



A transmigração da causalidade no Fédon de Platão

Autor(es): Nunes Sobrinho, Rubens

Publicado por: Annablume Clássica; Imprensa da Universidade de Coimbra

URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/38303>

DOI: DOI:http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_16_9

Accessed : 11-May-2024 22:14:59

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.



16

jan/apr
2016

issn 2179-4960
e-issn 1984-249X



REVISTA
archai
 AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

ἀρχαί

ARCHAI JOURNAL: ON THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

I
 IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
 COIMBRA UNIVERSITY PRESS
 U

archai
 AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

ANNABLUME
 CLASSICA

Rubens Nunes Sobrinho

Universidade Federal de Uberlândia (Brasil)

rgns11@gmail.com

A TRANSMIGRAÇÃO DA CAUSALIDADE NO *FÉDON* DE PLATÃO

THE CAUSALITY'S TRANSMIGRATION IN PLATO'S *PHAEDO*

NUNES SOBRINHO, R. (2016). A transmigração da causalidade no *Fédon* de Platão. *Archai*, n. 16, jan.-apr., p. 161-182

DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_16_9

Resumo: No diálogo que encena a última fala filosófica de Sócrates, Platão examina o tema da morte: Sócrates recorre ao acervo tradicional dos Mistérios para encontrar imagens que possam justificar sua atitude insólita diante da morte. A própria definição de morte pressupõe a realidade e a subsistência da alma. Sem definir a alma, Platão reconfigura os axiomas tomados da heterogeneidade dos Mistérios. Essa reconfiguração de antigas crenças resulta na transmigração causal que modela a hipótese das Formas. A composição do mito final surge após um longo percurso dialético que restabelece a razoabilidade discursiva de imagens qualificadas como um “nobre risco”. A finalidade desta análise é identificar o itinerário pelo qual o ‘nobre risco’ da *palingenesia* constrói o axioma e princípio causal das Formas como explanação sobre a verdade e natureza de todos os seres.

Palavras-chave: Causalidade, Formas, Participação, *Palingenesia*.

archai 
AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCCIDENTAL

n. 16, jan.-apr. 2016

NUNES SOBRINHO, R.,
A transmigração da
causalidade no *Fédon* de
Platão p. 161-182

Abstract: In the dialogue that shows the last philosophical speech of Socrates, Plato examines the theme of death: Socrates explores the tradition of Mysteries to find images that may justify his unusual attitude towards death. The very definition of death presupposes the existence and survival of the soul. Without defining the soul, Plato reconfigures the axioms based on the heterogeneity of the Mysteries. This reconfiguration of ancient beliefs results in the causal transmigration that moulds the hypothesis of Forms. The composition of the final myth is the results on a long dialectical pursue which re-establishes the discursive reason of images qualified as a “noble risk” (‘καλὸς’, *Phd.* 114d6). The aim of this analysis is thus to identify the itinerary by which the ‘noble risk’ of *palingenesis* constructs the axiom and the causal principle of Forms as the explanation of truth and the nature of all beings.

Keywords: Causality, Forms, Participation, *Palingenesis*.

1. PRESSUPOSTOS INTERPRETATIVOS

O caráter único da última discussão filosófica de Sócrates molda o cenário dramático para a apresentação de uma causalidade unificadora: para justificar as causas de sua felicidade¹ – um afeto espantoso diante da morte iminente (*égōge thaumasía épathon paragenómenos* Pl., *Phd.* 58e1) –, Sócrates deve dar razões que são tributárias de uma antiga tradição cultural (*palaiòs logos*, Pl. *Phd.* 70c4) e reconfigurá-las no âmbito argumentativo da filosofia.

Dixsaut identifica as *antigas sentenças* (τις παλαιὸς λόγος, *Phd.* 70a4) indiferentemente com os Mistérios, as iniciações órficas e o pitagorismo, mas também o dionisismo e o cinismo (Dixsaut, 1991, p. 46-65). Boyancé (1993) identifica a tradição com o orfismo e o pitagorismo. Bernabé (2011, 62-78) expõe um conjunto de evidências textuais que fundamentam suficientemente a inferência de que as menções platônicas à *antiga tradição* remonta, em última instância, a tradição órfica, sem no entanto, excluir a gama heterogênea abarcada pela rubrica e o pitagorismo. O caráter vago e não explícito da expressão παλαιὸς λόγος realça o aspecto da autoridade e valor derivados da antiguidade das *sentenças*. Uma vez que o valor é transmitido pela antiguidade da tradição, Sócrates emprega o termo como meio de estabelecer uma tese provisional lastrada no peso desta tradição².

A finalidade desta reflexão consiste em demarcar o itinerário pelo qual a concepção da *palingenesia* se configura como axioma e princípio que justifica a causalidade das Formas, a verdade e a realidade de todos os seres.

Para tanto, adotarei como pressuposto interpretativo uma abordagem contextual que prioriza o ambiente e o movimento dramático do diálogo (a exemplo de Cooper (1997), Nightingale (2004), Burger (1984), Zuckert (2009) e Morgan (2004), dentre outros) de modo a empreender uma leitura livre das amarras conceituais implicadas pelo critério de divisões cronológicas, tornadas canônicas pelo criticismo textual hegemônico. Como afirma Catherine Zuckert (2009, p. 4, 6.):

Se quisermos descobrir como Platão viu o mundo ou o que ele pensou, precisaremos encontrar um outro modo de mostrar (...) o quanto os leitores são mais encorajados a entender o estatuto e o caráter dos argumentos tomados não simplesmente em si mesmos, ou em abstrato, mas da maneira como são apresentados por este filósofo particular, com seu pano de fundo e abordagem distintivos, para uma pessoa específica, ou pessoas, no tempo e lugar indicados, com um efeito discernível.

Em segundo lugar, adoto o pressuposto de Pradeau e Dixsaut da distinção entre “realidade inteligível” (*autò kath’ autò; ousía*) e “forma inteligível” (*eidos*). No plano da multiplicidade em constante mudança, a inteligência pode apreender, mediante os raciocínios, alguma estabilidade na determinação dos seres. A estabilidade no plano sensível suscita a

archai 
AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCCIDENTAL

n. 16, jan.-apr. 2016

NUNES SOBRINHO, R.,
A transmigração da
causalidade no *Fédon* de
Platão p. 161-182

possibilidade do conhecimento e indica o “estatuto de uma determinação” que é inscrita pelas formas. Como afirma PRADEAU (2001, p. 20), a “forma é a determinação que é dada a uma multiplicidade de coisas sensíveis pela realidade inteligível, que é uma qualidade singular”. Como inscrição de regularidade no plano sensível, a determinação configura uma estrutura relativamente estável nos seres particulares. Embora comum a cada ser da mesma espécie, nada é mais único do que a “forma” estruturadora.

1.1 A DISTINÇÃO SEMÂNTICA: OUSÍA, EÍDOS, IDÉA (οὐσία, εἶδος, ιδέα).

A distinção semântica entre *eidos* e *idéa* é claramente explicitada por A. Bernabé (2013) a partir do contexto dos pré-socráticos. Relacionada com o aspecto visual, a silhueta, *eidos* abarca aquilo que Bernabé aponta como “valor classificador” e, sobretudo, a função de configuração da matéria. Além disso, a partir de Empédocles³, *eidos* designaria a forma natural própria, a natureza própria de algo. A relação material de “configuração” do visível confere à noção de *eidos* o valor arquetípico da *Beleza*, na sua função de modelar de configurar uma *impressão material*. Por outro lado, a *idéa* implica um vínculo com a apreensão racional de realidades passíveis, somente, de serem “imaginadas ou conceberem-se por meio da razão” (id. p. 102).

Embora Bernabé atribua uma função “classificadora” a ambas noções, o enfoque causal da filosofia não é destacado em sua análise filológica. Em vez da assunção moderna da lógica de *classes*, parece evidente que, no contexto dos pré-socráticos, já emerge uma conexão entre a *estruturação*, ou *determinação essencial* dos seres, material e visível, e a apreensão pela *inteligência* de conexões somente pensáveis. A conexão causal entre *eidos* e *idéa* aponta para a molda de antecedentes pré-socráticos da causalidade platônica, os quais pressupõem a inferência de relações inteligíveis a partir da natureza própria, ou determinação estrutural dos seres⁴. Há, pois, uma passagem do visível para o inteligível, calcada na distinção semântica entre *eidos* e *idéa*.

A investigação mais fecunda (e polêmica) acerca de uma distinção semântica entre *ousía*, *eidos* e *idéa* foi empreendida por M. Dixsaut no contexto do *Fédon*.

Em sua análise da questão, A. Lefka (in: Motte, 2003, p. 85-105) endossa a opinião de Couloubaritsis de que *eidos* é uma causa e, como tal, designa a especificidade das coisas que a causa representa. A participação a um *eidos* é a causa da aquisição da qualidade designada por este gênero, qualidade que é expressa por uma denominação apropriada. Não obstante concordar com a tese geral da distinção semântica por ela proposta, neste estudo redefino os traços distintivos de cada uma das concepções em razão da primazia linguística que a intérprete confere ao “pensamento” – *diánoia* – (Dixsaut, 2000), em detrimento de modalidades imagéticas do pensar, notadamente, a do mito filosófico.

Lefka discorda da distinção semântica proposta por Dixsaut, talvez porque os “dados” por ele levantados derivem de uma análise estatística que já emprega categorias lógicas e linguísticas modernas, além de abolir a relevância da coerência intrínseca ao movimento dramático dos diálogos. Por sua vez, Jeanmart (ibid. p. 80, 81), em sua análise semântica do termo em *Grg.* 503e, atribui a *eîdos* o sentido não técnico de “aspecto”. Em função dos resultados oriundos de um enfoque contextual sinótico, não sigo o esquema lógico-linguístico que constitui a pedra angular de toda a arquitetura do trabalho de Motte.

Seguindo estes pressupostos, passo a examinar o precedente da imortalidade no contexto do *Górgias* como um antecedente proléptico para o estabelecimento da associação entre causalidade e imortalidade conforme apresentada por Platão no *Fédon*.

2. O PRECEDENTE DO GÓRGIAS

O delineamento da determinação estrutural dos seres já aparece no *Górgias*, diálogo em que os *scholars* não atribuem uma acepção técnica ao termo *eîdos*. Neste diálogo, após estabelecer a distinção entre o bem e o agradável (500d), Sócrates discrimina a diferença entre o conhecimento técnico dos meios, que redundam na melhor qualidade para os seus objetos, da mera habilidade, que visa o prazer como finalidade em detrimento do conhecimento do melhor.

O homem de bem, cujo discurso visa o melhor, fala ao acaso? Não fala com olhar fixo em algo? Como cada um dos outros demiurgos olham fixamente tendo em vista as suas atividades, não é por acaso que escolhem, mas procuram o que precisam para aplicar à sua obra, e selecionam afim de que seu trabalho seja dotado de sua forma própria. (Pl. *Grg.* 503d 5-e6)⁵

Em todo trabalho demiúrgico cada parte é disposta em função de uma ordem que impõe ajustamento e harmonia à totalidade, até que esta seja uma composição ordenada e com *kosmía* (*hápan systēsētai te-tagménon te kai kekosmēménon prâgma*, - *Grg.* 504a1) e o trabalho seja dotado de sua forma (*eîdos*) própria. Além disso, há uma homologia estrutural entre as obras materiais e a alma que suscita a seguinte analogia: assim como a saúde é a excelência que resulta da boa ordenação do corpo, assim também a excelência da justiça e da temperança resultam da boa ordenação da alma, chamada lei (*taîs dé ge tês psychês táxesi kai kosmēsesin nóminon te kai nómos*, Pl. *Grg.* 504d,1-3). Se o retórico é um técnico, deve olhar fixamente para o paradigma da técnica e do bem para instilar justiça e temperança na alma do concidadão (Pl. *Grg.* 504d5-505e3).

Destarte, a qualidade própria de cada ser deriva da presença da excelência da qual deriva:

A excelência própria de cada ser e que lhe torna aquilo que é, seja um artefato, o corpo, a alma e de todos os seres vivos, não se encontra presente nele ao acaso,

archai 
AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCCIDENTAL

n. 16, jan.-apr. 2016

NUNES SOBRINHO, R.,
A transmigração da
causalidade no *Fédon* de
Platão p. 161-182

mas resulta de uma ordem, de uma retidão, de uma técnica, proporcionada a cada um deles⁶. (Pl. *Grg.* 506d, 5-8).

A conexão entre a boa ordenação, o regramento, a *kosmía* e a excelência própria de cada ser equivalem não somente à determinação causal, da qual derivam as qualidades dos seres, mas à homologia estrutural entre a natureza própria dos artefatos materiais, dos seres vivos e da alma. As mesmas determinações causais que estruturam o plano do devir, estruturam a alma, mediante a presença de ordenação e *kosmía*. Além disso, o bem constitui, simultaneamente, o fim, a partir do qual são discriminados os meios para a melhor disposição, e o modelo normativo tanto para a *demiurgia* técnica, como para a práxis ético-política.

No *Górgias*, a partir da autoridade advinda do influxo da tradição *órfico-pitagórica*⁷, Platão estabelece a extensão do domínio de validade da conexão entre causa e efeito, modalidades de regramento e qualidades correspondentes, para o domínio de validade da conexão entre modalidades de ordenação psíquica e o caráter, entre gênero de vida e virtude, entre ação e consequência.

A ordenação e o regramento modelam uma visão unificada que vincula o céu, a terra, os deuses e os homens numa realidade complexa bem ajustada, formando uma comunhão cingida pela amizade, ou amor da ordem

(...) O homem que vivesse assim não poderia ser amado nem por um homem nem por um deus. Ele seria impotente para a comunhão e quando não há comunhão, não pode haver amizade. Os sábios dizem, Cálicles, que o céu, a terra, os deuses e os homens formam em conjunto uma comunhão; que eles são ligados pela amizade, o amor da ordenação, da temperança e senso de justiça. É por causa disso, companheiro, que eles chamam o todo de ‘kósmos’ e não desordem nem desregramento. Mas tu, me parece, não prestas atenção a essas coisas, sendo sábio, e não notas que a igualdade geométrica é todo poderosa entre deuses e entre homens e tu consideras a ganância de ter mais (*pleonexía*), pois negligencias a geometria. (Pl. *Grg.* 507e-508a)⁸.

Uma lei absoluta – a proporção geométrica – governa todas os planos do *kósmos* e unifica o plano ético-político com a *phýsis*. Essa ordenação matemática confere as determinações em todos os seres e é todo-poderosa (*mega dýnatai*) tanto entre os deuses como entre os homens.

2.1 O INFLUXO ÓRFICO E PITAGÓRICO.

O pano de fundo do passo, como observa De Vogel (1966), é, ao mesmo tempo, órfico e pitagórico. A extensão da noção de *phília* do plano das relações práticas para o plano cósmico, e vice-versa, é uma herança pitagórica (id. p. 151, ss.). A “amizade” expressa, simultaneamente, a justiça natural, cívica e a solidariedade entre todos os planos do cosmo. Além disso, a *phília* define um “estado” psíquico de “harmonia interna” que põe em consonância elementos dissonantes. O conjunto cósmico,

cingido pela comunhão e amizade, abarca a justiça e auto regramento no plano psíquico.

Está claro que os homens sábios referidos (no *Górgias*) são os Pitagóricos. Seu pensamento cósmico e universal é usado por Sócrates-Platão como a base da doutrina da existência social humana, assim como eles sempre têm feito a si mesmos. A virtude humana deve ser uma imitação da harmonia cósmica; o princípio da ordem implica refreamento de desejos e, portanto, unidade, justiça, paz interna e felicidade. (De VOGEL, 1966, p. 194)

A ordem nas relações e a proporção geométrica equivalem à beleza e à verdade (Pl., *Ti.* 31c-d), pois “a medida (*métríotês*) e a proporção (*symmetría*) engendram em tudo beleza (*kállos*) e excelência (*areté*) (Pl. *Phil.* 64c). A virtude e a beleza convergem com a verdade e se unificam na identidade de relações, na “comensurabilidade em um todo, segundo o princípio geométrico da proporção” (PERILLIÉ, 2005, p. 10).

A filiação pitagórica do contexto que correlaciona a ganância hedonista (*pleonexía*)⁹ com a proporção matemática remete para o Fr. 3 de Arquitas de Tarento, o qual, segundo Huffman (2005, p. 183, 191), constitui evidência de que o tarentino certamente foi um dos homens sábios referidos no *Górgias*:

Uma vez que o cálculo foi descoberto, cessou a discórdia e aumentou a concórdia. Pois as pessoas não querem mais do que suas partilhas e a igualdade existe, uma vez que isto veio a ser. Pois, por meio do cálculo, nós vemos reconciliação em nossas transações com os outros. (Fr. 3, 6-8)¹⁰.

Por outro lado, as colunas V e XXII do Papiro de Derveni sugerem fortemente uma conexão com a tradição órfica naturalizada, representada pelo “exegeta” do papiro:

Os terrores do Hades... quando consultam (ou consultamos) um oráculo... consultam um oráculo... para eles vamos (iremos) ao santuário oracular a perguntar, com vistas ao que se profetizou, se é lícito crer nos terrores do Hades. Por que não creem neles? Se não compreendem os sonhos nem cada um dos demais acontecimentos, em que modelos se baseariam para crer? Assim que, vencidos pelo erro e também pelo prazer (*kai tês állēs hēdonês*), não aprendem nem creem, e é que a desconfiança e a ignorância são uma mesma coisa. Pois se não aprendem nem conhecem, não há maneira de que creiam, inclusive quando veem os sonhos... a desconfiança ... aparece... (BERNABÉ, T 116)¹¹.

O excesso de prazeres leva ao erro e à descrença e constituem um impedimento para o conhecimento da verdade subjacente aos sinais divinos. O aprimoramento moral aparece como condição para o conhecimento. Isso indica, Segundo Betegh (p. 90), que o melhoramento moral constitui um sucedâneo intelectualizado para a purificação catártica obtida mediante a prática dos ritos. O autor do papiro, em sua exegese intelectualizada, já promove uma naturalização da tradição órfica mais antiga.

archai 
AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCCIDENTAL

n. 16, jan.-apr. 2016

NUNES SOBRINHO, R.,
A transmigração da
causalidade no *Fédon* de
Platão p. 161-182

Nas discussões mais recentes acerca da relação entre orfismo e pitagorismo, Bernabé (2004, p. 137 ss.) e Casadesús (in: Bernabé, 2008, p. 1053) apontam a *vexata quaestio* decorrente da tentativa de se identificar elementos comuns entre orfismo e o pitagorismo: “a intenção de identificar o pitagorismo com o orfismo, ou vice versa, responde à impossibilidade de definir individualmente cada um dos conceitos que compõem o termo ‘órfico-pitagórico”. Por outro lado, Bremmer (2002) e Betegh (in: Huffman, 2014, p. 149-166.) tendem a apontar mais as diferenças entre as duas classes de fenômenos do que os pontos doutrinários comuns.

Mas, enquanto Bremmer defende que o “orfismo foi o produto de uma influência pitagórica nos mistérios báquicos no primeiro quartel do quinto século” (id. p. 24), Betegh afirma que tanto o orfismo como o pitagorismo conferem “nova relevância religiosa a conceitos integrados em uma filosofia natural” (id. p. 166). O aspecto principal nas rubricas heterogêneas e multifacetadas do “orfismo” e “pitagorismo” constituiu-se na reinterpretação de concepções míticas e na promoção de uma naturalização desse amálgama difuso¹². Em seu comentário ao *Fédon*, Durand (2006) ressalta que a ambiguidade com que Platão se refere à tradição de mistérios lhe possibilita o uso sincrético de noções religiosas com o objetivo de demarcar a especificidade de uma “atitude filosófica”, que parte de um acervo religioso, como paradigma ou metáfora, para estabelecer a finalidade do exame racional

Pode-se inferir, a partir das supramencionadas colunas do papiro, o evidente paralelismo com a conexão entre prazeres desregrados dos irrefletidos (*tōn anoétōn*, Pl. *Grg.* 493c1), e a negligência (*améleia*, Pl. *Grg.* 508a), a ignorância, a falta de formação (*apaidousías*, Pl. *Grg.* 527e), a falta de fé e o esquecimento (*apistían te kai léthēn*, Pl. *Grg.* 493c2) não pode ser fortuito, sobretudo pelo fato de o Papiro de Der-veni não possuir correlação direta com o *corpus* platônico. Ademais, na col. XXII do papiro, a alusão explícita à *pleonexía* associa, mais uma vez, a ignorância (*amathía*) com a inconstância dos desejos e a incapacidade de nomear corretamente as coisas (BERNABÉ, 2004, T. 133, p. 181; 2007, p. 244).

No *Górgias*, o gênero de vida filosófico se distingue pelo postulado desse princípio unificador segundo a regularidade matemática. Neste todo, a alma é a instância que engendra a unificação causal entre a multiplicidade do devir, a práxis ético-política e a natureza psíquica. Cada ação prática (*hékástou prágmatos*) acarreta a natureza e afecção própria tanto para o corpo como para a alma (*Grg.* 524d).

A alma, afirma Dixsaut (2003, p. 169), é o elo interno que impede que a psicologia a ética, a política ou a cosmologia platônicas de se constituírem como domínios autônomos. A vida e o pensamento derivam dos movimentos psíquicos e eles se transferem para a natureza como coesão e como padrão de organização na cidade.

As múltiplas referências *órfico-pitagóricas* do *Górgias* sugerem, implicitamente, a transmigração como fundamento para a conexão causal ação/retribuição – (Cornelli (2011); Bernabé (2013); e Marc Durand (2006); contra Annas (1982) e Irwin (1979). Todos os sofrimentos e dores infligidos aos injustos no Hades atuam como remédios amargos e lhes são úteis como meio para desembaraçar-se da injustiça e como paradigma para os demais homens (524b-c): “Ora, todo ser que se pune e ao qual se inflige o castigo necessário merece melhorar e tirar proveito de sua pena” (*Grg.* 525b). A possibilidade de tornar-se melhor (*beltíous gígnōntai*) justifica a inferência da oportunidade de uma nova vida.

Além disso, a determinação matemática que estrutura os seres é consonante com a determinação psíquica da *philia* cósmica e com a natureza dos desejos psíquicos, que operam como causas da natureza da própria alma. Por essa razão, a natureza própria de todos os seres pressupõe a presença de uma *forma* própria.

A tese da transmigração como condição para o melhor, esboçada no *Górgias*, é reforçada por um passo simétrico em *Republica X* (601d, 4-6):

Ora, a excelência, a beleza e a retidão de cada artefato, de cada ser vivo, de cada ação são ordenadas a algo diferente somente para o uso de cada um, ou seja, àquilo por que cada um existe, quer seja fabricado, quer exista naturalmente.

Neste contexto, as contradições entre as imagens do aparecer denunciam uma vulnerabilidade na natureza da alma que a torna suscetível às encantações da magia. Somente a medida, o cálculo e a pesagem salvaguardam a apreensão da natureza própria de cada ser, ou seja, de sua *forma* determinante (*R. X.* 602d).

A reconfiguração platônica da doutrina da transmigração representa uma naturalização de fenômenos ético-psíquicos que não poderiam ser explicados por causas materiais ou evitar o agenciamento abusivo das encantações mágicas. Esse processo de naturalização é particularmente destacado por Gregory (1996)¹³:

O fato de Platão ter considerado que explicações materiais eram inadequadas para explicar alguns fenômenos, não significa que as explicações que ele emprega sejam não naturais. As Formas podem ser de uma ordem diferente das entidades dos objetos físicos, mas dificilmente poderiam ser pensadas como não naturais, pois elas possuem naturezas invariantes em seus modos específicos de se relacionarem com entes físicos.

Nessa naturalização, Platão promove uma transposição das iniciações órficas mediante as imagens do mito filosófico. A autêntica decifração da *hyponóia* consiste em apreender as relações de causa e consequência que se ocultam sob os signos do mito de julgamento. O filósofo é aquele que investiga o regimento cósmico e a proporção geométrica e os aplica como princípios de ação e de inteligibilidade da alma. A alma

archai 
AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCCIDENTAL

n. 16, jan.-apr. 2016

NUNES SOBRINHO, R.,
A transmigração da
causalidade no *Fédon* de
Platão p. 161-182

justa é a alma bem ordenada em consonância com a harmonia cósmica (Pl. *Grg.* 507a).

Na planície invisível, em que as hierarquias da vida são equalizadas no mesmo *métron*, as fórmulas de reconhecimento, as palavras de passe e a memorização de prescrições rituais órficas são transpostas pelo “olhar da alma” que perscruta outra alma. Para Platão, os discursos sagrados (*hieroi lógoi*) não mais expressam a natureza própria do recipiendário e por isso, o sentido enigmático do discurso polissêmico perde a finalidade. Somente o olhar perscrutador, despido de toda aparência artificial, pode apreender a verdade dos seres e determinar o destino correlativo à natureza própria de cada alma. Os verdadeiros *bákkhoi* não são os que se declaram puros, mas são aqueles que, puros, resplandecem as ordenações da justiça, efetivadas em vida, na silhueta de sua própria natureza psíquica.

3. ALMA E CAUSALIDADE NO *FÉDON*

A desconcertante atitude de satisfação (*adeōs*) e nobreza (*gennaíos*) de Sócrates contrasta com a piedade e tristeza (*eleinòn, pénthos*) suscitada pelo mistério da entrada na morada de Hades. Os opostos se interpõem: Fédon experimenta uma mistura (*krásis*) entre prazer e dor, ao passo que Sócrates, o mais justo dos homens, aquele que mais merece viver, deseja a morte iminente, porque alimenta a bela esperança de encontrar a realização dos seus esforços e o alvo de seu amor: a purificação plena do pensamento.

A *atopía* da atitude procura justificação no acervo tradicional das imagens míticas dos Mistérios. A própria definição de morte pressupõe a realidade, o desligamento e a subsistência da alma – a instância que reclama razões e cuja natureza exige camadas sempre aprofundadas de significação.

Sem definir a alma, Platão reconfigura os axiomas de *pístis* tomados de uma tradição amalgâmica e heterogênea, particularmente do orfismo. As referências às fórmulas secretas (*apoórretoí*) e uma antiga tradição (*palaiòs mèn oûn ésti tis lógos*, Pl. *Phd.* 70c) sugerem a postulação de crenças e hipóteses cuja autoridade deriva de uma transmissão iniciática que remonta a poemas atribuídos a Orfeu.

Não obstante, crer é diferente de conhecer e Platão submete este acervo de crenças ao crivo da investigação argumentativa. Os argumentos desenvolvidos no *Fédon* repassam as noções causais forjadas no campo mítico dos cultos até operar a radical reconfiguração que redundava na sofisticada hipótese das Formas.

O emprego de uma gama de modalidades discursivas multifacetadas, entrelaçando *mythos* e *logos* inextricavelmente, concilia a eficácia mágica da encantação imagética com a razoabilidade do argumento que se abre

para níveis mais elevados de inteligibilidade. Todos os argumentos acerca da imortalidade se abrem para a possibilidade de revisão diante de novas investigações. Mas para lidar com o medo, um dos signos que denunciam o amor ao uso do corpo como meio de saciação, é preciso mais do que o estabelecimento de hipóteses provisionais: é preciso assumir a coragem do risco propiciada pela exortação e encantação musical (Nunes Sobrinho, 2007). As imagens e a encantação compõem um modo de comunicação polissêmica, com sentido subliminar (*hypónoia*), endereçada à afetividade da alma.

3.1 CORPO - PRISÃO

A fórmula órfica que identifica a vida corporal com um posto de guarda (*phourá*), do qual devemos cuidar e não nos evadir, é grandiosa, mas de difícil discernimento (*diëidon*) e algo irracional (*Phd.* 62b).

Segundo Bernabé (2011, p. 215), a palavra *phourá*, por ele traduzida como *custódia*, não pode ser órfica e denota uma invenção do próprio Platão, por ser imprópria para o uso em hexâmetro, que é a métrica dos poemas órficos. Sumarizando sua interpretação, 1) a questão do corpo como prisão (*sōma-sēma*), explicitamente mencionada em *Crátilo* 400c, remonta aos círculos órficos; 2) órficos e pitagóricos já entendiam *sēma* no sentido de que a alma significa (*sēmaínei*); 3) Platão reinterpreta *sōma* no sentido positivo de salvamento (*sôizdō*) e proteção da alma.

A etimologia do termo sugere a conotação de vigilância, de uma guarnição ou posto de guarda (Chantraine, 1968)¹⁴. A partir de Damascio¹⁵, Dixsaut (1991) traduz o termo como “residência guardada”, mas não exclui o sentido de “jaula” ou “lugar de detenção” (*Grg.* 525a). A ambivalência sugere que Platão pode ter usado o termo intencionalmente visando transpor a tradição órfica para a sua própria cosmovisão.

O corpo passa a ser veículo necessário para que a alma signifique e expresse o pensamento. Ao expressar-se através do corpo, em palavras, gestos e toda forma de expressão mimética, a alma comanda a natureza corporal pelo pensamento. Como meio de expressão, o corpo pode ser, simultaneamente, salvaguarda da alma e da *phrónesis*, ou custódia, aprisionamento. Somente o modo de relação estabelecido entre a alma e o uso que ela faz do corpo pode determinar se esta será uma relação de preservação e salvamento ou a relação de um encadeamento.

O que determina a natureza da alma e sua relação corporal em sucessivas transmigrações são suas ocupações habituais, o modo de viver e, em última instância, suas escolhas (*Phd.* 81e). Terores, apetites selvagens (*Phd.* 81a), prazeres, dores e temores (*Phd.* 83b) colam a alma no corpo (*Phd.* 83d) e configuram sua realidade. Por outro lado, embora a vida corpórea seja uma injunção necessária, a alma que estabelece uma boa relação com o corpo, como meio de expressão e significação,

archai 
AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCCIDENTAL

n. 16, jan.-apr. 2016

NUNES SOBRINHO, R.,
A transmigração da
causalidade no *Fédon* de
Platão p. 161-182

obtem a salvaguarda de seu parentesco e similaridade com o divino: o pensamento purificado.

(...) Aqueles amantes do aprender, no momento em que a filosofia toma posse de suas almas, esta alma que era encadeada ao interior do corpo de um modo bom, fundida a ele, se vê obrigada a examinar todos os seres através dele como através das barras de uma prisão (*hóspēr dià heírgmou dià toútou skopeísthai tà ónta*), e não fazê-lo em si e por si mesma, se enrolando na total ignorância. Ora, a filosofia discerne que o que há de mais terrível na prisão é que ela é causada pelo apetite (*toú heírgmou tèn deinótēta katidoúsa hóti di' epithymías estín*) de modo que é o encadeado mesmo que coopera da maneira mais eficaz com seu estado de encadeado¹⁶ (Pl. *Phd.* 82d-e).

Platão reconfigura a concepção órfica do corpo prisão e a transpõe em prisão e encadeamento da alma aos próprios apetites. A verdadeira prisão não se identifica tanto na necessidade de que a alma esteja em um corpo, mas no modo como a alma estabelece a relação com o corpo e na usurpação de seu uso com a finalidade de saciar apetites que lhes são intrínsecos.

Injunção inexorável, a vida corporal enseja a oportunidade de libertar a alma dos enganos (*apátēs*) mediante a emancipação do pensamento em relação às impressões, até que ela atinja o estado correlativo à purificação iniciática, a *phrónesis* (Nunes Sobrinho, 2011b). A filosofia acalma e pacifica o mar agitado dos apetites e transforma a alma em um mar calmo (*galénē*), fazendo com que ele seja aparentada e semelhante ao divino (*Phd.* 84a-b).

A reflexão filosófica postula a morte como o estado oposto ao da vida, cuja experiência é a da união psicofísica. O oposto dessa união implícita é a separação (*chōrís*) em realidades distintas, que passam a existir apartadas em si mesmas (*Phd.* 64c).

O longo exercício de separação equivale à emancipação do pensamento das injunções corporais. O paroxismo desse penoso exercício é o isolamento possível da inteligência neste modo de relação que é a vida corporal. Este relativo isolamento jamais se consuma integralmente antes da morte e constitui um estado da alma, a *phrónesis*, que é a resultante de uma vida inteira devotada ao exercício filosófico.

3.2 A PURIFICAÇÃO FILOSÓFICA

O desejo pela verdade dos seres é o amor por uma condição da alma, amor da *phrónesis*¹⁷. E aquele que realmente é amante da *phrónesis* possui a esperança de encontrá-la no Hades, o invisível cuja separação assimila a pureza completa e a emancipação do pensamento¹⁸. O destino da alma invisível e purificada é o nobre, verdadeiro e puro Hades invisível (*Phd.* 80d).

Essa nova concepção suplanta a experiência religiosa órfica e associa o Hades com o reino inteligível do pensamento puro (Dorter, 1982).

Por conseguinte, a *phrónesis* é um *páthēma*, um estado psíquico que, como ressalta Durand (2006, p. 43), não designa “uma função ativa que permitiria apreender o Ser ou o Deus, mas um estado de perfeição, uma atitude, uma disposição da alma atingível após um processo de purificação filosófica, a exemplo dos Mistérios”.

A concepção platônica de um estado psíquico marcado pelo pensamento depurado é sucedânea ao estado de pureza ritual decorrente da iniciação. Tal estado de pureza constitui o fim último do *bíos* órfico, caracterizado por observâncias e interdições exigidas para a pertença no grupo. A questão da pureza é claramente esboçada na lâmina mortuária de Turios (Bernabé, 2001, p. 136):

Venho de entre os puros, pura, rainha dos seres subterrâneos

Eucles, Euboleu e demais deuses imortais.

Pois também eu me aprecio por pertencer a vossa estirpe bem-aventurada,

mas me submeteu o fado e o que fere dos astros com o raio.

Saí voando do penoso ciclo de profundo pesar,

me lancei com ágeis pés para por a ansiada coroa

e me sumi sob o regaço de minha senhora, a rainha subterrânea:

“Venturoso e afortunado, deus serás, de mortal que eras”.

Cabrito, em leite cai.

A purificação expiatória órfica, que envolvia preceitos e abstinências, foi transposta em penoso exercício de isolamento do pensamento e de substituição dos apetites tempestuosos pela calma do desejo amoroso pela sabedoria. O exercício dialético é o correspondente psíquico análogo aos ritos órficos encenados e uma dramatização mental que interioriza o drama exterior.

No primeiro argumento em prol da imortalidade da alma, Platão parte da alusão aos mistérios órficos para inferir uma generalização e estabelecer o princípio de que a geração de contrários provém de seus contrários. O argumento dos opostos institui o princípio da simetria em todos os processos da experiência e, uma vez que a alma faz parte da natureza, seria razoável inferir que os processos psíquicos sejam igualmente simétricos e reversíveis, notadamente, o morrer e o viver. Desse modo, Platão estabelece a isotropia e a simetria nos processos naturais e empreende uma naturalização da antiga noção órfica de alma: uma composição heterogênea de elementos titânicos e dionisíacos que deveria purificar-se através de cultos rituais e esconjurações mágicas¹⁹.

archai 
AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCCIDENTAL

n. 16, jan.-apr. 2016

NUNES SOBRINHO, R.,
A transmigração da
causalidade no *Fédon* de
Platão p. 161-182

A questão da distinção racional das virtudes se entrelaça na exigência epistêmica da emancipação do pensamento e na inserção dos processos psíquicos no âmbito das causas naturais. Sócrates reconhece os preceitos daqueles que ele denomina “os genuínos filósofos” (*tois gnēsíōs philosophois*, Pl. *Phd.* 65b2) apenas para operar a transposição filosófica que distingue o verdadeiro iniciado bacante como aquele que filosofa retamente e não com os portadores de tirso (Nunes Sobrinho, 2011b).

Mas por que Platão adota provisoriamente axiomas de um cadinho heterogêneo de cultos órficos somente para superá-los e abandoná-los? Por que a oscilação entre modalidades discursivas diversas, cujas ressonâncias, ora afetivas, ora argumentativas, não se implicam mutuamente? Tais questões exigem sempre uma decisão interpretativa que necessariamente exclui um número ilimitado de vieses possíveis.

Não obstante, deve-se notar que toda iniciação pressupõe uma longa cadeia de transmissão de saberes, práticas e valores cuja autoridade deriva da antiguidade. Nenhum recipiendário inicia-se a si mesmo, mas é iniciado, reconhecido numa pertença, desde que passe por provas rituais num contexto tradicional (Eliade, 1959). As hipóteses que se reportam aos mistérios são impregnadas de valor e autoridade. O recurso à autoridade confere solidez a teses que devem passar pelo escrutínio do exame racional, mas, como afirma Kathryn Morgan (2004, p. 181, 182), a linguagem é apanágio da vida corporal e, por isso, é sujeita às distorções introduzidas pela encarnação da alma e pela própria instabilidade intrínseca ao plano do devir que é o palco da linguagem²⁰.

Sócrates afirma que a linguagem tem uma natureza dual e isto levanta o problema de como alguém deve distinguir um discurso falso. A falsidade reside somente na maioria dos homens e isso confere a esperança de que os filósofos possam aproximar-se da verdade através dos discursos. Palavras são imagens que se assemelham à realidade que elas apresentam, mas há sempre uma deficiência entre imagem e realidade. (...) A melhor fala tem a maior semelhança com a realidade, mas Sócrates qualifica este prospecto: isso só ocorre na medida do possível.

4. ANÁMNESIS, AFINIDADE E OPOSTOS

No argumento da reminiscência, a questão da natureza da alma e de sua imortalidade modela a conexão entre o estado da alma e seu estatuto moral com o conhecimento. Embora se inicie com os sentidos, o conhecimento daquilo que existe em si mesmo, o igual em si, é necessariamente anterior ao início temporal da percepção. A argumentação acerca da anterioridade da alma ao nascimento traz em sua esteira o princípio subjacente de que a questão das virtudes exige justificação no desenvolvimento de uma epistemologia. A imortalidade e o conhecimento alçam a memória a um papel constitutivo na questão da pureza do caráter e da inteligência longamente preservado pela tradição órfico-pitagórica.

O influxo tradicional que se desdobra em uma filosofia da memória foge ao escopo deste estudo. Mas, a título de exemplo, é pertinente lembrar os versos da lâmina mortuária de Petelia:

Acharás à esquerda da mansão de Hades, uma fonte

e junto dela, um alvo cipreste erguido.

Desta fonte não deverias te aproximar nem um pouco!

Mas acharás do outro lado o lago de Mnemosíne,

água que flui fresca. E muito perto alguns guardiões.

Dize: “Da Terra sou filho, e do Céu estrelado,

mas minha estirpe é celeste. Sabei-o também vós.

De sede estou seco e me morro. Dá-me, pois, depressa

água da que flui fresca do lago de Mnemosíne”

E eles te darão de beber da sagrada fonte

e em seguida reinará com os demais heróis.

Isto é obra de Mnemosíne (...)

Lâmina de ouro de Petelia, L3.

(BERNABÉ, 2001, p. 27).

No imaginário órfico, qual é a necessidade do vínculo entre a memória e a condição futura? Por que aqueles que se lembram se distinguem dos demais e conseguem acesso à fonte eterna até ascenderem ao destino da divindade? E por que aqueles que não se lembram padecem na lama e são condenados a um ciclo indefinido de nascimentos e mortes?

As imagens da lâmina indicam que as almas chegam ao Hades com a lembrança de uma experiência imediata em vida: o apetite da sede. A aflição apetitiva reclama saciação e alívio e, por isso, as almas não iniciadas são incapazes de refrearem o impulso para o refrigério. Somente os iniciados, depois de uma vida de ascese, podem resistir à sede ardente e beber da fonte de Mnemosíne. Os apetites reclamam saciedade nas águas do esquecimento e implicam a queda no ciclo de transmigrações. A memória, por outro lado, representa, ao mesmo tempo, a libertação do corpo e dos apetites e o acesso a uma condição bem-aventurada.

Desse modo, há vários níveis de memória: 1) a lembrança imediata suscitada pela saciedade prévia de um apetite; 2) a reminiscência de um

archai 
AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCCIDENTAL

n. 16, jan.-apr. 2016

NUNES SOBRINHO, R.,
A transmigração da
causalidade no *Fédon* de
Platão p. 161-182

saber ritual e das fórmulas de reconhecimento; e 3) a memória consignada aos que têm acesso à fonte da memória eterna. A distinção entre as almas que chegam ao mundo invisível é determinada pelas escolhas que compõem o gênero de vida. Aquele que vive preso ao tempo do corpo é incapaz de reconhecer a própria identidade no tempo eterno sem o corpo.

No *Fédon*, o argumento da reminiscência expõe a conexão entre as impressões e a subsequente conservação pela memória. Num primeiro nível, a memória é a faculdade de conservar uma afecção. Em seguida, há a associação entre afecções e concepções e, por fim, a reminiscência de um conhecimento a partir de noções prévias. Somente a recuperação de um conhecimento latente na alma é *anámnesis*.

A *anámnesis* filosófica supera o conhecimento ritual do iniciado, pois constitui o resultado de recuperação de um conhecimento já inscrito na alma. A reminiscência unifica aquilo que é disperso e perdido na custódia do corpo. Quando a alma busca, por si mesma, concentrar-se em si mesma e assemelhar-se ao divino, unifica o conhecimento disperso na multiplicidade do devir.

Platão promove uma inflexão em relação à tradição naturalizando a noção de transmigração e convertendo-a em postulado que justifica a unificação de sua ética, epistemologia, causalidade e cosmologia. Como afirma Francesc Casadesús (In: Bernabé, 2011, p. 295), o exercício filosófico exige um método para que a alma passe da condição de esquecimento e ignorância para o saber e a verdade:

Recorrer a este longo e árduo caminho, do esquecimento ao conhecimento da verdade, é a tarefa que o filósofo tem de realizar. Viagem que, por sua vez, deve ser levada a cabo mediante um método que garante o êxito da empresa. Nisto consiste o que poderíamos denominar “o núcleo epistemológico do pensamento platônico: as almas devem dirigir sua atenção para as Formas, ou Ideias divinas (...)

A transposição da transmigração em causalidade prossegue no argumento da afinidade no qual, reconfigurando os antecedentes órfico-pitagóricos, Platão separa dois planos de realidade distintos: o visível e o invisível. O recurso dramático permite uma cadeia de associações entre a natureza própria de cada plano e a natureza da alma. A dissolução do corpo não impede a apreensão de conexões causais ao mesmo tempo físicas e materiais. Ações repetidas em vida engendram efeitos correspondentes no corpo cujos sinais são manifestos e duradouros. Abusos deixam marcas relativamente estáveis no corpo, mesmo depois de consumada a morte.

Por outro lado, o cultivo de afetos violentos, através de uma relação corporal abusiva, deixa marcas estáveis na alma. A analogia entre planos de realidade e a separação pressuposta pela definição de morte é direta e

recíproca: as escolhas e ações constituem as causas da natureza da alma através da instauração de um modo de relação estabelecida previamente em vida. A presença de ininteligência (*anoía, Phd. 81a*), medos (*phóbōn*) e amores brutais (*agriōn erótōn*), bem como todos os outros males e impurezas, produzem o efeito de tornar a natureza da alma semelhante à dos seres sujeitos à dissolução.

Em contrapartida, a comunhão e companhia constante com o invisível imutável e divino torna alma semelhante à natureza divina, suscetível de habitar junto aos deuses, segundo a fórmula dos que foram iniciados (*hósper dè légetai katà tōn memyēménōn, Phd. 81a-5, 6.*).

O plano da realidade visível e dos seres sujeitos à decomposição é o efeito cuja causa origina-se em uma realidade incomposta, idêntica a si mesma e invariável. Esta realidade permite que se dê razões da existência dos seres (*autè hē ousía hēs lógon dídomen toú eínai, Phd. 78d1*) mediante a dialética. Esta “realidade em si mesma” invariante tem uma forma única (*monoeidès ón autò kath’ autó*) e inscreve, mediante participação, determinação nos seres de modo a terem uma realidade semelhante e direito a um nome específico.

Platão emprega um vocabulário amplo para designar a ação estruturadora das formas: *metekhein, metalambánein, métexis, kinonêin, koinonía, parousía, parêinai*, dentre outros termos. De modo geral há o traço comum de inscrição, de presença, compartilhamento, indicando a transferência de regramento de uma realidade para outra. Mas, diferentemente dos seres destituídos de vida, a alma elege livremente o alvo de sua presença, de seus movimentos e comunhão. O alimento e a ocupação ordinária determinam a natureza psíquica. Essa nova concepção promove uma síntese entre as causas físicas e causas psíquicas e encontra justificação na imortalidade e na transmigração.

Entretanto, além de ser imortal, é preciso a justificação de que a alma seja, também, indestrutível, para afastar o temor de que seja dispersa como fumaça. A dissipação de cinzas provavelmente remete para o mito órfico do desmembramento de Dioniso Zagreu e dos Titãs, fulminados com o raio de Zeus e transformados em cinzas. A tradição órfica indica a possibilidade de que seres divinos possam ser destruídos como cinzas (Bernabé, 2001).

A reconfiguração platônica enseja a naturalização da transmigração como suporte imagético para uma teoria causal unificadora: 1. Há seres cujas propriedades essenciais são completamente determinadas pelas Formas que lhes conferem o nome; 2. Há seres que possuem propriedades essenciais e que, simultaneamente, participam de Formas opostas, mas que não são determinados essencialmente por estas propriedades opostas correspondentes; 3. Há seres essencial e completamente determinados por Formas, de maneira indireta, ou seja, seres cuja essência é simultaneamente determinada pela Forma

que lhes confere o nome e por outra Forma que lhes impõe uma propriedade essencial.

A alma é essencialmente, e indiretamente, determinada pela forma da vida e é indissociável dela. Essencialmente destinada a infundir a vida, a alma implica a *ideia*, a inteligibilidade racional própria de “vida”. Indissolavelmente ligada à Forma da vida, eterna e indestrutível, a alma se opõe indiretamente à Forma contrária da vida, que é a Forma da morte. Não podendo acolher a sua determinação essencial contrária, quando a Forma da morte conquista e se sobrepõe ao composto psicofísico, a alma se retira e se deliga do corpo, carregando a Forma da vida. Como as Formas são indestrutíveis, além de imortal e transmigrar rumo à excelência divina, a alma é, também, indestrutível, já que é inseparável da Forma da vida.

Desse modo, Platão modela a apoteose que reconfigura o antigo relato da transmigração numa teoria causal abrangente que, a despeito de sua formulação racional, não prescinde da noção da transmigração como *postulado* fundamental.

5. CONCLUSÕES

No *Fédon*, reconhecido como o “mais religioso” dos diálogos platônicos, Platão empreende uma radical reconfiguração da “doutrina” da transmigração órfico-pitagórica. Nessa remodelagem, há um completo despojamento das práticas rituais, das observâncias ascéticas exteriorizadas e das preocupações de ordem soteriológica. A condição de pureza implica a emancipação do pensamento e a conquista de um estado psíquico particular através do exercício filosófico: a *phrónesis*.

A natureza da alma deriva do objeto de sua ocupação e frequência; e seu destino é consequência natural que emerge em harmonia com sua condição. Tal natureza depende do modo como a alma se vale do corpo para isolar-se em si mesma naquilo que lhe é mais distintivo: o pensamento. Instância que deve ser guardada, o corpo pode ocasionar a plena expressão e significação do pensamento. Custódia carcerária, o corpo pode ensejar a dispersão da alma na multiplicidade dos apetites.

Nos argumentos em prol da imortalidade, a transmigração suscita o estabelecimento de princípios que haveriam de ser perenes no pensamento ocidental: a simetria, a estabilidade nos processos e a causalidade universal. A simetria, a mais bela das relações (*Tim.* 31c), identifica-se com a proporção geométrica e com a verdade (*Phil.* 64e). A questão dos opostos engendra a noção de que em todos os processos naturais existe *equivalência* e *reversibilidade* (Lederman, 2004). Ademais, a estrutura e determinação essencial dos elementos particulares implica a *proporção* geométrica e harmonia, num *equilíbrio* de *compensações* que garantem *invariância*. Só existe *anámnese* daquilo que é invariante e, por conseguinte, o conhecimento é conhecimento de *invariâncias*.

Paradoxalmente, no mais “místico” de seus diálogos, em vez de forjar uma causalidade para a transmigração, Platão se vale do postulado da transmigração para forjar uma causalidade natural, ao mesmo tempo racional e encantadora.

BIBLIOGRAFIA

- ANNAS, J. (1982). Plato's Myths of Judgement. *Phrónesis*, 27p. 119-143.
- ANDREW, G. (2013). *The Presocratics and the Supernatural: Magic, Philosophy and Science in Early Greece*. London, Bloomsbury.
- BALOT, R., (2001). *Greed and Injustice in Classical Athens*. Princeton, Princeton U. P.
- BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (eds.) (2008). *Orfeo y la Tradición Órfica*. 2 vols. Madrid, Akai.
- BERNABÉ, A.; SAN CRISTÓBAL, A. I. J. (2001). *Instrucciones para el Más Allá*. Madrid, Ed. Clásicas.
- BERNABÉ, A. (2005). *Poetae Epici Graeci*. Pars II, Fasc 2, Leipzig, W. De Gruyter.
- _(2007). *Poetae Epici Graeci*, Pars II, Fasc 3. Leipzig, K. G. Saur.
- _(2011). *Platão e o Orfismo*. São Paulo, Loyola.
- _(2013). εἶδος en los filósofos presocráticos. In: ROMERO, F. G.; SERRANO, P. G.; MUÑOZ, F. H.; SÁENZ, O. O. (eds.). *TH ΓΛΩΣΣΑ ΜΟΥ ΕΔΩΣΑΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ*. Berlin, Logos, p. 91-104.
- BERNABÉ, A.; KAHLE, M.; SANTAMARÍA, M. A. (ed.) (2011). *Reencarnación*. Madrid, Abada.
- BETEGH, G. (2004). *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology, and Interpretation*. Cambridge, CUP.
- BORGEAUD, P. (ed.) (1919). *Orphisme et Orphée*. Paris, Droz.
- BOYANCÉ, P. (1993). *Le Culte des Muses chez les Philosophes Grecs*. Paris, De Broccard.
- BREMMER, J. N. (2002). *The Rise and Fall of the Afterlife*. London, Routledge.
- BRISSON, L. (1995). *Orphée et L'Orphisme Dans L'Antiquité Greco-Romaine*. Paris, Variorum.
- BURKERT, W. (2005). *Homo Necans*. Paris, Les Belles Lettres.
- _(1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. London, Harvard University Press.
- _(1993). *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa, Calouste Gulbenkian.
- CHANTRAINE, P. (1968). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris, Klincksieck.
- CHERNISS, H. (1936). The Philosophical Economy of Theory of Ideas. *AJPh* 57, p. 445-456.
- CARRIÈRE, J-C.; MASSONIE, B. (1991). *La Bibliothèque d'Apollodore*. Paris, Les Belles Lettres.
- CARRATELI, P. G. (2003). *Les lamelles d'or orphiques*. Paris, Les Belles Lettres.
- CANTO, M. (trad.) (1993). *Platon. Gorgias*. Paris, Flammarion.
- CORNELLI, G. (2011). *O Pitagorismo como Categoria Historiográfica*. São Paulo, Annablume.

archai 
AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCCIDENTAL

n. 16, jan.-apr. 2016

NUNES SOBRINHO, R.,
A transmigração da
causalidade no *Fédon* de
Platão p. 161-182

- CASADIO, G., JOHNSTON, P. (eds.) (2009). *Mystic cults in Magna Graecia*. Austin, University of Texas Press.
- COPPER, J. M. (1997). *Plato: Complete Works*. Indianapolis, Hackett P.
- DELATTE, A. (1999). *Études Sur La Littérature Pythagoricienne*. Genève, Slaktines Reprints
- DORTER, K. (1982). *Plato's Phaedo: An Interpretation*. Toronto, University of Toronto Press.
- De VOGEL, C. J. (1966). *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Assen, Van Gorcum.
- DEWINCKLEAR, D. (2010). Philosophie et Initiation dans l'Œuvre de Platon. *Revue de Philosophie Ancienne* 1, p. 29 - 65.
- DIXSAUT, M. (1991). *Platon: Phédon*. Traduction, introduction et notes. Paris, GF-Flammarion.
- _(2001). *Le Naturel Philosophe*. Paris, Vrin.
- _(1991). Ousia, Eidos et Idea dans le Phédon. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 4, p. 479-500.
- _(2000). *Platon et la Question de la Pensée*. Paris, Vrin.
- _(2003). *Platon: Le Désir de Comprendre*. Paris, Vrin.
- _(2013). *Platon et la Question de l'Âme*. Paris, Vrin.
- DODDS, E. R., (2002). *Plato. Gorgias*. Oxford, Clarendon Press.
- EDMONDS III, R. E. (2009). *Myths of the Underworld Journey*. Cambridge, CUP.
- _(2011). *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion*. Cambridge, CUP.
- ELIADE, M. (1959). *Initiation, rites, societies secretes*. Paris, Gallimard.
- GRAF, F.; JOHNSTON, S. I. (2007). *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold*. New York, Routledge.
- GREGORY, A. (2013). *The Presocratics and the Supernatural: Magic, Philosophy and Science in Early Greece*. London, Bloomsbury.
- HORKY, P. S. (2013). *Plato and Pythagoreanism*. Oxford. OUP.
- HUFFMAN, K. (1998). *Philolaus of Croton*. Cambridge, CUP.
- _(1995). *Archytas of Tarentum*, Cambridge. CUP.
- HUFFMAN, C. (Ed.) (2014). *A History of the Pythagoreanism*. Cambridge, CUP.
- IRWIN, T. (1979). *Plato. Gorgias*. Translation. Oxford, Clarendon Press.
- JACKSON, R. LYCOS, K. TARRANT, H. (1998). Olympiodorus. *Olympiodorus Commentary on Plato's Gorgias. Translation*. Leiden, Brill.
- JOURDAIN, F. (2003). *Le Papyrus de Derveni*. Paris. Les Belles Lettres.
- KAHN. C. (2001). *Pythagoras and Pythagoreans*. Indianapolis, Hackett.
- KINGSLEY, P. (1995). *Ancient philosophy mystery, and magic*. Oxford, OUP.
- LEDERMAN, L. M.; HILL, C. T. (2004). *Symmetry and the Beautiful Universe*. New York, Prometheus Books.
- LUCHTE, J. (2009). *Pythagoras and the Doctrine of Transmigration*. London, Bloomsbury.
- MACCHIORO, V. D. (1930). *From Orpheus to Paul*. New York, Kessinger.
- MATTÉI, J. F. (1996). *Platon et le Miroir du Mythe*. Paris, P.U.F.

- MORAND, A. F. (2001). *Études sur les Hymnes Orphiques*, Leiden.
- MORGAN, K. (2004). *Myth and Philosophy: From Presocratics to Plato*. Cambridge and Los Angeles, CUP.
- MOTTE, A.; RUTTEN C.; SOMVILLE, P. (2003). *Philosophie de la Forme: EIDOS, IDEA, MORPHÈ, dans la Philosophie Grecque des Origines à Aristote*. Paris, Ed. Peeters.
- NIGHTINGALE, A. (2004). *Spectacles of Thruth in Classical Greek Philosophy*. Cambridge, CUP.
- NUNES SOBRINHO, R. G. (2007). *Platão e a Imortalidade; mito e argumentação no Fédon*. Uberlândia, Edufu.
- _(2011). “Necessidade e Escolha: o mito de Er”. In: XAVIER, D. G; CORNELLI, G. (eds.). *A República de Platão*. São Paulo, Loyola.
- _(2011b). “Iniciação ao princípio”, *Archai* 6, p. 63-74.
- PÉRILLIÉ, J. L. (2005). *Symmetria et Rationalité Harmonique: Origine pythagoricienne de la notion grecque de symétrie*. Paris, Harmattan.
- _(2008). *Platon et les Pythagoriciens*. Paris, Ousia.
- PRADEAU, J. F. (2001). *Platon et les formes intelligibles*. Paris, PUF.
- VICAIRE, P. (1983). *Platon. Phédon*. Introduction, traduction et notes. Paris, Les Belles Lettres.
- STRUCK, P. (2004). *Birth of the Symbol*. Princeton and Oxford.
- TAYLOR, T. (1818). *Iamblichus' Life of Pythagoras*. London.
- TSANTSANOGLU, K., PARASSOUGLU, G. KOURUMENOS, T. (2007). *The Derveni Papyrus*, Firenze Olschki.
- USTINOVA, Y. (2009). *Caves and the Ancient Greek Mind*. Oxford.
- WEST, M. L. (1983). *The Orphic Poems*. Oxford, Clarendon.
- ZUCKERT, C. (2009). *Plato's Philosophers*. Chicago, University of Chicago Press.

NOTAS DE FIM

1 εὐδαίμων γάρ μοι ὁ ἀνὴρ (Pl. *Phd.* 58e 3).

2 Como afirma K. Morgan (2004, p. 163, 164), “a audiência do mito reconhece que seu conteúdo ou ‘moral’ é verdadeiro. Sócrates explicitamente introduz a verdade como um critério para julgar o valor de qualquer tradição”. A autoridade “verdadeira” da antiga tradição é posta em um contexto dialético.

3 τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι, φουμένους παντοῖα διὰ χρόνου εἶδα θνητῶν ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους. (...) eles erram três vezes dez mil anos longe das moradas dos bem-aventurados, nascendo através do tempo sob todas espécies das formas mortais, que penosos caminhos de vida vão mudando entre si. Hipólito, *Refutação*, VII, 29. Emp. 107.6-7 W. = DK B 115. 6-7. Trad. de J. Cavalcante de Souza, ligeiramente modificada.

4 O recurso às imagens como meio de inteligibilidade é apontado por Olimpiodoro (1998, 46.2, 46.3) como a “inferência do invisível a partir do visível, do incorpóreo a partir do corpóreo”. A alma é uma imagem da natureza e o discurso mítico, uma imagem da alma. Por conseguinte, o mito filosófico é uma “imagem da imagem”.

archai 
AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCCIDENTAL

n. 16, jan.-apr. 2016

NUNES SOBRINHO, R.,
A transmigração da
causalidade no *Fédon* de
Platão p. 161-182

5 Trad. Modificada a partir de M. Canto. Orig. ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ καὶ ἐπὶ τὸ βέλτιστον λέγων, ἂν λέγῃ ἄλλο τι οὐκ εἰκῆ ἔρεϊ, ἀλλ' ἀποβλέπων πρὸς τι; ὡσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες δημιουργοὶ βλέποντες πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον ἕκαστος οὐκ εἰκῆ ἐκλεγόμενος προσφέρει πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν, ἀλλ' ὅπως ἂν εἰδός τι αὐτῶ σῆχῃ τοῦτο ὃ ἐργάζεται.

6 ἀλλὰ μὲν δὴ ἦ γε ἀρετὴ ἐκάστου, καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὐτῶν καὶ ζώου παντός, οὐ τῶ εἰκῆ κάλλιστα παραγίγνεται, ἀλλὰ τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, ἥτις ἐκάστῳ ἀποδέδοται αὐτῶν: ἄρα ἔστιν ταῦτα;

7 Para um maior detalhamento acerca da transmissão de um pano de fundo órfico mais antigo para o contexto do fim do século V e início do IV, no qual havia uma reelaboração desta tradição mediante interpretações alegorizantes, ver Bernabé (2011).

8 Tradução modificada a partir de M. Canto (1993).

9 Para uma discussão detalhada da *pleonexía* na Grécia antiga, ver Huffman (2005, p. 205-211); Ballot (2001).

10 στάσιν μὲν ἔπαυσεν ὁμονόϊαν δὲ αὐξήσεν λογισμὸς εὐρετεῖς, πλεονεξία τε γὰρ οὐκ ἔστι τούτου γενομένου καὶ ἰσότης ἔστιν· τούτῳ γὰρ περὶ τῶν συλλαγμάτων διαλασσόμεθα.

11 Adoto a tradução de Bernabé (2004, p. 160; 2007, p. 192),

12 Para uma discussão detalhada sobre o influxo do orfismo em Platão ver: Bernabé (2011).

13 Kindle version, Loc. 1014.

14 Segundo Chantraine (1968, p. 1229), φρουρός designa “guarda, guardião”; φρούριον, “forte”, “guarnição”; e o verbo φρουρέω, “montar guarda, guardar, defender”. Daí, φρουρά: “guarda, vigilância, guarnição, facção”. Nesse sentido, ver: Hdt. 2.30; 6.26; 7.59.

15 Damascio (I, 2-3) afirma que a φρουρά não é nem o Bem, nem o prazer, como afirma Numênio, nem o Demirgo, como diz Patério, mas, como diz Xenócrates, é da ordem titânica e culmina em Dioniso (Westerink, 1977). No viés neo-platônico a “custódia” remonta às iniciações, τῆς τελεστικῆς.

16 Tradução modificada a partir de Dixsaut (1991).

17 ἡμῖν ἔσται οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καὶ φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως (*Phd.* 66e2);

18 φρονήσεως δὲ ἄρα τις τῶ ὄντι ἐρών, καὶ λαβῶν σφόδρα τὴν αὐτὴν ταύτην ἐλπίδα (*Phd.* 68a5); μηδαμοῦ ἄλλοθι καθαρῶς ἐντεύξεσθαι φρονήσει ἀλλ' ἢ ἐκεῖ (*Phd.* 68b3).

19 Sobre o mito órfico do desmembramento de Dioniso, ver West (1983), Bernabé (2001) e Graf (2007).

20 Para o vínculo entre nomes e imagens, ver (Pl. *Crat.* 432b-435c).

Submetido em Junho e aprovado para publicação em Setembro, 2015.