, que interpreta como uma cosmogonia filosófica um poema teogónico atribuído a Orfeu². Até Platão às vezes recorre a esse expediente (ex. *Phd.* 69c; cf. Bernabé 2011, 67-68, 77-78).

Platão leva a divindade muito a sério. Declara que 'é a medida de todas as coisas' (*Lg.* 716c), em aberta contradição com o *homo mensura* de

1 Diès (1927, 523-603); Solmsen (1942); Reverdin (1945); Boyancé (1947); Verdenius (1954); Feibleman (1959); Vogel (1970); Morgan (1992); Fine (1999); McPherran (2006); Burkert (2007, 425-434, 438-443; 2011, 478-488, 493-498); Mikalson (2010).

2 Sobre o *Papiro de Derveni*, cf. as edições comentadas de Kouremenos, Parássoglou & Tsantsanoglou (2006) e de Bernabé (2007), a tradução de Bernabé (2013b, 215-235) e os estudos de Laks & Most (1997) e Betegh (2004).

Protágoras (B 1 DK), e que somos uma parte da propriedade dos deuses, sob cuja custódia estamos (*Phd.* 62b). Assim, ao apresentar a correta educação dos jovens, recusa a hegemonia de Homero e de Hesíodo na apresentação da imagem da divindade (Lacore, 2003). Aceita que os deuses têm corpo (Brisson, 2003), mas não os considera comparáveis aos seres humanos. Admite os deuses tradicionais (Lefka, 2003), mas transcende-os, atribuindo-lhes características relativas a pressupostos éticos. Assim, por exemplo, apresenta nas *Leis* (715e) um deus todo-poderoso, modelado a partir do Zeus órfico³, garante da justiça divina.

3. A religião da *polis*

Em relação à religião cívica, Platão é guiado por dois propósitos fundamentais na *República*: separar o comportamento justo ou injusto da motivação utilitária de receber prêmios ou castigos, e eliminar da educação dos jovens a imagem dos deuses que apresenta a autoridade de Homero e de Hesíodo. Nem sequer lhe parece adequada a via da interpretação alegórica, já que pode ser mal-entendida por eles (378d). Ainda assim insiste que os deuses não são a causa das coisas malvadas, pois só podem fazer o bem (379bc) e não podem ser influenciados pelos homens (363e-367a) (McPherran, 2006, 248-249).

Nas *Leis* Platão troca o projeto utópico da *República* por uma regulamentação em que a religião se converte em coluna vertebral do Estado (Kerber, 1947; Burkert, 2007, 438; 2011, 493). Segundo o projeto, convertem-se em delito contra o Estado o ateísmo ou a magia, ou a ideia de que se possa dominar a divindade com determinadas práticas. As propostas platônicas, levadas ao extremo, significariam a eliminação do culto, pois poderia considerar-se uma ofensa contra os deuses qualquer tentativa de os influenciar; mas Platão não chega a tanto, visto que propõe manter os deuses, santuários, sacerdócio, sacrifícios e cultos tradicionais, embora os considere apenas amostras de agradecimento próprias de homens de bem.

3 Cf. Casadesús (2002). Platão substitui o nome de Zeus da sua fonte, um hino órfico (cf. o escólio à passagem, 317 Greene, e 'Orfeu' frs. 31-32 Bernabé), por um asséptico 'o deus'. Dá a impressão de considerar o nome de Zeus associado a uma tradição que não lhe parece aceitável de todo (Bernabé, 2011, 325-331).

A religião consolida-se no seu velho papel de estruturar a sociedade e o Estado perseguirá com rigor quem pretenda inovar neste terreno. Nas *Leis*, a religião cívica regulariza-se com todos os pormenores: especificam-se as funções que a *polis* atribui a cada deus, as relações com os heróis, a presença religiosa nos atos cívicos, as eleições de cargos, os juramentos, os processos judiciais, o casamento, a introdução de novos cidadãos, os banquetes, a música ou as relações entre os jovens nas festas.

4. Possibilidades abertas de uma religião filosófica

O desenvolvimento da teoria das formas, em que se postula a existência de princípios abstratos, como ‘o justo’, ‘o belo’, ‘o bom’, que substituem o antropomorfismo e permitem que a alma se aproxime deles, alcance-os e os assuma, poderia parecer uma intenção de substituir deuses, dado que, na visão do *Fedro*, o cortejo de deuses e homens contempla a visão da verdade, que é superior a todos eles. Porém, mais uma vez, Platão não chega a tanto, já que os deuses tradicionais continuam a desempenhar o seu papel, pois tanto as formas quanto os deuses filosóficos são incognoscíveis e nada têm a ver com os seres humanos (*Prm.* 133a-134e; vide McPherran, 2006, 250-254). Tampouco substitui os deuses tradicionais pela ideia de alma de mundo, causa do movimento deste.

5. A possessão divina e o desenvolvimento dos modelos iniciáticos

Por outro lado, Platão interessa-se pelos modos alternativos de piedade, tal como os dos ritos místéricos e extáticos, destinados à purificação da alma e à salvação, mas não propõe que os aceitem sem mais nem menos, submetendo-os a uma transposição, segundo um termo usado por Diès (1927, 432ss.; cf. Bernabé, 2011, 360-387). O propósito do êxtase báquico, induzido pela música, era fazer o fiel partícipe de uma experiência religiosa coletiva, purificando assim a sua alma e preparando-a para um destino melhor no Além. Os órficos tinham desenvolvido, de uma perspetiva ritual, ideias sobre a imortalidade da alma, a transmigração e um imaginário infernal (Annas, 1982; Bernabé, 2013a) com prémios e castigos, que deixam

também uma marca profunda nos diálogos (Casadesús, 2011). A iniciação permitia converter-se em deus no Além⁴.

Platão aprofunda o modelo extático, postulando que o ser humano pode fazer com que a sua alma adquira um estado divino ou quase divino; todavia, para ele, a salvação e a participação no divino não se alcançam com o rito, mas sim com a prática da filosofia (Morgan, 1992, 231-232; Bernabé, 2011, 324; Casadesús, 2013a). Outro bom exemplo da projeção dos modelos iniciáticos na filosofia é o *Banquete*, em que Diotima revela a Sócrates como a alma se eleva do amor humano à visão da Forma da Beleza (Riedweg, 1987). Da mesma forma, o mito da Caverna na *República* expressa um processo de iluminação dos limites da vida corporal à contemplação da verdade, simbolizados nos agrilhoados na caverna, condenados a verem apenas projeções de sombras de representações de objetos, e na libertação de um deles, que consegue sair da caverna e contemplar a luz do sol (cf. Paquet, 1973).

6. Imortalidade e transmigração da alma

A transmigração da alma fora postulada por pitagóricos e órficos. Para os primeiros tratava-se de um eterno ciclo de reencarnações que garantiam a vida no mundo, sem nenhuma conotação de castigo; para os órficos era o castigo por uma culpa contraída pelos titãs, de que os seres humanos são herdeiros, que consistia na reencarnação da alma em sucessivos corpos até conseguir alcançar a sua purificação por meios rituais (Bernabé, 2013c; Casadesús, 2013b). Platão desenvolve o seu próprio modelo no *Fedro* (245c-sqq.), onde descreve a origem da união entre alma e corpo por meio da alegoria do carro alado puxado por dois cavalos, um branco e bom, o outro preto e mau, que seguiam Zeus e os deuses num cortejo. Só às almas puras e perfeitas era permitido acompanhar o cortejo até contemplarem o Ser e a Verdade, as Formas reais da Beleza e a Justiça na sua plenitude. As demais almas, após terem vislumbrado algo dessa sede divina, deviam abandonar a comitiva, cair no mundo terreno, encerrar-se num corpo mortal

⁴ Cf. *Lâmina áurea de Túrrios* ('Orfeu' fr. 488.9 Bernabé): 'Deus serás, de homem que eras'.

e ‘ficarem apenas com a opinião como alimento’ (*Phdr.* 248b). Portanto, nas mãos de Platão, a ideia órfica da transmigração converte-se num instrumento para a teoria do conhecimento – cimentando a teoria da reminiscência (*Men.* 82b; Calvo Martínez, 1999; Brisson, 1999) – e para estimular a vida cívica: as suas escatologias desenvolvem os riscos que corre quem comete injustiça, a saber, sofrer castigos no Além (Bernabé, 2013a).

II

1. Crítica da imagem indecente da divindade (*R.* 377e-383c)

Na discussão sobre a educação adequada para os cidadãos da cidade ideal, Sócrates sugere a Adimanto que mitos devem ser contados às crianças e quais não.

(tradução de *R.* 377e-383c)

– Primeiramente, parece que devemos supervisionar os forjadores de mitos, admiti-los quando são bem feitos e recusá-los em caso contrário. E persuadiremos as aias e as mães a contarem às crianças os mitos que admitimos, e com estes modelaremos as suas almas muito mais que os seus corpos com as mãos. Em relação aos que se contam agora, será preciso recusar a maioria.

– Quais são?

(...)

– Os que nos contam Hesíodo e Homero, e também outros poetas, pois são eles que compuseram os falsos mitos que se narraram e ainda se narram aos homens. (...) Primeiramente, o que disse a maior mentira em relação às coisas mais importantes é o que forjou a ignóbil mentira de que Úrano obrou como Hesíodo conta e que Crono se vingou dele [*Hes. Th.* 154-182]. No que diz respeito às ações de Crono e aos padecimentos que sofreu por mão de seu filho [*Hes. Th.* 453-500], mesmo que fossem certas, não me parece que se devam contar com tanta ligeireza a crianças ainda imaturas. Seria preferível guardar silêncio; mas se fosse necessário contá-los, que uns poucos os

ouvissem secretamente, (...) de maneira que tivessem acesso à sua audição a menor quantidade possível de crianças. ...

(378d) Narrar (...) os acorrentamentos de Hera por seu filho ou que Hefesto foi expulso do Olimpo por seu pai quando tentou impedir que este batesse em sua mãe, assim como as tantas batalhas entre deuses que compôs Homero, não o permitiremos no nosso Estado; tenham sido compostos com sentido alegórico ou sem ele. A criança, com efeito, não é capaz de discernir o que é alegórico do que não é, e as impressões que nessa idade recebe costumam ser as mais difíceis de apagar e as que menos podem ser modificadas.

(383c) Quando um poeta disser coisas de tal índole acerca dos deuses, encolerizar-nos-emos com ele e não lhe facultaremos um coro. Tampouco permitiremos que a sua obra seja utilizada para a educação dos jovens; a menos que não nos proponhamos que os guardiães respeitem os deuses e se aproximem do divino, na medida em que isso é possível para um homem.

Platão defende pela primeira vez de forma explícita, pela boca de Sócrates, o que poderíamos chamar de ‘politicamente correto’ *avant la lettre*. Consciente do valor paradigmático da poesia para os jovens gregos, pretende exercer um controlo do Estado sobre ela, para que não transmita visões negativas sobre os deuses, com a ideia de que o respeito dos deuses é um dos pilares da vida cívica. Apresenta-lhes uma censura em plena regra: os poetas que não respeitem as normas do Estado não poderão recorrer aos meios que o Estado usa para a difusão da poesia. Nem sequer aceita que a poesia possa ser interpretada de um modo alegórico, de acordo com um método em voga na época para manter a importância dos textos antigos, mesmo os seus aspectos menos decorosos. O risco é que os jovens não saibam distinguir o que é alegórico do que não é. O alcance do controlo do Estado não se detém aí, devendo chegar até aos contos que narram as mães e as aias, convencendo-as da necessidade de se limitarem aos autorizados pelo Estado.

2. Regulação das práticas religiosas e mágicas (*Lg. 909a*)

A legislação sobre todos os aspectos da cidade que se expõe nas *Leis* aborda também o caso de quem proclama possuir poderes mágicos ou a capacidade de atuar sobre os deuses.

(tradução de *Lg. 909a*)

E a todos os que, além de não crerem nos deuses ou crerem que são descuidados ou venais, se converteram em feras e que, com desprezo dos demais homens, se dediquem a seduzir as almas de muitos dos que estão vivos ou, afirmando que podem também seduzir as almas dos mortos e prometendo persuadir os deuses mediante a prática da magia através de sacrifícios, súplicas e salmos, se aprestam a arrasar desde os alicerces, casas inteiras e cidades pelo desejo de dinheiro, a todos os que pareçam ser culpados, imponha legalmente o tribunal que permaneçam encarcerados.

Platão junta num único saco os iniciadores das religiões místicas, os magos e os necromantes. Para ele, é tão pernicioso crer que se pode dobrar a vontade dos deuses por meio da magia, como pensar que cabe adulá-los por meio de sacrifícios. Em ambos os casos supõe-se que os seres humanos podem atuar sobre os deuses, o que é uma perigosa manifestação de orgulho.

3. Imagem da divindade (*Lg. 715e*)

Oferece-se uma imagem interessante da divindade no decorrer da discussão sobre as leis da cidade ideal.

(tradução de *Lg. 715e*)

O deus que, como diz também o antigo relato, detém o princípio, o fim e o centro de todos os seres, encaminha-se para o seu fim seguindo as revoluções da natureza. Não deixa de segui-lo a Justiça, vingadora das infrações da lei divina. Quem está disposto a alcançar a felicidade, segue-a de perto, humilde e ordenadamente. Mas quem está assoberbado pelo orgulho ou exaltado pelas suas riquezas, honras ou até pela beleza do seu corpo unida à juventude

e à insensatez, inflama a sua alma com a desmesura, na ideia de que não necessita de chefe nem de nenhum guia, chegando a pensar que se basta a si mesmo; e fica abandonado, deserto de deus, e por causa deste abandono, e em companhia de outros semelhantes, salta, alvoroçando-se todo, a muitos parece que é alguém, mas ao fim de não muito tempo e depois de ter pago à Justiça um castigo não desdenhável, provoca a sua absoluta ruína, a da sua casa e a da sua cidade.

Um escólio ad loc. (317 Greene) informa-nos que: ‘O ‘antigo relato’ alude ao órfico, que é o seguinte:

‘Zeus princípio, Zeus centro, por Zeus tudo está perfeitamente disposto;
Zeus fundamento da terra e do céu estrelado’.

Os versos que cita o escólio formam parte de um *Hino a Zeus* atribuído a Orfeu, que conhecemos em diversas versões: a mais antiga, no *Papiro de Derveni*, outra no pseudo-aristotélico *De mundo* e outra recolhida por diversos filósofos neoplatônicos procedente das chamadas *Rapsódias órficas*⁵. Portanto, Platão retomou um poema órfico (ao qual chama ‘antigo relato’, dentro do seu habitual costume de não citar Orfeu pelo nome, quando se baseia num dos poemas órficos para construir os princípios da própria filosofia; vide Bernabé, 2011, 60-78) e parafraseou-o para configurar a sua visão da divindade. No seu estudo da passagem, Casadesús (2002) refere que Platão simpatizou com a ideia órfica de um Zeus onnipotente, rei do universo e garante de que se cumpra a justiça divina, o único capaz de pôr freio à iniquidade.

Segue uma referência à Justiça personificada. Tal personificação não é nova. Já Hesíodo (*Op.* 256-sqq.) nos fala de Justiça (*Dike*) como uma filha de Zeus, que se senta a seu lado e se queixa quando é maltratada, para que seu pai castigue o culpado. Também Anaximandro (B 1 DK) e Heraclito (frs. 45, 80, 52 Marcovich = B 23, 28, 94 DK) personificam a Justiça e esta personificação acaba por converter-se num tópico. No caso da passagem

5 Sobre as diversas versões do hino, cf. Bernabé (2009).

platónica, também a menção da Justiça se baseia num poema órfico. Burkert (1969, 11, n. 25) advertiu que a menção platónica da Justiça vingadora das infrações da lei divina parecia ser a paráfrase de um verso órfico das *Rapsódias* ('Orfeu' fr. 233 Bernabé): 'Segui-o de perto, Justiça de múltiplos castigos [πολύποινος], de todos protetora'⁶.

4. Imortalidade e reminiscência (*Men.* 81a)

Platão apoia-se nas ideias sobre a transmigração da alma para postular o conhecimento como reminiscência.

(tradução de *Men.* 81a) 2

Pois ouvi uns varões e mulheres entendidos em assuntos divinos (...) Quem o diz são os sacerdotes e sacerdotisas que consideram importante dar explicação daquilo de que se ocupam e são capazes de fazer (...) Afirmam, com efeito, que a alma do homem é imortal e que umas vezes chega a um fim – a que chamam morrer – e outras de novo chega a ser, mas que nunca perece; e que por isso é necessário passar a vida com a maior santidade possível. (...) Portanto, a alma, dado que é imortal e nasceu muitas vezes, e dado que já viu todas as coisas, as de aqui e as do Hades, não há nada que não tenha aprendido.

Platão aproveita a ideia órfica e pitagórica da transmigração para postular que a alma imortal teve uma existência anterior à sua entrada no corpo, o que lhe permitiu aceder a um tipo de conhecimento que não é deste mundo⁷.

6 É interessante frisar que o mesmo adjetivo πολύποινος é aplicado à Justiça apenas uma outra vez em toda a literatura grega; e é em Parménides (B 1.14 DK), o que faz pensar numa influência órfica sobre o filósofo de Eleia.

7 Cf. as contribuições à questão de Brisson (1999) e as mais verosímeis de Calvo Martínez (1999), que defende o carácter órfico dos elementos religiosos apresentados pelo primeiro e considera que Platão transpõe para a anamnese a ideia de catarse própria do âmbito religioso.

5. Imagem da alma como um carro de dois cavalos (*Phdr.* 246a)

À falta de um racoamento sobre o que é a alma, que, segundo Platão, excede as capacidades humanas, é preferível assinalar aquilo que com ela se parece.

(tradução de *Phdr.* 246a)

O que é [a alma] requer uma exposição em tudo e por tudo divina e extensa, porém aquilo a que se parece, requer uma humana e mais breve; de modo que falemos deste modo.

Seja [a alma] semelhante à força natural e conjunta que há entre uma parelha alada e um auriga. Com efeito, os cavalos e os aurigas dos deuses são todos bons e de boas raças, enquanto que a dos demais está misturada. Na nossa, em primeiro lugar, o guia conduz um par de cavalos, sendo um dos cavalos formoso e bom, que provém de raças semelhantes, enquanto que o outro é o contrário e provém de raças contrárias. Portanto, a condução do carro resultar-nos-á dura e difícil.

(...) Quando [a alma] é perfeita e, alada, viaja no ar e governa todo o cosmos; mas a que perdeu as asas é arrastada até se agarrar a algo sólido onde se estabelece, adquirindo um corpo terrestre que parece que se move por si mesmo, graças à força daquela. Todo este conjunto, união de alma e corpo, se chama ser vivo e recebe o nome de mortal. No entanto, a imortalidade não se deduz de nenhum raciocínio, pois que, sem o termos visto nem percebido suficientemente, imaginamos a divindade como algo vivo, imortal, que possui alma e corpo, unidos todo o tempo pela natureza. Que estas coisas sejam como agrada à divindade e assim se mantenham e sejam ditas. Consideremos a causa da perda das asas, razão pela qual se separam da alma. É algo assim. A força natural da asa é a de conduzir o pesado para o alto, elevando-se até onde habita a linhagem dos deuses, e, de alguma maneira, das coisas que participam do corpo é a que mais participa do divino.

No entanto, é curioso que a imagem da alma como um carro apresente paralelos com textos da Índia, em particular os *Kaṭha-Upaniṣad* (3. 3-9). O ser humano imagina-se como um carro com os seus cavalos dirigidos

por um auriga que, por sua vez, está às ordens do dono do carro⁸. A parte espiritual do homem é formada por três componentes: *ātman*, *buddhi*, sede da razão, e *manas*, a mente, que canaliza e interpreta os dados recebidos através dos sentidos.

[3] Considera que o Eu (*ātman*) é o dono do carro, e o corpo o carro.

Considera que a razão (*buddhi*) é o auriga, e a mente (*manas*) as rédeas.

[4] Aos sentidos chamam cavalos e aos objetos dos sentidos, seus caminhos. Ao *ātman* unido aos sentidos e à mente os sábios chamam 'o que experimenta'.

[5] Quem é ignorante, com a mente sempre dispersa, tem os sentidos incontrolados, como os cavalos desbocados de um auriga.

[6] Quem sabe, com a mente sempre recolhida, tem os sentidos controlados, como os cavalos disciplinados de um auriga.

[7] Quem é ignorante, sem compreensão, sempre impuro, não alcança a meta, entrando no ciclo das transmigrações (*saṁsāra*).

[8] Quem sabe, é compreensivo, sempre puro, alcança a meta de onde não voltará mais a nascer.

[9] Aquele cujo auriga é sábio, que tem as rédeas da mente sob controle, alcança

o final do seu trajeto, o passo supremo de Viṣṇu⁹.

6. Alma e corpo, culpa e expiação (*Cra.*, 400c)

Durante a discussão sobre a origem da palavra para 'corpo' (σῶμα), Sócrates aproveita as teorias órficas sobre a alma para oferecer uma nova etimologia do termo.

(tradução de *Cra.*, 400c)

Com efeito, alguns afirmam que este [o corpo] é sepultura da alma, como se esta estivesse sepultada na sua situação atual e, por outro lado, que, como a alma manifesta o que manifesta através dele, também neste sentido é chamado corretamente de 'signo'. De maneira que me parece que Orfeu e

⁸ Cf. Kahle-Mendoza (2011, 86, 593), que datam o texto em torno do século V a.C. e o comentam; assinalam outros textos similares e mencionam a bibliografia anterior.

⁹ O terceiro passo de Viṣṇu refere-se à esfera celestial.

os seus lhe deram este nome sobretudo, porque a alma, que paga o castigo pelo qual deve pagar, o tem como um recinto, à semelhança de uma prisão, para que se salve; por conseguinte, isso é ‘salvação’ da alma, como o seu próprio nome indica, até ter expiado o que deve, não sendo necessário mudar-lhe uma letra sequer.

Na passagem, Platão parte do jogo etimológico órfico entre corpo (σῶμα) e sepultura (σῆμα) e da adaptação que esta etimologia sofreu entre os comentaristas posteriores (igualmente órficos), segundo a qual o corpo (σῶμα) era interpretado como ‘signo’ (outro dos significados de σῆμα), para propor uma etimologia alternativa: σῶμα, entendido como nome da ação de σώζω, ‘salvar’ (ou seja, ‘salvação’), mantendo-se ainda aparentemente dentro da ideologia órfica sobre a alma, é corrigido no sentido de substituir a ideia crua de ‘sepultura’ em que a alma estaria como morta, pela de ‘prisão’, inclusive ‘salvação’, atribuindo assim ao corpo um valor mais positivo (Bernabé, 2011, 185-229).

7. Reinterpretação das condições para a salvação (*Pbd.* 69c)

Platão afirma que a proposta das τεληταί (ritos voltados para a purificação e salvação, entre os quais se encontravam os órficos), cujo cumprimento dá acesso a um lugar privilegiado no outro mundo, pode ser aceite, se se interpretar simbolicamente e se considerar que os iniciados são os filósofos.

(tradução de *Pbd.* 69c)

Pode ser que quem instituiu as τεληταί não seja gente inerta, mas que na realidade se indique de forma simbólica, desde antanho, que quem chegar ao Hades não iniciado e sem ter cumprido as τεληταί ‘jazerá no lodo’; mas quem chegar purificado e tendo cumprido as τεληταί, habitará lá com os deuses. Pois, de facto, como dizem os das τεληταί, são

‘muitos os portadores de tirso, mas os bacos, poucos,’
e estes, na minha opinião, são os que filosofaram corretamente.

Seguindo um tipo de análise em voga na época, Platão reinterpreta o esquema ritualista, proposto pelos órficos, através de um esquema ético, segundo o qual é a prática da filosofia que permite aceder à companhia dos deuses.

III

1. Balanço

Quanto à contribuição de Platão para a religião grega, vemos que entre as suas reflexões ocupam um lugar importante as relações do homem com o divino, de dois pontos de vista diferentes.

Por um lado, mantém com a religião tradicional da *polis*, com as suas festas, cultos e sacrifícios, uma atitude que poderíamos denominar de *politesse*. Embora critique as suas manifestações mais periféricas, em especial a literatura tradicional sobre o divino, considerando que apresenta uma imagem pouco decorosa dos deuses e inadequada para servir de formação aos jovens, não chega sequer de longe a recusar o papel da religião na sociedade (McPherran, 2006, 245).

Por outro lado, interessa-se pelos modos alternativos de piedade, como os que caracterizavam os cultos místéricos e os ritos extáticos, que tinham como objeto a purificação da alma e a salvação, apesar de não propor que sejam aceites de forma simples e direta, submetendo-os a uma profunda transformação. A partir de doutrinas religiosas órficas e pitagóricas bastante simples e enraizadas no ritual, Platão elaborou uma doutrina complexa sobre a imortalidade da alma e a transmigração, em que as velhas práticas da purificação e do rito foram substituídas pelo exercício adequado da filosofia como meio para obter um lugar privilegiado no outro mundo, face aos castigos que sofrerá o mau cidadão e quem não é filósofo. Associada a esta doutrina está também a teoria da reminiscência, segundo a qual a alma não aprende nada neste mundo, recordando apenas o que aprendeu quando se encontrava separada do corpo.

2. Projeção posterior das ideias religiosas de Platão

Das vertentes que acabam de ser esboçadas, a primeira, a visão de Platão sobre a religião tradicional, não teve grande projeção na posteridade. Pelo contrário, as ideias referidas à alma e ao Além, embora não tenham sido de início partilhadas pela ideologia grega maioritária – até porque as grandes escolas helenísticas, como a dos estoicos ou a dos epicuristas, se encontram muito afastadas delas –, com o decorrer do tempo acabaram por alcançar aceitação em setores mais amplos, especialmente entre os herdeiros do pensamento platônico.

Em Roma, apesar de serem conhecidas e mencionadas em âmbitos eruditos reduzidos, como pequenos grupos pitagóricos; Cícero faz-se portavoza da imortalidade ou da transmigração no âmbito da reflexão filosófica (por exemplo, *Rep.* 6. 28-29, *Tusc.* 1. 38-52), enquanto que poetas como Virgílio e Ovídio a usam como um tema literário: o primeiro recorre a um imaginário do Além inspirado nesta tradição como um tema literário com o propósito de unir o passado lendário à sua atualidade (*Verg. A.* 6. 325-330, 703-751) e o segundo utiliza a metempsicose como base teórico-poética da sua metamorfose (*Ov. Met.* 15. 75-76, 141-142, 173-175, 456-462; cf. Caerols, 2011).

Mais tarde, Plutarco desenvolverá ideias platônicas sobre a alma em três famosos mitos *more Platónico*, em que postula a sua imortalidade e a sua transmigração¹⁰. Por sua parte, o neoplatonismo partirá da crença numa Alma Universal, que é um desenvolvimento do conceito de alma cósmica do *Timeu*, que vai dando lugar a uma dicotomia cada vez maior entre uma alma cósmica e as almas particulares. Embora num primeiro momento, na Escola de Roma, representada por Plotino e Porfírio, a transmigração não seja uma ideia dominante, a escola da Síria, com Jâmblico, interessa-se pela escatologia da metempsicose, mas é a Escola de Atenas, por mão, sobretudo, de Proclo, que consolida a noção de alma individual e assume a transmigração como processo natural e necessário da ordem cósmica, de modo semelhante

10 Em concreto nos tratados *De genio Socratis* (*Moralia*, 575A-598F), *De sera numinis vindicta* (*Moralia*, 548A-568A) e *De facie quae in orbe lunae apparet* (*Moralia*, 920B-945E), sobre os quais cf. Méautis (1950); Hani (1975); Brenk (1994); Aguilar (2011).

ao que postularam inicialmente os pitagóricos (cf. Bordoy, 2011, com ampla bibliografia).

No âmbito do judaísmo encontramos uma clara influência do pensamento platônico sobre Fílon de Alexandria, embora a ideia da reencarnação da alma em diferentes corpos seja alheia ao judaísmo mais antigo (cf. Brécher, 2004; Dillon, 2009). Contudo, encontram-se vestígios dos postulados da transmigração em círculos esotéricos do século II d.C., em contacto com algumas seitas gnósticas e, mais tarde, na Cabala (cf. Alba, 2011).

O cristianismo assume a dualidade alma-corpo, a sobrevivência da alma depois da morte e a existência de uma culpa anterior (de raiz mais órfica que platônica, embora os cristãos aceitem claramente elementos órficos através do filtro de Platão). Platão converteu-se no modelo para pensar o divino e a alma, apesar de a ideia da transmigração – que a nova doutrina de Orígenes ou Justino pretendiam aproveitar – ter cedido o passo à doutrina da alma individual e da ressurreição (cf. Herrero 2007, 2010; López Salvá-Herrero, 2011), graças às contribuições de Tertuliano, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nisa.

No mundo islâmico não se enraízam com facilidade as ideias platônicas da reencarnação, salvo em algumas seitas extremas derivadas da *shí'a*, os drusos e os nusairitas, provavelmente pela sua proximidade com a Índia, onde as ideias sobre a transmigração são tradicionais. Encontramos uma refutação da metempsicose em Ibn Hazm de Córdoba (séculos x-xi) (cf. Abumalham, 2011).

Já no Renascimento, autores anti-aristotélicos, como Marsílio Ficino (1433-1499), recompõem as ideias neoplatônicas da origem órfica sobre Platão e começam a reconstruir uma espécie de *Priscaetheologia* sobre essas linhas (cf. McKnight, 1997). Também Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) quis utilizar uma variedade de teorias filosóficas em busca de uma *concordia universalis* com base no Neo-Platonismo, Orfismo, Oráculos Caldeus, Hermes, Averróis ou a Cabala (cf. Walker, 1953; Schmitt, 1966).

BIBLIOGRAFIA

- Abumalham, M. (2011). La transmigración en la tradición musulmana. In A. Bernabé et al (eds.), *Reencarnación: la transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada, pp. 475-488.
- Aguilar, R. M. (2011). La transmigración en Plutarco. In A. Bernabé et al (eds.). *Reencarnación: la transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada, 305-326.
- Alba, A. (2011). La reencarnación en el judaísmo. In A. Bernabé et al (eds.). *Reencarnación: la transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada, 437-473.
- Annas, J. (1982). Plato's myths of judgement. *Phronesis* 27, 119-143.
- Bernabé, A. (2007). *Poeta e Epici Graeci testimonia et fragmenta II 3, Musaeus · Linus · Epimenides · Papyrus Derveni · Indices*. Berlin: De Gruyter.
- _____ (2009). L'Inno a Zeus orfico. Vicissitudini letteraria, ideologiche e religiose. *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica*, 137, 56-85.
- _____ (2011). *Platão e o orfismo*, São Paulo: Annablume, trad. Dennys Garcia Xavier.
- _____ (2013a). 'Ο Πλάτων παρωιδεῖ τὰ Ὀρφείως Plato's Transposition of Orphic Netherworld Imagery. In V. Adluri (ed.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*. Berlin/Boston: De Gruyter, 117-149.
- _____ (2013b). *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo*. Madrid: EVOHE.
- _____ (2013c). Orphics and Pythagoreans: The Greek Perspective. In G. Cornelli & R. McKirahan (eds.). *On Pythagoreanism*. Berlin/Boston: De Gruyter, 117-152.
- _____ et al (2011). (eds.). *Reencarnación: la transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada
- Betegh, G. (2004). *The Derveni Papyrus. Cosmology. Theology and Interpretation*; Cambridge: Cambridge University Press.
- Bordoy, T. (2011). La transmigración el alma en el neoplatonismo pagano. In A. Bernabé et al (eds.). *Reencarnación: la transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada.
- Boyancé, P. (1947). La religion de Platon. *Revue des Études Anciennes*, 49, 178-192.
- Brécher, G. (2004). *L'immortalité de l'âme chez les juifs*, Paris: Ed. Lahy.
- Brenk, F. E. (1994). The Origin and the Return of the Soul in Plutarco. In M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio Español sobre Plutarco*. Madrid, 3-24.
- Brisson, L. (1999). La réminiscence dans le *Ménon* (80e-81e) et son arrière plan religieux. In J. Trindade Santos & L. Brisson (eds.), *Anamnese e Saber*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa Moeda, 23-46.
- _____ (2003). Le corps des dieux. In J. Laurent (ed.). *Les dieux de Platon*. Caen: Presses Universitaires de Caen, 11-23.
- Burkert, W. (1969). Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras. *Phronesis*, 14, 1-30 (versión inglesa In V. Adluri (ed.). *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, Berlin-Boston: De Gruyter, 2013, 85-116).
- _____ (2007). *Religião griega: arcaica y clásica*. Madrid: Abada, trad. esp. de A. Bernabé.
- _____ (2011). *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart: Verlag.
- Caerols, J. J. (2011). La doctrina de la transmigración de las almas en Roma. In A. Bernabé et al (eds.), *Reencarnación: la transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada.

- Calvo Martínez, T. (1999). Anámnese y catarsis: la antropología de Platón. In J. Trindade Santos & L. Brisson (eds.), *Anamnese e Saber*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa Moeda, 201-226.
- Casadesús, F. (2002). Influencias órficas en la concepción platónica de la divindade (*Leyes* 715e 7-717a 4). *Taula, quaderns de pensament* (UIB), 35-36, 11-18.
- _____ (2011). Platón y la noción de la transmigración de las almas. In A. Bernabé et al (eds.), *Reencarnación: la transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada, 283-304.
- _____ (2013a). Dionysian Enthusiasm in Plato. In A. Bernabé et al (eds.), *Redefining Dionysos*. Berlin: De Gruyter, 386-400.
- _____ (2013b). On the Origin of the Orphic-Pythagorean Notion of the Immortality of the Soul. In G. Cornelli & R. McKirahan (eds.), *On Pythagoreanism*. Berlin/Boston: De Gruyter, 153-176.
- Cornelli, G & McKirahan, R. (2013). (eds.). *On Pythagoreanism*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Diès, A. (1927). *Autour de Platon*. Paris: Beauchesne.
- Dillon, J. (2009). Philo of Alexandria and Platonist Psychology. In M. Elkaisy-Friemuth & J. M. Dillon, *The Afterlife of the Platonic Soul: Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*. Leiden/Boston: Brill, 17-24.
- Feibleman, J. K. (1959). *Religious Platonism. The influence of religion on Plato and the influence of Plato on religion*. London: Routledge.
- Fine, G. (ed.). (1999). *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford: Oxford University Press.
- Goldschmidt, V. (1949). *La religion de Platon*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Hani, J. (1975). Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase. *Revue des Études Grecques*, 88, 105-120.
- Herrero de Jáuregui, M. (2007). *Tradición órfica y cristianismo antiguo*. Madrid: Celesa.
- _____ (2010). *Orphism and Christianity in Late Antiquity*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Kahle, M. & Mendoza, J. (2011). *Samsāra*, la doctrina de la transmigración en las *Upaniṣads* antiguas. In A. Bernabé et al (eds.), *Reencarnación: la transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada, 75- 113.
- Kerber, E. (1947). *Die Religion in Platons Gesetzstaat*, Diss. Wien.
- Kouremenos, T. et al (2006). *The Derveni Papyrus*. Firenze: Casa Editrice Leo S. Olschki.
- Lacore, M. (2003). La théologie d'Homère jugée par Platon. In J. Laurent (ed.), *Les dieux de Platon*. Caen: Presses Universitaires de Caen, 79-96.
- Laks, A. & Most, G. (eds.). (1997). *Studies on the Derveni papyrus*, Oxford: Oxford University Press.
- Laurent, J. (ed.). (2003). *Les dieux de Platon*, Caen: Presses Universitaires de Caen.
- Lefka, A. (2003). La présence des divinités traditionnelles dans l'oeuvre de Platon. In J. Laurent (ed.), *Les dieux de Platon*. Caen: Presses Universitaires de Caen, 97-117.
- López Salvá, M. & Herrero de Jáuregui, M. (2011). La transmigración en el cristianismo primitivo. In A. Bernabé et al (eds.), *Reencarnación: la transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada, 385-415.
- McKnight, S. A. (1997). Francis Bacon's Instauratio and Renaissance Neoplatonism. In J. J. Cleary, *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Leuven: Leuven University Press, 471-485.
- McPherran, M. (2006). Platonic Religion. In H. Benson, *A Companion to Plato*, Oxford: Wiley-Blackwell, 244-259.
- Méautis, G. (1950). Le mythe de Timarque. *Revue des Études Anciennes*, 52, 201-211.
- Mikalson, J. D. (2010). *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

- Morgan, M. L. (1992). Plato and Greek Religion. In R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 227-247.
- Paquet, L. (1973). *Platon. La médiation du regard*. Leiden: Brill.
- Reverdin, O. (1945). *La religion de la cité platonicienne*. Paris: E. de Boccard
- Riedweg, C. (1987). *Mysterien terminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Santos, J. T. (ed.). (1999). *Anamnese e saber*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa Moeda
- Schmitt, C. B. (1966). Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibnitz. *Journal of the History of Ideas*, 27, 505-532.
- Solmsen, F. (1942). *Plato's Theology*, Ithaca/New York: Cornell University Press.
- Struck, P. T. (2004). *Birth of the Symbol*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Suárez de la Torre, E. (2010). La religião griega. In D. Castro & A. Striano (eds.). *Religiones del mundo antiguo*. Madrid: SEEC, 73-87.
- Verdenius, W. J. (1954). Platons Gottesbegriff. *Entretiens Fondation Hardt*, 1, 239-283 (Discussion 284-294).
- Vogel, C. J. de (1970). What was God for Plato. *Philosophia* I, *Studies in Greek Philosophy*, 210-242.
- Walker, D. P. (1953). Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 16, 100-120.

Traduzido por Maria da Graça Gomes de Pina