

CARLOS LUCIANO SILVA COUTINHO

**O MITO DE ZALMOXIS E O SACERDÓCIO DE SÓCRATES: A CURA NO
CÁRMIDES DE PLATÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

**Brasília
Maio de 2013**

Coutinho, Carlos Luciano Silva.

O mito de Zalmoxis e o sacerdócio de Sócrates: a cura no Cármites de Platão / Carlos Luciano Silva Coutinho. Brasília, 2013.

_____ p.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli
Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade de Brasília (UNB).

1. Mito 2. Zalmoxis 3. Encantamento 4. Sacerdócio 5. Sócrates 6. Cura I. Título



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à caminhada, para que seja lembrada nos momentos em que perdi a dimensão de sua importância.

AGRADECIMENTO

Ao professor e amigo Gabriele Cornelli que me tem dado excelentes perspectivas filosóficas, além da confiança em minha pesquisa;

À professora Loraine Oliveira que me ajudou na tradução do Francês;

Ao professor Fernando Muniz que aceitou nosso convite para me ajudar a ultrapassar ainda mais os limites;

À professora Maria do Céu Fialho, da Universidade de Coimbra (Portugal), que me incentiva a cada momento;

Ao professor Manuel Curado, da Universidade do Minho (Portugal), que, além de um amigo, tem depositado confiança e apoio para a continuidade de minhas pesquisas;

À minha mãe que pelo amor sempre confia em mim e me apoia a jornada;

À minha irmã que acredita e busca dialogar sobre os porquês das jornadas;

Ao meu pai que busca sempre me reanimar em momentos difíceis;

À Madalena, amiga e revisora textual deste trabalho;

Aos amigos Wagner, Tiago, Alessandro, Gilmário, Gustavo, Guillermo, Edrisi e Eryc que estão sempre dispostos a me ajudar pessoal e/ou academicamente.

RESUMO

Resumo: O Cármites de Platão é um diálogo que opera com o princípio de cura do corpo e da *psyché*. Pretende-se, neste trabalho, demonstrar como o filósofo desloca esse processo, apresentado no mito trácio de Zalmoxis, para uma perspectiva filosófica. Nesse sentido, o agente de cura do mito trácio, o deus Zamoxis, é substituído pela *psyché* humana no diálogo. Com isso, buscou-se demonstrar como a *katábasis* mitológica e objetiva, um dos passos em busca da cura no mito trácio, é reinterpretada pelo filósofo para uma *katábasis* subjetiva, na medida em que ocorre na *psyché* humana. Assim, o que antes se dava pelo encantamento mágico, atribuído pelo mito trácio, é redimensionado por um encantamento filosófico: aqui chamado de sacerdócio de Sócrates. Com isso, buscou-se demonstrar como Platão, na figura de sua personagem Sócrates, estabelece um tipo de sacerdócio filosófico para repensar, reinterpretar e teorizar a cura e não negá-la enquanto uma crença mítica encantada.

Palavras-chave: Mito; Zalmoxis; Encantamento, Sacerdócio; Sócrates; Cura

ABSTRACT

Abstract: Plato's *Charmides* is a dialogue which operates on the principle of healing the body and *psyche*. The aim of this study is to demonstrate how the philosopher moves this process, presented in the Thracian myth by Zalmoxis, to a philosophical perspective. In this sense, the healer in the Thracian myth, the god Zamoxis, is replaced by the human *psyche* in the dialogue. Thus, we sought to demonstrate how the mythological and objective *katabasis*, one of the steps in search of healing in the Thracian myth, is reinterpreted by the philosopher as a subjective *katabasis*, as it occurs in the human *psyche*. So, what once was given the magical incantation, assigned by the Thracian myth, is now resized by a philosophical enchantment: here called the priesthood of Socrates. Thus, we sought to demonstrate how Plato, in the figure of his character Socrates, establishes a kind of philosophical priesthood in order to rethink, reinterpret and theorize the cure and not deny it as a mythical enchanted belief.

Key-words: Myth; Zalmoxis; Enchantment; Priesthood; Socrates; Cure

SUMÁRIO DA DISSERTAÇÃO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I: O MITO DE ZALMOXIS EM HERÓDOTO	12
PARTE I	14
1- Heródoto: entre o poema e a história.....	14
PARTE II	19
1- Exposição de cinco pontos fundamentais do mito de Zalmoxis.....	19
2- A divindade.....	23
3- A problemática “Pitágoras”	25
4- O mundo subterrâneo.....	28
5- O xamanismo	32
6- O sacrifício do homem zalmoxiano.....	35
CAPÍTULO II: O MITO DE ZALMOXIS EM PLATÃO.....	41
PARTE I	43
1- Encantamento e animismo da natureza: a imagem de passividade humana	43
2- Desencantamento e esclarecimento: um excesso cientificista e a medida platônica.....	47
3- A reinterpretação mítica de Platão.....	55
PARTE II	59
1- O <i>Mýthos</i>	59
2- A atividade da <i>psyché</i> e do corpo	64
3- A <i>katábasis</i>	68
4- A <i>psyché</i> nos diálogos socráticos.....	72
5- A <i>psyché</i> no <i>Cármides</i>	79
6- A força da <i>psyché</i>	84
7- A dialética filosófica contra o fingimento	88
CAPÍTULO III: A CURA E O SACERDÓCIO DE SÓCRATES NO <i>CÁRMIDES</i>	92
PARTE I	94
1- <i>Psyché</i> e corpo: homem todo.....	94
2- Algumas considerações sobre a <i>epodé</i> (<i>ἐπωδή</i>) em Platão.....	101
3- Aspectos da cura pela <i>psyché</i>	105
4- A temperança enquanto princípio de sabedoria	111
PARTE II	117
1- Os caminhos epistêmicos para a temperança.....	117
2- Temperança, encantamento e cura: algumas relações.....	124
3- O sacerdócio de Sócrates	128
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	138
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	143

FONTES PRIMÁRIAS.....	143
FONTES SECUNDÁRIAS	145
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	151

Introdução

Qualquer homem grego ou romano sabia o que pensar ao ouvir o nome de Zalmoxis, o trácio.

O mito de Zalmoxis parece, de fato, ter sido imensamente mais conhecido e influente na Antiguidade greco-romana que nos dias atuais. Sua rejeição por parte da Igreja Apostólica Romana, ao que parece, pode ter sido a principal causa de seu desaparecimento das considerações no Ocidente. A razão mais assertiva para se sugerir essa causa é a quantidade de comparações entre Zalmoxis e Jesus nos primeiros séculos desta era.

A figura emblemática de Zalmoxis parece ter sido fundamental para os Gregos antigos, na medida em que precisavam reposicionar a temática que passou, aos poucos, a ter grande apreço entre eles: a imortalidade da alma. Tal tema, que foi associado a Pitágoras por alguns Gregos que viviam na Trácia, segundo se observa no relato originário de Heródoto, surge envolto a um forte etnocentrismo, na medida em que Zalmoxis é relatado como escravo do filósofo grego. Por ser o primeiro escrito que se tem conta no Ocidente sobre o mito de Zalmoxis, o relato de Heródoto será chamado, neste trabalho, de originário.

Essa exposição, entretanto, indica, embora não ao certo, a grande probabilidade de Pitágoras, ou do pitagorismo, ter sido influenciado pelo mito trácio ao dimensionar a imortalidade da alma na Grécia. Ou pelo menos indica que os Gregos da Trácia acabaram por associar um ao outro em função da semelhança entre ambos. De qualquer forma, é evidente que novos elementos passam a surgir na ideia de imortalidade conhecida no Egito, lugar onde a maioria dos críticos acredita estar o embrião da crença na imortalidade da alma.

Assim, tem-se como intenção central neste trabalho a análise do mito de Zalmoxis no *Cármides* de Platão. Nele, o filósofo discute o processo de cura. No mito, a cura seria causada por um agente externo: uma tal “fórmula mágica” (*ἐπιωδὴ*) (*Carm.* 155e) zalmoxiana, que Sócrates teria aprendido com um médico

trácio. Todavia, Platão busca demonstrar que a causa real de tal processo está ligado a um agente interno: a *psyché*. Para tanto, Platão propõe a reinterpretação do mito de Zalmoxis, conseqüentemente o processo de cura por ele estabelecido, segundo as alterações propostas por Platão ao mito.

Tais alterações são, aliás, a chave para se compreender as nuances do processo de reinterpretação. Com isso, tem-se também a intenção de analisar alguns dos mais importantes relatos antigos sobre o mito trácio, para exatamente averiguar suas alterações. Assim, ficará mais evidente o que significam as alterações sugeridas por Platão. Fato que trará alguma luz sobre a problemática da cura proposta pelo filósofo ateniense, a partir do que neste trabalho está sendo chamado de sacerdócio de Sócrates.

De tal maneira, este trabalho será dividido em três capítulos. O primeiro capítulo será elaborado a partir de uma pesquisa que tentou privilegiar um elenco de fontes voltadas para o mito de Zalmoxis em sua forma mais antiga. Intitulado de “O mito de Zalmoxis em Heródoto”, o capítulo será, por sua vez, dividido em duas partes: a primeira analisará princípios estilísticos de Heródoto, a fim de observar certas tonalidades críticas e etnocêntricas do autor; o segundo dimensionará tanto a descrição quanto a crítica de Heródoto ao mito trácio, para que fiquem registradas as impressões do historiador em relação ao mito.

O segundo capítulo tratará do mito de Zalmoxis da forma que aparece no *Cármides*, buscando comparar, portanto, o mito originário herodotiano com as alterações feitas por Platão no diálogo, por isso foi intitulado de “O mito de Zalmoxis em Platão”. Na primeira parte do capítulo, será feita uma diferenciação entre a noção de “encantamento” e “desencantamento” para, de fato, demonstrar que tais conceitos não podem ser atribuídos ao Platão do *Cármides*, na medida em que o filósofo busca não negar o mito trácio, mas “reinterpretá-lo” e adaptá-lo às suas teorias. Na segunda parte, será analisada a maneira pela qual o filósofo busca operar a noção de *psyché*, que no diálogo é chamado a assumir uma perspectiva de complexa atividade.

O terceiro capítulo, intitulado de “A cura e o Sacerdócio de Sócrates no *Cármides* de Platão”, buscará operar com teorias formuladas pelo filósofo, a partir das alterações do mito trácio, no *Cármides*. A primeira parte tentará dimensionar como o filósofo altera tanto o modelo mitológico de *katábasis* quanto o de *psyché*, para tratar a noção de cura segundo princípios filosóficos e não mitológicos. A segunda parte mostrará uma ironia interna, principalmente por parte de Crítias, elaborada por Platão para construir um tipo de consciência de postura diante da vida, que aqui está sendo chamada de “Sacerdócio de Sócrates”.

Nota prévia

Optou-se, neste trabalho, por deixar o corpo textual integralmente em Língua Portuguesa. Para isso, todas as citações que se encontrarem em outra língua serão traduzidas por mim e terão os trechos originais colocados em nota de rodapé. Caso a minha tradução seja uma segunda tradução, o nome do primeiro tradutor virá logo a seguir depois do trecho por ele traduzido em nota de rodapé.

Se houver alguma obra moderna traduzida para o Português que tenha sido utilizada neste trabalho, não haverá nota de rodapé. O nome do tradutor, nesse caso, poderá ser conferido na Referência Bibliográfica.

Usou-se para a obra *Histórias*, de Heródoto, a tradução de Maria de Fátima Silva e Cristina Abranches Guerreiro. Edições 70, Lisboa, 2000.

As citações do diálogo *Cármides*, no corpo textual deste trabalho, são retiradas da obra: PLATÃO. *Cármides*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universitária UFGA, Pará, 2007.

Capítulo I: O mito de Zalmoxis em Heródoto

O primeiro capítulo será dividido em duas partes. A primeira será uma brevíssima análise do estilo de Heródoto. A segunda será uma apresentação do mito de Zalmoxis relatado por Heródoto no Livro IV. Relato que será chamado, neste trabalho, de originário.

A importância de se discutir o estilo de Heródoto, na primeira parte deste capítulo, está ligada à necessidade de se perceber como ele trabalha, pode-se dizer, poeticamente suas impressões, já que elas podem ser bastante significativas para a interpretação do mito trácio. Mas tudo de forma muito sintética, apenas para tornar possível um olhar mais avisado para suas *Histórias* sobre Zalmoxis e os rituais de seus convivas.

A segunda parte será dedicada à apresentação do mito de Zalmoxis, uma das estranhas, ao se considerar o olhar do historiador, mas interessantes narrativas que Heródoto relata em suas *Histórias* no livro IV. Um misto entre divindade e humano que teria ressuscitado, ou retornado, ao plano dos vivos, depois de três anos no mundo ífero.

Heródoto representa um tipo de recepção de um olhar que não pode ser descartado, na medida em que suas impressões dizem, algumas vezes, mais propriamente que o relato. Nesse sentido, será fundamental observar as descrições que o historiador faz do mito e do rito referentes a essa divindade. Afinal, os estranhamentos com que Heródoto impregna essa passagem muito têm a revelar sobre o mito.

De modo geral, a proposta central que se busca nesta parte é uma interpretação que supere a antropologia cultural do mito, rumo a um tipo de filosofia do mito acerca de determinados anseios em relação à vida e à morte, e o que se possa dimensionar entre um e outro. Para tanto, serão analisadas as considerações de críticos como Eliade (1972 e 2002), Dodds (2002) e Burkert (1972).

Objetiva-se com isso que, no capítulo subsequente, possa-se compreender o que Platão estaria disposto a aceitar como uma forma considerável de manifestação de conhecimento advinda do mito trácio de Zalmoxis que, mais que meramente religiosa e bárbara, revelaria certa profundidade acerca de funcionamentos e estruturas da *psyché* humana.

Parte I

1- Heródoto: entre o poema e a história

O “pai da história”, como assim costuma ser chamado Heródoto, funda, na Grécia antiga, uma forma distinta de se fazer relatos. Em “A fábrica da história: do ‘acontecimento’ à escrita da história as primeiras escolhas gregas” (2000), Hartog fornece três modalidades de se fazer relatos: a épica, baseada em revelações divinas; a histórica, baseada em relatos testemunhais; e aquela praticada por Heródoto, baseada na assimilação e adaptação da primeira rumo ao relato propriamente histórico representado pela segunda modalidade.

Segundo Aristóteles, o gênero épico seria constituído por personagens que são representados de modo superior à realidade (*Poet.* II, 17-18, 1448a), em que o metro heróico (*Poet.* XXIV, 31-36, 1459b) seria a medida perfeita para a confirmação da heroicidade dos feitos narrados. Nesse sentido, para se confirmar a veracidade dos relatos épicos, em toda sua suposta superioridade e heroicidade, como diz estagirita, o narrador afirma apropriar-se do que seriam as revelações das Musas. Essa noção encantada, no fundo, pretende atestar como infalível e inquestionável os acontecimentos narrados. O cantador das epopéias, o *aedo* (ᾄοιδός), seria um tipo de divulgador de revelações pretensamente divinas.

A outra modalidade de se relatar era a praticada pelo *histór* (ἱστόρ), uma espécie de testemunha. O *histór* relata aquilo que teria presenciado ou recebido como testemunho de alguém, neste último sentido, ele teria certo conhecimento próximo e mais ou menos objetivo do acontecimento. Assim, de modo natural, ele contaria aquilo que teria visto ou ouvido falar e não algo que teria recebido por revelação encantada como no caso do *aedo*, o narrador da epopeia.

A modalidade herodotiana, no entanto, parece combinar as duas modalidades anteriores, na medida em que promove um tipo de investigação

histórica baseada, ao mesmo tempo, em investigações a partir de testemunhos, mas que são constituídos por imagens míticas encantadas, fornecidas por um almanaque revelatório. Sua interpretação acerca do que teria visto ou teria recebido de suas fontes – esse misto entre testemunho e mito – cria uma terceira modalidade muito curiosa. Tal modalidade não destreza o material mitológico, ao contrário, procura acomodá-lo em uma perspectiva cultural para o conhecimento do “outro”. Significa que sua investigação seria procedente tanto de fatos ocorridos, como de percepções, entendimentos e interpretações acerca de um determinado povo.

Nesse sentido, Immerwhar (1966) apresenta como distinção substancial entre a epopeia de Homero e a prosa do historiador o fato de aquele enunciar as personagens centrais no prólogo do poema, sem, no entanto, denunciar o fim da história ao leitor, já que sua “verdade” é garantida pelas Musas, enquanto o último necessita elaborar conjecturas no prólogo, para justificar os relatos contados, deixando transparecer ao leitor sua especificidade de “coleção de histórias absurdas” (IMMERWHAR, 1966, p. 17) sobre a relação entre gregos e não-gregos.¹ Assim, o título não original *Histórias* seria antes uma tentativa de dar um padrão à obra. Quiçá um padrão não desejado pelo autor.

Heródoto confirma sua maneira de capturar o passado imaginativo e de (re)organizá-lo sumariamente a partir das combinações específicas dos relatos. É como se, sem desprezar o passado mítico, buscasse os fatos relacionados à Grécia e aos povos não-gregos, a partir de uma síntese entre fato e ficção. Não se pode dizer, entretanto, que a Heródoto faltasse senso crítico. Afinal, para ele, o que estaria em jogo seria a preservação da história cultural, a fim de mantê-la viva na memória presente e futura.

¹ “collection of disparate stories”.

² “His own contribution, in turn, consisted in the combining and arranging of tradition, with the result that his own work became henceforth a living tradition for the present and future. This was

Sua própria contribuição, por conseguinte, consistiu na combinação e arranjo da tradição, com o resultado que seu próprio trabalho tornou-se doravante uma tradição viva para o presente e para o futuro. Isso só foi possível pela aceitação, tanto quanto possível, dos fatos, e também pelo viés de contas anteriores: suas obras, portanto, apresentam-se como um resumo do pensamento histórico passado, bem como dos fatos. Isso não significa que Heródoto era acrítico, ou que ele aceitava "tudo o que foi dito" (IMMERWHAR, 1966, p. 05).²

Heródoto, por séculos, visto como um historiador menor, conduz suas *Histórias* para o campo da tradição que incorpora suas evidências culturais. É como se, apesar de o imaginativo estar presente em suas considerações, ele buscasse distinguir charlatanice e invencionice de relevantes imagens ficcionais míticas. Com isso, sua obra assume uma grandeza digna de um grande historiador, na medida em que, por trás da ficção mítico-literária, ele percebe e deixa evidências para que o leitor também perceba alguns pontos fundamentais da tradição como historicidade da mentalidade e do entendimento humano **s** ao se pensar, existencial e socialmente, o cosmos. Isso ele consegue a partir de um critério interno “pela comparação das variantes e pela própria reflexão crítica” (IMMERWHAR, 1966, p. 05).³

É nessa direção que Soares (2001) conduz sua leitura a respeito do historiador de Halicarnasso, sugerindo que ele estaria a investigar o *nómos* (*νόμος*). Tal aspecto é entendido pela autora como um conjunto de regras determinado pela tradição de um povo. De tal maneira, a guerra é entendida, por Heródoto, como uma propulsão natural de tais regras e tradição. Com isso, é

² “His own contribution, in turn, consisted in the combining and arranging of tradition, with the result that his own work became henceforth a living tradition for the present and future. This was possible only by accepting as much as possible of the facts, as well as the bias, in earlier accounts: his works thus presents itself as a summary of past historical thought as well as of facts. This does not mean that Herodotus was uncritical, or that he accepted 'all that was told'”.

³ “by comparison of variants and by his own critical reflection”.

fundamental perceber como a guerra influencia todo o *modus operandi* de uma determinada cultura. Nesse sentido, ela pode ser vista como um termômetro comportamental de um povo.

Pesa a ideia de que os povos, em tempos de crise, se comportam dentro das mesmas regras que são as da sua normalidade. Este aspecto permite ‘prever’ o comportamento de cada um diante de um conflito. Não conhecer os *nómoi* (*vómoi*) do adversário seria, nesse sentido, um passo para a derrota. Logo os *nómoi* teriam um profundo sentido histórico. É nessa atmosfera que o historiador tenta estabelecer um nível mínimo de respeito à condição cultural, religiosa e política dos povos chamados de bárbaros, estabelecendo, mesmo quando interpretativamente, um princípio metodológico que visa à compreensão da sociedade relatada.

Por meio dos relatos e exemplos de histórias que colhe ou que vivencia, Heródoto tenta interpretar os comportamentos culturais, como se buscasse, pelas imagens ficcionais, alcançar um perfil de pensamento de determinada cultura. Pode-se dizer que ele teria iniciado uma linha de pesquisa muito cara à modernidade: a antropologia, na medida em que busca entender a cultura, o rito e o mito do “outro” não como invenção, mas como revelação da essência da sociedade em questão, quando é o caso. Afinal, o que for mera invenção nem poderia entrar no *corpus* de suas *Histórias*.

Como se sabe, a palavra *bárbaro* (*βάρβαρος*), para os Gregos antigos, não expressava determinadamente um significado pejorativo. A politização da língua grega como um sintoma de relativa união entre as Cidades-Estados tornou-se base para se definir o “outro”, que não tem enraizada a língua, *helênikê glôssa* (*ελληνική γλώσσα*), como um estranho também aos usos e costumes gregos. Desse modo, os Helenos criaram um modelo de comportamento social que era entendido por eles próprios como superior aos demais modelos. Heródoto, nesse sentido, parece transparecer tal perspectiva, alimentando um misto entre busca do reconhecimento do “outro” e patriotismo.

O estilo de Heródoto, que não se baseia no puramente científico nem no meramente ficcional, apodera-se de um fator muito louvável: buscar na memória dos povos suas divergências e convergências culturais. Embora, no exórdio, ele divida em dois blocos suas considerações étnico-geográficas, Grécia e Oriente, ele logo dá início a um leque vasto de informações capazes de distinguir o *nómos* de cada região, na comparação de suas variantes. E, com estas distinções, como chama a atenção Silva (2009), deixa entrever as divergências a partir das distâncias geográficas.

A não cientificidade dos aspectos históricos guardaria profundo entendimento da própria história da humanidade. A questão se elucida com a compreensão da ideia de que, em Heródoto, “literatura e história são uma e a mesma” (IMMERWHAR, 1966, p. 15).⁴ A ordem orienta-se do *mýthos* (*μῦθος*) para o *logos* (*λόγος*). De tal maneira, Heródoto dá início a suas investigações. E são nessas tais investigações, mais especificamente no livro IV, que surge o mito de Zalmoxis. Um mito trácio que toca em um tema que, embora já relativamente conhecido na Grécia, parece causar certo estranhamento ao historiador: a imortalidade da alma.

⁴ “literature and historie are one and the same”.

Parte II

1- Exposição de cinco pontos fundamentais do mito de Zalmoxis

A obra fundamental para se iniciar uma discussão acerca do mito de Zalmoxis ficou conhecida como *Histórias*, de Heródoto⁵. Nascido em Halicarnasso, no século V a.C., o historiador relatou acontecimentos que até hoje, apesar dos ataques contra sua imprecisão crítica, são importantes como fonte descritiva de temáticas que, por algum motivo, tiveram importância e destaque para os gregos, tanto de seu tempo, quanto de tempos posteriores.

De tal maneira, serão expostas cinco problemáticas, de modo bastante introdutório, para que posteriormente se possa verificá-las com maior nuance em tópicos distintos, ainda na Parte II deste capítulo.

É importante mencionar que os escritos de Heródoto serão analisados, aqui, como visão cultural, segundo o entendimento apresentado na primeira parte deste capítulo, e não como acontecimentos factuais, como, via de regra e, desavisadamente, espera-se de um relato histórico. O que importa, nesse viés, é o modo como o Pai da História teria recebido e captado algumas impressões de sua época e, nesse caso específico, o mito de Zalmoxis.

Tais impressões serão apresentadas sob cinco pontos, para que possam ser base para a observação nos relatos analisados no capítulo seguinte. 1- o fato de Zalmoxis ser apresentado como divindade ou como humano; 2- o fato de ele ser apresentado ou não como escravo de Pitágoras; 3- o papel do mundo subterrâneo no mito; 4- o princípio xamânico no mito; 5- o sacrifício ritual do homem zalmoxiano. A intenção é perceber as mudanças na apresentação do mito na tradição posterior a Heródoto. Com isso, será possível interpretar, mais

⁵ Também chamado de Zamolxis, Zalmoxis, Salmoxis, como fica claro no comentário do lexicógrafo do século II d.C. Aelius Herodianus (1965, p. 514, 25): *Ζάμολξις, λέγεται καὶ Ζάλμοξις καὶ Σάλμοξις*. E também de Samolxis ou de Gebelézis “uma variação Geta” (94,1), segundo o próprio Heródoto. Há outras variações de traduções como Zalmoxix, Salmoxix, Zamoxix, ou Samolxix.

adequadamente, determinadas intenções de alteração e intuições, no diálogo *Cármides* de Platão.

O primeiro ponto é o da natureza de Zalmoxis. Dela abre-se a crença na imortalidade de seus convivas. A indução sugerida pela ordem do relato indica a preocupação em criticar e diminuir a crença básica dos Getas. Ele diz que “Dario dominou primeiro os Getas, que se julgam imortais” (HERÓDOTO, *Hist.* Livro IV, 93), como se estivesse exaltando suas fraquezas diante da vida material, ainda que fossem os mais valentes. Esse tipo de comentário, com certo teor pejorativo em relação à imortalidade da alma, demonstra a concepção tradicionalmente homérica ainda conservada no século V a.C., representado aqui por Heródoto. A expressão “eles se julgam” confirma a impressão de estranhamento do historiador diante do fato, mesmo que isso não fosse um tema completamente novo.

Opondo-se à visão tradicional da Grécia, o mito apresenta uma visão de imortalidade da alma que só seria popularmente aceita na Grécia depois das fundamentações de Platão e da crescente crença órfico-pitagórica. Heródoto relata que os Getas acreditavam que, depois da morte, iriam se juntar a Zalmoxis.

O segundo ponto importante a ser apresentado é a condição de Zalmoxis. Segundo o relato dos gregos que viviam na Trácia, ele teria sido escravo de Pitágoras (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 95,1). A questão é que o relato da escravidão é feita por “Gregos que habitam o Helesponto”, e não por Getas.

Isso altera a dimensão do mito para uma perspectiva bastante etnocêntrica. Talvez por dois principais motivos: a questão de que, na Grécia, Pitágoras é a figura associada a discussões sobre a imortalidade da alma; e porque tal questão passou a ser, mesmo com certo estranhamento, um tipo de benefício para a *polis*, no sentido de que a constituição moral de tal crença auxiliaria na reconstituição da ética, na medida em que a metensomatose pitagórica representaria um tipo de equilíbrio que as leis já não alcançavam. Nesse sentido, a inovação da consciência moral da imortalidade da alma deveria, segundo gostariam os Gregos da Trácia, ser grega e não bárbara.

Tal perspectiva, no entanto, parece ser condenada pelo próprio historiador, que percebe o absurdo anacrônico proposto por seus informantes Gregos. “Não rejeito nem admito o que se conta de Zalmoxis (...) mas penso ter ele vivido muito antes de Pitágoras” (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 96,1). O fato de Zalmoxis ter sido colocado como escravo de Pitágoras provavelmente preencheria a visão helenocêntrica, já que esse tema tomaria, a partir do século V a.C., crescente proporção.

O terceiro ponto é a *katábasis*. A descida ao mundo ífero de Zalmoxis é relatada com certa sofisticação de imagem, já que ele teria mandado construir uma dependência subterrânea. Ou seja, não é uma descida em caverna, como via de regra os mitos relatam, mas uma descida premeditada, portanto, racional, segundo apresenta o pai da História. Significa dizer que sua morte é racionalizada. Por isso, provavelmente, Heródoto relata, com ar de dúvida, o fato, dizendo que os Getas “choravam-no como se tivesse morrido” (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 95, 4).

[...] mandou edificar uma dependência subterrânea. Quando essas instalações ficaram prontas, sumiu-se da vista dos Trácios; desceu à dependência subterrânea e lá passou três anos. Eles lamentavam-no e choravam-no como se tivesse morrido (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 95, 3-4).

A “dependência subterrânea” a que faz menção Heródoto representa ainda um tipo de imagem iniciática comum a rituais xamânicos. Desprendidos de suas almas, os xamãs alçariam viagens místicas a outros mundos, mais comumente mundos íferos. Segundo a estrutura deste ritual, a alma do xamã adquiriria conhecimento demoníaco para lidar contra as intempéries da vida, causadas, principalmente, pelos demônios, segundo a crença de tais povos, como explica Eliade (2002) na obra *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*.

O quarto ponto é o sacrifício do homem zalmoxiano. Como fica claro, o sacrifício é relatado com imagens que remetem a um tipo de primitivismo, visto que envolve primeiramente morte humana, e, em segundo lugar, porque tal morte é praticada de forma violenta, já que o homem zalmoxiano é jogado em direção a lanças para a morte: “atiram-no ao ar sobre as pontas dos dardos” (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 94, 2).

Mesmo que haja uma tentativa de imputar aos bárbaros um culto sanguinário, com sacrifício humano, há uma questão bastante relevante a ser mencionada: a impressão do(s) informante(s) e do próprio historiador, na descrição do culto, demonstra que a imortalidade estaria na alma e não no corpo. O corpo é morto, para que a alma possa estar livre e levar a mensagem de pedido de ajuda à divindade, já que, como é evidente, o corpo fica nas lanças.

Dessa forma, o homem zalmoxiano é sacrificado para encontrar-se com a divindade. A expectativa é que ela possa interferir na realidade dos convivas, melhorando-a. É como se o próprio Zalmoxis retornasse para socorrer as necessidades do povo. Com poderes de (re)organização cósmica, a divindade assumiria o papel de xamã. Fato que justificaria o sacrifício humano na crença dos fieis.

Assim, Heródoto parece fornecer o que seriam relatos fundamentais acerca do Oriente, dentre eles a então Ásia Menor, onde um mito trácio parece chamar atenção por sua singularidade. O mito trácio de Zalmoxis surge nesse cenário como um interessante e intrigante costume para o historiador, que mais tarde será retomado por Platão como princípio para uma discussão terapêutica de cura de enfermidades humanas. Contudo, para se compreender a leitura do pensador ateniense, deve-se antes buscar entender esses quatro pontos com maior profundidade nos quatro tópicos a seguir.

2- A divindade

A passagem que inicialmente responde à questão da divindade de Zalmoxis no relato originário, de tal maneira, precisa ser verificada. Assim como seus complementos posteriores é claro.

Antes de chegar ao Istro, Dario dominou primeiro os Getas, que se julgam imortais, acontece que os Trácios que ocupam Salmidesso e que vivem para cima de Apolónia e da cidade de Mesâmibia, conhecidos por Escirmíadas e Nipseus, se renderam a Dario sem luta. Os Getas, porém, que tomaram a decisão imponderada de resistir, foram desde logo dominados, apesar de serem, entre os Trácios, os mais valentes e os mais justos.

Eis em que sentido eles se julgam imortais: pensam que não morrem, mas que, na hora da morte, se vão juntar a Salmóxis, um espírito divino (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 93 - 94, 1).

As adversativas que se podem encontrar neste trecho são bastante significativas para se buscar compreender fissuras entre a tradição do escritor e a tradição relatada. No segundo período, Heródoto afirma que os Getas, embora fossem os mais valentes, teriam sido dominados prontamente pelos Persas. Essa informação, entretanto, vem permeada de outras informações sumamente importantes para se compreender o que o historiador apresentará mais à frente. Para ele, o fato de tentar resistir aos Persas teria sido uma postura imponderada.

A relativa temperança dos Getas, que seriam “os mais justos” dentre os Trácios, parece ser colocada em cheque na medida em que eles teriam mostrado um alto grau de intemperança por não se renderem aos Persas. Essa informação é acompanhada de uma outra muito relevante, talvez a mais

relevante para esse estudo: “Dario dominou primeiro os getas, que se julgam imortais” (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 93, 1).

Para os Gregos de tradição Homérica e Hesiódica, a imortalidade seria um atributo divino, não concedido aos homens. Possivelmente para demonstrar a fraqueza diante da existência, o historiador faz um jogo entre as ideias de morte e imortalidade, pois, mesmo tendo como fundamento a imortalidade, os Getas teriam sido subjugados e mortos pelos Persas.

Heródoto relata, na sequência, que os Getas acreditavam que, depois da morte, iriam se juntar a Zalmoxis, “um espírito divino” (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 94, 1). Nessa premissa, seria até possível entender que Heródoto menciona a imortalidade corpórea, se não explicitasse que o encontro do morto se daria com o espírito divino; o que leva a crer que o relato não tenta inculcar um tipo de imortalidade somática, mas sim da alma. Perceber que os Getas acreditavam na imortalidade da alma e não na do corpo não é aqui um problema. Heródoto apresenta um culto que irá ajudar a esclarecer esse processo. Dele é possível observar que a morte se dá pelo aspecto corporal, logo a imortalidade se daria pela alma.

De quatro em quatro anos, enviam como mensageiro a Salmóxis aquele de entre eles que tenha sido na ocasião sorteado para desempenhar essa missão, com a recomendação de que lhe comunique as necessidades de momento. Essa embaixada funciona deste modo: uns homens preparados para o efeito seguram três dardos, enquanto outros agarram o representante que vai ser enviado a Salmóxis pelas mãos e pelos pés; dão-lhe balanço e atiram-no ao ar sobre as pontas dos dardos. Se ele morrer trespassado, concluem que o deus lhes é propício; se não morrer, culpam-no a ele, ao mensageiro, sob a acusação de que não presta. E depois de incriminarem esse, mandam lá outro. As instruções são-lhe

dadas enquanto ainda está vivo (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 94, 2-3).

Mesmo que Heródoto ou os seus relatores tentem atribuir aos bárbaros um culto sanguinário, com sacrifício humano, transformando, assim, o culto em uma lenda, é possível analisar a impressão do(s) informante(s) e do próprio historiador na descrição do culto, tornando-o muitíssimo significativo. O corpo seria, nitidamente, deixado à morte, para que outra entidade pudesse levar a mensagem de pedido de ajuda à divindade. Essa entidade seria, ao que tudo indica, a alma, que se encontraria com o “espírito divino” (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 94, 1) de Zalmoxis.

Outra passagem significativa para a confirmação da natureza de Zalmoxis como divindade no relato de Heródoto está na passagem em que o historiador, ao falar do anacronismo de Pitágoras, um dos pontos que será analisado logo a seguir, afirma não descartar nenhuma hipótese acerca da figura trácia, a não ser sua condição social em relação ao filósofo grego: “Não rejeito nem admito o que se conta de Zalmoxis e do esconderijo subterrâneo, mas penso ele ter vivido muito antes de Pitágoras” (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 96,1).

Em outras palavras, significa que, mesmo diante de todo e qualquer estranhamento que Heródoto parece demonstrar em relação ao mito trácio, mais especificamente acerca da problemática da imortalidade, a natureza de Zalmoxis parece, por fim, não ser negada.

3- A problemática “Pitágoras”

Heródoto relata que ouvira dizer que Zalmoxis teria sido escravo de Pitágoras. Assim, é importante observar com maior vigor o relato e suas nuances.

Ouvi, entretanto, os Gregos que habitam o Helesponto dizerem que Zálmoxis era um homem, tendo vivido em Samos como escravo de Pitágoras, filho de Mnesarco. Tendo obtido a liberdade, acumulara grandes riquezas, com as quais voltara ao seu país (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 95,1).

Eliade sugere que tal afirmação funciona como uma comprovação de que o trácio estaria, verdadeiramente, ligado à imortalidade da alma, exatamente pela sua apresentação como escravo de Pitágoras.

O fato de que Pitágoras foi nomeado como fonte de doutrina religiosa de Zalmoxis indica que o culto do deus Geta envolve crença na imortalidade da alma e certos ritos do tipo iniciático (ELIADE, 1972, pp. 258-259).⁶

“Que existia alguma analogia entre Zalmoxis e Pitágoras, é algo que deve ter ocorrido aos colonizadores gregos da Trácia, de quem Heródoto ouviu a estória” (DODDS, 2002, p. 148). Ao que parece, a ligação temática: a crença de ambos na imortalidade. Ao apresentar Zalmoxis e Pitágoras como portadores de uma mesma crença, pela suposta ligação entre senhor e escravo, segundo a informação dos Gregos que habitam a Trácia (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 95,1), o historiador deixa entrever não apenas que o culto à divindade geta envolveria a crença na imortalidade da alma, como também a hipótese oposta de que Zalmoxis seria um homem e não uma divindade.

⁶ “The fact that Pythagoras was named as the source of Zalmoxis's religious doctrine indicates that the cult of the Getic god involved belief in the immortality of the soul and certain rites of the initiatory type” (Tradução de Trask para o inglês).

Tal relato dos Gregos da Trácia condiciona a leitura a uma perspectiva irônica e trágica a respeito dos Trácios, na medida em que acreditariam como divindade em um homem que teria sido escravo de um grego. Heródoto faz o destino dos Trácios se assemelhar ao suposto destino de sua divindade: escravidão e morte. O historiador, nesse sentido, diz que essa imponderabilidade de acreditar na imortalidade os teria levado à morte ou à escravidão, e, em entre linhas, não à imortalidade. Essa é a leitura crítica que parece lançar de seu estilo poético-histórico. Mas sempre colocando como testemunhos duas partes distintas: os Trácios e os Gregos que teriam se instalado na região. Essa, evidentemente, é da parte de seus compatriotas.

O fato de Zalmoxis ser colocado pelos informantes Gregos como tendo sido escravo de Pitágoras faria parte de uma visão helenocêntrica, já que esse seria um tema que vinha tomando crescentes proporções, mesmo que ainda não aceito e comungado com tanta popularidade no século V a.C.. Ao que se pode dizer, parece que o próprio Heródoto teria percebido o absurdo dessa relação mestre e escravo ao dizer que lhe parece que Zalmoxis teria vivido muitos anos antes de Pitágoras (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 96, 1).

Com exceção da questão da escravidão, relatada pelos próprios Gregos instalados na região, à qual o historiador parece explicitamente negar, Heródoto afirma não desacreditar os fatos contados pelos Trácios sobre Zalmoxis. Apesar do estranhamento, ele admite a hipótese de que seja ele realmente uma divindade, mesmo que por respeito cultural e não por crença na tal divindade. Essa confusão, entretanto, sobre a natureza humana ou divina do trácio é fundamental para se perceber como a tradição e modificá-la de acordo com suas intenções e necessidades: anacronismos, às vezes, inconscientes, às vezes, conscientes. Incluindo, nesse leque, o próprio Platão no *Cármides*.

Mesmo desacreditada pelo próprio Heródoto, a relação mestre/escravo é fundamental para se conhecer determinados processos do mito e do rito ligados à figura trácia. Se os Gregos da Trácia fizeram uma relação entre Zalmoxis e

Pitágoras é porque, em alguma medida, havia certa semelhança entre seus mitos, lendas e rituais. Tal ligação pode auxiliar em uma busca mais fundamentada para se entender a simbologia do mito geta.

Dodds levanta a seguinte questão: “Pitágoras não havia prometido aos seus seguidores que eles viveriam novamente, tornando-se finalmente *daemones* ou mesmo deuses?” (DODDS, 2002, p. 148). A resposta a essa pergunta estaria, segundo parece, direcionada a um culto muito antigo do xamanismo: o ritual de iniciação. Nesse sentido, ele afirma que “o verdadeiro Zalmoxis era um *daemon*, talvez um xamã do passado transformado em herói” (DODDS, 2002, p. 148).

4- O mundo subterrâneo

Mesmo que a história originária da divindade trácia seja apenas “uma simples transferência para Pitágoras do que Heródoto e, depois dele, Helânico pegaram de Zalmoxis, o deus Geta” (BURKERT, 1972, p. 156), é possível encontrar pistas do que os autores antigos deixaram acerca tanto das lendas sobre Pitágoras quanto do mito de Zalmoxis. Mas será este último o foco de pesquisa deste trabalho.⁷

Um dos relatos mais antigos de que se tem conta a respeito do mito de Zalmoxis é encontrado na obra de Helânico. Nascido em Lesbos, no século V a.C., contemporâneo de Heródoto, ele teria escrito em seu *Mores Barbarici* um breve relato, mas nem por isso pouco importante, sobre o mito trácio. O historiador, em suas impressões, é, além de primeiro escritor depois de Heródoto

⁷ “a simple transference to Phytagoras of what Herodotus and, after him, Hellanicus had reported of Zalmoxis, the Getic god”.

a mencionar a figura de Zalmoxis, o primeiro a colocá-lo como um humano em definitivo (HELÂNICO, *MB.* 73).

Sua exposição faz crer que a figura de Zalmoxis, além de humana, tornar-se-ia conhecida por ser um dos iniciadores da filosofia. Isso visa dar ao mito não apenas dimensão de realidade, mas também de veracidade, já que a tentativa tanto de Helânico, quanto de outros historiadores posteriores a ele, é a de encontrar argumentos factuais naquilo que poderia ser imagens metafóricas, se assim podem ser chamadas, nos relatos de Heródoto.

A afirmação de Burkert de que “É duvidosa se a ‘câmara subterrânea’ realmente pertence à tradição de Zalmoxis” (BURKERT, 1972, p. 158) é fundamental para desvelar, nesse sentido, o que seria lenda, provavelmente advindas das lendas de Pitágoras, do núcleo do mito trácio.⁸ É mais fácil supor que a tal câmara subterrânea seja realmente uma sobreposição de imagem das lendas pitagóricas para o mito de Zalmoxis que propriamente um elemento original do mito.

Baseado nessa intuição, Bukert propõe a passagem do livro VII, 3, 298, de Estrabão⁹, como prova de que o mito de Zalmoxis está ligado a uma montanha e não a uma câmara subterrânea.

Dada a forte tendência para as tradições religiosas a se apegar aos lugares santos, podemos acreditar que, no tempo de Heródoto, também, os trácios pensavam Zalmoxis como estando em seu monte santo, e não em uma habitação subterrânea em algum lugar (BURKERT, 1972, pp. 158-159).¹⁰

⁸ “It is doubtfull whether the "subterranean chamber" really belong in the Zalmoxis tradition”.

⁹ Tradução consultada: STRABO. *The geography*. Translate by H. L. jones. Harvard University Press, Harvard, 1932.

¹⁰ “Given the strong tendency for religious traditions to cling to holy places, we may believe that in Herodotus' time, to, the Thracians thought of Zalmoxis as being on his holy mountain, and not in an underground dwelling somewhere”.

Mas de qualquer forma não se pode deixar de enxergar o que Burkert fala anteriormente acerca daquilo que de Zalmoxis foi transmitido para Pitágoras. Nessa perspectiva, mesmo sendo a tal câmara uma sobreposição do Grego para o Trácio, ela ainda assim guarda uma dimensão inversa: o fato de que Zalmoxis era um representante subterrâneo e não uma divindade que representava o alto da montanha ou ainda o celestial.

Até seria possível especular sobre a questão da montanha representar um misto entre subterrâneo e celestial, como ocorre no Egito com as pirâmides, montanhas artificiais como diria Gombrich (1999, p. 55), em que, funcionando como arquitetura tumular, simbolizam, na crença do antigo Egito, a ligação entre a vida no plano terrestre e no plano celestial. O deus Osíris seria, nessa perspectiva, provavelmente a divindade ctônica mais representativa, já que seu esquartejamento, praticamente xamânico, pelo irmão Set, e sua ressurreição pela(s) irmã(s)¹¹ Ísis e Nefti (BRESCIANI, 2001, p. 462) no mundo ífero lhe teria sido propício para, depois das trevas, subir ao lado de Rá e manter a eterna ligação entre esses mundos.

Quer dizer, com essa jornada ele representa a superação das trevas e a renovação diária da vida, da luz: “E inunda as Duas Terras como o disco solar no amanhecer” (ARAÚJO, 2000, p. 342). O *Livro dos mortos*, que tem como nome original *Livro para sair à luz*, representa muito bem essa capacidade dual de Osíris.¹² O livro trata de encantações populares, na grande maioria dirigida a essa divindade, para que o morto, ao haver decorado certa fórmula, certa encantação, estivesse habilitado a repetir o percurso de Osíris: das trevas à luz.

A *tholos* micênica e os diversos dólmens deixados pelos antigos são também exemplos desse tipo de arquitetura simbólica que representa a ligação

¹¹ Em algumas versões, apenas Ísis é irmã de Osíris.

¹² Traduzido a partir da tradução de Edda Bresciani, *Libro dell'uscire allá luce*.

entre os mundos terrestre e, neste, o mundo subterrâneo, e o celestial.¹³ No entanto, mesmo que seja possível especular tal hipótese, a montanha de Zalmoxis sugerida por Burkert será analisada, neste trabalho, como simbologia de caverna.

Outros elementos em Heródoto parecem convencer a esse respeito e o principal deles é o ritual descrito pelo historiador (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 94.4). Nele, os convivas atiram flechas para o ar, quando no céu há relâmpagos e trovões, para indicar que não aceitam outra divindade, sobretudo celestial, senão o único deus Zalmoxis.

Isso leva a crer que Zalmoxis não é, portanto, uma divindade celestial, na medida em que as manifestações celestiais são combatidas e rejeitadas. Resta, dessa forma, dizer que Zalmoxis representa uma divindade terrestre, ou talvez subterrânea, mesmo que a imagem da câmara seja anacrônica. E por que não dizer que representa as duas partes: terrestre e subterrâneo.

Assim, a montanha indicada por Estrabão, a qual Burkert acredita ser o local sagrado de Zalmoxis, talvez seja a estética arquitetônica que guardaria sua caverna – daí a ideia dos relatores de Heródoto indicarem a câmara subterrânea como um equivalente de caverna. Segundo Estrabão, Zalmoxis teria voltado para a Trácia depois de ter adquirido conhecimentos especiais com Pitágoras, “coisas sobre a os corpos celestes” (ESTRABÃO, *Geogr.* VII, 3, 5).¹⁴ E com os Egípcios outras coisas (ESTRABÃO, *Geogr.* VII, 3, 5), para, por fim, destacar-se entre seu povo, que nada conhecia sobre tais conhecimentos, segundo faz parecer Estrabão, tornando-se, assim, notório

porque ele poderia fazer previsões a partir dos sinais celestes, e, finalmente, ele convenceu o rei a levá-lo como um parceiro no governo, alegando que ele era competente para relatar a

¹³ Nesse caso, simbolizam também pequenos montes ou montanhas, para neles capturar a noção de caverna.

¹⁴ “things about the heavenly bodies” (Tradução de H. L. Jones).

vontade dos deuses, e embora no início ele era apenas feito sacerdote do Deus que foi mais honrado no seu país (ESTRABÃO, *Geogr.* VII, 3, 5).¹⁵

Segundo o historiador, foi nessa vertente que sua condição histórica teria se desenvolvido: primeiro um simples homem; segundo um homem de conhecimento; depois um homem politicamente importante; em seguida um relator da vontade de deus; por fim ele próprio um deus. E por isso ele teria ido viver em um certo “lugar cavernoso que era inacessível para qualquer outra pessoa; ele gastou sua vida lá” (ESTRABÃO, *Geogr.* VII, 3, 298).¹⁶

Estrabão tenta desenvolver a ideia de que Zalmoxis teria sumido da vida cotidiana, o que lhe atribuía algum tipo de imagem divina, como aparece no relato originário, já que ele continuaria, por intermédio do rei e de seus próprios assistentes, a revelar as vontades divinas, agora representadas por ele próprio, embora fosse ele próprio um homem. A caverna, nessa perspectiva, seria a tentativa de se resgatar o tipo mais propício da representação subterrânea que em Heródoto aparece como uma câmara.

5- O xamanismo

A Trácia teria sido largamente “influenciada” pela cultura xamânica (DODDS, 2002, pp. 143-144). Tal imagem de descida da alma ao mundo ífero é bem comum ainda hoje em várias regiões: Sibéria, Ásia, América, entre outras

¹⁵ “because he could make predictions from the celestial signs; and at last he persuaded the king to take him as a partner in the government, on the ground that he was competent to report the will of the gods; and although at the outset he was only made a priest of the god who was most honoured in their country” (Tradução de H. L. Jones).

¹⁶ “cavernous place that was inaccessible to anyone else he spent his life there” (Tradução de H. L. Jones).

como evidenciou Eliade (2002). A respeito da possibilidade comparativa entre o ritual xamânico de descida e o ritual de Zalmoxis, que teria descido “para buscar inspirada sabedoria na câmara subterrânea” (CONFORD, 1952, p. 89), será fundamental analisar a descrição de Heródoto acerca dos jantares que a divindade ofereceria para explicar sobre a imortalidade, enquanto teria mandado construir instalações subterrâneas.¹⁷

Assim, será possível compreender melhor o quadro entre Zalmoxis e xamanismo. Ponto que ainda deve ser conjugado, comparativamente, a Pitágoras, uma vez que, como foi visto anteriormente, teria sido uma hipótese levantada pelo historiador, segundo o relato dos Gregos que habitavam a Trácia.

Durante os jantares que lhes oferecia, metia-lhes na cabeça a ideia de que nem ele, nem os convivas, nem, por sua vez, os seus descendentes haveriam de morrer nunca, mas que seriam levados para um lugar onde viveriam para sempre rodeados de uma felicidade completa. E, ao mesmo tempo que actuava da forma que referi e vendia estas teorias, mandou edificar uma dependência subterrânea (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 95, 3).

Se Zalmoxis pode ser considerado um xamã, antropologicamente falando, ainda que isso seja negado por Eliade (ELIADE, 2002, p. 425), não é propriamente a questão. Mas a imagem das instalações subterrâneas, de que Heródoto faz menção, não pode ser negada enquanto representatividade dos rituais iniciáticos do xamanismo. Neles, os xamãs, conhecidos por seus poderes extáticos, desprendem sua alma do corpo para alçar viagens místicas por lugares desconhecidos, cuja imagem mais comum é a descida aos infernos. O princípio do ritual é adquirir conhecimento dos seres demoníacos para aprender a lidar com as intempéries da vida. Muitos exemplos demonstram bem a

¹⁷ “to seek inspired wisdom in an underground chamber”

capacidade que adquiriria o futuro xamã ao desprender sua alma do corpo para uma nova jornada de aprendizado.

Os iacutos, por exemplo, acreditam, segundo analisa Eliade, que “os maus espíritos levam a alma do futuro xamã para o Inferno”, para que possam adquirir, depois de serem esquartejados, “o poder de cura” (ELIADE, 2002, p. 53). Ao que parece, as iniciações na região ártica, subártica como também em outras regiões que cultivam as práticas xamânicas, como as Américas, por exemplo, são voltadas para o êxtase infernal. A ideia é apreender dos próprios demônios, então causadores de certos males, os poderes de cura para tais males. Assim, o xamã passaria de uma vida despreparada para uma vida iniciada nos mistérios da cura e da organização cósmica. Há uma passagem nas *Histórias* na qual Heródoto faz entrever tal imagem iniciática, cujas lendas sobre Zalmoxis dariam testemunho.

Quando essas instalações ficaram prontas, sumiu-se da vista dos Trácios; desceu à dependência subterrânea e lá passou três anos. Eles lamentavam-no e choravam-no como se tivesse morrido. No quarto ano, ele apareceu aos Trácios e assim se lhes tornou crível o que Salmóxis afirmava (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 95, 4 – 96, 1).

Dessa maneira, fica mais evidente a comparação entre o ritual xamânico de iniciação e o ritual de Zalmoxis.

A sobreposição de imagens proposta pelo historiador a respeito das construções serem feitas concomitantemente com os jantares oferecidos para a dogmatização dos convivas acerca da imortalidade é um fato relevante, na medida em que aponta para um tipo de ritual de iniciação. Nele, a divindade se coloca como caminho para a imortalidade. Imagem que se sustenta pela ida ao mundo ífero, como morto, e ressuscitado para o mundo comum.

As semelhanças com o xamanismo torna inevitável a comparação. E, por sua vez, formando a triangulação entre as personagens citadas, Pitágoras parece estar nessa mesma relativa linha de jantares dogmáticos, de imortalidade e de descida ao mundo ífero. Pitágoras teria sido “um mago e xamã (ainda que cientista, ao menos à maneira dele)” (CORNELLI, 2010 (a), p. 61). Por isso, apesar de absurda a relação mestre e escravo apontada pelos testemunhos Gregos instalados na região, ela não é totalmente infundada.

[...] não seria possível talvez que até um “xamã” pudesse realizar façanhas intelectuais sem necessariamente vesti-las de uma forma racional ou conceitual? (Burkert, 1972, p. 209).¹⁸

A pergunta de Burkert a respeito do pitagorismo e suas vertentes místicas é fundamental para expressar como, para os antigos pensadores, as relações de conhecimento vinham, muitas vezes, de outros estados de consciência como percebe Kingsley (1999, p. 144). É nesse sentido que Platão parece seguir a tradição e incorporar às suas teorias questões advindas de místicas não propriamente filosóficas. Nesse sentido, a triangulação xamã, Zalmoxis, Pitágoras será interpretada a partir dessa imagem mística, para alcançar, posteriormente, as alterações platônicas a respeito dessa questão.

6- O sacrifício do homem zalmoxiano

O homem zalmoxiano, no rito relatado por Heródoto, que seria morto pelas três lanças, teria a função de encontrar-se com Zalmoxis para que este pudesse socorrer as necessidades do povo. O deus desaparecido, nesse viés,

¹⁸ “may not even a ‘shaman’ perhaps accomplish intellectual feats, without necessarily clothing them in strictly rational or conceptual form?”.

funciona como uma espécie de xamã com poderes mágicos, uma (re)organização cósmica para seus convivas. Por outro lado, determinadas diferenças entre o mito trácio e Pitágoras, ou o Pitagorismo, também são cruciais para se captar melhor determinadas nuances sobre Zalmoxis. Tais diferenças saltam aos olhos na análise do sacrifício do homem zalmoxiano.

Em uma das vertentes de um dos Pitagorismos, os rituais de descida são associados à purificação da alma, como melhoramento para as outras encarnações. A imortalidade da alma seria uma “consequência da doutrina de metempsicose, e é esta doutrina que ele faz todo esforço para enculcar” (ELIADE, 1972, pp. 260-261).¹⁹ Os rituais de descida das lendas que a tradição reconta sobre Pitágoras são associados à purificação da alma, como preparação para a vida pós-morte. Discussão que parece apontar certa centralidade no Pitagorismo, como aparece, ainda como intuição, na teoria de Burnet, contestada por De Vogel, segundo aponta Cornelli (2010 (a), pp. 34-35):

Assim, não é possível concordar com a acusação um tanto *sumária* de De Vogel, pela qual ‘Burnet não presta atenção para o caráter ético-religioso do *bíos* fundado por Pitágoras e para a conexão essencial deste aspecto com os assim chamados princípios científicos’. Ao contrário, é exatamente pelo conceito de purificação que essa conexão é afirmada e compreendida em sua profundidade teórica, para além da realidade histórica concreta do movimento.

A alusão feita por Heródoto entre as duas personagens indica o ensinamento da imortalidade da alma, por parte tanto de um quanto de outro. Em ambos, há um tipo de apropriação da imagem de descida a mundos íferos,

¹⁹ “consequence of the doctrine of metempsychosis, and it is this doctrine which he makes every effort to inculcate” (Tradução de William R. Trask).

imagem que surge no desaparecimento de Zalmoxis em sua dependência subterrânea, também frequente na tradição pitagórica:

O *andreon* que Zalmoxis havia construído, em que ele recebeu os principais cidadãos e discursou sobre a imortalidade, é reminiscência tanto da câmara em que Pitágoras ensinou em Crotona quanto dos cômodos em que os banquetes rituais das sociedades secretas religiosas tiveram lugar. Tais cenas de banquetes rituais são abundantemente documentadas, mais tarde, monumentos encontrados na Trácia e na área do Danúbio (ELIADE, 1972, p. 260).²⁰

No ritual zalmoxiano, entanto, não há qualquer menção ao princípio moral diante da vida, assim como, no ritual xamânico, também não o há. Tal fato só poderia ser associado ao mito de Zalmoxis, de algum modo, com Platão, e mesmo com muitas ressalvas. Moral que seria uma herança do mito da metensomatose que teria sido legado pela tradição Pitagórica ao filósofo ateniense. Com a proposta de desencantamento do mito, em que o poder mágico de cura é substituído por uma técnica terapêutica, Platão irá associar também a esse princípio a temperança que, aliás, no diálogo, está ligada a uma conduta específica de cada indivíduo, que pode se confundir com pura moralidade.

Torna-se sensato, nessa altura, tentar criticar a ligação que faz Dodds entre o xamanismo, e a origem da “nova” forma de entender a existência humana dentre os Gregos: um sentimento de culpa diante do corpo, quando relacionada com a imortalidade da alma.

²⁰ “The *andreon* that Zalmoxis had built, and in which he received the principal citizens and discoursed on immortality, is reminiscent both of the chamber in which Pythagoras taught at Crotona and the rooms in which the ritual banquets of the secret religious societies took place. Such scenes of ritual banquets are abundantly documented later on monuments found in Thrace and in the Danubian area” (Tradução de William R. Trask).

A “alma” não era nenhuma prisioneira relutante do corpo, mas sim a vida ou o espírito do corpo, sentido-se perfeitamente à vontade ali. Foi nesse momento que o novo padrão religioso fez sua fatídica contribuição – ao creditar ao homem um “eu” oculto, de origem divina, e por conseguinte colocar em desacordo corpo e alma, este padrão introduziu em meio à cultura européia uma nova interpretação da existência humana. trata-se da interpretação que chamamos de puritana. De onde veio tal noção? Desde que Rohde a chamou “uma gota de sangue estranho nas veias dos gregos”, estudiosos têm realizado suas pesquisas em busca desta gota. A maior parte deles têm olhado na direção leste, para a Ásia menor ou mais longe ainda. Eu pessoalmente estaria inclinado a procurar em outros recantos (DODDS, 2002, p. 143).

O fato de associar a “fatídica contribuição” à cultura xamânica precisa ser repensado. Dodds parece querer salvar os gregos da contribuição fatídica que ele próprio parece condenar. Para o xamanismo, a importância das divindades infernais está no ensinamento que elas transmitiriam aos neófitas.

As divindades celestiais, na cultura xamânica, não influenciam muito na vida prática do povo. “Embora sejam benéficos, os deuses e espíritos ‘do alto’ infelizmente são passivos; por isso, pouco ajudam no drama da existência humana” (ELIADE, 2002, p. 212). É nessa medida que os deuses infernais são mais funcionais para o povo que os deuses celestiais. O xamã, nessa medida, torna-se mais funcional e respeitado, quando utiliza seus poderes extáticos para as viagens íferas, a fim de fortalecer-se e ajudar com as necessidades intempestivas da existência humana. Se apenas as divindades do baixo interferem na vida humana, nada melhor que aprender com eles seus malefícios. A lógica se constrói a partir da seguinte ideia: se as divindades íferas causam os males, elas próprias têm a cura para tais males.

A origem do puritanismo a que se refere Dodds não é objeto de estudo nesta pesquisa. Mas inferir que esse puritanismo possa ter vindo da cultura xamânica não é plausível, já que a noção de separação entre corpo e alma que a cultura xamânica acredita praticar, o Xamã passa longe de ter princípios morais como a bipartição moral que o Ocidente conheceu.

Sendo um portador do conhecimento das causas misteriosas, o xamã não participa, em âmbito social, das relações comuns. Na Ásia central e setentrional, observa-se, com clareza, os momentos em que se recorre às forças xamânicas: “no Altai o xamã não tem participação alguma nas cerimônias de nascimento, casamento e enterro (...) Assim, apela-se para o xamã em casos de esterilidade ou de parto difícil” (ELIADE, 2002, p. 207); “No extremo norte da Ásia, quando a caça escasseia, pode-se recorrer à intervenção do xamã” (ELIADE, 2002, p. 209). Enfim, dezenas de casos poderiam ser contados aqui, mas todos teriam a função de demonstrar a importância e a força do xamã para interferir nas causas desconhecidas e misteriosas.

O xamã passa a representar, nesse viés, os mundos divinos, sobretudo o ífero, uma vez que é capaz de interferir nas coisas que prejudicam o andamento da vida comunitária ou mesmo individual da comunidade. Ele se torna um tipo de garantia personificada de equilíbrio e suporte da vida humana. Sua tarefa é amenizar os males que podem afligir a vida da população. Diferentemente de outros tipos de sacerdócio, o êxtase o torna privilegiado diante das esferas divinas, seja ela boa, como o mundo celestial, ou má, como o mundo subterrâneo (ELIADE, 2002, p. 215).

No Ocidente, por outro lado, a iniciação passa a ser associada a aspectos morais, pelo menos segundo entende a tradição, como ocorre com o Pitagorismo, com o Orfismo ou mesmo, de modo distinto dos dois últimos, com Platão. Isso parece ser fundamental para se buscar compreender como o Platão irá, no *Cármides*, trabalhar o mito de Zalmoxis, diante de uma nova proposta

epistemológica. Nem amoral como no xamanismo, nem moralista como no pitagorismo.

Assim, moral passa a depender não de uma benção divina, ou de um acontecimento cósmico que marca a importância de um ou de outro cidadão como no xamanismo, mas de uma perspectiva que depende da postura pessoal como no pitagorismo, com o acréscimo de uma novidade: o equilíbrio da *psyché*. Envolvem-se, portanto, nesse equilíbrio, a parte racional (consciente e moral) e outras partes não racionais que, embora não tenham sido ainda definidas por Platão no *Cármides*, podem ser percebidas no diálogo com um grau de importância tão elevado quanto a parte racional, para o alcance da temperança.

Platão, na medida em que sente o desconforto da tradição que pensa ser o homem um fantoche dos deuses, busca desencantar o mito trágico em direção a uma demonstração da ação humana sobre si mesma e sobre o cosmos. O homem deixaria, a partir do entendimento do pensador, de ser um ente passivo, em que, a cura, por exemplo, teria como agente externo uma divindade, no caso Zamoxis. Para tanto, ele altera a perspectiva da cura para um agente subjetivo, a *psyché*, como será analisado a seguir, e, nela, a busca pelo equilíbrio natural como será analisado no terceiro capítulo.

Capítulo II: O mito de Zalmoxis em Platão

O Platão do *Cármides* é um diálogo que propõe uma conjunção entre corpo e *psyché* (*ψυχή*). Embora seja muito comum encontrar a tradução de *ψυχή* por “mente” ou por “alma”, a expressão *psyché* (*ψυχή*), quando contextualizada no diálogo, será, pela complexidade terminológica, apenas transliterada, para não correr o risco de perder a abrangência significativa da expressão em sua dimensão grega antiga. No entanto, por estarem sendo utilizadas traduções diferentes, a expressão será mantida de acordo com a proposta de tradução de cada tradutor.²¹

No diálogo, pode-se analisar um princípio chamado atualmente de teoria psicossomática, que evidencia a sintonia entre corpo e *psyché*. A reinterpretação mítica proposta nesse diálogo assume uma vertente não pejorativa em relação ao mito, ao contrário, o mito é lido como um instrumento terapêutico-psicológico. Antes, entretanto, de se averiguar o processo de cura, propriamente dito, será analisada a alteração feita pelo filósofo do diálogo.

Dessa forma, a reinterpretação não anula o conteúdo central do mito: no caso do *Cármides*, a cura. A centralidade permanece intacta, o que é alterado é a maneira de se alcançá-la, segundo a proposta de Platão na figura de Sócrates e Crítias. Assim, o filósofo parece buscar esclarecer os princípios estruturais do processo de cura na *psyché* humana, substituindo o modelo objetivo, representado pela intervenção de um agente externo, nesse caso Zalmoxis, por outro subjetivo, em que a *psyché* do próprio fiel passa a ser o agente de cura. Portanto, pretende-se analisar, nessa parte do trabalho, não o processo psicossomático, mas a reinterpretação do mito pela transformação do modelo objetivo em um modelo subjetivo.

²¹ Thomas M. Robinson, nas obras *A Psicologia de Platão* (2007), e *As origens da alma: Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles* (2010); e Maura Iglésias, em “Platão: a descoberta da alma” (1998), apresentam uma exautiva discussão acerca da complexidade da expressão, assim como tocam também na perspectiva da dificuldade de tradução da palavra para línguas modernas.

O filósofo ateniense sugere ao homem a capacidade de agente diante da cura. O homem seria, nesse viés, retirado de sua condição passiva, como os mitos antecedentes propunham, e reorganizado em um cosmos em que assume uma condição ativa. Nesse sentido, Sócrates trabalha a *katábasis* subjetiva como fundamento existencial da humanidade.

Para isso, Platão fundamenta uma existência ativa no mundo interior ao homem. Nesse sentido, o pensador rejeita a passividade fatalista em que a humanidade é apresentada no trácio, para propor uma atitude que passaria pela cognição da *psyché*, já que esta é responsável por suas escolhas e desejos. É sob tal perspectiva que o filósofo propõe também um profundo entrelaçamento entre *psyché* e corpo.

Diante de tal processo, Platão inverte a lógica imagética do mito trácio para redimensionar essa nova necessidade humana de assumir uma postura ativa no cosmos. A *katábasis* zalmoxiana, baseada em uma imagem de descida objetiva, é adaptada a uma imagem subjetiva, em que o *psyché* é entregue a si mesma, em uma descida profunda. Ou seja, se no mito herotodiano Zalmoxis desceria literalmente a uma dependência subterrânea, no Zalmoxis platônico ele é alegorizado e adaptado a uma descida subjetiva.²²

Nessa mudança de postura, a *psyché* é apresentada sob uma força que é determinante para os rumos decisórios de cada indivíduo. Essa força subjetiva completa o ciclo de elementos que Platão precisa para mostrar a capacidade ativa da *psyché* humana dentro de sua própria “tragicidade” (CORNELLI, 2010 (b), p. 81). Essa tragicidade está, por sua vez, no fato de que essa força depende de muitas outras variantes. Variantes advindas, muitas vezes, de sua própria força psíquica; muitas vezes advindas de outras variantes externas.

²² *Katábasis* (*Katá*: para baixo; *βάσις*: ir): imagem que representa o movimento de descida.

Parte I

1- Encantamento e animismo da natureza: a imagem de passividade humana

Sabe-se que as epopeias foram vitais na construção do pensar grego.

Além de informar sobre a organização da *polis* arcaica, as epopeias homéricas são a primeira expressão documentada da visão mito-poética dos gregos. A intervenção, benéfica ou maléfica, dos deuses está no âmago da psicologia dos heróis de Homero e comanda suas ações (José Cavalcante de Souza).²³

Tanto quanto os homens, os deuses parecem também habitar o cosmos de antigas civilizações: “os deuses gregos são reconhecidos em sua presença puramente natural na ordem do mundo” (BORNHEIM, 1998, p. 10). Assim, a vida é tida a partir de uma íntima relação entre deuses e humanidade. Nessa linha, as ações humanas parecem ser controladas pela vontade divina, princípio que funciona, muitas vezes, como pano de fundo para se buscar o inverso: o controle do que seriam os deuses, ou, dependendo do ponto de vista, das forças da natureza. Mesmo buscando-se tal controle, entretanto o homem está sempre amedrontado pelas forças incompreensíveis que acometem sua vida, pois sabe que a vida depende desses acontecimentos entendidos como ação da vontade divina.

Mesmo quando representam forças da natureza, os deuses homéricos revestem-se de forma humana; esse antropomorfismo atribui-lhes aspecto familiar e até certo ponto inteligível, afastando os terrores relativos a forças obscuras e incontroláveis (José Cavalcante de Souza).²⁴

²³ Secção “Tempos de deuses e heróis” na introdução do livro *Pré-socráticos*, da coleção Os Pensadores.

²⁴ Idem 31.

Na busca de se tentar esclarecer a mudança de postura diante da passividade de que os mitos parecem, via de regra, atribuir à conduta humana, é importante compreender o processo de desencantamento que busca esclarecer o cosmos. Nos mitos, essa primeira tentativa surge a partir da busca pelo domínio das forças incompreensíveis da natureza que, ao homem, parecem-lhe obscuras.

Na antiguidade, a natureza é animada e isso não era espantoso ou estranho. As forças da natureza são compreendidas animicamente. Elas agem segundo uma vontade própria, segundo um desejo, assim como os homens, na forma de divindade – na Grécia, antropomorficamente; e em outras culturas, zoomorficamente, como no antigo Egito²⁵; ou até como elementos da natureza como para o antigo povo Sumério²⁶.

[...] os deuses são também animados por sentimentos e paixões humanas. A humanização do divino aproxima-o da compreensão dos homens, mas, por outro lado, deixa o universo — em cujo desenvolvimento os deuses podem intervir — suspenso a comportamentos passionais e a arbítrios capazes de alterar seu curso normal (José Cavalcante de Souza).²⁷

A antropomorfização física ou mental da natureza torna-se um passo natural e assumiria a função de padronizar a natureza à mente humana. A natureza teria sido racionalizada e dividida em partes aparentemente estáveis e passaria a ser entendida como uma realidade previsível. O animismo divino, dessa forma, seria um processo antropomórfico em busca da compreensão das causas primeiras: um tipo de encantamento para amenizar a divergência entre humanidade e natureza.

²⁵ Ver o poema *Eñuma Elish*.

²⁶ Ver *Escrito para a eternidade*, de Manuel Araújo; e também *Teste religiosi dell' antico Egitto*, de Edda Bresciani.

²⁷ Secção “Tempos de deuses e heróis” na introdução do livro *Pré-socráticos*, da coleção Os Pensadores.

Ao indicar a utilização de ervas, aplicadas em um ritual com danças e máscaras, por exemplo, não se revela, para o olhar moderno, a causa em si da cura de uma enfermidade. Não é papel aqui se discutir como, quando ou o porquê a humanidade passou a condicionar causas como essa às divindades ou às forças divinas, mas é possível perceber o grau de animismo e de encantamento em que a imagem está mergulhada.

Assim, o cosmos é vivido a partir de um encantamento evidenciado por determinado animismo, representado por forças divinas. A compreensão do mundo estaria, portanto, na dimensão dessa relação entre deuses e homens. No mito do Zalmoxis platônico, por exemplo, é a divindade, ou se se preferir, sua forma encantatória a partir da “fórmula mágica” (ἐπωδή) (*Carm.* 155e), associadas a uma erva (φύλλον) (*Carm.* 155e) que traria a cura (ἰᾶσθαι) (*Carm.* 155e) para as enfermidades.²⁸

A noção aristotélica de *physis* (φύσις: física) para caracterizar a atividade filosófica dos pré-socráticos/*physikoi* (φυσικοί: físicos) “presta-se facilmente a equívocos” (BORNHEIM, 1998, p. 11), na medida em que a *arché* (ἀρχή: origem) é compreendida como causa material. A procura pré-socrática por uma *arché* que não seja ou que não esteja nos deuses, como a tradição mítica remonta, é fundamental para buscarmos em elementos como a água ou o fogo o princípio do mundo. Tais elementos não representam propriamente uma fonte material, mas antes uma fonte primária que persiste (BURNET, 1919, p. 13).

A palavra *theós* (θεός: deus), segundo sugere Burnet, passa a ter significado não religioso nos poemas pré-socráticos (BURNET, 1919, p. 75). Os deuses passam, de tal maneira, a habitar os poemas pré-socráticos com um significado não-religioso, mas ainda anímico. Se a água é o princípio de tudo para Tales, a alma anímica não perde seu lugar na natureza, ao contrário, pois “todas

²⁸ A referência à cura aparece no diálogo sob duas formas bem significativas: “ἰᾶσθαι” (*Carm.* 156e.1) e “θεραπεύειν” (*Carm.* 157b.3). A primeira em um sentido mais taumatúrgico indica “cura”, e a segunda em um sentido de técnica de tratamento indica “terapia”. Ambas as palavras expressão a ideia de que a fórmula mágica atua terapeuticamente para alcançar a cura.

as coisas estão cheias de deuses” (TALES, Arist. *De anima*, 1,5; DK11A22) para ele. “Tales pode pensar que todas as coisas estão cheias de deuses, mas essas coisas devem ser vistas como forças da natureza, em vez de divindades antropomórficas” (MORGAN, 2004, p. 31).²⁹

Aristóteles e Hípias dizem ainda que Tales deu às coisas inanimadas uma *psyché* (Vid. *Fil.* Diogenes Laertius, 1,3), tornando-as animadas, afinal “ter *psyché* é ser *empsuchos*. *Émpsuchos* significa ‘animado’ ou ‘vivo’” (BARNES, 1982, p. 05).³⁰

Noção que tira a regência da natureza da causa divina para causas naturais. Haja visto que se tudo está cheio de deuses, os deuses são dissolvidos nas coisas, perdendo, assim, o estatuto decisório sobre as coisas, já que as coisas passam a ter uma força em si mesmas que determinam suas novas condições na natureza. Tudo tem uma *psyché*, basta lembrar a passagem do ferro movido pela pedra magnética (TALES, Arist. *De anima*, 1,2; DK11A22). Assim, mesmo anímico, a natureza pré-socrática consegue alterar o agente que determina a vontade do cosmos dos deuses para as próprias coisas.

Os outros pré-socráticos também se encontram nesse modelo de filosofia física. Menos ou mais, há de se perceber que a *arché* é transferida da imagem dos deuses para a imagem de elementos da *physis*. Isso por si determina a tentativa desses pensadores em compreender a natureza a partir de uma vontade dela própria. É nesse sentido que os pré-socráticos podem ser chamados de filósofos físicos. Não por desencantarem a natureza com causas materiais, tornando-a inanimada, mas sim por dar uma noção de vontade própria ao cosmos. Esse tipo de discurso parecia, à época, mais racional que o discurso mitológico. Começaria, assim, uma série de tentativas de explicações

²⁹ “Thales may think that all things are full of gods (DK 11A22), but these should be seen as forces of nature rather than anthropomorphic divinities”.

³⁰ “To have a *psyché* is to be *empsuchos*. *Émpsuchos* means ‘animate’ or ‘living’”.

racionalizadas acerca da natureza e do cosmos por parte do que se chama hoje de filósofos originários.

2- Desencantamento e esclarecimento: um excesso cientificista e a medida platônica

Julgando a noção de explicação mais racional acerca da natureza não estar acessível aos poetas antigos, os filósofos

fizeram pensar que a maioria dos poetas não têm a experiência intelectual para compreender a verdadeira natureza do mundo; suas produções não poderiam, portanto, ser confiável sem sua vigilância filosófica (MORGAN, 2004, p. 03).³¹

Nesse sentido, os filósofos pré-socráticos tentam a empreitada de desencantar a natureza, até então repleta de deuses míticos. A leitura que faz Xenófanes, por exemplo, bastante contundente em sua vigilância, demonstra uma racionalidade impressionante. Ao dizer que se os bois, os cavalos e os leões pudessem representar os deuses o fariam com suas próprias formas (DK21B15), assim como ocorre, constata o pensador, com os Egípcios e com os negros (DK21B16), Xenófanes tenta demonstrar que as características das divindades tradicionais seriam um tipo de reflexo daquilo que era o homem e a sociedade grega.

Também sem representar qualquer tipo de ateísmo, assim também como Tales, ele tenta não apenas demonstrar a pequenez da religião grega como

³¹ “they did think that most poets did not have the intellectual expertise to understand the true nature of the world; their productions could not, therefore, be trusted without their own philosophical supervision”.

também pretende dar ao cosmos um caráter mais autônomo, na medida em que tira dos deuses a capacidade de agir sobre os seres. A isso se pode chamar já de tentativa de desencantamento.

Mas foi mesmo da modernidade que essa tentativa foi levada às últimas consequências. A filosofia e a ciência trabalharam para uma compreensão absoluta da natureza, em busca de sua dominação, que ao ver de Leiss (1994), parece ser positiva na modernidade. Nesse sentido, a tentativa de desencantamento do cosmos deu-se com o que seria o fim da interpretação anímica dela. Na intenção de acabar com discursos religiosos de dominação, a mitologia antiga e a mitologia cristã teriam sido substituídas pela visão racionalista de mundo. Mas tal visão, entretanto, parece ter fundado outro tipo de mito: a inanimação do cosmos. Isso geraria não apenas um engodo para a história do conhecimento, mas principalmente representaria um novo tipo de encantamento.

A escolha de Lacey, na obra *Is Science Value Free?: Values and Scientific Understanding*, pela palavra “controle” (LACEY, 1999, p. 111), em vez da expressão <domínio>, como utilizada por Leiss em *The domination of nature*, ou mesmo pelos frankfurtianos, busca reforço no princípio de que a modernidade tenta tirar do caráter científico os valores sociais previamente introjetados na natureza.³² Ou melhor, não haveria uma relação de domínio em sentido existencial, mas um controle no sentido prático e natural das relações que o ser humano estabelece com os objetos a sua volta. Nesse viés, a natureza poderia ser controlada para seus próprios fins (LACEY, 1999, p. 111). Essa praticidade, como relembra Lacey, parece encontrar reforço na teoria materialista de Marx, que aponta o advento do capitalismo como um mecanismo de transformação da natureza em meio de produção.

Na *Dialética do Esclarecimento* (ADORNO; HORKHEIMER, 2006), publicada originalmente em 1947, Adorno e Horkheimer postularam problemas ligados a

³² “Control”. A palavra controle é reforçada já no início do capítulo denominado: “The control of nature”.

essa racionalização e à sua funcionalidade na jornada moderna do esclarecimento.³³

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. (...) O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 17).

O desencantamento do mundo, nesse sentido, estabelecido pela modernidade, pretende retirar “os homens do medo e investi-los na posição de senhores”. Isso equivale a dizer que o controle da natureza vai além de princípios materiais, parece atingir alcances existenciais. Quer dizer, o esclarecimento científico estaria mesmo desejando um tipo de domínio não apenas da natureza, mas das outras formas de explicação dela. A ciência se tornaria um tipo de <ditador do conhecimento> (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 21), na medida em que deseja dominar o conhecimento e manipular, empurrando ao ridículo, as outras formas de explicação da natureza, como as míticas e as religiosas. A expressão “domínio”, portanto, parece mais plausível aos modelos cientificistas do que o marxismo gostaria.

Bacon (2005, pp. 58-60), por exemplo, acreditando ser possível conhecer a realidade sem disfarces, motivado pelo cientificismo inicial da modernidade, condenou explicações antigas e mágico-alquímicas da natureza, propondo a desmitificação da realidade e da natureza em sua totalidade. A razão se tornava, mesmo na melhor formulação empirista de Hume, o meio para provar o conteúdo animado da mente em relação à natureza que a tradição transmitia como verdade. Nenhum conteúdo, portanto, seria verdadeiro. O miraculoso não poderia

³³ “*Dialektik der Aufklärung (Dialética do Iluminismo)*”, traduzido como *Dialética do Esclarecimento* por Guido Antônio de Almeida.

existir. Se um milagre aconteceu, sua causa teria sido natural, não sendo, portanto, um milagre, já que a própria expressão revela algo fora das leis naturais (HUME, 2004, p. 114)

Hume explicou a relação da mente humana com o cosmos de modo a perceber a ligação entre a crença na verdade de algo e o entendimento humano desse algo entendido como verdade. A partir disso, ele propõe que aquilo que se acredita ser verdade sobre uma coisa é, na verdade, o entendimento humano dessa tal coisa. Essa percepção, mais tarde ponto de partida de Kant, foi fundamental para a história do conhecimento da humanidade, pelo simples fato de gerar uma dialética natural: o que se vê não é o objeto, mas o que se entende desse objeto. Por isso, eleger os deuses como causa de um milagre, por exemplo, seria antes o entendimento humano, admitido e transmitido pela tradição, sobre o processo miraculoso.

A questão é que, mesmo que a causa de uma cura não seja divina, não se pode descartar o fato de que, na *psyché* de um fiel, algum tipo de encantamento subjetivo é também causa da cura, pelo menos o primeiro passo para que as outras causas possam trabalhar. Isso Platão parece ter percebido com certa clareza no *Cármides*.

Com o expoente inatista de Descartes, ao contrário dos empiristas, a razão garantiria algum tipo de alcance da verdade universal sobre os objetos da natureza, livres do entendimento subjetivo, não fossem os problemas da educação, dos predecessores, das religiões, e de tudo mais que interfere no bem pensar (DESCARTES, 2004, p. 45). Com a ideia de um mundo (re)organizado metodicamente, o discurso, aparentemente livre das imagens anímicas, seria responsável pela crença em uma realidade livre dos encantamentos anímicos. Acreditava-se, portanto, em um mundo desencantado, sem as divindades e suas forças anímicas.

Dennett, em *Tipos de Mente – Rumo a uma compreensão da Consciência*, tentando criticar a concepção tradicional da filosofia e da ciência, faz uma análise um tanto considerável sobre a mente humana em relação ao processo de entendimento:

Se quisermos considerar a pergunta a respeito dos animais não-humanos possuem mentes ou não, temos de começar perguntando se eles possuem mentes que sob alguns aspectos são como as nossas, já que, neste ponto, essas são as únicas mentes sobre as quais sabemos alguma coisa (DENNETT, 1997, p. 11.).

O filósofo contemporâneo da mente é bastante prudente ao mencionar que o homem só pode saber alguma coisa de sua própria mente. O homem não pode pensar 'cavalamente' ou 'passaramente', mas apenas humanamente. Durante muitos anos, o homem acreditou que poderia chegar ao conhecimento absoluto da natureza. O que Dennett faz, em outras palavras, é apontar que o pensamento humano a respeito dos outros entes do universo acaba por antropomorfizá-los, criando um cosmos aparentemente mais compreensível à mente, já que acaba revestindo as coisas com conteúdo à sua própria semelhança.

Em seu *The Re-enchantment of the World*, Graham tentou demonstrar como, na modernidade, a proposta de desencantamento seria por si já um princípio de reencantamento, na medida em que os objetos da natureza passam a ser compreendidos como subjetivação do espírito.

É a Max Weber que devemos a expressão "o desencantamento do mundo". O que Weber estava apontando ser uma dupla característica dos desenvolvimentos na cultura ocidental do século XIX - a saber, o declínio da religião e a ascensão da

ciência. Em um mundo religiosamente 'cobrado', como o mundo foi percebido ser na maioria das vezes no passado, e algumas vezes no presente, o caráter da experiência humana, animado pela subjetiva, ressoa com o mundo de acordo com o experienciado, já que há (por assim dizer) uma subjetividade correspondente escrita na natureza das coisas. Quando as pessoas acreditam que a natureza objetiva é produto de um Ser subjetivo (ou Seres), as condições necessárias de uma existência significativa são relativamente e facilmente fornecidas, porque a aspiração e o desejo humanos podem apontar para a moda deles próprios em torno da vontade divina e o propósito eterno do mundo (GRAHAM, 2010, pp. 141-142).³⁴

Mesmo afirmando não estar fazendo “um ensaio de filosofia da mente” (GRAHAM, 2010, p. 03), sua intenção é exatamente tentar compor um cenário capaz de explicar o processo de desencantamento e reencantamento da natureza por meio do entendimento da mente.³⁵ Quer dizer, com o entendimento filosófico e científico voltado para a compreensão da mente humana como elemento básico e fundante dos objetos da natureza, esta foi, aparentemente, esvaziada de seus elementos encantados. Por outro lado, ela passa a ser tão relativa que estaria apta a significar o encantamento de qualquer subjetividade mental.

O comentário final de Ian Robinson a respeito do *The Re-enchantment of the World*, de Graham, demonstra, de um ponto de vista psicológico, o peso que a “verdade” religiosa tem na mente humana. A recuperação do encantamento pode,

³⁴ “It is to Max Weber that we owe the expression 'the disenchantment of the world'. What Weber was pointing to is a double feature of nineteenth-century developments in Western culture - namely, the decline of religion and the rise of science. In a religiously 'charged' world, such as the world was perceived to be in most times past, and some times present, the character of human experience, animated as it is by the subjective, resonates with the world as it is experienced, since there is (so to speak) a corresponding subjectivity written into the nature of things. When people believe that objective nature is the product of a subjective Being (or Beings), the necessary conditions of a meaningful existence are relatively easily supplied, because human desire and aspiration can aim to fashion themselves around the divine will and eternal purpose of the world”.

³⁵ “an essay in the philosophy of mind”.

nessa perspectiva, ocorrer em qualquer plano de conhecimento ou de percepção, tornando a vida religiosa mais ampla que a tradicional concepção de fé em seres mágicos. Assim, até mesmo a ciência, que tanto lutou para o desencantamento das religiões, pode agir de modo religioso e constituir um tipo de reencantamento, na medida em que expõe como verdade suas especulações hipotéticas. Com isso, “verdade vem em primeiro lugar” (ROBINSON Ian, 2011, p. 97), sempre.³⁶ E é, nesse sentido, que se pode falar de um reencantamento do mundo. Pensar a vida repleta de entes sobrenaturais é tão encantado quanto pensar a vida sem nenhum encantamento, com a diferença que no primeiro há a concepção de um mundo anímico, no outro de um mundo inanimado.

Isso pode ser melhor observado no comentário de Cahn a respeito da obra de Landy e Saler, *The Re-enchantment of the World - Secular Magic in a Rational Age*, em que a secularização da magia, segundo os autores, teria ocorrido de modo definitivo na idade racional.

Desde Malinowski, magia tem recebido um específico significado, por antropólogos, de um corpo de ações práticas realizadas para alcançar um resultado desejado. Ela se difere da ciência, sim, mas também se difere da religião. Os humanistas do *The Re-Enchantment of the World* parecem confundir a retirada da autoridade eclesiástica com o declínio da magia. Mas a ascensão da racionalidade científica que Weber notou não significa precisamente o desaparecimento da magia (CAHN, 2009, p. 1088).³⁷

³⁶ “Truth does come first”.

³⁷ “Since Malinowski, magic has possessed a specific meaning for anthropologists as a body of practical acts performed to achieve a desired outcome. It differs from science, yes, but it is also distinct from religion. The humanists in *The Re-Enchantment of the World* seem to conflate the withdrawal of ecclesiastical authority with a decline in magic. But the rise of scientific rationality that Weber noticed need not mean the disappearance of magic”.

O reencantamento do mundo parece ser ponto comum para os especialistas no assunto, o problema parece estar na maneira como o mundo seria reencantado. Cahn critica o subtítulo da obra de Landy e Saler “Secular Magic in a Rational Age” como uma clara impossibilidade de explicação do fenômeno de reencantamento do mundo em uma era altamente racional. Para Cahn, a queda eclesiástica não culminaria necessariamente com a queda da magia, já que o que Weber teoriza “não precisa significar o desaparecimento da magia” (CAHN, 2009, p. 1088) propriamente.

A questão é que Platão, embora busque racionalizar o cosmos, se utiliza dos mitos, criticando-os ou reinterpretando-os, para compor suas teorias. O ponto é que a expressão “desencantamento” ou mesmo “esclarecimento” não parecem representar bem a atividade acerca do *mýthos* (μῦθος) que faz o filósofo. O excesso cometido pela modernidade acerca da negação do mito não é praticado, sobretudo, no *Cármides*.

A cura, tema que representa uma atmosfera mágica e religiosa, não é negada no *Cármides*, nem a perspectiva de encantamento envolta dela. O que ocorre é uma reinterpretação do mito trácio de Zalmoxis aos interesses teóricos do filósofo. Nesse sentido, tanto a cura tem seu agente reposicionado no cosmos, quanto o encantamento é reconsiderado sob uma perspectiva filosófica.

É nesse sentido que Platão não pratica um desencantamento desmedido como aquele conhecido pela modernidade. Ele parece seguir, de algum modo, os passos de seus mestres antecessores, recriando a própria mitologia e propondo um tipo de filosofia do mito, sem aceitá-lo enquanto imagem religiosa e mágica, mas também sem negá-la como se fosse um conhecimento inútil para a humanidade.

3- A reinterpretação mítica de Platão

Há de se observar certa contradição entre a condenação do valor expressivo do mito, tão frequente em Platão, e a possibilidade epistemológica do mito dentro do processo construtivo-teórico no filósofo. Pépin chama atenção para isso.

Portanto esta condenação do valor expressivo do mito surpreende, da parte de Platão, que é notório, recorreu tão seguidamente a ele. Ela parece justificar a atitude de certos historiadores, para quem o uso platônico do mito seria apenas uma fraqueza, uma complacência com a moda à época: no verdadeiro pensamento de Platão, o mito participaria do descrédito da opinião, assim como a ilusão alegórica dos poetas; conviria então afastar da filosofia platônica tudo o que nela se encontra expresso em mitos, isto é, as doutrinas sobre Deus, a alma, a imortalidade, a gênese do mundo, etc. (PÉPIN, 1958, p. 118).³⁸

Baseado nessa “atitude de certos historiadores”, o filósofo rebaixaria o conhecimento mítico ao pensamento científico.

Ao que parece, é possível perceber que a forma mítica platônica, ao contrário, estabelece em seus diálogos mais uma dialética positiva que negativa, na medida em que pode revelar determinados conhecimentos acerca do homem e do cosmos que a própria ciência convencional da época não poderia.

³⁸ “Toutefois, cette condamnation de la valeur expressive du mythe étonne de la part de Platon, qui, c'est notoire, y a si souvent recouru. Elle semble justifier l'attitude de certains historiens, pour qui l'usage platonicien du mythe ne serait qu'une faiblesse, une complaisance à la mode du temps: dans la vraie pensée de Platon, le mythe participerait du discrédit de l'opinion, tout comme l'utilisation allégorique des poètes; il conviendrait donc d'écarter de la philosophie platonicienne tout ce qui s'y trouve exprimé en mythes, c'est-à-dire les doctrines sur Dieu, l'âme, l'immortalité, la genèse du monde, etc”.

O problema para Platão está na interpretação que se faz dessas formas míticas. Compreender o mito em sua forma estética de superfície, ou melhor, na forma pura com que as imagens são apresentadas leva a uma prática de vida altamente relativa. Por isso uma conduta de vida errônea para Platão, e sobretudo uma forma pedagógica não aceitável para a educação na cidade. Nesse sentido, o filósofo condena não propriamente o mito, mas antes suas imagens enquanto verdadeiras, como o são para um fiel.

Assim, não há propriamente uma negação do mito por parte de Platão, mas antes uma reinterpretação das formas e das imagens míticas, para redimensioná-las a seus princípios teóricos. Esse processo é evidente no *Cármides*. Platão busca captar a essência do mito de Zalmoxis, sem aceitar entretanto a imagem religiosa e mágica em torno dele. A partir disso, reinterpreta o mito trácio, reelaborando suas imagens de superfície. As ideias centrais de cura ficam, mas a crença na imagem que sustenta o processo de cura dentro do mito é substituída.³⁹

O *Cármides* de Platão apresenta uma reinterpretação do mito, que teorias conhecidas até hoje parecem não ter o alcance e a dimensão de transposição que filósofo propõe.⁴⁰

Um dos pontos sobre esse assunto ainda valiosos talvez venha de Kant. Ele dá um grande passo em relação aos limites da razão. A razão pura não seria um mecanismo para se alcançar as verdades últimas das coisas, mas um princípio que demonstraria ao homem suas capacidades e seus limites quanto à percepção delas (KANT, 2005, p. 473). Assim, o esclarecimento não poderia ser

³⁹ Considera-se aqui a cura no mito trácio como o processo que envolve – depois da morte do conviva eleito que teria a função de levar a Zalmoxis as mensagens de necessidade – a melhoria causado pela divindade dos convivas e da cidade. Esse processo é substituído em Platão por uma noção ativa da *psyché*, que é assumida enquanto capaz de alcançar a própria cura, independente de uma força mágica.

⁴⁰ Não se pode chamar especificamente de “desencantamento” as reinterpretações míticas feitas por Platão, pois não há, em suas transposições, a negação da essência do mito. O que há é uma reinterpretação das imagens míticas de superfície em imagens que a filosofia pode alcançar, causando, assim, reflexão e não propriamente aceitação religiosa.

entendido como o alcance de verdades, mas como o entendimento primeiro das limitações da razão. Nesse viés, o cientificismo é determinado pelos limites da razão, tanto quanto o é por encantamentos da *psyché*.

Resta, portanto, justificar porque as expressões desencantamento e esclarecimento não fazem jus ao filósofo Platão, quando trata de mitos antecedentes.

Na medida em que tais expressões caíram nas graças da ciência e da filosofia, depois da modernidade, elas passaram a ter uma abrangência significativa muito grande, e mesmo depois da escola de Frankfurt, que tentou mostrar a problemática dialética, essas expressões mantiveram seus ranços pejorativos em relação ao objeto a ser desencantado e esclarecido.

Quando se fala em esclarecimento, a própria palavra supõe uma claridade, um tipo de perspectiva especial diante do que estaria sendo esclarecido, tornando, automaticamente, o objeto esclarecido essencialmente escuro, obscuro, portanto, no sentido de que não há conhecimento em suas circunstâncias.

Embora não completamente, tais expressões alcançam a abrangência da contestação platônica de uma mera passividade humana diante das forças divinas. Por isso, é importante dizer que eles servem, parcialmente, para se referir a Platão, mas ainda assim não serão adotadas neste trabalho, já que, explicitamente, carregam o ranço pejorativo ao diminuírem e negarem o objeto a que se referem.

Considerando tais perspectivas do mundo e das imagens míticas, pode-se dizer que Platão não propõe, necessariamente, um tipo de desencantamento e esclarecimento no sentido moderno ou contemporâneo, pelo menos ao que se pode captar do *Cármides*, a não ser que se leve em conta os limites da própria razão como propôs Kant (2005, p. 473). Afinal, sua perspectiva indica até mesmo certa convivência com o mito, não em sua imagem, mas em sua essência. Ou seja, a imagem religiosa é desencantada e esclarecida, ou talvez seja melhor dizer

reinterpretada, na mesma medida em que a estrutura do mito parece ser preservada e adaptada a seus fins teóricos.

De tal maneira, o Platão do *Cármides* parece apontar algumas direções acerca de uma reinterpretação do mito trácio que busca não a negação do encantamento, mas sim uma compreensão filosófica desse encantamento. Não seria conveniente dizer que tal reinterpretação da natureza seria um racionalismo, ou um tipo de consciência dos mecanismos envolvidos no mito, uma vez que Platão não consegue, assim como a ciência atual também não conseguiu, dar receitas e fórmulas para o problema proposto no diálogo: a cura e a temperança para auxiliar na busca da cura.

Pode-se dizer, portanto, que há uma realocação da discussão, que seria retirada da atmosfera religiosa para uma atmosfera filosófica. Nesta, muitas atmosferas são envolvidas, até mesmo parte da atmosfera de onde o mito foi retirado.

Parte II

1- O *Mýthos*

A palavra *mýthos* (μῦθος) assumia, na Grécia antiga, um leque rico de possibilidade significativa. Muitos tipos de relatos, embora nem todos, poderiam alcançar o estatuto de *mýthos*. Pode-se dizer que Heródoto teve uma grande responsabilidade na diferenciação entre as histórias de um passado remoto, recontadas e transmitidas oralmente, de geração em geração, e as histórias de um passado próximo, cujas informações, aparentemente, seriam mais fidedignas, pressupondo sua reconstituição.

Em seu estilo, como já foi visto, Heródoto amalgama a modalidade do *aedo* (ᾄδός) e do *histór* (ἱστόρ) na medida em que canta as histórias mítico-encantadas diante dos relatos datáveis, acontecidos e testemunhados. Embora a mescla tenha uma função quase poética, ela apresenta uma forma nova de se verificar, mais cientificamente, os significados das histórias que se contam sobre o passado. Fato que torna o pai da História um crítico capaz de perceber a não reconstituição do passado, mas antes o passado como interpretação do presente.

No caso específico do mito de Zalmoxis, é perceptível essa eficácia histórica em dois pontos fundamentais apresentados no livro IV, 96: o primeiro quando Heródoto diz que não rejeita nem admite o que se conta de Zalmoxis e do subterrâneo; o segundo quando afirma acreditar que a personagem em questão teria vivido muito antes de Pitágoras. Mas por que relatar que a divindade trácia teria sido escrava do filósofo grego se ele não acredita nisso? Ou por que relatar os *mythoi* de Zalmoxis se ele não está certo, como historiador, dos acontecidos?

A questão está exatamente aí, sua leitura não é, necessariamente, de reconstituição do passado, mas de compreensão do que se conta do passado no seu presente. Dessa maneira, embora imprecisamente, Heródoto busca reconstituir não o passado, mas os relatos sobre ele ainda existentes. No caso específico da divindade trácia, ele busca mostrar dois pontos de vista diretamente

ligados ao mito: um que vem dos próprios Trácios, enquanto fieis convivas e seguidores de um possível zalmoxismo; outro que vem dos Gregos que habitavam a região trácia e que, de alguma maneira, conviviam diretamente com essa crença que parecia comum entre os Getas.

Assim, Heródoto é um *histór* (ἱστόρ) na medida em reconta o que contam seus contemporâneos, mas sem descartar os *mythoi*, apenas buscando, a partir de críticas de valores, determinar o que seriam os *mythoi* ou fatos realmente históricos. Esses *mythoi* permeiam suas *Histórias* de modo a dar grandeza aos relatos, enquanto elementos que levam à compreensão da cultura relatada.

Dentro da classe dos *mythoi*, há várias formas de se relatar histórias. Platão parece ter definido mais claramente a diferença dessa classe em relação à outra. Em seus diálogos, o filósofo grego compõe um almanaque permeado de *mýthos*. Dentre eles, as fábulas, as alegorias, as parábolas, as lendas, e também os mitos são adaptados de acordo com suas necessidades teóricas.

A tradução da expressão *mýthos* (μῦθος), em língua portuguesa, acabou tendo seu significado restringido apenas para a última variação descrita acima: mito. No entanto, essa variação está longe de captar a abrangência de significações que a palavra em grego pode alcançar. O *mýthos* é, na Grécia antiga, algo que engloba as várias possibilidades de histórias sobre um passado remoto, “objeto não de um testemunho direto ou indireto, mas de uma tradição” (BRISSON, 1982, p. 29).⁴¹

Platão foi um grande observador e conhecedor de *mýthos* de sua época. Sua proposição, nesse sentido, não é a de negação do *mýthos*, mas antes de sua precisa definição. Foi o primeiro, nesse sentido, a diferenciá-lo da filosofia (BRISSON, 2000, p. 11).

Em Platão, *logos* designa a linguagem não como desempenho apenas, isto é, o discurso em geral, mas, além de tudo, como

⁴¹ “objet non de témoignage direct ou indirect mais de tradition”.

discurso verificável. Assim, é claro que a relação de *mythos* e *logos*, tomadas neste sentido, pode ser apenas o de uma oposição (BRISSON, 2000, p. 20).⁴²

Fábulas e alegorias, por exemplo, mesmo quando em contexto religioso, trabalham mais como dinâmica e modelo educativo. Histórias, de alguma forma, encantadas por entes mágicos que não podem ser verificados. As lendas e os mitos antecedentes ao filósofo gozam do mesmo privilégio. A última voltada para um contexto religioso, a primeira para um contexto cultural e popular.

Estas duas últimas formas de *mýthos* são, via de regra, consideradas primitivas. Esta palavra, por sua vez, atinge seu grau máximo quando se refere a um tipo pontual de atraso evolutivo, já que são representações consideradas fantasiosas, sem racionalidade. O pensamento “utilitarista” (LÉVI-STRAUSS, 2007, p. 28) de Malinowski relacionado a culturas que vivem em torno a um vasto leque mitológico demonstra a pouca capacidade das ciências modernas de compreender a esfera mítica. Aqui já restringindo a palavra a “mito” como se entende em Língua Portuguesa.

Se para o antropólogo polonês Malinowski, como aponta Lévi-Strauss (2007, p. 28), tais culturas vivem de acordo com as necessidades básicas – deixando-se levar por um anacronismo capitalista que encontra, segundo Lévi-Strauss, posterior representação no psicólogo Abraham Maslow sobre a teoria da pirâmide da autorrealização – pode-se concluir que as representações míticas seriam também já uma representação básica, passível de crítica pelas ciências racionais.

Contra a ideia de inferioridade do pensamento mítico, segundo Lévi-Strauss, Lévy-Bruhl alimenta a teoria de que o pensamento de povos míticos “é

⁴² “In Plato, logos designates language not only as performance, that is, discourse in general, but, above all, as verifiable discourse. Hence, it is clear that the relation of muthos and logos taken in this sense can only be one of opposition”.

completamente determinado pelas representações místicas e emocionais” (LÉVI-STRAUSS, 2007, p. 28). O antropólogo francês Lévi-Strauss retoma a teoria de Lévy-Bruhl a fim de defender sua tese central: a de que as culturas míticas são apenas diferentes, mas não inferiores. Embora não tenha sido capaz de perceber também estruturas de semelhanças ao afirmar que o mito não é capaz, ao contrário da ciência, de explicar o cosmos, ou mesmo de dar ao homem “poder material sobre o meio” (LÉVI-STRAUSS, 2007, p. 28). Afinal os mitos são antes estruturas de entendimento de um povo sobre seus próprios cosmos, além de fontes de poder para continuarem a jornada da vida.

No *Cármides*, Platão mostra uma consciência muito grande acerca de mitologia. O mito que nele aparece, além de não ser negado, é adaptado e preparado para constituir um significado concreto em sua teoria epistêmica. O filósofo tira o mito de sua atmosfera encantada e divina, e o recoloca em outra não mais animada pelas forças divinas, mas ainda encantada pelas forças da *psyché*.

Brisson (2000, p. 15) parece estar convicto de que Platão trabalha o *mýthos* sob duas formas: uma descritiva e outra crítica. Esta última quando o analisa a partir do discurso filosófico, conseqüentemente, considerado por ele “dotado de um estatuto superior” (BRISSEON, 1982, p. 12), em detrimento ao discurso mitológico.⁴³ “Todavia isso não impede que Platão reconheça uma utilidade no mito, que se torna parte integrante do discurso.” (BRISSEON, 1982, p. 12).⁴⁴

Brisson vê duas razões para que o discurso mítico permeie o *corpus* platônico: uma que se dá por “um saber compartilhado por todos os membros de uma coletividade, assegurando sua transmissão de geração em geração”

⁴³ “dote d'un statut supérieur”.

⁴⁴ “Cela n'empêche cependant pas Platon de reconnaître une utilité au mythe, qui devient partie integrante de son propre discours”.

(BRISSON, 1982, p. 144).⁴⁵ Outra pela qual “não comporta o caráter de necessidade do discurso argumentativo” (BRISSON, 1982, p. 144).⁴⁶

A primeira razão parece ser óbvia: o modelo didático mítico foi bastante utilizado na antiguidade: alegorias, fábulas são muito poderosos no que dizem respeito à busca do convencimento, porque consistem em dizer algo de modo emotivo ou mesmo dramático em alguns casos. Por isso, provavelmente Platão tenha usado tal recurso como elemento didático em seus diálogos como acredita Brisson. A segunda razão parece apresentar um passo mais específico e complexo: a não necessidade de explicação argumentativa, mas ainda mais específico pela sua parte complementar transcrita a seguir:

[...] esta narrativa que é o mito não constitui menos um instrumento privilegiado para modificar o comportamento da parte inferior da alma humana, esta ação podendo ser apresentada como extraordinária, à maneira daquela que encantamento e feitiço produzem, ou comum, à maneira daquela que a persuasão em geral põe em obra. (BRISSON, 1982, p. 144).⁴⁷

A razão especial de não apresentar um “instrumento privilegiado para modificar o comportamento da parte inferior da alma humana”, mas de apresentar tal mudança por meios de encantamentos e feitiços somada à persuasão generalizada é de muita valia para se compreender a adaptação do mito em Platão. Isso porque ele altera o encantamento mítico por um encantamento filosófico. Ou seja, a mudança do indivíduo se dá pelo conhecimento filosófico,

⁴⁵ “ce savoir de base partagé par tous les membres d’une collectivité qui en assure la transmission de génération en génération”.

⁴⁶ “s’il ne partage pas le caractère de nécessité du discours argumentatif”.

⁴⁷ “ce récit qu’est le mythe n’en constitue pas moins un instrument privilégié pour modifier le comportement de la partie inférieure de l’âme humaine, cette action pouvant être présentée comme extraordinaire, à la façon de celle que produisent incantation et charme, ou ordinaire, à la façon de celle que met en oeuvre la persuasion en général”.

não mais por mágica. Caso que se percebe especificamente no mito trácio do *Cármides*, à medida que Platão troca um mergulho objetivo por um mergulho da *psyché* em si mesma. Enquanto no mito o mergulho surge sob duas formas – uma pelo próprio Zalmoxis no mundo subterrâneo; outra pelo conviva eleito que iria se encontrar com a divindade – no diálogo Platão altera a descida para a *psyché*.

O encantamento da “fórmula mágica” é o principal elemento mítico, que propõe a alteração do estado de enfermidade individual ou social. No diálogo, Platão utiliza não um *phármakon* corporal para propor a cura da enfermidade do jovem Cármides, mas, em sua adaptação, o próprio mito trácio, na medida em que ele oferece uma ação não corporal. Ou seja, o filósofo se utiliza da imagem mítica zalmoxiana para, em sua perspectiva teórica, propor a *psyché* como principal agente de cura. É nesse viés que a “fórmula mágica” é reinterpretada como “uma prática linguística destinada a agir no comportamento da alma, notadamente para fazer nascer nela a sensatez” (BRISSON, 1982, p. 100).⁴⁸

2- A atividade da *psyché* e do corpo

A passividade da *psyché* nos mitos antigos não pode ser vista de modo tão passivo como gostaria a modernidade, já que a *psyché*, no contexto antigo, entrega-se a um tipo de ação mental que lhe causa uma fé capaz de operar mudanças e transformações individuais e sociais. Não é pelo fato de querer demonstrar que o homem é ativo, retirando do mito a imagem de passividade do homem em relação às forças divinas, que Platão deseja tirar da natureza todo e qualquer encantamento. Ao contrário, sua psicologia prevê um ente ativo, mas ao redor de um mundo ainda encantado por forças poderosas, às vezes provenientes da *psyché* às vezes das intempéries da natureza.

⁴⁸ “une pratique langagière destinée à agir sur le comportement de l’âme, notamment pour y faire naître la sagesse”.

Essas forças poderosas, incontroláveis, são o que levam o homem a buscar nas forças divinas alguma proteção. Apesar de assumidamente ativa em Platão, a *psyché* se torna também passiva quando diante de tais forças divinas, que são, para Platão, muito mais provenientes da *psyché* e da natureza que de deuses propriamente. Essa passividade trágica se configura diante da ação humana, na medida em que o homem tem controle apenas sobre parte de sua *psyché*. Ou seja, tanto as intempéries da própria *psyché* quanto as da natureza são elementos que podem dar um caráter de passividade à *psyché*.

No entanto, Platão parece operar com essa tragicidade a partir da concepção de que independentemente da causa ou da consequência dessas intempéries, a parte controlável da *psyché* é capaz de agir contra a passividade. A reação de Sócrates ao ser condenado na *Apologia de Sócrates* é prova disso.

Nesse mesmo sentido, Platão parece admitir a hipótese de que a “fórmula mágica”, no *Cármides*, cura, mas não pela magicidade anímica de Zalmoxis, e sim pela sintonia da *psyché* com o que Sócrates chama de “belos argumentos” (τοὺς λόγους τοὺς καλοὺς) (*Carm.* 157a), advindos da “fórmula mágica”. Nesse sentido, ele reinterpreta o mito como técnica mental para a cura que, se compreendido filosoficamente, traria os mesmos benefícios descritos no mito.

Assim, no *Cármides*, o pensador indaga a função do mito e do rito de Zalmoxis. Platão tenta reinterpretar alguns processos relacionados a passividade e a atividade da *psyché* humana, diante de sua vida corporal e psíquica. Para isso, ele propõe uma adaptação do mito trácio, que funciona não só como uma adaptação do mito originário de Zalmoxis, mas também como uma reinterpretação da figura de Sócrates, que propõe a alteração do entendimento da “fórmula mágica” (ἐπωδῆ) (*Carm.* 155e) em “belos argumentos” (τοὺς λόγους τοὺς καλοὺς) (*Carm.* 157a).

Para a compreensão do significado dos “belos argumentos”, entretanto, é antes necessária a compreensão da condição ativa da *psyché* proposta por Platão no interior do diálogo. A relação de Platão com o pitagorismo, por sua vez,

torna-se essencial para se captar a mudança da postura humana diante da vida. Postura que não entende mais as condições da vida, seja ela cósmica ou social, como vontade dos deuses, pressuposto básico para que cada indivíduo tome suas decisões e assuma suas consequências. Essa relação será importante por dois motivos: primeiro porque a ligação entre Zalmoxis e Pitágoras já está feita no mito originário de Heródoto; e segundo porque Platão teria sido significativamente influenciado pelo pitagorismo.

Há uma enorme diferença de perspectiva, nesse sentido, entre o mito de Zalmoxis e as lendas criadas sobre a figura de Pitágoras: os rituais de descida das histórias que a tradição reconta de Pitágoras são associados à purificação da alma, como preparação para a vida pós-morte, ou para a imortalidade da alma.

Essa doutrina, portanto, estaria no cerne da mudança de atitude diante da vida no cenário antigo da Grécia. Mudança que levaria o homem a agir considerando principalmente aspectos subjetivos. Ou seja, a vida passa a ser praticada segundo parâmetros que são determinados pela consciência da *psyché*, mesmo com toda imprecisão praticamente trágica das intempéries da natureza. Com isso, a crença em agentes anímicos externos como a vontade dos deuses, aos poucos, cairia em descrédito, para dar vazão a uma autoconsciência.

Para tanto, o Platão do *Cármides* trabalha sob uma perspectiva de reinterpretação do mito Trácio de Zalmoxis, em que o cosmos apresentado no mito originário é alterado, para que o homem não apareça como fantoche da vontade da divindade trácia. O homem, no diálogo, poderia, sem esperar que a força divina o fizesse, tornar a vida melhor tanto em relação à carne quanto em relação à vida psíquica.

Para tanto, seria necessário que se percebesse a importância da intrínseca ligação entre cabeça, corpo e *psyché*, na medida em que não se pode tratar da primeira sem a segunda e desta sem a terceira (*Carm.* 156e). Nessa perfeita conjugação, estaria o tratamento socrático para a dor de cabeça de Cármides. Sócrates não se apropria da “fórmula mágica” como tal, mas antes a

altera para “belos argumentos”, na medida em que afirma nascer destes a temperança (*Carm.* 157a). Ou seja, Sócrates parece estar apelando ao jovem para o que seria a atividade da *psyché* por excelência, a temperança, já que dela a cura da cabeça e do corpo se tornaria uma consequência simples e certa (*Carm.* 157a).

Assim, Sócrates busca demonstrar aos ouvintes a importância de uma *psyché* ativa, mesmo diante de qualquer hipótese trágica, já que todos os males da cabeça e do corpo teriam sua origem nela (*Carm.* 156e). Esse discurso assumido também por Sócrates a respeito da origem dos males da cabeça e do corpo demonstra, além de sua boa relação com o mito trágico, sua proposta de reinterpretação e adaptação do mito a seus anseios teóricos.

Sua relação com o mito trágico é de profundo interesse, na medida em que o mito se torna mais que um instrumento didático. O mito é admitido pela sua proposta de cura. Assim, sua reinterpretação busca dimensionar a falsidade da imagem utilizada pelo mito, mas nunca a proposta central do mito como falsa. A cura e a relação de males estariam, ao que parece, plenamente de acordo com a teoria platônica; apenas a causa, no mito, parece estar em desacordo com seus princípios.

É aí que Sócrates é posto a pensar a atividade psíquica como primeira causa do processo de cura, e não a divindade trágica. Ou melhor, a *psyché* é causa dos males da cabeça e do corpo, como o mito parece relatar, mas mais que isso: ela é também causa principal da cura. É da sua atividade que o processo se inicia e se completa, e não da força divina aplicada na tal “fórmula mágica”. Como se a fórmula pela fórmula, a palavra mágica pela palavra mágica – a partir da ideia da força de Zalmoxis –, pudesse agir sobre a *psyché* e curar uma enfermidade.

Em vários diálogos como *Protágoras*, *República*, *Timeu*, dentre tantos outros, é possível encontrar um *corpus* mítico bastante vasto, que, integrando o sistema teórico, pretendeu substituir os modelos de pensamentos transmitidos

pela tradição, por uma doutrina fundamentada na atividade cognoscitiva da *psyché*. Tal doutrina teria surgido de um misto de racionalismo e de “ideias mágico-religiosas” (DODDS, 2002, p. 211). Estas teriam favorecido uma confusão muito comum ao se tratar de Platão: o mito da necessidade de abdicação de sentimentos corpóreos para a purificação da alma. Princípio, minimamente, aceitável para um diálogo como o *Cármides*, com essas dimensões integrativas de corpo e *psyché*.

Nesse sentido, um cosmos em que o homem se torna fantoche dos deuses não passaria de uma visão errônea dos mitos antecedentes a Platão, assim como a cabeça ao corpo, e estes à alma também o seria. Para tanto, a defesa da bipartição parece não fundamentar, pelo menos no Platão do *Cármides*, uma visão radicalmente idealista, mas sim um entendimento que apresenta um ser humano mais ativo, decisivo sobre sua própria existência somática e psíquica de modo mais integrado. Assim, encontram-se unificados corpo e *psyché*. Isso traz à tona um Sócrates menos idealista e mais naturalista.

3- A *katábasis*

A *katábasis* é um movimento muito comum a vários mitos. Desde mitos muito antigos como o de Osíris, no antigo Egito, a mitos mais recentes como o de Cristo, a *katábasis* é bastante representativa e presente. Ainda hoje, a *katábasis* é muito recorrente em rituais xamânicos, que preservam características muito antigas. E, embora possa parecer que a *katábasis* tenha sido uma decadência da razão no mundo helenístico, sabe-se que filósofos como Pitágoras, Empédocles e Parmênides (CORNELLI, 2007, p. 95), usaram como mote imagético, esse movimento, para fundamentar parte de suas teorias.

Assim como estes, Platão também se utilizou dessa imagem, e a incorporou a suas teorias. Seu significado básico, a imagem de descida, parece simbolizar, tanto em uma camada primária, quanto em uma camada secundária mais profunda, um processo ligado à transformação.

Essa transformação pode se dar tanto em nível individual quanto social. Seria até mesmo prudente dizer que, via de regra, o movimento de descida liga o indivíduo ao social em caráter transformativo. Ou seja, a *katábasis* de um conviva passa a ser, de algum modo, o modelo ou o exemplo para a transformação dos outros. Isso fica bastante evidente, por exemplo, na cultura xamânica.

Há uma semelhança muito grande entre o mito de Zalmoxis e a cultura xamânica, como aponta Dodds (DODDS, 2002, pp. 143-144). Sua suspeita a respeito da larga influência que a Trácia teria recebido da cultura xamânica vem da passagem em que Zalmoxis, em jantares dogmáticos, como relata Heródoto, manda construir uma instalação subterrânea para que seus convivas pudessem gozar da vida eterna (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 95, 3).

Comparado por Dodds (2002) a um xamã, a divindade trácia cumpriria a imagem de retorno xamânico da morte, e completaria, no entrecruzamento entre Heródoto e Platão, sua capacidade de cura medicinal. Transformada, no *Cármides*, em “belos argumentos” (*τοὺς λόγους τοὺς καλοῦς*) (*Carm.* 157a), a “fórmula mágica” (*ἐπωδῆ*) (*Carm.* 155e) zalmoxiana se tornaria um tipo de técnica psicológica para trabalhar a credulidade mental e alcançar a cura do fiel que a entoasse. Ou seja, o desencantamento de Sócrates consiste em desvelar a mágica em bela palavra argumentativa. Isso traz à luz um Platão que, séculos antes da psicanálise, teria percebido que “muitas doenças são, de fato (para usar um jargão moderno), psicossomáticas” (ROBINSON T. M., 2007, p. 41).

De tal forma, se se fizer uma sobreposição de imagem entre Zalmoxis – que teria passado três anos no mundo ífero, cuja morte foi lamentada e chorada por seus convivas, segundo o relato do historiador, e teria retornado no quarto ano – e um xamã – que teria a capacidade de descer em viagem extática aos

mundos íferos, sendo esquartejado e, posteriormente, ressuscitado – ficará evidente a função do mito trácio quanto à capacidade, segundo a crença ritual, de reorganizar e curar os males dos fiéis.

A sugestão básica é a de que, assim como o xamã adquire, segundo sugerem o ritual e o mito, o conhecimento de cura, para amenizar a vida de seus convivas após sua ressurreição ritual, Zalmoxis cumpriria semelhante função. Isso pode ser melhor observado em Heródoto (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 94, 2-3), na medida em que o sacrifício do homem zalmoxiano tem o propósito de informar à divindade as mazelas de seus convivas.

O mito trácio traz, em sua versão herotodiana, essa imagem de descida. Nela, a *katábasis* assume-se de modo objetivo, na medida em que a divindade desce, segundo o mito, ao mundo subterrâneo. Tanto na versão dos Gregos que viviam na Trácia, em que a morte de Zalmoxis é colocada como um tipo de charlatanice, quanto na versão dos Trácios, o relato conserva a imagem de descida da divindade a um compartimento subterrâneo. Esse compartimento representa o mundo ífero, nele o homem/deus teria descido e depois retornado ao mundo comum.

Para se compreender melhor essa descida, é necessário recordar o ritual descrito por Heródoto: um conviva é eleito para levar, depois da morte somática, ao conhecimento de Zalmoxis as necessidades dos convivas. Assim, a divindade se torna um tipo de curador dos males sociais e individuais. A descida individual é, portanto, complementada com a ideia de transformação coletiva, uma vez que os convivas seriam, segundo o mito, beneficiados pela descida de um eleito.

As duas imagens de descida do mito originário de Zalmoxis são contempladas com imagens objetivas. Ou seja, há nelas a imagem concreta de descida tanto por parte do homem/deus quanto por parte do conviva eleito. E é apoiado nessa crença que Platão, no *Cármides*, apoia sua teoria acerca da cura no mito trácio, seja do indivíduo ou da cidade, na medida em que o mito fornece

dois elementos fundamentais para sua adaptação teórica: a “fórmula mágica” e a “*katábasis*”.

O primeiro elemento é o que proporciona a cura a partir de um princípio não corporal, como já foi dito, a fim de atingir a *psyché*. Assim, Platão sugere a alteração do agente de cura que é Zalmoxis no mito originário, para a *psyché*, no diálogo platônico. A *katábasis*, por sua vez, passa a ser subjetiva, uma vez que a *psyché* é chamada a mergulhar em si mesma. Ou melhor, o que era uma descida objetiva, a partir da própria imagem do mito e do ritual, torna-se subjetiva, já que a descida seria praticada pela *psyché*, em busca de encantar-se não mais pelo processo mágico do animismo cósmico, pela figura ou pela força da divindade, mas pela força da palavra bela, do “belos argumentos” que, compreendido pela *psyché*, faz com que ela busque, dentro de si, a temperança, e com ela a cura.

Em Platão, portanto, a *katábasis* de Zalmoxis parece ser reinterpretada. Ela se mantém apenas enquanto imagem metafórica. Quer dizer, a descida propriamente dita é definitivamente substituída por uma imagem metafórica de descida. Ao considerar o mito, Platão faz alusão direta à cura. Sua nova perspectiva em relação ao mito parece ter em si já uma reinterpretação voltada para certa interferência xamânica, por ser já uma recepção do mito ou por compilação platônica.

Ao explicar que conhece uma tal “fórmula mágica” (*ἐπωδῆ*) (*Carm.* 155e) ensinada por um trácio zalmoxiano, que associada a algumas ervas provocaria cura a uma enfermidade, Sócrates afirma não ter valia a tal conjunção sem o devido entendimento das palavras da tal fórmula. Está aí a alteração que Platão faz do mito: não seria, segundo Sócrates, o encantamento da conjunção mágica entre fórmula e ervas o agente da cura, mas antes a compreensão da *psyché* em relação às palavras recitadas.

É atribuída à *psyché* um grau de consciência capaz de causar significativas transformações reais na vida de um indivíduo. Isso, entretanto, é associado à vida filosófica, ou seja, uma vida temperante em Platão. A *psyché*

humana, nesse sentido, não só é consciente, como tem capacidade de adquirir um equilíbrio temperante. A temperança aparece como fator chave para a cura, na medida em que ela possibilita a compreensão profunda das palavras da tal fórmula. Ou melhor, o que era mágica passa a ser desencantado e passa a simbolizar um tipo de noção interior, decorrente da própria *psyché*.

Assim, a *katábasis* zalmoxiana, representada tanto pela “morte” da divindade, quanto pela morte do homem sacrificado que iria ao encontro do deus, é substituída por uma noção subjetiva e desencantada. O que seria uma viagem de descida ao mundo ífero é transformado em uma imagem de descida subjetiva, em que o objeto divino já não é mais agente de cura. A *psyché* humana, em sua viagem subjetiva, interna e profunda, passaria a adquirir uma capacidade que a razão, em estado de controle, não conseguiria.

O êxtase xamânico continua sob sua forma subjetiva. A *psyché* é conduzida e condutora do processo. A viagem profunda dentro de si estabelece meios para buscar a cura da enfermidade. Isso, todavia, só é possível, em Platão, a partir do conhecimento e da temperança, que se dão pela vida filosófica. De tal modo, o sacrifício do homem zalmoxiano é também substituído por um outro tipo de sacrifício: aquele que determina um tipo de equilíbrio temperante.

4- A *psyché* nos diálogos socráticos

A concepção de *psyché* vem se modificando de acordo com as visões de mundo de cada povo, considerando espaço e tempo. A palavra “*psyché*” tem tido seu significado alterado sob várias formas. Isso fica evidente quando se compara sua concepção atual com a de povos antigos. Por questões claras de delimitação, serão aqui tratadas algumas das noções de “*psyché*” nos diálogos socráticos de Platão e, como não poderia ser diferente, também em Homero, a fim de se

compreender as propostas do filósofo.

A crença na *psyché*, mesmo sendo um ato de observação, é principalmente um ato de fé, na medida em que não se pode afirmar categoricamente que haja uma entidade equivalente, que transmigre ou que faça viagens para outros planos. De qualquer forma, mesmo de modo simplista, é importante compreender o que seria então essa tal entidade segundo as noções atuais, para, por fim, buscar sua contextualização no Platão chamado socrático. Em termos gerais, a *psyché* é

aquilo que reúne tudo o que na pessoa não é seu corpo físico; com a exclusão dos fenômenos meramente fisiológicos (na compreensão atual pelo menos), a alma reúne todas as faculdades que um corpo vivo tem e que o corpo morto não tem (IGLESIAS, 1998, p. 13).

Para além disso, a *psyché* parece ser tão bem marcada na concepção atual que, independentemente da religiosidade, ela surge como “sede dos fenômenos psíquicos” (IGLESIAS, 1998, p. 14), embora não seja essa a concepção universal.

Para Homero, por exemplo, o equivalente à *psyché* seria um tipo de sopro, um espectro, que depois da morte escaparia pela boca (IGLESIAS, 1998, p. 14). Os termos que definem algum tipo de atividade psíquica e espiritual em Homero “representam frequentemente o que nós chamamos ‘órgão’, ou ‘função’ daquele órgão em geral” (REALE, 2002, p. 58). De tal maneira, órgãos como o “κραδίη” (*kradíe*: coração); “θυμός” (*thymós*: ânimo); “φρένες” (*phrénes*: diafragma); “νόος” (*nóos*: pensamento), dentre outros menos importantes, aparecem com bastante frequência para expressar aquilo que dá vida ao corpo humano.

Como aponta Iglesias, para Furley, as palavras funcionam como nome de coisas, na medida em que elas se referem às substâncias e não propriamente às

ações. Por isso, “há que estudar não os verbos que descrevem funções da *psyché*, mas os substantivos que eram tomados como nomes de entidades nas quais e pelas quais essas funções eram realizadas”. (IGLESIAS, 1998, p. 23). Dessa forma, é possível captar a multiplicidade de órgãos que representam, em Homero, os princípios que posteriormente serão unificados na *psyché*.

O *kradíe* é, além de físico, representante dos sentimentos e afetos. Nele, é possível observar o homem enquanto reação sentimental ao que o cerca. Sentimentos afetivos de “alegria, dor, espanto, medo, cólera, ódio, crueldade, avidez, raiva atitude de conciliação, ternura perseverança” (REALE, 2002, p. 59) são alguns exemplos de seu significado.

O *thymós* “não tem um correlativo nas línguas modernas” (REALE, 2002, p. 61): Traduções como ‘ânimo’ tentam expressar seu real significado, embora ainda não o consiga, já que toda uma gama de sentimentos ligados à paixão está em jogo: “benevolência, bondade, amor, gesto de conciliação, contentamento, alegria sofrimento, pena, dor, perturbação, tormento, ardência, espanto, vergonha, raiva, náusea”, etc (REALE, 2002, p. 62). Todos esses sentimentos, entretanto, são muito semelhantes ao dos expressos pelo *kradíe*, fato que torna toda essa questão de difícil compreensão.

O *phrénes*, por sua vez, está ligado principalmente aos sentimentos mentais, ou psíquicos. Por isso é comumente traduzido por ‘mente’. Entretanto, ele estaria situado “no peito e na proximidade do coração” (REALE, 2002, p. 65), por isso, mas não só por isso, ainda não se pode observar qualquer noção de ‘*psyché*’, em sentido moderno, nessa expressão. Era comum, na antiguidade, estudiosos suporem que o ‘diafragma’ seria a sede da intelectualidade. Por isso, ele é “o centro da vida espiritual” (REALE, 2002, p. 66).

O *nóos*, via de regra, não está ligado aos sentimentos. Ele é a parte que expressa os pensamentos mais claros. Dele derivam, mesmo quando relacionado a algum sentimento, as concepções cognoscitivas: ‘alegria’, por exemplo, como derivação “portanto de um saber e não de um sentimento” (REALE, 2002, p. 68).

Mas é a “*psyché*” (*ψυχή*) a expressão mais intrigante em Homero, pelo menos para a compreensão da modernidade, já que ela estaria longe de representar o que em Platão significa. A palavra *psyché*, em Homero, está ligada à “imagem do morto privada de consciência e de inteligência” (REALE, 2002, p. 70). Ainda bem distinguível de um tipo de ‘ar’, a *pscyhé* normalmente associada ao elemento que esvai, que sai do corpo, pela ferida ou pela boca, após a morte. Assim, em Homero, a *psyché* “enquanto ‘sombra’ (*eidolon*), ‘imagem espectral’, sem sensibilidade nem conhecimento, não é o ‘eu’ do homem, mas, poder-se-ia dizer, o ‘não-ser-mais-do-eu’, ou o ‘eu-que-não-é-mais’” (REALE, 2002, p. 74).

Embora não seja ponto pacífico, o significado de *psyché* em Homero, pode ser reduzido “em grande parte, a dois: (a) ‘sombra’ e (b) ‘vida’, ‘força vital’ ou ‘entidade vivificadora’ que encontra o seu fim quando morremos” (ROBINSON T. M., 2010, p. 17).

Diferente de Homero, onde fenômenos reconhecidos posteriormente como psíquicos não estão articulados numa unidade e não se distinguem de fenômenos corpóreos, essa distinção é perfeitamente clara já dentro dos diálogos chamados socráticos, onde atividades intelectivas, disposições, e outros fenômenos são reunidos na unidade constituída pela *ψυχή* (IGLESIAS, 1998, p. 22).

Operando um ataque às concepções homéricas, como se pode inferir, Platão, no *Críton*, embora sem defini-la ou nomeá-la, estabelece a importância da ‘*psyché*’ em comparação ao corpo. Em Homero, como já foi visto, o corpo recebe toda a carga da própria noção de vida. É nesse sentido que Platão, na figura de Sócrates, vai reconfigurar a importância do corpo diante da *psyché*.

Sócrates: Ora bem! Se nós corrompermos o que se torna melhor com um régimen saudável e se estraga com práticas nocivas, por seguirmos a opinião de pessoas carecentes de

autoridade, será possível viver em semelhante estado de decomposição? Tudo isso se relaciona ou não se relaciona com o corpo?

Critão: sim.

Sócrates: Podemos viver com o corpo abalado e arruinado?

Critão: De forma alguma.

(*Crit.* 47d-e)

Depois de dimensionar a importância da vida somática, ou mais que isso, da importância de se estabelecer uma boa condição de saúde ao corpo, Sócrates passa a fazer considerações sobre a *psyché*, ou melhor, sobre “essa qualquer coisa que há em nós” (*Crit.* 48a).

Sócrates: E valerá a pena viver, se vier a corromper-se o que em nós se deteriora com a injustiça e se aperfeiçoa com a justiça? Ou devemos considerar mais vil do que o corpo essa qualquer coisa que há em nós, que se relaciona com a justiça e a injustiça?

Critão: De forma alguma.

Sócrates: É muito mais nobre, então?

Critão: Muito.

(*Crit.* 48a)

A partir da discussão sobre a vida justa, Platão expõe, primeiramente, uma certa diferença entre a vida somática e a vida psíquica. Esta, por sua vez, demarcada por “essa qualquer coisa que há em nós” (*Crit.* 48a) capaz de remeter a decisões mais justas ou injustas. Em segundo lugar, um grau de hierarquia, em que a *psyché* acentua-se diante do corpo. Embora o corpo não perca, nesse Platão socrático, sua devida importância. “Essa questão retórica é claramente um ataque ao que se pode chamar de visão ‘homérica’ da alma” (ROBINSON T. M., 2010, p. 64).

O aspecto moral da *'psyché'* parece ser no Platão socrático evidente. Não em oposição, mas em complementação, a *Apologia* trata da *psyché* como uma entidade “em que a existência em outro mundo é caracterizada pela felicidade para os bons e pela punição para os maus” (ROBINSON T. M., 2010, p. 65). Esse fato, associado à moral do *Críton*, supõe o destino após a morte como consequência da vida moral ou não moral.

É nesse contexto que Platão parece estar propondo não apenas uma unificação da vida psíquica em um só ente, a *psyché*, mas sim uma visão que põe o ser humano como um ente ativo diante do cosmos, independente da vontade dos deuses.

Um outro aspecto relevante da análise de Snell sobre a visão homérica do homem para o qual gostaria de chamar atenção é que, segundo ele, "Homero ainda não conhece decisões pessoais genuínas; mesmo nas cenas de ponderação, a intervenção dos deuses tem um papel decisório." O homem homérico, na visão de Snell, é joguete de forças que incidem sobre ele, e determinam seus atos. Daí o grande número de termos designativos dessas forças: *μένος, σθένος, βίη, κίκυς, ἴς, κράτος, ἀλκή, δύναμις* (IGLESIAS, 1998, p. 15).

Apesar do extremismo de Snell, quanto a não possibilidade de “decisões pessoais genuínas” em Homero, pode-se dizer que é mesmo em Platão que a teoria da *psyché* é concebida, já que é com ele que os fenômenos da vida psíquica são unificados na *psyché* e, nela, toda a carga decisória do ser humano pode ser julgada cognoscitivamente. Em Platão, as sensações são capazes de conduzir o homem a alguns caminhos importantes na vida da pessoa, mas é a *psyché* a parte responsável pelo julgamento racional que conduz ao bem.

Tudo isso, ao que parece, pretende contrapor o relativismo antecedente. Sem a redução da vida psíquica a um só ente, não seria possível, em Platão, a

univocidade do bem. Para Iglesias, isso se opera de modo similar ao princípio de “economia” proposto por Cherniss (1950), no “The Philosophical Economy of the Theory of Ideas”, em relação à Teoria das Ideias.

É exatamente essa rigorosa economia na explicação de fenômenos ou fatos da experiência humana que gostaria de invocar, para afirmar que, também no caso da teoria sobre a alma, o mesmo princípio está em ação. Se Platão afirmou a unidade da alma e a distinguiu do corpo, certamente não foi na ânsia de criar uma entidade supérflua, ou validar uma entidade que estava em vias de formação durante o período que o separa de Homero. Sua postulação como entidade distinta do corpo certamente obedece a um princípio de economia característico da hipótese tal qual descrita no *Fédon*, e explorada por Cherniss. A alma tem de ser também resultado de uma economia de princípios (IGLESIAS, 1998, p. 21).

Cherniss aponta a Teoria das Ideias como uma hipótese que mostraria ao homem os passos racionais necessários para que ele pudesse apreender e julgar as coisas no mundo sensorial.

Esta mesma atitude é expressada no *Fédon*, onde Sócrates apresenta o método de “hipóteses” que ele usou para explicar o mundo aparentemente desordenado de fenômenos: o resultado deste método, ele diz, foi a Teoria das Ideias (CHERNISS, 1950, p. 445).⁴⁹

A Teoria das Ideias como hipótese, segundo propõe Cherniss, pressupõe a alteração de um mundo aparentemente desordenado por uma nova ordem.

⁴⁹ “This same attitude is expressed in the *Phaedo* where Socrates explains the method of “hypothesis” which he used to account for the apparently disordered world of phenomena; the result of this method, he says, was the Theory of Idea”.

Essa ordem, por sua vez, busca salvar três categorias fenomênicas: a ética; a epistemológica; a ontológica. Nesse sentido, a Teoria das Ideias seria “não como algo que multiplica entidades metafísicas, mas, ao contrário, como uma hipótese que obedece a um princípio de economia na explicação racional de fenômenos” (IGLESIAS, 1998, p. 19), já que busca unificar a “explicação dos fatos observáveis da experiência humana” (IGLESIAS, 1998, p. 19). A ideia seria a menor quantidade de explicações a respeito dos fenômenos humanos.

É nesse mesmo viés que Iglesias aponta a noção de “economia” da ‘alma’ em Platão, uma vez que o filósofo unifica os fenômenos conhecidos mais tarde como psíquicos em uma unidade, a *psyché*, ao mesmo tempo em que as separa do corpo. “Um dos aspectos dessa transformação é o progressivo destacamento de atividades mentais, emocionais, intelectuais, espirituais de suas localizações corpóreas” (IGLESIAS, 1998, p. 22).

Para Iglesias, algumas reduções são fundamentais para se entender a teoria da *psyché* nos diálogos socráticos: a redução de todas as virtudes em uma só; a de todos os bens em um só; a dos desejos no que seria o desejo pela razão. Com essa economia, a *psyché* nos diálogos socráticos surge como uma unidade racional, porque, nela, se encontra o caminho, por meio do conhecimento, para o bem, já que, na *psyché*, está a virtude e a capacidade de julgamento do desejo. Por isso ela, além de racional, é também desejante de uma coisa única: aquilo que é tido pelo bem” (IGLESIAS, 1998, p. 27).

A partir dessa noção de *psyché*, é possível compreender mais tenuamente a *psyché* no *Cármides*.

5- A *psyché* no *Cármides*

T. M. Robinson parece encontrar pistas de que a *psyché*, no diálogo, seria, para Sócrates, o homem-todo, na medida em que o corpo está ligado a ela, e dela é indissociável. Para tanto, Sócrates faz menção à metáfora do “olho” e da “cabeça”.

De certo já ouviste falar de bons médicos: quando alguém vai consultá-los a respeito de dor de olhos, dizem que não podem tratar dos olhos isoladamente; para que os olhos aproveitem, é preciso cuidar simultaneamente da cabeça (*Carm.* 156b-c).

Se o corpo está para o olho, assim como a *psyché* está para a cabeça, pode-se perceber que a relação é feita segundo um princípio que elimina a hipótese de que o homem é a junção matemática do corpo mais a cabeça. Ou seja, se a cabeça precisa do olho para se completar enquanto cabeça, ou pelo menos a ideia de completude que se tem de cabeça, não se pode dizer que cabeça é a junção de cabeça mais olho.

Se a linguagem do médico trácio significa alguma coisa, a alma está para o corpo assim como a cabeça está para o olho ou o corpo está para a alma. A analogia, se levada a sério, é surpreendente e nos obrigaria a ver a alma como “todo” o ser, do qual o corpo é uma “parte” (ROBINSON T. M., 2010, p. 68).

Na mesma perspectiva, se o olho é parte da cabeça, ele só pode continuar com sua função dentro do contexto de cabeça. Separado dela, ele não continua sendo um olho, na medida em que sua função é perdida.

Assim, a cabeça representa a *psyché* sob dois aspectos que interessam a este trabalho: 1- cabeça enquanto órgão responsável pela *psyché*, já alterada e reunida a suas funções por Platão, diferentemente de Homero; 2- cabeça enquanto órgão responsável pelos pensamentos.

Nesse ponto, o paralelismo do exemplo de Sócrates não é perfeito, mas adequado. Uma cabeça desprovida de seus olhos é ainda, sem dúvida, uma candidata a qualificação de cabeça, mas o ponto a ser enfatizado é que o olho, desprovido de seu contexto na cabeça, não funciona mais como um olho (ROBINSON T. M., 2010, p. 69).

O exemplo platônico parece estar adequado na medida em que não se faça um quiasma entre o paralelismo. Ou melhor, deve-se pensar os pares “olho” e “cabeça”; e “corpo” e “*psyché*”, mas não misturá-los, como, por exemplo, “olho” e “*psyché*” ou “corpo” e “cabeça”. Pois, se se acreditar que a cabeça continua sendo uma cabeça sem o olho, seria necessário admitir não o exemplo como um erro, mas que Platão já dá, no diálogo, pistas de uma crença na substancialização da *psyché*. Esta, por sua vez, seria já no *Cármides* uma entidade separada do corpo, na medida em que, por anacronismo natural, pensa-se na bipartição do corpo e da *psyché* em Platão.

Contudo, se se deixar mantido, sem quiasma, o paralelo, pode-se verificar, até com certa nitidez, que a cabeça não continua sendo uma cabeça sem o olho, na medida em que não se pode, de forma alguma, inexistir o que seria o olho, ou pelo menos seu vestígio.

Nesse sentido, a cabeça, no paralelismo de Platão, estabelece, sim, uma centralidade, entretanto sem negar a existência do corpo. A cabeça é, portanto, o homem todo, desde que associada ao olho. Quer dizer, o olho fora da cabeça não é mais um olho: isso é notório e claro. Mas a cabeça sem o olho continuaria sendo uma cabeça? Não parece haver sentido em qualquer resposta positiva. O mais perto que se pode chegar de uma resposta positiva é com a adversativa: sim, mas sem algumas propriedades.

São essas propriedades do olho que determinam a cabeça como um todo. Com isso, embora pareça secundário, o olho é tão vital para a cabeça que

sem ele não se pode pensar cabeça. Pode haver olho que não enxerga, ou mesmo espaço vazio onde havia olho. Mas mesmo diante de sua ausência e mutilação, há sempre um espaço que evidencia sua existência. Há ainda casos em que a pele por fora foi cauterizada, para tentar fazer sumir o espaço do olho, mas ainda assim, lá estará seu espaço, para indicar que ele nunca inexistiu.

Por isso, não pelo paralelo mas por intuição, T. M. Robinson percebe que não se pode considerar que a *psyché* surja, no diálogo, como uma entidade “fantasma que goza de existência substancial adicionada ao corpo; parece que não se pode excluir o corpo e ficar com uma substância psíquica completa, que estaria qualificada para receber o nome da pessoa ou do ‘eu real’” (ROBINSON T. M., 2010, p. 69).

Com isso, embora Platão reúna na cabeça as funções do que acredita ser a *psyché*, e nela a capacidade de pensamento, que processa os dados recebidos pelo olho, este é ainda um elemento fundamental. Ou seja, a cabeça é o centro do pensamento, do processamento dos dados, como seria também a *psyché*. Esta, responsável pela recepção e processamento dos dados, teria a capacidade de assumir o que olho vê e até mesmo de transformar as informações, processando-as a partir de seus desejos e intenções.

É nesse viés que Platão, no diálogo, propõe o olho como paralelismo do corpo. O olho se torna um canal entre o abstrato, pensado pela *psyché*, e a realidade múltipla, captada pelo olho. O filósofo não nega qualquer outra possibilidade de captação da realidade, em seu exemplo, apenas supõe, ao que parece, o olho como o principal meio de captação. O olho, ou melhor, o corpo é, portanto, uma parte do homem-todo que coloca a *psyché* em contato direto com a realidade. Assim como é pelo olho que grande parte das informações é levada ao cérebro, é pelo corpo que a *psyché* recebe suas informações. Como já foi dito, não exclusivamente, mas em grande parte.

De tal maneira, o corpo seria o receptor das informações, mas é, no fundo, ao que parece querer afirmar Platão, a *psyché* que processa a informação,

de maneira a transformá-la em doença ou em um organismo comum. Por isso, no dizer dos médicos trácios, a *psyché* é o início e o fim de qualquer enfermidade.

Para tanto, corpo e *psyché* não é uma somatória matemática do homem-todo, mas partes integrantes desse homem-todo, em que um é o canal de captação das informações, e o outro o meio de processamento de tais informações respectivamente. Assim, a *psyché* é o resultado daquilo que ela mesma processa. Nesse sistema não se pode deixar de considerar que o processamento é tanto induzido pelo tipo de olhar que o olho é em si, como o próprio olho tem o olhar que a cabeça também é. Em outras palavras, tanto a *psyché* é induzida pelo tipo de corpo, quanto o corpo é também induzido a ver o que o tipo de *psyché* determina.

Muniz apresenta, ao tratar do princípio do mal em Platão, uma questão fulcral a respeito da *psyché*. Embora sem a noção de “encadeamento” que leva à substancialidade das partes corpo e *psyché* no *Fédon* (83d), Platão aponta, no *Cármides*, consequências dessa junção. Dentre elas, os males causados a ambos quando o equilíbrio é abalado, ou quando nunca houve equilíbrio. Mas também, e principalmente, pode-se observar “a construção de um ponto de vista cognitivo do mundo” que Muniz (2006, p. 71) aponta no *Fédon* também no *Cármides*.

Quando a *psyché*, que se “assemelha ao inteligível” (*Fed.* 78e), se conforma com a condição do corpo, que se “assemelha ao ininteligível” (*Fed.* 78e), aquela é conduzida pelos “prazeres e apetites que exercem sobre a alma sua magia” (MUNIZ, 2006, p. 72).

Um feitiço que se desenvolve na unicidade intransferível de cada “desmotério” – indivíduo. Mesmo desqualificado filosoficamente, esse feitiço acaba por atribuir um valor “cognitivo” a essa “desmoterização” da alma, pois a filosofia opera sobre a alma o “desencadeamento”, nos dois sentidos do termo: “quando a filosofia toma posse de uma alma, ela está grudada nele” (82e). Nessa situação, em que ela é obrigada a examinar “todas as

coisas que são verdadeiramente”, não por si mesma, mas através do ponto de vista desse cárcere. O ponto de vista da prisão contrapõe-se diretamente à filosofia e, em relação à qual é definido como “a mais completa ignorância”. Esse ponto de vista do corpo constitui, na verdade, uma *máthesis*, um saber, ainda que subversivo, e o amigo do corpo, o *philosômatós*, torna-se, por consequência, o maior inimigo das Formas.

Embora sem a dimensão substancial que é apresentada no *Fédon*, a *psyché* no *Cármides* assume seu alcance real quando se compreende sua conjugação com o corpo, pois é por ele que ela pode verificar o que é verdadeiro, não por si, mas por meio da realidade corpórea. E é nesse sentido que tudo nasce da *psyché*, segundo propõe o ensinamento médico-trácio a que Sócrates faz referência. Platão, aliás, parece usar essa premissa muito bem a seus princípios discursivos.

A *psyché* é, de tal modo, tanto o princípio da enfermidade – quando se deixa conduzir pelos excessos do prazer que o corpo pode, como por feitiço, inculcar a ela –, como de cura – quando consegue, pelo próprio conhecimento que experiencia pelo corpo, perceber sua deficiência, buscando saná-la com a temperança. Nisso consiste sua força.

6- A força da *psyché*

Segundo o mito trácio, em sua concepção originária, o processo ritual que busca sanar as necessidades dos convivas se dá de fora para dentro. Ou seja, é da divindade que viria a força para a transformação necessária desejada pelos convivas. Na adaptação platônica, segundo o processo relatado pelos “médicos trácios”, é pela força da “fórmula mágica” que uma enfermidade pode ser curada.

Quer dizer, a mudança também, do ponto de vista da imagem, é feita de fora para dentro.

Platão propõe, entretanto, a alteração desse processo, na medida em que o mito de Zalmoxis é reinterpretado segundo uma perspectiva subjetiva em que a *psyché* passa a ser o agente fundamental para a cura. A ação interna passa a ser essencial na transformação individual, social e mesmo cósmica.

Para a fé mítica, a cura vem da ligação com a divindade. Mas, na perspectiva de Platão, a cura se daria pelo equilíbrio da *psyché*, que Sócrates chama no diálogo de “temperança” (*Carm.* 156d). Não há, aqui, um desencantamento como aquele proposto pela modernidade, em que o mito como um todo é negado. Afinal, o princípio de cura é admitido em seu pleno vigor, como o mito parece creditar, mas como um princípio altamente mental e natural.

Derrida (2005) chama atenção para o significado da palavra *phármakon* (*φάρμακον*) no *Fedro*. A tradução por “remédio” (DERRIDA, 2005, p. 43) flagra uma ingenuidade acerca do que está oculto na escrita do próprio diálogo. A resposta do rei à oferta de Theuth (*Fed.* 274e-275b) a respeito da cura para a memória é crucial para se compreender que *phármakon* é remédio, mas também “veneno” e “quer dizer ainda outras coisas” (DERRIDA, 2005, p. 45), provavelmente intermediárias ou mesmo sintéticas entre uma e outra. Na medida em que vem de fora, a “essência” ou a virtude benéfica de um *phármakon* não o impede de ser doloroso” (DERRIDA, 2005, p. 46).

Derrida compreende a questão da introjeção em Platão muito bem. O que vem de fora é, necessariamente, invasivo e pode, mesmo com uma boa intenção, tornar-se a maximização de um problema. Seria por tal princípio que a sofística não faria jus ao título de filósofo para o filósofo ateniense, segundo sugere Derrida (2005). Embora não se concorde com esta última leitura que a tradição remontou acerca do conflito de Platão com grandes sofistas como Górgias e Protágoras, Derrida entra no jogo e assina com a tradição. Entretanto, isso não será matéria a ser aqui discutida. O que serve dessa tensão é demonstrar que a imagem que a

tradição fez da sofística é realmente a má sofística condenada por Platão, por desejar passar o conhecimento de fora para dentro.

Essa mesma imagem servirá para dimensionar a cura no *Cármides*. Quer dizer, a cura para Platão não pode vir de fora, por isso ele a traz para a interioridade humana, mais especificamente alojada na *psyché*. Assim é como se a “verdade”, mesmo diante da racional busca grega pela *anábasis* (ανάβασις), ainda é um processo que se daria diante da *katábasis* (κατάβασις) (CORNELLI, 2007, p. 105).^{50 51} Se se recontextualizar o *phármakon* da escrita, como surge no *Fedro*, para o *Cármides*, ele poderia até curar uma enfermidade física qualquer, mas, fatalmente, provocaria uma outra também indesejável. Provavelmente algo no sentido do que a medicina moderna chama de efeito colateral.

Nesse viés, é necessário destacar a explicação do personagem Sócrates ao personagem Critias sobre funcionalismo psíquico do mito de Zalmoxis. Ou seja, o encantamento que o personagem Sócrates teria aprendido, na batalha de Potideia-Trácia, teria servido como técnica psicológica. Platão não rejeita o mito, ao contrário, utiliza-o para estudar seu comportamento na *psyché* humana. Assim, ele sugere que a cura não se daria por meio de magia exterior, mas, pelas palavras, chamadas por ele de “belos argumentos” (τοὺς λόγους τοὺς καλοῦς) (*Carm.* 157a), que se processariam no interior da *psyché* humana.

Platão estaria dando um grande passo na compreensão do funcionamento da *psyché* diante dos problemas e das necessidades humanas. A ligação entre corpo e *psyché* estaria recebendo não apenas um destaque indiscutível, como também estaria sendo realçada a interferência benéfica de um no outro. Platão parece ter percebido o quanto a *psyché* humana exerce forças

⁵⁰ Anábasis (ανά = cima; βάσις = ir para). Movimento metafórico muito encontrado em manifestações estéticas e discursos míticos, para indicar a elevação do espírito como princípio de purificação. Na filosofia, indica também um tipo de racionalização da *psyché* (ψυχή).

⁵¹ Katábasis (κατά = baixo; βάσις = ir para). Movimento metafórico muito encontrado em manifestações estéticas e discursos míticos, para indicar a ida aos mundos íferos. Filosoficamente, pode-se dizer que representa um tipo de mergulho profundo na interioridade do ser, quando entendido de modo positivo; quando entendido de modo negativo, entretanto, simboliza um tipo de perda da consciência e decaimento da alma em nível pejorativo.

sobre o corpo e sobre a vida prática. Pode-se dizer que esse Platão se utiliza de um profundo conhecimento mitológico e também da *psyché* humana, para propor uma reinterpretação do mito trácio, alterando e substituindo determinados princípios, mas não o negando.

Diferentemente do que afirma Reale ao diferenciar Platão e Freud, em *Corpo, Mente e Saúde*, o filósofo ateniense não teoriza uma psicanálise metafísica propriamente dita, como gostaria Reale (REALE, 2002, p. 233). O cuidado com o corpo não deixa dúvidas de que o mito órfico ainda não o tinha influenciado, se é que algum dia o influenciou sob sua forma original, uma vez que, para o Orfismo, o corpo deve ser imolado para que a alma (*ψυχή*) – como via de regra se entende, em tal contexto, a expressão aqui transliterada como *psyché* – pague pelos vícios originários, como se observa na “Lâmina de Petélia 6”: “sou filho da terra e do céu estrelado,/ mas minha raça é celeste, isso vocês próprios sabem” (GAZZINELLI, 2007, p. 74) indica a opção pela valorização da *psyché*, entendida nesse contexto como alma, em detrimento do corpo.

Bernabé, a esse respeito, chama atenção para o fato de o orfismo ter recebido, em Platão, uma adaptação considerável em que a *psyché* estaria “sobre a custódia do corpo” (BERNABÉ, 2011, p. 116).⁵² O que tornaria a vida valorosa e a mente atuante e ativa no corpo (BERNABÉ, 2011, p. 116). Entende-se assim, a concepção original do orfismo receberia em Platão uma outra roupagem mais equilibrada, diferente daquela em que o corpo é colocado como uma prisão para alma, como se pode observar na “Lâmina de Peléia 6” (GAZZINELLI, 2007).

Como fica evidente, a crença órfica desconsidera a existência corporal em prol do que seria a alma (*ψυχή*), considerando, aqui, a tradução comum nesse caso. E, para confirmar o princípio pejorativo que exerceria o corpo na vida do homem, a imolação corporal aparece como princípio purificador da alma: “através da iniciação/ a mim mutila, para as penas dos pais descontar” (idem, p. 68). Esse

⁵² “bajo custodia del cuerpo”.

tipo de efeito moralizante, por sua vez, está longe de ocorrer na teoria do Platão do *Cármides*.

Os “belos argumentos” (*τοὺς λόγους τοὺς καλοὺς*) (*Carm.* 157a) de que fala Sócrates seriam, sob a óptica da crença, a força mágica do encantamento propriamente dito. Entretanto, sob o olhar subjetivo, seria “a “fórmula mágica” (*ἐπωδὴ*) (*Carm.* 155e) interpretada como beleza argumentativa, a conduzir a *psyché* (*ψυχή*) humana a um tipo de ressonância com a palavra da tal fórmula. Esta ressonância seria capaz de fazer a *psyché* reconhecer a veracidade da manifestação sacra, na medida de sua força argumentativa, tornando *psyché* apta a vivenciar a realidade proposta, que, por sua vez, apresenta uma compensação de equilíbrio ao problema experimentado pelo enfermo. Daí, no *Cármides*, a cura ser antes uma perspectiva subjetiva, creditada pela *psyché* humana, e não um processo manipulado por agentes externos objetivos como, nesse caso, Zalmoxis.

7- A dialética filosófica contra o fingimento

Logo no início do *Cármides*, Crítias sugere a Sócrates que não lhe custaria “fingir” (155b5) que conhece um remédio para os incômodos da cabeça do jovem Cármides.⁵³

O verbo fingir (*προσποιέομαι*), tão particular nesse contexto, aparece de modo bastante intrigante, já que, ao que parece para Crítias, inicialmente, tudo seria apenas um cenário para discussões acerca da cura. Cenário que buscaria levar a dialética filosófica ao mero exercício retórico.⁵⁴

⁵³ *Πρὸς οὖν ἐμὲ ὁ Κριτίας, Ἐναγχὸς τοι ἔφη βαρύνεσθαί τι τὴν κεφαλὴν ἔωθεν ἀνιστάμενος· ἀλλὰ τί σε κωλύει προσποιήσασθαι πρὸς αὐτὸν ἐπίστασθαί τι κεφαλῆς φάρμακον;* (155b5)

⁵⁴ Ver a ironia socrática em *Crátilo* (384a), que a respeito da justeza dos nomes dissimula, para Hermógenes, dizendo estar dentro dele a solução para o enigma sobre a tal justeza, ligando, assim, fingimento e ironia. Ver MUNIZ, F. D. P. (2002). *Dialética Socrática: entre a Ironia e a Parrhesia*. Boletim do Centro de Pensamento Antigo, Campinas, v. 13/14, p. 97-108.

Invocar Sócrates para um fingimento do conhecimento equivale a redimensionar o diálogo a uma falsa dialética acerca da cura. Dialética que busca não o mérito do exercício filosófico em busca do conhecimento, mas sim daquilo que seria apenas exercício retórico.

A resposta de Sócrates “Nada me impede” (155b6), dentro dessa perspectiva, parece sugerir a aceitação da proposta de fingimento de Crítias.⁵⁵ Entretanto, ao longo das aparições do verbo “fingir” durante o diálogo, pode-se contrapor facilmente essa aparência. Nessa contraposição, Sócrates busca demonstrar que não se trata de mera persuasão vazia. Para ele, a retórica ajuda a alcançar o estado de dialética filosófica, capaz de conduzir o homem ao conhecimento.

Ao tratar do assunto, Sócrates intercruza a verdadeira medicina com a falsa medicina. Para tanto, a esta última Platão faz surgir também o verbo “fingir” na fala de Crítias.

A busca de Sócrates em fazer Crítias refletir sobre a diferença entre o médico fingidor⁵⁶ e o verdadeiro médico surge para demonstrar que – embora ele não se importe em “fingir” mostrar que conhece algum remédio para a enfermidade do jovem Cármides, como em 155b5-6 – ele está intencionado a buscar, filosoficamente, tal conhecimento. Nesse sentido, a mera retórica, aquela responsável apenas pela persuasão, é também abandonada. Assume-se, portanto, uma retórica que conduz à dialética filosófica.

A busca pela distinção entre falsa medicina e verdadeira é indício da real intenção de Sócrates: mostrar que existe o fingimento do conhecimento de cura, mas que também existe um conhecimento capaz de alcançar a cura real. Esta seria a contraproposta que Sócrates apresenta a seu interlocutor.

⁵⁵ Οὐδέν, ἦν δ' ἐγώ· μόνον ἐλθέτω. (155b6)

⁵⁶ Οὔτε ἄρα τὸν **προσποιοῦμενον** ἰατρὸν εἶναι, ὄντα δὲ μή, καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς ὄντα οἷός τε ἔσται διακρίνειν, οὔτε ἄλλον οὐδένα τῶν ἐπιστημόνων καὶ μή. (170e1).

Assim, Sócrates leva a sério a proposta de “fingir” sobre o conhecimento de cura. Ele levanta o problema do médico que finge (*προσποιούμενον*) conhecer sua arte, ou acredita (*οἰόμενον*) conhecê-la.⁵⁷ Nesse viés, aquele que finge e aquele que acredita conhecer a arte da medicina são colocados em condição semelhante. Sócrates busca, de tal maneira, diferenciar tanto a sofística que busca a retórica apenas como persuasão quanto aquele que tem fé em sua arte medicinal, daquele que conhece de fato a arte da medicina. Este pode alcançar o processo de cura de fato.

Assim, o sofista que busca apenas persuadir sobre a medicina não é capaz de fazer o processo de cura ser alcançado pelo enfermo. Do mesmo modo, o médico que acredita ter o conhecimento – como aqui se pode retomar o médico trácio que acredita ter o conhecimento divino para a cura – também não o é. Ou seja, Sócrates assume uma possibilidade para o processo de cura: aquela que se dá pela *psyché*.

Com isso, Sócrates não está, necessariamente, negando a retórica nem a força do mito enquanto possibilidade de artifícios para se alcançar o processo de cura. Ele está apenas demonstrando não ser o fingimento retórico ou a mágica religiosa responsáveis pela cura. É nessa concepção que Sócrates inverte o agente de cura, de fora para dentro, como foi visto no tópico anterior. A *psyché* e não outra coisa torna-se agente central de cura, embora a filosofia possa se utilizar de artifícios, como retórica e crença, para fazer a *psyché* alcançar o processo de cura.

A dialética é, por sua vez, o elemento que conduzirá a *psyché* de Cármides ao conhecimento, tirando-o da atmosfera do pseudoconhecimento. Nesse sentido, seu papel é fugir do fingimento e assumir sua ignorância sobre a cura. Esse é o verdadeiro filósofo, aquele que sabe o que sabe e que sabe que não sabe aquilo que não sabe. Por isso o jovem precisa permitir que Sócrates o

⁵⁷ οὔτε ἰατρὸν διακρίναι οἷα τε ἔσται ἐπιστάμενον τὰ τῆς τέχνης ἢ μὴ ἐπιστάμενον, **προσποιούμενον** δὲ ἢ **οἰόμενον** (171c7)

conduza, inicialmente, ao verdadeiro caminho filosófico. Sócrates, por sua vez, passará a ser o elemento externo que fará a *psyché* de Cármides mergulhar em si mesma, para, por ela mesma, como agente, alcançar o processo de cura.

Assim, o fracasso da dialética, visto que Sócrates não chega a uma resposta final do que é o processo de cura ou o que é, concretamente, a temperança, que conduz o homem à cura, é sua própria vitória, pois a filosofia, por si, é o eterno buscar do conhecimento e não supor que sabe, por ser temperante, tudo quanto existe, tanto o que sabe quanto o que não sabe. Crítias, embora tenha, no início, sugerido que Sócrates fingisse saber de um remédio para a cura de Cármides, e embora acreditasse que a temperança filosófica fosse utopicamente saber tudo quanto existe, parece ter percebido a virada que Sócrates propõe da saída da atmosfera de fingimento para a atmosfera da dialética filosófica em busca do conhecimento, de modo mais sério e não fingido, como será visto no próximo capítulo.

Capítulo III: A cura e o sacerdócio de Sócrates no *Cármides*

Zalmoxis, tal qual é relatado em Heródoto (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 94, 1), aparece como uma divindade capaz de trazer benefício e ordem às necessidades de seus convivas. Em Platão, além de ser considerado “uma divindade” (*Carm.* 156e), embora apenas para os Trácios, ele surge como mestre de encantamentos medicinais (*Carm.* 156d) para Sócrates, em que uma tal “fórmula mágica” (ἐπωδή) (*Carm.* 155e) seria capaz de curar dores corporais; no caso do diálogo a dor de cabeça.

Embora não concorde com o animismo do mito, Platão não está, necessariamente, rejeitando o mito trácio, que apresenta o homem como passivo diante da força mágica de Zalmoxis. Ele está antes adaptando a estrutura mítica para buscar captar suas consequências na *psyché* (ψυχή) humana. Nesse viés, faz sua personagem Sócrates explicar ao jovem Cármides sobre o funcionamento mental do mito de Zalmoxis.

É nesse sentido que Platão transforma a divindade em uma entidade humana, um médico, sem considerar a possibilidade divinatória como faz Heródoto. De tal modo, para Sócrates, o que ele teria aprendido “com um desses médicos trácios, discípulos de Zalmoxe” (*Carm.* 156d), seria técnica para se curar os males da *psyché* e, por consequência, do corpo, e não mágica exterior advinda de Zalmoxis e da “fórmula mágica” (ἐπωδή) (*Carm.* 155e).

Esse ciclo, todavia, só é possível, no *Cármides* com a *sophrosyne* (σωφροσύνη: temperança) da *psyché*. Tema, aliás, fundamental para se compreender o diálogo. Platão parece partir da noção consciente e moral (CORNELLI, 2010(a)) da *psyché* para definir sua teoria sobre temperança. A novidade está na função da temperança na vida prática da *psyché* e do corpo de cada indivíduo.

É nesse viés que se insere o diálogo *Cármides*, já que ele demonstrará a capacidade ativa da *psyché*, diante das intempéries da natureza. A alma passiva,

apresentada pelo mito trácio, é alterada, e a alma pitagórica, em sentido de consciência e com alguma alteração do princípio moral, é assumida, para dar vez a uma discussão fundamental no diálogo, a capacidade de cura pelo nível de temperança da *psyché*. A cura de uma enfermidade, nessa perspectiva, é concebida como um atributo psíquico e não anímico externo. Por isso subjetiva e não objetiva. Assim, a “fórmula mágica” (ἐπωδή) (*Carm.* 155e) é transformada em “belos argumentos” (τοὺς λόγους τοὺς καλοὺς) (*Carm.* 157a) que, processada pela *psyché*, traria consequências somáticas ao enfermo.

Platão parece elaborar teorias que reabilitam os caminhos da humanidade no cosmos. Nesse sentido, a humanidade assume, no diálogo, outra noção existencial.

De tal maneira, este capítulo será dividido em duas partes. A primeira tratará de questões relacionadas à cura e, conseqüentemente, à temperança. A segunda tentará demonstrar a maestria da personagem Sócrates, que opera com a mesma noção de encantamento para redimensionar o princípio de cura; encantamento que se daria pelo discurso filosófico e não mais pelo religioso como apresentado no mito trácio.

Parte I

1- *Psyché* e corpo: homem todo

Até aqui, pode-se dizer que, para Platão, a cura não é uma transferência de poderes, por meio de uma “fórmula mágica”, estabelecida pelo poder de uma divindade para o corpo de uma pessoa. Seria necessário antes que a pessoa pudesse, ao receber a informação da “fórmula mágica”, reorganizar, pela *psyché*, de modo às vezes racional outras não, a unidade corpo/*psyché*, para que a unidade, a partir do próprio equilíbrio, encontre o caminho para a cura. A expressão unidade, entretanto, não pode ser confundida matematicamente com um, mas sim como conjugação de partes.

Essa questão mente/corpo parece intrigar ainda hoje os cientistas. A neurociência tem apresentado, na atualidade, algumas teorias a esse respeito, que, de certa forma, se assemelham às proposições apresentadas no *Cármides*.

Na segunda metade do século XX, duas vertentes da neurociência passaram a discutir sobre a questão da relação entre corpo e mente. “A ciência cognitiva surgida a partir das Conferências Macy” (RUSSO & PONCIANO, 2002, p. 352) que foi chamada de cibernética por Norbert Wiener, entre 1946 e 1953, passou a desenvolver uma comparação entre a funcionalidade de uma máquina à de um cérebro humano, fato que resultou, posteriormente, no computador. A partir da década de 70 do mesmo século, com a hipótese radical de naturalização do humano, ou melhor, a humanização cognoscitiva da natureza, pretendeu-se eliminar a dissociação entre corpo e mente. Esta passou a ser vista como uma extensão natural do corpo e não mais como uma entidade internalizada dentro dele.

É, relativamente, nessa dimensão que se acredita estar o exemplo do médico trácio citado por Sócrates. Se o “corpo” e a “cabeça” são não uma mera soma matemática, mas uma unidade complementar, pode-se dizer que a *psyché*, no diálogo, não é uma entidade substancial que vive dentro do corpo. Se o olho,

dentro da metáfora, é aquilo que redimensiona a cabeça e seus pensamentos na realidade, o corpo cumprirá, no diálogo, a mesma função em relação à *psyché*, (re)posicionando-a diante da realidade, e naturalmente, vice e versa.

Portanto, o cuidado ao se olhar, ou melhor, em como se olhar as coisas da realidade é vital para uma boa saúde da cabeça, já que é o olho o captador das coisas da realidade. Nesse mesmo viés, a maneira como o corpo capta a realidade é vital para a saúde ou não da *psyché*, logo do homem-todo. Ainda assim, porém, mesmo mal captada uma coisa da realidade, se assim pode ser dito, a *psyché* pode proceder como um auto-curandeiro do homem-todo, na medida em que ela é ativa e pode (re)processar a informação captada pelo corpo.

DALAI LAMA: Visto que o sistema imunológico pode atacar sua família celular, ele é capaz de curar o corpo?

FRANCISCO VARELA: É impossível pensar em usar a mente psicológica e, por conseguinte, o cérebro, para curar a doença, a não ser que a mente que esteja falando com outra mente também seja capaz de incorporar essas mensagens de uma maneira inteligente e regular o corpo. A remissão do câncer, por exemplo, tem de ser um fenômeno extremamente complexo que requer uma inteligência nesse sistema imunológico. Nunca estamos nem mesmo conscientes dela, mas vemos constantemente os efeitos porque vivemos no nosso corpo. Ela inspira em mim um enorme assombro e respeito pela complexidade que existe em nosso organismo e que nós temos como certo (GOLEMAN, 1999, p. 13).⁵⁸

⁵⁸ Extraído do 3º capítulo do livro *Emoções que curam – conversa com o Dalai Lama sobre mente alerta, emoções e saúde*. Organizado por Daniel Goleman. Paginação retirada do trecho parcial disponível na internet <<http://ead.cehl.com.br/arquivos/662.pdf>>.

A pergunta de Dalai Lama ao Dr. Varela redimensiona modernamente o ensinamento do médico trácio a Sócrates: tudo nasce da *psyché* (*Carm.* 156e). Entretanto, em uma outra concepção de que há uma mente, se assim pode ser chamada, corporal: um eu do corpo, que, segundo Varela, “funciona através do sistema imunológico” (GOLEMAN, 1999, p. 03).⁵⁹ O último período gramatical da resposta de Varela identifica, clara e positivamente, a crença propriamente oriental de Dalai Lama, e ajuda a perceber como o Ocidente, pela neurociência atual, está tentando demonstrar as intuições orientais.

Apesar de a ciência não estar ciente do processo que regula a comunicação, “inteligente”, entre a mente psíquica e a mente imunológica, Varela está convicto de que é possível as mensagens de uma para a outra serem, primeiro, transmitidas, segundo, serem compreendidas, resultando na cura. Não seria, propriamente, a mente psíquica a curar uma enfermidade, mas sim a mente imunológica.

Há uma intuição, entretanto, na pergunta de Dalai Lama, e bem compreendida por Varela, que o faz responder, inicialmente, em negação, mas se referindo à mente psíquica e não à mente imunológica como está claro e evidente na pergunta. Ou seja, na pergunta, a referência à possibilidade de cura seria por parte da mente imunológica, já que ela também é capaz de causar enfermidades. É essa a pergunta. Varela responde, no entanto, que não é possível pensar que a mente psíquica seja usada para curar uma enfermidade.

Essa negativa inicial, todavia, vem seguida de uma conjunção subordinativa condicional “a não ser que”. Isso representa uma resposta dupla: tanto a mente psíquica quanto a imunológica podem ser agentes no processo de cura. Ou melhor, o agente direto de cura, ao que tudo indica, é a mente imunológica, mas a mente psíquica só pode ser pensada como agente também, mesmo que indiretamente, se ela se comunicar com a outra mente, para que esta

⁵⁹ Idem.

regule o corpo. Para confirmar sua crença, Varela dá o exemplo do câncer, que representa um sistema complexo nessa inteligência comunicativa.

É evidente que Platão não colocou nesses termos sua teoria sobre a cura. Nem sequer chegou a levantar hipóteses acerca dessas duas mentes, pelo menos no *Cármides*.⁶⁰ Muito menos a questão da imunologia. Mas sua reflexão filosófica, talvez tenha dado os primeiros passos, no Ocidente, em busca de uma compreensão não apenas intuitiva a esse respeito. Assim, seu alcance, já demasiadamente grande, tenta demonstrar que há, além de uma unidade entre corpo e *psyché*, algo que parece se comunicar entre ambos. Algo que não é encantado, no sentido religioso que estabelece o mito trácio, mas encantado porque há duas partes de um homem todo que se comunicam e se influenciam mutuamente, tanto na enfermidade quanto na cura.

Ou seja, cabe à *psyché* receber e processar a informação de modo positivo ou negativo, daí a crítica do médico trácio à medicina grega que não perceberia que a *psyché* é o início e o fim de tudo: da enfermidade e da cura. Por esse motivo, talvez seja conveniente dizer que a expressão *psyché* no *Cármides* não poderia ser traduzida exatamente por alma, já que esta expressão remete à noção de entidade substancial. A tradução de *psyché* por mente, embora ainda incompleta, talvez seja, se se optar por traduzi-la, mais adequada, já que Platão parece falar de uma parte complementar entre captador e processador de informações, ou, nos termos do diálogo, corpo e *psyché* (*ψυχή*: mente).

É da alma, declarou, que saem todos os males e todos os bens do corpo e do homem em geral, influenciando ela sobre o corpo como a cabeça sobre os olhos (*Carm.* 156e-157a).⁶¹

⁶⁰ Se há em outro diálogo platônico algum resquício acerca da teoria das “duas mentes”, seria matéria para um outro trabalho, que sem dúvida vale ser empreitado.

⁶¹ “πάντα γὰρ ἔφη ἐκ τῆς ψυχῆς ὠρμησθαι καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ τῷ σώματι καὶ παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ, καὶ ἐκεῖθεν ἐπιρρεῖν ὡσπερ ἐκ τῆς κεφαλῆς ἐπὶ τὰ ὄμματα” (*Carm.* 156.e.6-157.a.1).

Na tradução de Nunes, base para as citações deste trabalho, assim como nas traduções de Oliveira, Ascárate, Reale e Jowett, a expressão *psyché* é sempre traduzida por alma no *Cármides*. No entanto, parece que a analogia da “cabeça” e do “olho” com a “*psyché*” e o “corpo”, se cumprem um papel integrativo – de unidade participativa e não de unidade matemática substancial –, demonstra que a *psyché* (*ψυχής*) está no sentido de parte integrante com o corpo e não de uma entidade substancial como o que se entende por “alma”.

Assim, “todo” (*πάντα*) “mal” (*κακὰ*) e todo “bem” (*ἀγαθὰ*) “do corpo” (*τῷ σώματι*) “e do homem todo/ de todo homem” (*καὶ παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ*) tem origem dessa parte integrada e inseparável do corpo: a *psyché* (*ψυχής*). Da mesma forma que ocorre a influência da cabeça para os olhos: *καὶ ἐκεῖθεν ἐπιρρεῖν ὡσπερ ἐκ τῆς κεφαλῆς ἐπὶ τὰ ὄμματα*.⁶²

O modelo básico de corpo físico e mente como sujeito distinto deste último, da primeira linha da neurociência, como a tradição pensou a bipartição humana, foi associado e elaborado no sistema computacional como *hardware* e *software*, na medida em que este tem sequências linguísticas e gramaticais para gerar as informações que se concretizam naquele, uma espécie de corpo físico que possibilita a manifestação das informações.

Mente, naquele contexto, está ligada à própria noção de alma. É como se a capacidade mental fosse antes uma habilidade da alma, daí o conhecimento, nessa vertente, não estar ligado ao corpo, mas a uma entidade metafísica: a alma. Essa forma que gerou o modo de se pensar o computador guarda em seu cerne uma profunda semelhança com a noção de corpo e alma que atravessou a antiguidade e sobrevive ainda em várias manifestações religiosas e científicas atuais.

⁶² Para respeitar, entretanto, a polivalência da expressão *psyché* (*ψυχή*) em Platão, optou-se apenas por transliterá-la durante este trabalho. Tentou-se, nesta breve discussão, apenas evidenciar essa polivalência da expressão e o prejuízo de traduzi-la por “alma”, limitando-a a um contexto religioso, que o filósofo parece querer tirar ou reinterpretar sob uma óptica mais filosófica no *Cármides*.

O corpo nos limita: "Ah, se não estivesse limitado por este corpo, toda a bondade de minha alma, Senhor, se manifestaria!" isso é conversa fiada. "Ah, as tentações da carne, não as posso controlar! Meu espírito superior está..." O corpo é uma limitação. Os católicos que me perdoem, mas sendo uma religião está na objetividade sem parênteses: o corpo é uma limitação.

(...)

Aceitar a corporalidade como legítima, porque é a partir da biologia que eventualmente se vai explicar o observar, é o que permite resolver o dilema tão antigo da relação mente-matéria (MATURANA, 2001, pp. 39-40).

Se há alma, não é a preocupação deste trabalho, mas se há, ela não pode ser confundida com a mente psíquica. A acidez de Maturana à visão apontada por ele como Católica pretende combater a acidez do pensamento desta, e acrescenta-se, também de outras instituições, que entende o corpo como limitador da alma, como se esta dominasse, metafisicamente, os conteúdos das verdades, e aquele impedisse de vir à tona tais conteúdos. Em outras palavras, ele quer demonstrar que o corpo legitima os conhecimentos do observador. Ou seja, como já foi dito, é o corpo que determina o tipo de *psyché*, e, é importante insistir, também como já foi dito, vice e versa.

A capacidade de um xamã de fazer suas viagens extáticas desprendendo-se do corpo rumo a outros mundos; a de um *medicine-man* curar por meio de fórmulas mágicas, por meio de uma magia transferencial da fórmula para o enfermo; a de um corpo ser tomado por uma entidade demoníaca, dentre tantas outras manifestações, seguem um padrão muito semelhante ao pensado do sistema computacional. O *software*, nessa medida, age como o entendimento de "mente", diretamente associado à "alma", uma vez que pode ser transmigrada para outros *hardware*.

A outra linha neurocientífica, por sua vez, trata o problema a partir da ideia de que a mente é indissociável ao corpo. Nesse sentido, o modelo cibernético não pode ser comparado ao sistema nervoso da mente humana. A "Prática psicofísica de base" (ZAHN, 2005, p. 02) é um exercício que busca alinhar a mente psíquica, ou "intelectual" (ZAHN, 2005, p. 02) como diz a autora, "com o sistema nervoso autônomo, estabelecendo a forma mais simples de associação mente-corpo" (ZAHN, 2005, p. 02).⁶³ Isso demonstra, sem no entanto fazer qualquer tipo de defesa da validade, como a neurociência atual vem buscando desenvolver atividades que tentam colocar em prática o que antes era visto como encantamento, em sentido mágico.

A neurociência, no final do segundo milênio, tem combatido o que foi intitulado de razão desprendida, concepção antiga que ainda sobrevive em diversas formas de crença e que implica na separação entre um tipo de entidade espiritual e corpo. Segundo boa parte dos neurocientistas, essa concepção parece não explicar o advento do conhecimento racional.

Em primeiro lugar, a crítica à "razão desprendida" e à separação sujeito/objeto implica uma "reencarnação" do sujeito – isto é, este não poderá mais ser pensado como um sujeito do conhecimento desprendido de sua experiência "carnal" no mundo que pretende conhecer. (...) Procuraremos demonstrar que a neurociência, constituindo importante vertente dessa "virada biológica", se aproxima da ideologia subjacente ao movimento contracultural, ao afirmar um monismo naturalista, que praticamente extingue o mental (ou o psicológico) como realidade *sui generis*, construindo uma visão totalizante e "encorporada" do ser humano." (RUSSO & PONCIANO, 2002, p. 350).

⁶³ "Psychophysical basic practice"; "intellectual mind"; "with the autonomic nervous system, thereby establishing the simplest form of mind-body association".

Nessa empreitada de desencantamento que agora se envolve a neurociência, a mente é vista como um ser incorporado, integrada ao corpo como Varela e seus colegas buscam demonstrar, em primeira mão, na obra *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (VARELA; THOMPSON; TOSCH, 1991). A epopeia científica em busca da produção de uma inteligência artificial eficaz é demonstração clara de como a noção de bipartição corpo e *psyché* interferiu e se tornou modelo de confirmação da viabilidade dessa teoria. O *hardware* e o *software* seriam mostra dessa separação, representando, assim, a separação entre corpo e *psyché*. De tal maneira, uma nova concepção surge a respeito do ser humano: a de que seu programa de *software*, ou melhor, sua *psyché* não pode ser pensada fora do *hardware*, ou do corpo.

Assim, pode-se dizer que a percepção de Platão em relação à cura não está ligada à magia, mas à *psyché*, enquanto unidade complementar com o corpo. Se for levada em conta a falta de padrão no resultado da eficácia da magia nos percentuais de cura, o problema é explicado com a ideia de merecimento do fiel. Algo que gira em torno da ideia do julgamento da divindade como se observa no ritual zalmoxiano, em que o eleito pode ou não ser recebido por Zalmoxis (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 94, 3). Significa que se houver milagre, o fiel foi merecedor, se não houver, não houve merecimento.

Todavia tirando do campo religioso, Sócrates conduz a cura para um tipo de princípio filosófico. O merecimento, de tal maneira, se dá não pelo merecimento religioso, mas pelo merecimento filosófico, ou seja, pela temperança da *psyché*. Ou para não ser, propriamente platônico, mas baseado em sua intuição: pela comunicação inteligente mente psíquica e mente imunológica. Para não ser anacrônico: entre *psyché* e corpo.

2- Algumas considerações sobre a *epodé* (ἐπωδή) em Platão

A recorrência a encantações, ou “fórmula mágica”, é bastante comum na época de Platão. Não só para os Gregos, mas para todo mundo antigo, a “fórmula mágica” (ἐπωδή) é um recurso encantado para a obtenção de uma benesse para os convivas ou para a cidade. Em algumas civilizações, a Egípcia, por exemplo, como já foi dito na ocasião da *katábasis* de Osíris, algumas fórmulas serviam para conduzir o morto ao caminho da luz, e lhe garantir a vida eterna.

Há também casos em que as fórmulas são usadas para causar algum conflito ou desorientação na vida de um inimigo. Para a cultura egípcia, revelar o nome próprio é entregar “ao operador todo poder sobre o ser que ele interpela ao chamá-lo por seu nome” (ARAÚJO, 2000, p. 407). Isso ocorreria, de tal modo, a partir de recitações consideradas encantadas.

A expressão ἐπωδή em Platão tem recorrência em vários outros diálogos que não apenas no *Cármides*. De acordo com Entralgo (1958, p. 156), as expressões e suas variações verbais, adjetivas ou adverbiais aparecem não menos que 52 vezes. A maior quantidade, entretanto, está no *Cármides*, um texto da juventude, e n’*As Leis*⁶⁴, um texto da maturidade.

A finalidade da encantação pode variar de acordo com o contexto utilizado. Seu significado algumas vezes gira em torno da concepção tradicional de mágica, e outras vezes é reinterpretado pelo filósofo de acordo com suas intenções teóricas. N’*As Leis*, por exemplo, Platão parece imputar a seus utilizadores uma pena bastante rígida.

Aqueles que enganam e depreciam os homens, fingindo que podem invocar as almas dos mortos e prometendo seduzir até os deuses, enfeitando-os com sacrifícios, pregações e encantamentos, *kaí epodaís*, (Leyes, X, 909b), são condenados à incomunicação perpétua na prisão central; e são condenados à

⁶⁴ Traduções consultadas: PLATÃO. *Le leggi*. Traduzione di Giovanni Reale. Bompiani, Milano, 2008. *Las Leyes*. Trad. Patricio de Azcárate. Trad. Patricio de Azcárate. Medina e Navarro, Madrid. 1871. *Laws*. Translated by Benjamin Jowett. Gutenberg project, England. 1870, eBook 2008.

morte os adivinhos (*mántis*) e intérpretes de prodígios (*teratos-kópos*) que tenham fama de prejudicar mediante invocações infernais, encantamentos (*edōdais*), e outras feitiçarias (Leyes, XI, 933d) (ENTRALGO, 1958, p. 159).⁶⁵

Como Entralgo bem percebe, Platão estabelece a prisão perpétua, com a comunicação proibida, àqueles que usam fórmulas mágicas para fazer parecer que leva a alma de mortos aos deuses, convencendo-os com encantações e sacrifícios; e faz menção à pena de morte aos charlatães que têm fama de prejudicar outras pessoas com invocações infernais ou outra forma de encantação maléfica.

Não parece que Platão faça menção à proibição do uso de encantação, mas antes do charlatanismo em torno de sua prática. A pena imputada aos charlatães que fazem crer que conduzem a alma de um morto aos deuses é severa, não apenas pela condenação à proibição de comunicação com os cidadãos livres, mas principalmente pela determinação de que depois da morte, seu corpo será jogado, sem direito à sepultamento, para um local fora dos limites da cidade (*Leis*, X, 909c). Juntamente com ele, qualquer homem livre que tente se comunicar com o charlatão, também sofrerá sanção (*Leis*, X, 909c). Isso para que seu mal não tenha frutos de continuidade. Diante da acusação de encantações maléficas, por exemplo, propõe-se sumariamente a pena de morte (*Leis*, XI, 933d).

Platão tem noção de como os encantos, ou para o bem ou para o mal, influenciam a mente humana, no sentido de trabalhar psicologicamente com a vida individual, social e cosmológica. Nesse sentido, sua preocupação é dar

⁶⁵ “Quienes engañan y menosprecian a los hombres pretendiendo que pueden evocar las almas de los muertos y prometiéndolo seducir hasta a los dioses, hechisandolos con sacrificios, plegarias y conjuros, *kai epodais* (*Leyes*, X, 909b), son condenados a la incomunicación perpetua en la prisión central; y lo son a muerte los adivinos (*mántis*) e intérpretes de prodígios (*teratos-kópos*), que tengan fama de prejudicar mediante invocaciones infernales, conjuros (*edōdais*), y otras hechicerías (*Leyes*, XI, 933d)”.

condições de conforto à cidade, amputando-a a prática de magia voltada para mal. Ou melhor, proibir que qualquer um jogue com a ideia de que pode, por fórmulas mágicas, causar mal a outra pessoa.

A noção de encantamento não é propriamente o que parece incomodar o filósofo, mas sim sua prática voltada à charlatanice. N'A *república*, quando Adimanto se refere aos charlatães que dizem ser capazes de anular qualquer erro cometido pelos presentes ou por seus antepassados com encantações (*Rep.* 364b), Platão cria a atmosfera de exemplo de vida injusta nas considerações de Adimanto.

Por algum motivo Platão mantém tênue o limite entre a encantação considerada mágica e a encantação psicológica. A primeira está no âmbito religioso da fé como os exemplos anteriores; a outra está no âmbito que abrange desde o discurso sofístico ao discurso filosófico. Exemplos que podem elucidar essa questão são encontrados no *Górgias*, no *Menon*, e no *Teeteto*.

No *Górgias*, durante uma defesa apaixonada do mais forte, Cálicles chama de “encantadores” àqueles que, com discursos brandamente sedutores, persuadem as crianças que o justo e o belo consistem em não ter mais que os outros (484a). Menon, por sua vez, afirma que Sócrates enche-o de perplexidade com o “extremado encantamento” de sua dialética (*Men.* 80a): a dialética é assim chamada de *epodé*. Sócrates mesmo, no *Fedro*, depois de ter aludido ironicamente à arte oratória de vários sofistas, exalta o poder verbal de “colosso de Calcedônia” – o sofista Trasímaco –, capaz de enfurecer uma multidão, e logo depois, submetê-la a seus encantamentos e acalmá-la (267d) (ENTRALGO, 1958, pp. 160-161).⁶⁶

⁶⁶ “En el *Gorgias*, con ocasión de una apasionada defensa de la ley del más fuerte, Cálicles llama “ensalmadores”, a los que con discursos blandamente seductores persuaden a los niños de que lo justo y lo bello consisten en no tener más que los otros (484a). *Menón*, por su parte, sostiene que Sócrates le llena de perplejidad con el “extremado ensalmo” de su dialéctica (*Men.* 80a): la dialéctica es así llamada *epodé*. Sócrates mismo, en el *Fedro*, después de haber aludido

Nos três exemplos, faz-se referência direta à encantação como discurso persuasivo. Neles, a palavra é usada como retórica capaz de causar um efeito prático no ouvinte.

Entretanto, tanto no exemplo do *Górgias* quanto no do *Fedro* esse efeito é encantatório na medida em que, sem gerar algum grau de compreensão por parte do ouvinte, passa a ter força decisória na mente dele. Ou seja, sem reflexão mental por parte do ouvinte, o discurso persuasivo tem valor semelhante à uma fórmula mágica. Nesse sentido, esse tipo de encantação seria praticado sofisticadamente, segundo pensa a personagem Sócrates. O resultado é, pode-se dizer, hipnótico.

Já no *Menon*, o próprio Menon parece estar refletindo sobre a questão dialética levantada por Sócrates que lhe permite, segundo seu método, que o tema seja refletido, fazendo Menon buscar uma compreensão melhor da temática discutida. Com isso, tem-se um exemplo de proposta de encantação filosófica. Muitas vezes praticada por Sócrates nos diálogos platônicos. O resultado é reflexivo.

Vários outros exemplos poderiam ser dados a esse respeito. Aliás, isso por si seria objeto de tese. Entretanto, o que se espera demonstrar é como, no *Cármides*, é nítida a transposição que Platão faz acerca da encantação: do campo religioso para o campo filosófico.

3- Aspectos da cura pela *psyché*

irónicamente al arte oratorio de varios sofistas ensalza el poder verbal del “coloso de Calcedonia” – el sofista Trasímaco –, capaz de enfurecer a una multitud, e luego, sometidos los furiosos a sus ensalmos, de calmarla (267d)”.

Sócrates é apresentado por Crítias, ainda no início do *Cármides*, como um dominador de *Phármakon* (φάρμακον) 155d. Para retomar o que diz Derrida acerca da tradução de tal expressão por remédio, é preciso cuidar para que não se entenda remédio como, necessariamente, algo ligado à cura e ao bem-estar. Basta retomar a expressão em sua concepção original, em que o *Phármakon* pode ser também um veneno, quando não utilizado corretamente. E é precisamente deste último sentido que será necessário ter em conta.

O conto da fera que faz a presa em pedaços a que faz referência Sócrates, diante da beleza de Cármides, é um reforço imagético de Platão para colocar Sócrates diante de uma escolha: deixar-se encantar, despedaçando-se pela atração sexual provocada pela beleza do jovem; ou redirecionar, mesmo que com certo sacrifício, o desejo para uma tentativa de apresentar relativa solução para a dor de cabeça do jovem, nesse caso, entretanto, a possibilidade de relacionamento sexual seria acometida pela temperança.

*Cuidado deve ter a corsa tímida
do leão não se aproxime, para
presa dele não vir a ser*

Eu, de mim, já me julgava nas garras de semelhante fera. Não obstante, como me houvesse ele perguntado se eu conhecia remédio para dor de cabeça, bem ou mal respondi que conhecia.
(*Carm.* 155d-e)

A dificuldade de dizer que sabia de um *phármakon* para o mal-estar de cabeça está ligada ao processo de sacrifício sexual, já que isso daria ao discurso uma tonalidade filosófica capaz de evidenciar o contraste entre a beleza externa e a ausência de beleza interna de Cármides, o que acabaria por deslocar o discurso da beleza para a ausência dela. No fim, evidenciada a ausência de beleza do jovem Cármides, a busca pela beleza filosófica, ou a temperança, seria, por si, já

o comedimento da tonalidade sexual em que todos contextualizavam o jovem pela sua beleza externa.

Em 155e, Sócrates apresenta a erva (*φύλλον*) que, com o encantamento da “fórmula mágica” (*ἐπωδῆ*), traria a completa cura da enfermidade do jovem.⁶⁷ Entretanto, praticamente na sequência 156b-c, Sócrates faz uma advertência ao Cármides sobre a necessidade de se tratar o todo para se obter o bom resultado das partes. Começa a ficar evidente, nesse ponto, a metáfora do médico trácio, do “olho” e da “cabeça”. Quer dizer, sem o tratamento da cabeça como um todo, não há cura do olho.

Sócrates faz questão de terminar a ideia da parte e do todo, na metáfora do “olho” e da “cabeça” com a seguinte sentença:

[...] do mesmo modo, imaginar que seja possível tratar só da cabeça, sem levar em consideração o corpo todo, é rematada tolice. Com esse raciocínio determinam prescrições para todo o corpo esforçando-se em tratar e curar a parte juntamente com o todo (*Carm.* 156c).

Em outras palavras, se a cabeça for tratada separadamente do corpo, não haverá, por assim dizer, uma cura, mas apenas um paliativo da dor, já que o todo continuará em desequilíbrio. Da mesma maneira se procede entre corpo e a a *psyché*. O corpo não pode ter uma cura real, se a *psyché* não for levada em conta no tratamento.

A maior contribuição de Platão, no diálogo, não está na ideia de tratamento do todo para o equilíbrio das partes, mas na ideia de que todos os males do corpo, assim como toda a cura para tais males, são provenientes da *psyché* (*Carm.* 156e). Essa é a porta que Platão abre para a reinterpretação da

⁶⁷ A erva (*φύλλον*), que no encantamento trácio é fundamental, perde sua função na reinterpretação platônica de cura. É como se houvesse uma intuição de Platão acerca do efeito placebo da planta medicinal.

noção de “fórmula mágica” (*Carm.* 155e) como técnica psicológica para a cura, “em *epodé* terapêutica” (ENTRALGO, 1958, p. 166). Sócrates dá seu golpe em relação ao desequilíbrio do jovem Cármides, quando diz que, sem se preocupar com a *psyché* em primeiro lugar (*Carm.* 157a) não há equilíbrio do todo. A inferência, aqui, é que a ausência de beleza interior não pode ser compensada com a beleza externa. O óbvio resultado disso seria, segundo Van der Ben, a enfermidade das partes.

No relato de Heródoto não há nada sobre a alma; *αἰεὶ περλεόντες* sugerem a crença na transportação corporal, sem morrer. Tal como está no *Cármides*: a história é completamente platônica: é a *ψυχή* que deve ser tratada em primeiro lugar, o “encanto” acaba por ser *οἱ λόγοι οἱ καλοί*, filosofia; *σωφροσύνη*, “saúde mental” é produzida na *ψυχή* pela filosofia (157a). A palavra *σωφροσύνη* ocorre aqui pela primeira vez no diálogo; esta passagem não é totalmente platônica, mas é também parte integrante do diálogo como um todo. Nesse sentido, lendo a ideia de que “médicos fazem do homem imortal”, em 156d5-6, percebe-se a introdução de um elemento completamente não-platônico nessa história. A ideia é estranha ao pensamento de Platão não só, é claro, no sentido literal, mas também no sentido metafórico, já que um “médico das almas”, em termos platônicos, nunca poderia tornar a alma imortal, uma vez que a alma é imortal intrinsecamente em Platão (VAN DER BEN, 1985, p. 14).⁶⁸

⁶⁸ “In Herodotus’ account there is nothing about the soul; *αἰεὶ περλεόντες* rather suggest the belief that they were translated bodily without dying. As it stands in the *Charmides*: the story is thoroughly Platonic: it is the *ψυχή* that should be treated first and foremost; the “charm” turns out to be *οἱ λόγοι οἱ καλοί*, philosophy; *σωφροσύνη*, ‘mental health’ is produced in the *ψυχή* by philosophy (157a). The word *σωφροσύνη* occurs here for the first time in the dialogue; so this passage is not only fully Platonic, but also is an integral part of the dialogue as a whole. Now, reading the idea of “doctors making man immortal” into 156d5-6 would mean the introduction of an altogether un-Platonic element into this story. The idea is foreign to Plato’s thought not only, of course, in the literal sense but also in the metaphorical sense, for a ‘doctor of souls’ in platonic terms could never *make* the soul immortal, since the soul is intrinsically immortal”.

A percepção de Van der Ben de que a “fórmula mágica” (ἐπωδή) (*Carm.* 155e) vira “filosofia”, uma vez que Sócrates a reinterpreta como “belos argumentos” (τοὺς λόγους τοὺς καλοὺς) (*Carm.* 157a), evidencia o fato de a cura ser produzida na *psyché* (ψυχή) pela “fórmula mágica”, ou em termos platônicos, pelos “belos argumentos”, ou para Van der Ben, pela filosofia. Em termos gerais, a definição de *sophrosyne* (σωφροσύνη) como “saúde mental” ajuda na compreensão de que a cura está, no fundo, ligada ao equilíbrio da *psyché*.

Van der Ben, no entanto, parece se equivocar ao concluir que, pelo fato de não haver referência direta à palavra *psyché* em Heródoto, a crença trácia assumiria a ideia de que aqueles que “permanecem depois das (lanças)” (αἰεὶ περλεόντες) transpassariam o corpo, sem morrer, para a imortalidade ao lado de Zalmoxis. Van der Ben, na nota de rodapé 10 da página 15, baseia-se na referência que faz Dodds, também em nota de rodapé, ao “paraíso terrestre de ‘Apolo Hiperbóreo’, para o qual, como para o Elísio Egeu, alguns homens são transportados corporalmente sem morrer (αἰεὶ περλεόντες)” (DODDS, 2002, p. 168).

O próprio Dodds, entretanto, não afirma tal hipótese como Van der Ben faz parecer. Dodds a coloca apenas como uma possibilidade interpretativa. Mas mesmo essa possibilidade parece não encontrar caminho fértil, quando se analisa mais de perto a passagem 94 das *Histórias*. Nela, é possível observar nitidamente que o corpo não transportado para a imortalidade, tanto que quando o conviva eleito não é trespassado pelas lanças, ele é considerado não propício à divindade, e outro é escolhido para a tarefa. Heródoto, portanto, não fala de uma *psyché*, mas tampouco fala de uma “transportação corporal, sem morrer”.

O foco de Platão ao falar do mito é a cura que se dá pela *psyché*, e não a imortalidade dela⁶⁹, que é tema central ou mesmo secundário em outros diálogos.

⁶⁹ Por essa razão, além da conjunção entre corpo e alma proposto no *Cármides*, acredita-se que essa questão não seja necessariamente intrínseca no diálogo como gostaria Van Der Ben.

Prova disso é a fala, quase anedótica de Sócrates, de que os médicos trácios acreditam até que a “fórmula mágica” é capaz de proferir imortalidade à *psyché* (*Carm.* 156d-e). Platão apenas acrescenta ao comentário capcioso de Heródoto sobre os “Getas, que se julgam imortais” (HERÓDOTO, *Hist.* 93,1) a ideia de que tal imortalidade viria da “fórmula mágica”, assim como a própria referência a essa fórmula é um também acréscimo platônico, com o intuito básico é redimensionar o contexto mágico usado pelo próprio Platão.

Ou seja, a “fórmula mágica” se torna filosofia, e assim não faz mágica mas encanta; não dá imortalidade à *psyché*, mas pode torná-la temperante, para ser agente de cura do homem-todo.

É nesse mesmo viés que Sócrates afirma que a *psyché* deve ser tratada com a “fórmula mágica” (*ἐπωδῆ*) (*Carm.* 155e). Antes de continuar, entretanto, ele apresenta sua primeira proposta de reinterpretação do mito: a reformulação dessa fórmula encantada em “belos argumentos” (*τοὺς λόγους τοὺς καλοὺς*) (*Carm.* 157a), que, no fundo, seria o fator principal de temperança (*σωθροσύνη*) (*Carm.* 159a). De tal maneira, Platão pretende tirar a ideia de equilíbrio, ou melhor, do processo de cura da imagem objetivo-encantada e reinterpretá-la como uma imagem subjetivo-encantada.

Crítias surge, no início do diálogo, como um adversário pouco preparado para argumentar com Sócrates, ao dizer que para tratar da cabeça é preciso que entregue a *psyché* à “fórmula mágica”, para que a cura aconteça. Com isso, Crítias parece não ter entendido a proposta de reinterpretação de Sócrates acerca do mito trácio. Essa aparente falta de capacidade, contudo, será desfeita ao final do diálogo, como será analisado na última parte deste trabalho. Até é importante se ter em conta que Crítias, além de estar à altura de Sócrates, representa possivelmente o que o próprio Platão quer apresentar no diálogo. Crítias é capaz de captar a sutileza do discurso e perceber que a proposta de cura de Sócrates está ligada à temperança, e não apenas a um *phármakon* externo.

Depois de uma descrição respeitosa acerca da linhagem de Cármides (*Carm.* 157e-158b), Sócrates coloca em cheque a temperança do jovem, segundo estava convicto Crítias, e por consequência a própria nobreza genealógica do jovem. Sócrates, nessa altura, interpõe uma problemática para conferir a temperança de Cármides. Para isso, ele diz que, se há verdadeira temperança no jovem, ele não precisará da “fórmula mágica”.

Com isso, o filósofo assume duas posturas: a primeira relacionada à reinterpretação do mito trácio, consequentemente, de sua “fórmula mágica”; a segunda relacionada à antítese da beleza em que parece estar mergulhado Cármides no diálogo.

No primeiro caso, Platão parece redimensionar o plano mítico, cujo agente de cura está ligado a um elemento externo ao homem, a “fórmula mágica”, ligada a um elemento divino trácio, para um agente interno, ou melhor, subjetivo: a *psyché*. Significa que o que era antes provocado por um agente externo, anímico, é agora provocado pelo próprio homem.

No segundo caso, Cármides se torna um exemplo claro de como o conhecimento e a investigação humanos tomaram rumos bastante tortuosos, já que os homens considerados mais distintos da cidade sequer são capazes de conhecer a temperança. A beleza externa, nesse sentido, não é capaz de manter o todo funcionando. O belo se torna um belo aparente. Se a *psyché* não estiver em equilíbrio, não há temperança. Não havendo temperança, há os inevitáveis males que podem se apresentar tanto na própria *psyché* como no corpo.

4- A temperança enquanto princípio de sabedoria

Em sua primeira real exposição no diálogo sobre a temperança, Sócrates parece propor que ela, a temperança, embora não seja propriamente o

conhecimento específico de alguma coisa, pode ser reconhecida enquanto tal, como um tipo de conhecimento que se conhece. Significa dizer que, mesmo sem nunca ter se apercebido o que é propriamente e quais são suas propriedades, uma pessoa temperante pode reconhecer, pela temperança, a temperança.

Penso, lhe falei, ser esta a melhor forma de procedermos a pesquisa: é fora de dúvida que, se tiveres temperança, serás capaz de dizer algo a seu respeito. Existindo ela em ti, se realmente existe, de qualquer modo terá de dar sinal de si, o que te permitirá formar opinião própria sobre o que seja e em que consiste a temperança. Não pensas assim? (*Carm.* 158e-159a).

Para Cármides, temperança é algo que se caracteriza pela tranquilidade das atitudes: “fazer todas as coisas com decência e moderação, andar na rua, conversar e fazer tudo o mais pelo mesmo teor” (*Carm.* 159a-b). Essa noção superficial de que moderação, em sentido de tranquilidade, é o mesmo que temperança será duramente contestada por Sócrates, que parece ter consciência de que a temperança é antes um processo muito duro e difícil, que de tranquilidade nada tem. Basta lembrar, aqui, do esforço que ele próprio fez para começar a dialogar com o jovem, visto que sua atração pela beleza parecia colocá-lo na posição de “corsa” diante de um “leão” a ser destroçado pela paixão (*Carm.* 155d-e).

As observações físicas que remetem à tranquilidade (*Carm.* 159d) são logo contestadas por uma série de atos subjetivos de decisão diante de questões cotidianas (*Carm.* 160a) e características como agilidade e destreza são associadas à temperança, contradizendo a opinião superficial de que a temperança possa ser percebida pela tranquilidade, pela moderação.

Fazendo uma analogia com a administração da cidade, a temperança é relacionada à administração pessoal. Sócrates, nesse sentido, chama seus interlocutores à reflexão acerca da temperança ser um bem visível para o todo.

Se o argumento de que os trabalhos individuais prejudicariam a cidade como um todo (*Carm.* 161e-162a) estiver certo, tratar um problema corporal ou psíquico como algo separado do todo humano também seria um engodo. Nessa medida, a temperança é exatamente o princípio de equilíbrio para o todo, seja ele em âmbito da cidade ou do ser humano. Logo a temperança não poderia ser o “cuidar cada um do que lhe é próprio” (*Carm.* 161d), segundo propõe Crítias.

A negação feita por Sócrates do “cuidar cada um do que lhe é próprio” (*Carm.* 161d), transmitida por Crítias a Cármides (*Carm.* 162b-d), parece entrar em contradição ao modelo paralelístico usado por ele próprio para aconselhar o jovem Cármides acerca da temperança: “olha com atenção para dentro de ti” (*Carm.* 160d). Todavia, ao contrário do que possa parecer, isso pode ser a chave para uma melhor compreensão do conceito de temperança para Sócrates. Afinal, parece que Sócrates elabora uma diferença entre ocupar-se de si mesmo, e ocupar-se das próprias coisas.

E então? Perguntei; considerarias bem administrada a cidade regida por uma lei que obrigasse a tecer e lavar suas próprias roupas, a fabricar seu próprio calçado, seus próprios frasquinhos de unguento e suas raspadeiras de banho, e tudo o mais, de acordo com o mesmo princípio, a saber, o de não por nunca as mãos no que é dos outros e só fazer e confeccionar cada um o que lhe é próprio? (*Carm.* 161e-162a).

Quer dizer, Sócrates parece levantar a ideia de que não se trata de ocupar-se das próprias coisas o caminho para alcançar a temperança. Ou seja, não é o fato de saber o que fazer, necessariamente, o domínio da temperança. O saber “como” e “o que”, que Hesíodo entende como trabalho (*Carm.* 163c), não são o ponto vital para uma pessoa temperante, segundo Sócrates, mas sim saber-se de si, ou ainda conhecer o conhecimento dentro de si.

Nota-se, de tal maneira, duas atitudes bem distintas em relação ao princípio da “administração”: uma que rege os fenômenos da cidade; outra que rege os fenômenos do indivíduo. A primeira, no entanto, ao que parece, é diretamente dependente da segunda. Se na segunda o indivíduo alcança a temperança por meio de uma auto-observação, é por ela também que ele consegue atingir o equilíbrio fundamental para administrar a cidade.

A partir daí, Platão e Crítias desenvolvem um debate a respeito do que seria precisamente a temperança: “Ó Crítias, sendo a temperança a ciência de si própria, que bem nos proporciona, digno do seu nome? Agora fala.” (*Carm.* 165d).

Platão parece querer gerar alguns desconfortos na busca de tal conceito no sentido de tentar evidenciar que não há propriamente um conceito a respeito de uma coisa que não é propriamente um objeto. Ou seja, não havendo um objeto específico de conhecimento, o filósofo coloca a personagem Sócrates em contraponto com o objeto do conhecimento que o temperante tem.

A temperança, para Sócrates, parece estar associada ao princípio da sabedoria, não em relação a um objeto de conhecimento, mas em relação a um tipo de crítica do conhecimento. Saber que se sabe ou saber que não se sabe, seria, por excelência, a maior sabedoria. Nesse sentido, um tipo de “conhecimento do conhecimento” (DYSON, 1974, P. 107).⁷⁰

A língua grega ajuda Sócrates a pensar o conhecimento-em-si, não tanto como conhecimento das próprias capacidades de alguém, mas conhecimento do próprio conhecimento de alguém, por capacidade, *δύναμις*, é naturalmente expressado como conhecimento ou saber-como, *ἐπιστέμη*, e em mais algum lugar como uma interpretação de conhecimento-em-si como ‘conhecer o que se conhece’ é atribuído a Sócrates em conexão com a virtude em geral. E não há plausibilidade na ideia de que a

⁷⁰ “knowledge of knowledges”.

definição de temperança em termos de um conhecimento crítico é colorido pelo real desempenho de Sócrates, a quem Platão na Apologia, 21d, atribui a sabedoria que consiste em saber o que ele sabe e não pensar que ele sabe o que ele não sabe (DYSON, 1974, p. 104).⁷¹

Em outras palavras, o conhecimento das coisas das ciências não é o grau máximo da sabedoria, “saber o que se sabe e o que não se sabe” (*Carm.* 167a). Nisso consiste a sabedoria. E a temperança é fruto dela. Sócrates pretende, de tal modo, rebater o pensamento de Crítias acerca da temperança, que apresenta a temperança como conhecimento de todas as outras ciências. Ou seja, para ele, o temperante está habilitado para saber todas as coisas próprias de todas as outras ciências.

Crítias: Todas as outras ciências são conhecimento de outra coisa, não de si próprias; ela, exclusivamente, é a ciência das outras ciências e ciência de si mesma, o que tu percebes muito bem, quero crer (*Carm.* 166c).

Contra tal idealismo de Crítias, que parece querer apresentar um tipo de solução utópica para os erros de toda humanidade, Sócrates afirma categoricamente que a temperança não é, como afirma Sócrates sobre o pensamento de Crítias, “saber o que se sabe e o que não se sabe” (*Carm.* 167a), mas saber o que sabe e saber que não sabe o que não sabe. É nesse sentido que a temperança é o conhecimento de si mesmo. Afinal, a temperança não é

⁷¹ “The Greek language helps Socrates to think of self- knowledge not so much as knowledge of one’s own capacities but knowledge of one’s own knowledge, for capacity, *δύναμις*, is naturally expressed as knowledge or know-how, *ἐπιστέμη*, and elsewhere an interpretation of self-knowledge as ‘knowing what one knows’ is attributed to Socrates in connection with virtue in general. And there is plausibility in the idea that the definition of temperance in terms of a critical knowledge is coloured by the actual performance of Socrates, to whom Plato at Apology 21d attributes the wisdom that consists in knowing what he knows and not thinking he knows what he does not”.

saber os objetos de todas as ciências, mas saber-se de si, no sentido de saber aquilo que sabe e reconhecer o que não sabe.

No caso de ser a temperança o que definimos, e de ter poder sobre nós absoluto, todos os nossos atos não seriam feitos de acordo com a ciência? Assim, ninguém que se apresentasse como piloto, porém não o fosse, conseguiria enganar-nos, nem médico, nem general; nem nos escaparia qualquer pessoa que pretendesse conhecer alguma coisa, sem, de fato, conhecê-la. Ora, se as coisas se passassem dessa maneira, que vantagem viríamos a auferir, a não ser ficarmos mais saudáveis de corpo do que somos presentemente, salvarmo-nos dos perigos do mar e da guerra, e adquirirmos nossos móveis, vestes e calçados e os demais objetos de uso com acabamento mais artístico, por dispormos de artesãos capacitados? Sim, caso queiras, poderíamos admitir que a profecia se tornaria o conhecimento científico do futuro e que a temperança a dirigiria, permitindo-nos afastar os charlatães e empregar apenas os verdadeiros adivinhos para nos desvendar os fatos porvindouros (*Carm.* 173a-c).

A fala de Sócrates evidencia a utopia de Crítias em querer que a temperança seja capaz de conhecer tudo quanto é possível. Para além disso, a ironia final de Sócrates demonstra o quão idealista é a crença de Crítias. Ao dizer que a temperança seria capaz até mesmo de proferir profecias, Sócrates sugere que, com temperança, seria possível empregar apenas os verdadeiros adivinhos, e assim tudo que se reportasse ao futuro também a temperança teria alcance. Essa questão, todavia, entra em outra atmosfera muito importante em Platão, sobretudo no *Cármides*: a epistemologia.

Parte II

1- Os caminhos epistêmicos para a temperança

A partir das considerações idealísticas e utópicas de Crítias sobre a temperança, Sócrates pressupõe que para seu interlocutor o temperante não tem consciência de sua própria temperança (*Carm.* 164d). Possivelmente esse é um artifício socrático para buscar contradições na fala de seu interlocutor, já que parece estar claro que para Crítias o temperante tem consciência de sua temperança. Tanto que, para demonstrar que não apenas não pensa dessa forma, como concorda com Sócrates que o temperante sabe de si mesmo, ele iguala a inscrição do templo de Delfos “conhece-te a ti mesmo”, com a ideia de “Sê temperante” (*Carm.* 164d-e). Ser temperante, portanto, seria equivalente a saber de si mesmo.

Mas qual seria então a intenção de Sócrates em jogar com a ideia de que, para Crítias, o temperante não saberia de si mesmo? Parece que a resposta a essa pergunta está na já citada passagem 173a-c, vista na última seção da parte anterior, em que Sócrates ironiza com a ideia de que a utopia de Crítias leva a crer que mesmo sobre o futuro o temperante estaria resguardado, uma vez que ele estaria hábil a contratar apenas os verdadeiros videntes, para predizerem não apenas acerca de questões individuais, mas principalmente sobre questões de toda cidade.

A refutação de Crítias acerca do temperante saber-se de si mesmo com a ideia de que a inscrição do templo de Delfos “conhece-te a ti mesmo” seria equivalente a “Sê temperante” conduz o raciocínio do diálogo para evidenciação da utopia de Crítias.

Se ser temperante equivale à inscrição do templo de Delfos, parece estar implícita nessa argumentação a crença de Crítias a respeito da possibilidade de o temperante saber tudo: aquilo que sabe e aquilo que também não sabe. Ou seja, Crítias parece argumentar sob dois aspectos: um primeiro que busca se sustentar

pela ideia utópica de que o temperante pode agir acertadamente sob qualquer ciência e seus objetos de conhecimento; um segundo que busca sustentar o idealismo de que todo e qualquer conhecimento poderia ser acessado pelo temperante, como se tudo estivesse já dentro dele.

O primeiro aspecto mostra-se no texto de modo mais claro e evidente, o segundo é um pouco mais implícito. Levando-se em conta o exemplo de Crítias acerca da equivalência entre “Sê temperante” e “conhece-te a ti mesmo”, é possível perceber o porquê de o oráculo mais famoso da Grécia antiga ser objeto de comparação de Crítias.

Se o Oráculo de Delfos prediz o futuro, mas sempre sob uma forma metafórica, obscura e ambígua, ele pressupõe exatamente uma sabedoria por parte daquele que o consulta. Daí a necessidade do consultor conhecer a si mesmo. A condição básica dessa advertência está no fato de como a predição vai ou não ser interpretada pelo consultor. Dessa interpretação poderá vir a derrota ou a vitória das ações tomadas pelo consultor.

A ironia de Sócrates parece fazer efeito nessa questão, pois, segundo se sabe e foi teatralizado⁷², as predições conduziam seus consultores a enlances trágicos dos mais diversos. Quer dizer, Sócrates está colocando em jogo, em primeiro lugar, o fato de que o temperante sequer iria a um oráculo que o pudesse conduzir a um final mal. Em segundo lugar, se ele tivesse realmente, como acredita Crítias, todas as respostas dentro de si, ele também sequer precisaria de um oráculo.

Para Crítias, portanto, a comparação é válida por dois motivos: o primeiro porque o temperante demonstraria um conhecimento interior caso consiga interpretar corretamente o oráculo; o segundo porque o temperante teria todas as respostas dentro de si, bastaria acessá-las corretamente. Para Sócrates, ao contrário, é um engodo o oráculo, e também o é seu consultor, que se passa por sábio, mas nada tem de sabedoria, porque não sabe escolher seus adivinhos

⁷² Ver Tragédias de Ésquilo, Sófocles e Eurípidés.

(*Carm.* 173a-c).⁷³ É nesse sentido que Sócrates nega veementemente a afirmação de Crítias: “Somente ela é ciência de si própria e das outras ciências.” (*Carm.* 166c).

Mas, como pode ele saber por intermédio desse conhecimento aquilo que ele sabe? Realmente, ele aprende a conhecer o que é são por intermédio da medicina, não da temperança; o que é harmonia por intermédio da música, não da temperança; aprende a arte das construções por intermédio da arquitetura, não da temperança, e assim com tudo mais, não é verdade? Ora se a temperança é simplesmente o conhecimento do conhecimento, de que modo essa pessoa poderá saber por seu intermédio que conhece o que é são ou a arte de construir? (*Carm.* 170c).

Para Sócrates está claro que não é a temperança a responsável pelo conhecimento “x”, seja de qual ciência for. Se assim fosse, a temperança seria um princípio utópico e idealista jamais vivenciado pela humanidade: “Porém já deverás ter percebido, continuei, que em parte alguma se encontra uma ciência dessa natureza” (*Carm.* 172a).

Tuckey está convicto de que o parágrafo 172b é chave para compreender essa questão: “Eu acredito que esse seja o primeiro parágrafo importante para nosso argumento” (TUCKEY, 1968, p. 68).⁷⁴

Mas, talvez a temperança, tal como a encontramos presentemente, a saber, o conhecimento do conhecimento e da

⁷³ Nas tragédias gregas, é notória essa relação de ambiguidade entre sabedoria e ignorância dos heróis. O caso mais famoso talvez seja o de Édipo, que aparentemente é sábio por desvendar o enigma da esfinge, mas logo se vê sua ignorância, ao desprezar os fatos que lhe estavam bem à frente. Para ilustrar essa questão, Lessing diz “Vemos portanto que o poeta imita tanto mais fielmente a verdade geral quanto mais se afasta da verdade individual e específica” (LESSING, 2005, p. 161).

⁷⁴ “I believe this paragraph to be of the first importance for our argument”.

falta de conhecimento, confira a quem a possui a vantagem de aprender facilmente tudo o que desejar e de tudo se lhe tornar mais claro, porque tudo o que ele aprende é acrescido de conhecimento. Ademais, ficará em condição de julgar melhor os outros naquilo, justamente, que ele aprendeu, enquanto aqueles, sem esse conhecimento, o fazem sem perspicuidade e solidez. Não serão essas, amigo, as vantagens que devemos esperar da temperança? E não estaremos, acaso, fazendo dela uma ideia muito elevada e procurando nela muito mais do que nela se contém? (*Carm.* 172b-c).

A convicção de Sócrates está no fato de que a temperança como o conhecimento do conhecimento e do não conhecimento não é capaz de determinar o objeto “x” dos diversos conhecimentos, ou se preferir, ciência, mas a capacidade de aprender seja lá o que for de modo mais claro e rápido. Portanto, essa passagem determina não o objeto do conhecimento como princípio ideal da temperança, mas a capacidade que seu “possessor” tem de aprender e analisar as coisas que aprendeu. E por esse motivo Sócrates pergunta a Crítias: “E não estaremos, acaso, fazendo dela uma ideia muito elevada e procurando nela muito mais do que nela se contém?”.

É nesse viés que Sócrates expõe a temperança como um processo contínuo e natural que possibilita a aprendizagem, o conhecimento, e não um processo idealisticamente acabado.

Talvez o benefício derivado da temperança (*σωθροσύνη*) definido como conhecimento do conhecimento e do não conhecimento (*Τὸ ἐπιστήμην ἐπίστασθαι καὶ ἀνεπιστημοσύνην*) é que seu possuidor vai aprender tudo aquilo que ele aprende mais facilmente, e tudo vai aparecer claro para ele, porque, além de cada coisa particular, ele descobre que vê o conhecimento, e ele examinará melhor sobre o que ele mesmo aprendeu,

enquanto aqueles que examinam sem isso irão fazê-lo mais debilmente e ineficazmente (TUCKEY, 1968, p. 68).⁷⁵

Talvez essa seja uma grande prova de que, para o Sócrates do *Cármides*, o conhecimento não vem de um utópico complexo racional, em que basta acessar conhecimento de um objeto “x” e pronto, lá está o conhecimento universal sobre “x”. A sabedoria, de tal maneira, seria um constante processo de construção. Por isso, o sábio tem em conta que nada sabe, porque essa tragicidade é o seu fundamental impulso.

A noção de um hipotético conhecimento (A) do conhecimento (B) do objeto (x) de B foi criticamente abordada de duas maneiras – tanto do ponto de vista de A e de x: o último (x) é apenas o objeto de B, por conseguinte, não de qualquer outro conhecimento tais como A; e o primeiro (A) é capaz de reconhecer B apenas como conhecimento, mas incapaz de o identificar como conhecimento específico que é. Portanto, existe uma lacuna entre A e x. Sócrates e Crítias não são capazes de fazer um x ser objeto de A (VAN DER BEN, 1985, p. 77).⁷⁶

O que Van der Ben elucidada é fundamental para se compreender que a episteme socrática, no diálogo, dimensiona uma circunstância bastante realista. Nem Sócrates nem Crítias são capazes de fazer ligação entre “A” e “x”: o primeiro

⁷⁵ “Perhaps the benefit derived from *σωθροσύνη* defined as *Τὸ ἐπιστήμην ἐπίστασθαι καὶ ἀνεπιστημοσύνην* is that its possessor will learn whatever else he learns more easily, and everything will appear clear to him, because in addition to each particular thing he learns he sees knowledge, and he will better examine others concerning what he himself has learnt, while those who examine without this will do so more feebly and ineffectively”.

⁷⁶ “The hypothetical notion of a ‘knowledge (A) knowledge (B) of object (x) of B’ has been critically approached in two ways – both from the point of view of A and from that of x: the latter (x) is the object of B only, not therefore of any other knowledge such as A; and the former (A) is able to recognize B merely as knowledge, but unable to identify it as particular knowledge it is. Therefore, a gap exists between A and x. Socrates and Critias are unable to produce an x being the object of A”.

por não acreditar que o conhecimento A leva ao objeto x de conhecimento B; o segundo por não conseguir provar essa possibilidade idealista. Para Sócrates, o temperante está apto a reconhecer qualquer que seja o “conhecimento B”, mas não seu objeto específico “x”. Sua aptidão o leva a saber mais rapidamente sobre “B”, por isso sua capacidade crítica é maior. Isso não significa, contudo, que ele saiba o objeto “x” de conhecimento “B” sem verificar ou procurar conhecê-lo. Ao filósofo cabe verificar e sempre buscar conhecer, mesmo com dificuldade, já que sua sabedoria consiste não em saber o que sabe e o que não sabe, mas principalmente em saber que não sabe aquilo que não sabe.

Estamos agora em posição de considerar a solidez do argumento de Platão descrito acima, dentro do esquema rigoroso que ele postula, em que C.C. tem como objeto apenas o conhecimento e não o conhecimento de x, e, correspondentemente, (170e), nenhum conhecimento de x tais como a medicina tem como conhecimento seus objetos, mas apenas x (DYSON, 1974, p. 109).⁷⁷

Assim, Sócrates deixa clara sua posição acerca da fácil solução dada por Crítias para o problema da temperança, ao contrapô-la à ideia de que aquilo que não se sabe é melhor que outro faça: “Porque, lhe respondi, admitimos com precipitação ser um grande bem para os homens fazer cada um o que sabe, e deixar o que não sabe aos cuidados daqueles que estão mais bem informados a esse respeito” (*Carm.* 172d).

É nesse mesmo princípio que Platão tem o entendimento de que o conhecimento é algo a ser alcançado a cada dia, e não uma coisa acabada. As variáveis da própria multiplicidade da natureza fazem o trabalho do filósofo mais

⁷⁷ “We are now in a position to consider the soundness of Plato's argument outlined above, within the strict scheme which he posits, whereby K.K. has as its object only knowledge and not knowledge of x, and correspondingly (170e), no knowledge of x such as medicine has knowledge as its object but only x”.

difícil. Nesse sentido, Cármides precisa ser conduzido, inicialmente, por alguém que o possa fazer – no que diz respeito à temperança –, até que possa, ele próprio, alcançar a finalidade do filósofo: a temperança. E com ela estar apto a buscar os conhecimentos das coisas de modo mais assertivo.

Sábio, portanto, não é aquele que sabe tudo, mas aquele que busca saber sempre mais, pois sempre há o que se saber. Junto com essa prática, há em Platão, entretanto, a preocupação moral com o que fazer com os conhecimentos adquiridos. Isto é o que diferencia o filósofo de um Sofista ou de um charlatão de encantamentos. Essa questão do antirrelativismo acerca da noção de encantamento é semelhante à posição platônica contra o relativismo acerca da justiça no *Eutífron*, que aqui vem elucidar didaticamente o processo.

[...] os desacordos que crescem entre os deuses, assim como aqueles que separam os humanos, só podem provir de uma opção por valores estéticos ou morais diferentes; os deuses, portanto, diferem de opinião sobre o justo e o injusto. (PÉPIN, 1958, p. 112).⁷⁸

O encantamento, no *Cármides*, ao ser retirado da atmosfera religiosa e transposta à filosofia – assim como no *Eutífron* a justiça também é retirada do religioso e transposta à filosofia – dimensiona a cura não como um princípio de decisão da divindade ou de iniciação aos mistérios da crença. Zalmoxis, no mito originário, pode receber ou negar o mensageiro ritual (HERÓDOTO, *Hist.* IV, 94.3). Essa possibilidade é descartada em Platão, na medida em que ele estabelece a cura como um princípio que passa pela busca interior da *psyché* pela temperança.

⁷⁸ “les dissentiments qui s’élèvent entre les dieux, comme ceux qui séparent les humains, ne peuvent provenir que d’une option pour des valeurs esthétiques ou morales différentes; les dieux diffèrent donc d’opinion sur le juste et l’injuste”.

Assim como no *Eutífron* Sócrates tenciona a questão da justiça contra o relativismo dos deuses homéricos, Sócrates faz a cura transcender a qualquer tipo de relativismo religioso no *Cármides*.

2- Temperança, encantamento e cura: algumas relações

Platão parece fazer algumas relações importantes entre temperança, encantamento e cura, que são fundamentais para a melhor compreensão da ironia de Crítias, ao final do diálogo, acerca do encantamento como função também filosófica e não meramente religiosa.

Na passagem 174a, Sócrates chega a dizer que se houvesse alguém nas proporções de temperança que gostaria Crítias, ninguém no mundo jamais teria sido mais sábio que esse temperante. Parece-me que Platão está deixando clara sua posição quanto à sabedoria do filósofo. Está claro, nesse ponto, que sabedoria não está ligada a tudo saber: “saber o que se sabe e o que não se sabe” (*Carm.* 167a). Ao contrário, a máxima de Sócrates “só sei que nada sei” ilumina sobre essa questão o fato de que o sábio, ao ter consciência de que não sabe o que não sabe, está sempre intrigado e alerta para buscar sabê-lo.

Assim, o filósofo, mesmo quando colocado na função de governante, não é para Platão um ser ideal, mas antes um ser humano com todas as suas fraquezas. Com isso, n’*A república*, o governante deve buscar o conhecimento porque o ama, não porque tudo sabe e porque é perfeitamente ideal. Assim, o filósofo é um ser humano que, apesar de suas fraquezas, é repleto de amor ao conhecimento. Ele está propício, mas não entregue ao erro. Trabattoni (2010) enxergou no propósito das regras para o governante da cidade exatamente o peso realista que dá Platão a suas teorias.

Sócrates reconhece que é inútil esperar um comportamento justo e correto de uma pessoa, particularmente de um governante, que entenda que entre seu bem e o do estado existem diferenças. Porque esse homem, ou esse governante, agirá de modo justo somente na medida em que temer arcar com as consequências, mas, em todos os outros casos, ele seguirá infalivelmente aquilo que acredita ser do seu interesse, e deixará de lado o interesse do estado.

Também aqui se pode constatar o quanto a construção política d'*A república* é pouco idealista (ao menos no sentido pejorativo que se confere a esse termo). Platão não pretende que os governantes tenham de preferir o bem comum em detrimento de suas vantagens pessoais. Isso seria, de fato, utópico e realista (TRABATTONI, 2010, p. 175).

A partir dessa consciência, como bem recorda Trabattoni (2010, p. 178), Platão proíbe a riqueza e a propriedade privada para os governantes (*Rep.* 415d-417b). As regras impostas a ele demonstram nitidamente que Platão não espera atitudes ideais do governante. Espera dele, contudo, a máxima atenção e compreensão das circunstâncias que o cerca, para que ele possa evitar cometer erros. Platão almeja, por sua vez, um Estado ideal, em que a harmonia possa reinar. Mas como fundar um Estado ideal com pessoas nem um pouco ideais, é uma questão que Platão parece pensar a partir de regras que evitem que o estado de fraqueza da humanidade não se sobressaia ao que se espera de um Estado ideal.

É nesse contexto que a temperança também não parece ser encarada por Platão como um princípio ideal. Sócrates rebate a todo momento a visão idealista de Crítias, para sobrepô-la com uma visão mais realística. Nela, o sábio, ou talvez seja melhor falar filósofo, não tem todo conhecimento dentro de si, mas está apto a adquiri-lo assim que necessário. Com isso, o filósofo, e nesse princípio já

inflamado pela temperança, é aquele que sabe principalmente que sabe o que não sabe, e é capaz de deixar outro que sabe fazer aquilo que ele não sabe.

Assim, Sócrates demonstra, com um tom certamente irônico, que, se Cármides acredita ser temperante, segundo, é claro, sugere Crítias, ele não precisa da “fórmula mágica” dos médicos trácios, já que na proporção que Crítias põe, a ciência das ciências pode conhecer o método de cura. É assim que Sócrates deixa clara sua opinião a respeito da utopia de Crítias. Se a temperança fosse o conhecimento do conhecimento como acredita Crítias bastaria possuí-la para que Cármides alcançasse a cura.

Já que não parece ser essa a defesa de Sócrates, a temperança é o meio para se apre(e)nder mais rápido o processo ritual dos médicos trácios como um todo, que envolve a “fórmula mágica” e as ervas. Não se trata, todavia, de se compreender o processo enquanto mágico, anímico e encantado, mas de apreendê-lo em seu esclarecimento como técnica terapêutica.

No entanto, sem afirmar uma verdade sobre o tema, Sócrates deixa entrever que, pelo menos sabe que não há possibilidade de haver alguém segundo os moldes de temperança de Crítias. Isso revela que a temperança estaria mais para, como Sócrates expôs em 172b-c, um princípio crítico a respeito dos demais conhecimentos. É aí que Sócrates coloca o encantamento como um tipo de conhecimento, embora precise ele, como fica claro anteriormente, ser reinterpretado, ou melhor, compreendido filosoficamente. Ou seja, trazido do campo mágico para o filosófico. Com isso, a cura não viria da “fórmula mágica”, mas de sua versão filosófica: os “belos argumentos”.

Significa dizer que nem a cura é mágica, advinda de uma entidade externa como Zalmoxis ou sua fórmula, nem é ela um processo puramente científico, advindo de uma sapiência repleta de objetos de conhecimento, que supostamente uma pessoa temperante possuiria. A cura seria um processo gerido pela *psyché*, no sentido interno e subjetivo, que se dá pela compreensão (*Carm.* 172b) dos “belos argumentos”. Ou seja, a *psyché*, mergulhada nela própria,

compreende com maior facilidade, ou melhor, entra mais adequadamente no transe das belas palavras, para nelas alcançar sua finalidade. Nesse caso, a cura se dá pelo encantamento das palavras. Ou na versão mítico-trácia, pela “fórmula mágica”.

[...] porém no que me diz respeito, Cármides, aborrece-me verificar que, sendo tu dotado de tanta beleza, acrescida de alma de tão grande temperança, nada tenhas a esperar de tua sabedoria, nem possas em toda a vida auferir nenhuma vantagem da parte dela. Porém o que mais particularmente me aborrece é a fórmula mágica que eu aprendi com o Trácio por me haver aplicado com tanto empenho numa coisa de tão pouco valor. Não posso, porém, admitir que as coisas se passem desse modo; eu é que sou mau investigador; sem dúvida alguma, a temperança é uma coisa inapreciável, e tu uma criatura feliz, se realmente a possuis. Por isso, vê bem se a possuis e se podes dispensar o encantamento. No caso de realmente a possuíres, prefiro aconselhar-te a me teres na conta de um palrador incapaz de raciocinar sobre qualquer assunto, e a te considerares tanto mais feliz, quanto mais temperante fores. (*Carm.* 175e-176a).

Se Cármides é temperante, seria contrassenso dizer que sua temperança não é capaz de trazer-lhe alguma vantagem, nesse caso a cura para sua cabeça. Ao que Sócrates parece querer demonstrar, a temperança é não apenas útil enquanto possibilidade de conhecimento do conhecimento como um mecanismo que capacita a agilidade da percepção do conhecimento, como também seria capaz de conduzir o jovem à cura, na medida em que compreenderia, filosoficamente, o encantamento trácio.

A segunda ideia do trecho que merece alguma atenção é o fato de Sócrates se queixar de ter gastado tanto tempo com o tal ensinamento do médico

trácio sobre a fórmula mágica, já que isso pareceria ser inútil. De fato, o próprio Sócrates não admite essa ideia, e vai além, deixa a mensagem de que se o jovem não tem a temperança necessária para ser feliz, ou em outras palavras para não ter enfermidade, é preciso que ele se atente à fórmula mágica e se debruce sobre ela.

Mas nem Cármides é temperante, nem sequer foi capaz de compreender o encantamento enquanto princípio filosoficamente socrático. Assim, Cármides assume sua posição de intemperante, assumindo a necessidade da fórmula mágica: “Porém por minha parte não dou muito crédito ao que dizes, e continuo a julgar-me muitíssimo necessitado dessa fórmula de encantamento” (*Carm.* 176b).

3- O sacerdócio de Sócrates

No Banquete (179d), Sócrates faz referência à descida de Orfeu ao Hades, que, sem morrer, tentaria capturar Eurídice da morte. Isso teria sido possível, segundo o mito, devido à capacidade encantatória de Orfeu, que com sua cítara teria encantado os deuses infernais. Na reinterpretação de Platão, entretanto, embora Orfeu consiga descer sem morrer, sua empreitada é nitidamente falida, já que ele vê apenas o que seria a imagem de Eurídice, além do fato de voltar de lá sem ela.

E em sua versão de que os deuses devolvem engano com engano está a sua ideia de que não é recorrendo a recursos formais, externos, nem ao ensinamento enganoso dos poetas, nem, como veremos, a rituais mais ou menos mágicos, que o homem pode conquistar uma situação privilegiada no Além (BERNABÉ, 2011, p. 47).

Esse posicionamento, apesar de demonstrar a transposição (DIÈS, 1927, p. 432) de Platão, usando o mito órfico para seus interesses teóricos, não demonstra o quanto, em Platão, embora enganador o encantamento pela palavra, ela assume importância quando acompanhada da preocupação filosófica.

Ou seja, ao “transpor”, ou melhor, ao reinterpretar a “fórmula mágica” (*ἐπωδή*) (*Carm.* 155e) em “belos argumentos” (*τοὺς λόγους τοὺς καλοῦς*) (*Carm.* 157a), Sócrates assume uma postura tão sacerdotal quanto a de Zalmoxis, com a promessa de uma vida melhor, a partir do encantamento causado pelos argumentos belos. O encantamento deixa de estar na ligação da “fórmula mágica” com a divindade trácia, Zalmoxis, para instalar-se na palavra bela: aquela entoada por Sócrates.

Na parte final do diálogo, Crítias é chave fundamental para se captar essa proposta platônica: a cura pelo encantamento, e o encantamento como uma questão também filosófica. Nesse viés, Crítias parece representar melhor o jogo de Platão que o próprio Sócrates, na medida em que afirma ser uma atitude temperante, por parte de Cármides, entregar-se aos encantamentos de Sócrates (*ἦν ἐπάδειν παρέχης Σωκράτει*).

Parece que a passagem em questão é de bastante controvérsia e de difícil tradução. Primeiramente pela sua compreensão, e em segundo lugar pelo nível de ironia que ela, ao que tudo indica, guarda. Nesse sentido, será feita uma breve comparação, para que se possa verificar, com maior segurança, qual seria a melhor tradução a ser usada⁷⁹. Assim, serão analisadas cinco diferentes traduções tomadas como referência neste trabalho: duas em Língua Portuguesa (uma brasileira de Carlos Alberto Nunes; outra portuguesa de Francisco de Oliveira); uma em Língua Espanhola de Patrício Ascárate; uma em Língua Italiana organizada por Giovanni Reali; e uma em Língua Inglesa de Benjamin Jowett.

⁷⁹ Não se propõe aqui, propriamente, uma análise filológica, mas antes uma análise comparativa de algumas traduções.

Por questões práticas e didáticas serão colocadas nessa mesma ordem e em seguida as devidas traduções com a numeração de “Tradução 1” a “Tradução 5”, seguida pelo nome do tradutor entre parênteses. Para facilitar a proposta, a expressão que se sugere ser chave para a compreensão do encantamento como um aspecto filosófico, em cada tradução a frase de difícil compreensão estará em negrito. Posteriormente as considerações serão referenciadas pelos números aqui apresentados.

Tradução 1 (Carlos Alberto Nunes)

Muito bem, Cármides, disse Crítias; faze isso mesmo. A melhor prova de que poderias dar-me de que és temperante **é deixares-te exorcismar por Sócrates** e não te afastares nem muito nem pouco do seu lado. (*Carm.* 176b5)

Tradução 2 (Francisco de Oliveira)

Muito bem. Mas, ó Cármides – Interveio Crítias –, se o fizeres, se, por tua própria vontade, **permitires que Sócrates a recite** sem o abandonares nem muito nem pouco, isso será, para mim, uma prova de que és prudente. (*Carm.* 176b5)

Tradução 3 (Patrício Ascárate)

Perfectamente. La mayor prueba que puedes darme de tu sabiduría, mi querido Cármides, **es entregarte a los encantos de Sócrates** y no alejarte de él ni un solo instante. (*Carm.* 176b5)

Tradução 4 (Giovanni Reali)

Bene, Carmide – disse Crizia -, **se tu ti offrirai agli incantesimi di Socrate** e non ti sottrarrai a lui, né poco né tanto, mi darai prova di possedere la temperanza. (*Carm.* 176b5)

Tradução 5 (Benjamin Jowett)

Very good, Charmides, said Critias; if you do this I shall have a proof of your temperance, that is, **if you allow yourself to be charmed by Socrates**, and never desert him at all. (*Carm.* 176b5)

Antes de se começar qualquer comparação, entretanto, será necessária a passagem em questão, no original, para que seja possível ter como base as palavras do próprio filósofo:

Εἶεν· ἀλλ', ἔφη ὁ Κριτίας, ὦ Χαρμίδη, <ἦν> δρᾶς τοῦτο ἔμοιγ' ἔσται τοῦτο τεκμήριον ὅτι σωφρονεῖς, ἦν ἐπάδειν παρέχης Σωκράτει καὶ μὴ ἀπολείπη τούτου μήτε μέγα μήτε μικρόν. (*Carm.* 176.b.5).

Alguns pontos devem ser analisados para que se possa observar qual das traduções teria conseguido expressar com maior eficácia a sentença de Crítias, que representa, no Cármides, um conviva à altura intelectual de Sócrates. Tanto que Platão, por meio dele, consegue demonstrar exatamente a perspectiva de Sócrates, que aqui está sendo chamada de sacerdotal. Sacerdotal na medida em que ele encara a filosofia, ou melhor, a vivência filosófica como meio real e concreto para a vida temperante, que, no caso específico do diálogo, leva à cura, em um primeiro plano, do indivíduo, em um segundo, da cidade.

Quanto às partes que não se encontram em negrito, parece que os tradutores comungam de ideias bastante semelhantes, ou até mesmo iguais, com algumas poucas variações ou derivações gramaticais. Fato que não afeta a compreensão da passagem.

Nas cinco traduções, nenhum dos tradutores parece discordar de que a passagem trata de uma interpelação vocativa de Crítias a Cármides. E que, nessa interpelação, o invocador sugere ser “prova” de temperança por parte do jovem, fazer algo – “ἦν ἐπάδειν παρέχης Σωκράτει” – e não se afastar de modo algum de

Sócrates, origem desse algo. Esse “fazer algo” parece ser matéria de conflito entre os tradutores. A ambiguidade dessa frase permite variações diversas, que suportam pesos culturais e individuais dos mais diversos.

Para dar continuidade, serão feitas algumas considerações da frase que sempre decorre em negrito e que se considera de difícil tradução:

1- A conjunção “ἤν”, com o subjuntivo “παρέχης”, funciona como Condicional Modal Eventual. A condição se apresenta realizável no futuro. Ideia reforçada com o futuro do indicativo na oração principal⁸⁰, que no trecho selecionado, se concretiza com o “ἔσται”: <ἤν> δρᾶς τοῦτο ἔμοιγ' ἔσται τοῦτο τεκμήριον⁸¹;

2- O verbo παρέχω + infinitivo, funciona como “permitir” a alguém (dativo) algo (infinitivo)⁸². No caso da passagem, o infinitivo ἐπάδειν dá ideia de “algo” a ser permitido “a alguém”: Σωκράτει⁸³;

3- Os verbos παρέχω e ἐπάδειν, assim como estão no fragmento, ἤν ἐπάδειν παρέχης Σωκράτει, são ativos e não passivos, exigindo, portanto, uma tradução que resguarde a capacidade ativa. Ou mesmo quando substantivados, se necessário na tradução, devem guardar suas capacidades de ação;

4- O dativo, Σωκράτει, indica uma passividade receptiva da ação que um sujeito realiza. Nesse caso, Cármides «permitir» a Sócrates algo;

⁸⁰ (FREIRE, 2008, p. 233).

⁸¹ Um aplicação do uso de infinitivo dentro desse tipo de estrutura está em Tucídides: *καὶ ἤν μὲν παρέχωσι χρήματα παντὶ τῷ στρατεύματι Ἐγεσταῖοι, πρὸς ταῦτα βουλευέσθαι* (Hist., livro 6, cap. 47, seção 1, linha 2) – “e se permitir aos exércitos dos segestas para estes deliberarem os bens”.

⁸² (MALHADAS, p. 36, tradução 5).

⁸³ Essa construção no LSJ aparece como uma proposição, uma finalidade, que no contexto seria a encantação de Cármides.

5- *Χαρμίδη* é sujeito ativo enquanto ente que permite algo a alguém.⁸⁴ Mas também é semanticamente passivo na medida em que é invocado por Crítias a permitir a Sócrates algo.⁸⁵;

6- Sócrates, embora passivo enquanto dativo, é semanticamente ativo na medida em que é o vetor (inicial)⁸⁶ de encantação de Cármides.⁸⁷

Nesse viés, a Tradução 1, que neste trabalho foi usado como base de tradução principal, parece, neste ponto, trazer um erro crasso, insustentável ao próprio diálogo. Eis a frase: “**é deixares-te exorcismar por Sócrates**”. Ao supor que Crítias diz que Cármides deve se deixar “**exorcismar por Sócrates**”, o tradutor sugere dois erros graves.

O primeiro é o problema do agente da passiva “**por Sócrates**”, que indica como agente, embora gramaticalmente disfarçado de passivo, “**Sócrates**” e não Cármides, que deveria se permitir “**exorcismar**”. Esse primeiro problema suprime a ambiguidade natural dos termos que indicam que Cármides deveria deixar-se levar por Sócrates, como passivo, mas também deveria agir ativamente, já que depende antes de tudo dele próprio. Atitude, aliás, claramente já adotada por Cármides, como visto na passagem diretamente anterior.

O segundo problema, bem mais problemático que o primeiro, é o uso da expressão “**exorcismar**”. Ao traduzir *ἐπάδειν* por “**exorcismar**”, o tradutor opta

⁸⁴ Nesta frase, *ἦν ἐπάδειν παρέχης Σωκράτει*, o verbo *παρέχης* revela Cármides como sujeito ativo.

⁸⁵ Cármides surge como vocativo primeiramente: *ὦ Χαρμίδη, <ἦν> ὄρθς τοῦτο ἔμοιγ' ἔσται τοῦτο τεκμήριον ὅτι σωφρονεῖς*.

⁸⁶ “inicial” aqui significa que Sócrates é responsável pela encantação do jovem Cármides apenas enquanto iniciação filosófica, já que a filosofia exige, depois da iniciação, uma postura ativa e reflexiva diante da vida.

⁸⁷ Esse encantamento, portanto, difere-se muito do encantamento do mito trácio, uma vez que Cármides se permite encantar, inicialmente, para que possa alcançar a temperança (*σωφρονεῖς*).

em carregar a expressão com um cunho altamente Católico. Essa escolha parte, possivelmente, da intenção de ganhar a compreensão de leitores de um país altamente Católico, o Brasil. O problema é que, ao ganhar a compreensão dos leitores educados nessa perspectiva religiosa, o tradutor perdeu o contexto platônico com um anacronismo turbulento. Exorcismo significa expulsar o demônio de um corpo. Não se trata, todavia, de Cármides expulsar seja lá o que for, mas ao contrário, de permitir que entre o encantar (*ἐπάδειν*) de Sócrates.

A Tradução 5, embora não traga qualquer tipo de problema grave, trabalha com o mesmo tipo de perspectiva de agente da passiva “**by Socrates**” que a Tradução 1, o que afeta a interpretação geral e ambígua da passagem, já que limita a ação apenas a Sócrates, como já foi explicado. Essa questão, nessa tradução, aliás, é reforçada pela tradução da expressão *ἐπάδειν* por “**to be charmed**”. É como se Cármides apenas fosse um elemento passivo diante da vontade de Crítias e de Sócrates. Contrassenso inaceitável na proposta do diálogo, uma vez que o jovem se dispõe, por sua conta, mas é claro que pelos argumentos de Sócrates, a buscar a temperança. Por isso, a tradução de *ἐπάδειν* por “**to be charmed**” (ser encantado) diminui consideravelmente a perspectiva do texto.

Também bastante problemática é a Tradução 2: “**permitires que Sócrates a recite**”. Em uma breve análise sintática dessa frase, percebe-se que o verbo da oração principal “**permitires**” rege uma oração subordinada substantiva objetiva direta “**que Sócrates a recite**”.

No interior desse objeto direto, que é uma oração, há um outro conjunto de expressões sintáticas. Nele, “Sócrates” passa a ser sujeito que “recitaria” “algo”. Esse “algo” é o objeto direto, “a”. No contexto, quando olhado de perto, esse pronome “a”, substitui o substantivo “encantação”, usado pelo tradutor em toda a tradução do diálogo e que a seguir se pode observar:

Cármides: Creio mesmo, ó Sócrates que bem preciso da encantação, e, por mim, nada me impede de te ouvir recitá-la

todos os dias, até que tu próprio digas que é suficiente (*Carm.* 176b).

Nesse sentido, observa-se que o tradutor faz referência não à encantação de Sócrates ou ao encantar de Sócrates, mas sim à recitação da “encantação” por parte de Sócrates, que, no contexto, surge como a encantação ensinada pelo médico trácio. O tradutor perdeu, assim, a noção ambígua da voz de Crítias que diz tratar-se da encantação de Sócrates e não mais da encantação dos trácios. Recitar a “fórmula mágica” ou a “encantação” não exprime o significado profundo do diálogo.

A Tradução 3 **“es entregarte a los encantos de Sócrates”** e a Tradução 4 **“se tu ti offrirai agli incantesimi di Socrate”** são, pode-se dizer, idênticas. Parece não haver, além da derivação imprópria do termo *ἐπάδειν* que é um verbo infinitivo em um substantivo plural – “encantos”, na tradução 3, e “incantesimi”, na 4 – nada que prejudique a compreensão platônica da passagem.⁸⁸ Foi com a derivação que os tradutores conseguiram solucionar o problema do agente da passiva, para não tirar a ambiguidade da passagem. Nesse sentido, o encanto é originado de Sócrates, mas precisa ser antes aceito e internalizado por Cármides.

Propõe-se, portanto, uma tradução que busque manter a essencial ambiguidade do texto. Nela, Crítias diz a Cármides:

“ἦν ἐπάδειν παρέχης Σωκράτει”

“se permitires a Sócrates encantar-(te)”

Com ela, busca-se demonstrar que Cármides não se deixa encantar propriamente por Sócrates, mas sim por seu “encantar”. A diferença fundamental é que no primeiro caso haveria, na reinterpretação de Platão acerca do mito Trácio, apenas a substituição de Zalmoxis por Sócrates. Nessa medida, o

⁸⁸ Derivação imprópria é apenas uma expressão da Normativa Gramática Brasileira para indicar a mudança morfológica de uma expressão. Nesse caso específico, a mudança de um verbo infinitivo em substantivo.

contexto continuaria sendo mágico, afinal este último seria como uma entidade capaz de causar a cura do jovem.

Parece elementar que Platão esteja, sim, promovendo tal substituição. No entanto, no segundo caso, há mais que essa mera substituição. Platão está principalmente tirando da divindade trácia a origem da cura, e, nesse sentido, não parece pretender modelar Sócrates como essa origem. Para tanto, Platão expõe a passividade de Cármides, na medida em que ele permite a Sócrates “encantar”. Mas também apresenta o jovem de modo ativo, ao supor Crítias que Cármides irá se permitir ao “encantar”, que é gerenciado por Sócrates. Essa condição é bem distinta de “ser encantado por Sócrates”, já que o jovem Cármides não será encantado por alguém.

Ao contrário do mito, assim como apresenta Platão, Cármides vai se permitir encantar. Isso representa que, nem ele deve ser encantado pela “fórmula mágica” / “encantação”, nem ele deve ser encantado por Sócrates. Ele deve permitir-se encantar. Nesse encantamento, a substituição do contexto mágico pelo contexto filosófico se dá pela substituição de Zalmoxis por Sócrates. Mas com este último não está o poder mágico da encantação.

De tal maneira, Platão deixa evidente o sacerdócio de Sócrates. Ou seja, não é propriamente o encantamento da fórmula trácia o responsável pela temperança, ou pela cura, mas antes o encantamento filosófico ensinado por Sócrates. Esse encantamento significa a capacidade que a filosofia tem de envolver a *psyché*: a capacidade que a filosofia tem de encantar, semelhante ao contexto religioso e mágico do mito trácio, mas com teor reflexivo ativo por parte da *psyché*.

De tal maneira, nem a medicina racionalmente fragmentada nem a magia, ao ver de Platão, têm capacidade para curar uma enfermidade. Nesse sentido, a cura não vem de forças mágicas, como aquela exposta pelos médicos trácios, nem pela racionalização da saúde, como aquela praticada pelos médicos gregos. A cura não se fundamenta nem pela força da “fórmula mágica” / encantação,

advinda do deus Zalmoxis, nem pelo conhecimento grego de medicina. É a *psyché* que precisa se lançar em sua profundidade para que a cura aconteça. Nesse sentido, não é também, segundo se entende em algumas traduções, Sócrates a origem da cura.

Considerações Finais

Considerando pontos fundamentais e problemáticos no relato de Heródoto, que apresenta a versão dos Trácios e dos Gregos que viviam na Trácia, sobre Zalmoxis, tentou-se demonstrar como Platão reinterpreta o mito a partir de seus pressupostos teóricos. Estes, desde a divindade de Zalmoxis à possibilidade de escravidão deste por Pitágoras, assim como as imagens subterrâneas do mito originário, são alteradas pelo filósofo com a intenção de intervir na função central do mito: a cura pela temperança.

À época de Platão, a noção de mundo anímico era frequente e normal. E a recorrência dessa crença anímica – voltada para a concepção de que os deuses mantinham sobre os homens a força de suas vontades –, certamente, o fez reconsiderar as crenças de seu tempo. Assim, ele propõe não propriamente um desencantamento, mas antes reinterpretações acerca da natureza e da realidade. É nesse contexto que se pode interpretar esta passagem no *Cármides*.

O mito, que apresenta uma atmosfera altamente encantada, não é negado propriamente, mas antes reinterpretado. Afinal, Platão não parece negar a essência do mito: a cura pelo encantamento. Ao contrário, Platão propõe um redimensionamento dessa ideia. Enquanto a cura, no mito, se dá pelo encantamento religioso, no diálogo assume uma vertente filosófica. A cura é aceita enquanto proposta teórica, mas, diferentemente do mito, não é compreendida enquanto um processo mágico, mas como consequência de um encantamento filosófico, pela temperança.

É nessa perspectiva que o que está em um contexto divino no mito é trazido para um contexto humano. De Pitágoras, nesse sentido, sobram considerações implícitas sobre a moral e a *psyché*.

Com isso, a *katábasis* apresentada no mito originário é reinterpretada como um mergulho da *psyché* nela própria, segundo condições relativamente

morais que a condicionam à temperança. Nesse mergulho, qualquer força mágica divina é substituída pela força psíquica que, temperante, pode alcançar a cura.

Assim, a “fórmula mágica” ensinada pelos médicos trácios a Sócrates é também substituída pelos “belos argumentos”. Agora, não mais o encantamento mágico, mas o encantamento filosófico pode fazer a *psyché* alcançar a temperança, e com ela a cura. É nessa perspectiva que Sócrates chama o jovem Cármides à temperança. Para isso, entretanto, fá-lo perceber sua própria ignorância sobre o tema. Com isso, o jovem está apto a, ambigualmente, entregar-se aos encantos filosóficos de Sócrates, mas de também agir psiquicamente em busca da tão almejada temperança filosófica.

A isso se chama, neste trabalho, de “sacerdócio de Sócrates”. Ou seja, Platão demonstra, por uma das considerações finais de Crítias, que o jovem Cármides deveria seguir “o encantar de Sócrates”. Esse jogo platônico demonstra o quanto a filosofia trabalha com mecanismos de encantamento, mas sem desejar algum tipo de convencimento por hipnose ou por ignorância. Ao contrário, ao filósofo cabe persuadir, ou melhor, encantar com palavras, mas sempre buscando a reflexão do ouvinte.

Por isso, buscar a temperança é tão fundamental e necessário. A sabedoria não está, como gostaria Crítias, em saber tudo, mas sim em saber que não sabe aquilo que não sabe, e buscar a cada dia mais conhecimento, e depois saber o que fazer com ele; como tenta Sócrates fazer a plateia refletir.

Nesse viés, Cármides se mostra sábio ao assumir que não sabe o assunto tratado entre seu mestre e Sócrates, assumindo, portanto, a necessidade de ter este último como mestre, já que suas encantações filosóficas o fizeram perceber que muito falta para compreender as relações de temperança da *psyché*. De tal maneira, o sacerdócio de Sócrates consiste em buscar a reflexão de seu ouvinte e não sua hipnose ou o convencimento pela ignorância.

É desse modo que Platão redimensiona o mito trácio. Reinterpreta-o a partir de suas concepções teóricas e de sua agenda pedagógico-política: espera

do ouvinte uma mudança de atitude: primeiro uma postura de agente de si próprio; depois o reconhecimento da ignorância; por último a busca por uma vida filosófica, ou seja, temperante.

Nesse viés, seu sacerdócio consiste não em hipnotizar ou em ludibriar, mas em causar reflexão. Sua palavra, ou melhor, seu discurso encanta e atordoa a quem ouve. Com isso o ouvinte é chamado a pensar e refletir sobre seus conhecimentos acerca de um determinado objeto “x” de uma ciência.

Cármides inicia o diálogo com uma enfermidade. Sócrates o faz perceber que há mais de uma, todavia. A mais aparente é a enfermidade da *psyché*. Sócrates o faz se aperceber disso, para que o jovem perceba que precisa tratar o homem todo e não apenas a cabeça, onde havia a presença da dor.

Para tanto, seu sacerdócio consiste em fazer seus seguidores criarem condição autônoma de pensamento. O sacerdócio de Sócrates não é de adoração ou de hipnose. No caso do diálogo em questão, não é ele quem irá curar a enfermidade do jovem *Cármides*, mas é ele quem vai guiá-lo até que o possa fazer sozinho. Esse processo se dá para que *Cármides* aja temperantemente com sua *psyché*, e, com isso, alcançar a cura.

A economia destas páginas não permite enfrentar um tema, neste sentido, que todavia deverá merecer no futuro um aprofundamento de pesquisa. Trata-se de uma análise do processo de cura da cidade, considerando o mito trágico no contexto do *Cármides*.

Essa vertente revelaria como o processo de equilíbrio da cidade se dá pela temperança de cada indivíduo, culminando, assim, na vida equilibrada na *polis*. Nesse sentido, tal vertente possibilitaria, de modo mais claro, evidenciar que Platão, primeiramente, propõe o abandono do encantamento mágico para fins de equilíbrio da cidade, em segundo lugar o princípio filosófico de governo.

Ou melhor, hecatombes e sacrifícios aos deuses devem ser abandonados em prol de uma proposta de temperança dos responsáveis pela administração da

cidade, e também de cada cidadão. Além disso, o modelo educacional mitológico também deveria ser substituído por um modelo não, ou menos, relativista. Isso, todavia, está bem claro n'*A república* e não apresentaria nada de inovador enquanto pesquisa acadêmica, visto a quantidade de trabalhos nessa linha.

O ponto forte dessa questão seria, entretanto, que, no *Cármides*, é evidente como Platão não espera daqueles que administram a polis nenhum tipo de condição ideal. Se a temperança, no diálogo, surge como algo real e contínuo, ao contrário do que gostaria *Crítias*, como se buscou demonstrar ao longo deste trabalho, a cura da cidade não estaria em algum tipo de conhecimento metafísico relembado pela reminiscência dos administradores, ou governantes. Mas antes um processo de autocrítica e busca do conhecimento, para o bem coletivo da *polis*. Isso demonstraria, minimamente, que o filósofo não espera um encantamento mágico para o equilíbrio da cidade, muito menos o surgimento de um homem ideal para governá-la.

Pode-se dizer, de tal maneira, que o estudo do processo de cura no *Cármides* revela um Platão voltado para as questões que, de modo geral, não parecem habitar a filosofia de seu tempo. Enquanto os filósofos pré-platônicos estão buscando um conhecimento mais racional, e nessa racionalidade a exclusão de temas considerados pouco lógicos e pouco explicáveis, como é o caso da cura, Platão, nesse diálogo, marca sua posição ao desenhar uma forma de filosofia do mito, no sentido de tentar compreender um processo considerado mera falácia ou mera crendice, possível nos mitos apenas.

O *Cármides*, nesse viés, tenta evidenciar em primeiro lugar que a cura é possível; em segundo lugar que é um princípio psíquico, não em totalidade, mas fundamentalmente. Isso, assim como em todo o *corpus* platônico, busca redimensionar o tema em um discurso filosófico, retirando-o do discurso mágico. Por sua vez, revela o que seria a maior contribuição do filósofo nesse diálogo: a apresentação do encantamento como uma vertente não apenas existente nos discursos e atmosferas mágicas, mas também filosófica.

Isso pode ajudar a redimensionar algumas interpretações de Platão: da cura da cidade, como se propôs como futuro trabalho de pesquisa, à posição do encantamento em seus diálogos, por exemplo, quando o filósofo se refere ao encantamento dos sofistas.

Partindo do princípio do “sacerdócio de Sócrates”, que depende de sua capacidade de encantamento com as palavras, seriam os sofistas, por si, um mal? Ou o mal é utilizar-se do encantamento das palavras para questões que em nada beneficiam a cidade, ou que beneficiam os indivíduos de modo apenas imediatista?

Questões como essas passam a ter lugar a partir da consideração do sacerdócio de Sócrates, que se dimensiona, no *Cámidas*, nas reinterpretações de Platão do mito trácio de Zalmoxis.

Referências Bibliográficas

Fontes primárias

ATISTÓTELES. *Poética*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2008.

HERÓDOTO. *Histórias*. Trad. Maria de Fátima Silva e Cristina Abranches Guerreiro. Edições 70, Lisboa, 2000.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Nova Cultural, São Paulo, 2004.

_____. *Cármides*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universitária UFPA, Pará, 2007.

_____. *Charmides*. Translated by Benjamin Jowett. Gutenberg project, England. 1870, eBook 2008. Disponível em <<http://www.gutenberg.org/ebooks/1580>>, acessado em 17 de janeiro de 2012.

_____. *Charmides*. Trad. Patricio de Azcárate. Medina e Navarro, Madrid. 1871. Disponível em <<http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf01201.pdf>>, acessado em 17 de janeiro de 2012.

_____. *Carmide*. Traduzione di Giovanni Reale. Bompiani, Milano, 2008.

_____. *Cármides*. Trad. Francisco de Oliveira. INIC, Coimbra, 1981.

_____. *Cratilo*. Traduzione di Giovanni Reale. Bompiani, Milano, 2008.

_____. *Critone*. Traduzione di Giovanni Reale. Bompiani, Milano, 2008.

_____. *Critón*. Trad. Patricio de Azcárate. Trad. Patricio de Azcárate. Medina e Navarro, Madrid. 1871.

_____. *Crito*. Translated by Benjamin Jowett. Gutenberg project, England. 1870, eBook 2008.

_____. *Eutidemo*. Traduzione di Giovanni Reale. Bompiani, Milano, 2008.

_____. *Eutifrone*. Traduzione di Giovanni Reale. Bompiani, Milano, 2008.

_____. *Euthyphro*. Translated by Benjamin Jowett. Gutenberg project, England.

1870, eBook 2008.

_____. *Fédon*. Nova Cultural, São Paulo, 2004.

_____. *Fedone*. Traduzione di Giovanni Reale. Bompiani, Milano, 2008.

_____. *Fedón*. Trad. Patricio de Azcárate. Trad. Patricio de Azcárate. Medina e Navarro, Madrid. 1871.

_____. *Phaidon*. Translated by Benjamin Jowett. Gutenberg project, England. 1870, eBook 2008.

_____. *Fedro*. Traduzione di Giovanni Reale. Bompiani, Milano, 2008.

_____. *Fedro*. Trad. Patricio de Azcárate. Trad. Patricio de Azcárate. Medina e Navarro, Madrid. 1871.

_____. *Phaedrus*. Translated by Benjamin Jowett. Gutenberg project, England. 1870, eBook 2008.

_____. *Le leggi*. Traduzione di Giovanni Reale. Bompiani, Milano, 2008.

_____. *Las Leyes*. Trad. Patricio de Azcárate. Trad. Patricio de Azcárate. Medina e Navarro, Madrid. 1871.

_____. *Laws*. Translated by Benjamin Jowett. Gutenberg project, England. 1870, eBook 2008.

_____. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Calouste Gulbenkian, Lisboa. FALTA O ANO

_____. *Repubblica*. Traduzione di Giovanni Reale. Bompiani, Milano, 2008.

_____. *Timeo*. Traduzione di Giovanni Reale. Bompiani, Milano, 2008.

STRABO. *The geography*. Translate by H. L. Jones. Harvard University Press, Harvard, 1932. Disponível <<http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Strabo/home.html>> em 10 de janeiro de 2012.

TALES. *Os pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

XENÓFANES. *Os pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

Fontes secundárias

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max (2006). *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Jorge Zahar: Rio de Janeiro.

ARAÚJO, Emanuel (2000). *Escrito para a eternidade*. Editora UnB e Imprensa Oficial, Brasília.

BACON, Francis (2005). *Novum organum*. Trad. Aluysio Reis de Andrade. Nova Cultural, São Paulo.

BARNES, Jonathan (1982). *The presocratic philosophers*. Routledge, London and New York.

BERNABÉ, Alberto (2011). *Platão e o orfismo*. Trad. Dennys Garcia Xavier. Annablume, São Paulo.

BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1998.

BRESCIANI, Edda (2001). *Teste religiosi dell' antico Egitto*. Arnoldo Mondadori, Milano.

BRISSON, Luc (1982). *Platon, les mots et les mythes*. Découverte, Paris.

_____ (2005). *Platón, las palabras y los mitos*. Trad. José M.^a Zamora Calvo. Abada, Madrid.

_____ (2000). *How philosophers saved myths: allegorical interpretation and classical mythology*. The University Chicago Press, Chicago e London.

BURNET, John (1919). *L'aurore de la philosophie grecque*. Trad. Aug. Reymmond. Payot, Paris.

- BURKERT, Walter (2002). *De Homero a los Magos*. Traducción de Xavier Riu. El Acantilado, Barcelona.
- _____ (1972). *Lore and science in ancient Pythagoreanism*. Translated by Edwin L. Minar, Jr. Harvard University Press, Harvard.
- CAHN, Peter S. (2009). "The Re-enchantment of the World - Secular Magic in a Rational Age"; In. *Anthropological Quarterly*, V. 82, Nº 4, pp. 1087-1089.
- CHERNISS, Harold Fredrik (1950). "The Philosophical Economy of the Theory of Ideas". *American Journal of Philology*, 57, 1936, 445-456. Traduzido para o português por Irley Franco, em *O que nos faz pensar*, PUC-Rio, no. 2, 1990, 109-118.
- CORNFORD, F. M. (1952). *Principium Sapientiae – The Origins of Greek Philosophical Thought*. University Press, Cambridge.
- CORNELLI, Gabriele (2010 (a)). *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Centro de Estudos Clássicos e humanístico da Universidade de Coimbra, Coimbra.
- _____ (2010 (b)). "Platão aprendiz do teatro: a construção drámitica da filosofia política de Platão"; In. *Revista VIS (UnB)*, vol. 9, pp. 69-80.
- _____ (2007). "Filosofia Antiga *Underground*: Da *Katábasis* ao Hades à Caverna de Platão"; In. *Revista de Estudos da Religião*. pp. 94-107.
- DENNETT, Daniel C. *Tipos de Mente – Rumo a uma Compreensão da Consciência*. Trad. Alexandre Tort. Rocco: Rio de Janeiro. 1997.
- DERRIDA, Jacques (2005). *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério Costa. Iluminuras, São Paulo. Disponível online <<http://pt.scribd.com/doc/68525763/A-farmacia-de-Platao-Jacques-Derrida>> em 10 de Março de 2012.
- DESCARTES, René (2004). *Discurso do método*. Trad. Enrico Corvisieri. Nova Cultural, São Paulo.

- DIÉS, A (1927). *Autour de Platon*, II, Paris.
- DYSON, M (1974). "Problems concerning knowledge in Plato's Charmides"; In: *Phronesis*, vol. 19, Nº 2, pp. 102-111.
- DOODS, E. R (2002). *Os Gregos e o Irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. Escuta, São Paulo.
- ELIADE, Mircea (1972). *Zalmoxis, the vanishing God*. Translated by William R. Trask. Chicago: Chicago. Disponível em: <http://search.4shared.com/network/search.jsp?searchmode=2&SearchName=Zalmoxis>, em 10 de Julho de 2010.
- _____ (2002). *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. Martins Fontes, São Paulo.
- ENTRALGO, Pedro Lain (1958). *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Revista de Occidente, Madrid.
- FURLEY, D. J. "The Early History of the Concept of Soul", in T. Irwin, org., *Classical Philosophy: Collected Papers*, vol.1: Philosophy Before Socrates, Nova York e Londres, 109-126. 1983.
- GAZZINELLI, Gabriela Guimarães (2007). *Fragmentos Órficos*. UFMG: Belo Horizonte.
- GOLEMAN, Daniel (1999). *Emoções que curam – conversa com o Dalai Lama sobre a mente alerta, emoções e saúde*. Rocco, Rio de Janeiro. 3º capítulo disponível em < <http://ead.cehl.com.br/arquivos/662.pdf>>
- GOMBRICH, E. H. J. *A história da arte*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- GRAHAM, Gordon (2007). *The Re-enchantment of the World: Art Versus Religion*. Oxford University Press, Oxford.
- HARTOG, François (2000). "A fábrica da história: do 'acontecimento', à escrita da história às primeiras escolhas gregas"; In: *História em Revista*, Pelotas, v.

- 6, pp. 7-19. Disponível em <http://www.ufpel.edu.br/ich/ndh/downloads/Volume_06_Francois%20Hartog.pdf>. Acessado em 18 de outubro de 2010.
- HUME, David (2004). *Investigação acerca do entendimento humano*. Nova Cultural, São Paulo.
- IGLÉSIAS, Maura (1998). "Platão: a descoberta da alma"; In. *Boletim do CPA*, Nº 5/6, Campinas, pp. 13-60.
- IMMERWAHR, H. R (1966). *Form and thought in Herodotus*. Press of Western Reserve University, Cleveland.
- _____ (2005). *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Ronden e Ubo Baldur Moosburger. Nova Cultura, São Paulo.
- KANT, Immanuel (2005). *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. Nova Cultural, São Paulo.
- KINGSLEY, Peter (1999). *In the dark places of wisdom*. Golden Sufi Center, California.
- LACEY, Hugh (1999). *Is Science Value Free?: Values and Scientific Understanding*. Routledge, Canadá.
- LEISS, William (1994). *The domination of nature*. McGill-Queen's University Press, Montreal.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2007). *Mito e significado*. Edições 70, Lisboa.
- MATURANA, Humberto (2001). *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Editora UFMG, Belo Horizonte.
- MORGAN, Kathryn (2004). *Myth and philosophy: from the presocratic to Plato*. Cambridge University Press, Cambridge.

- MUNIZ, Fernando (2006). "Platão: o mundo, o corpo e o mal"; In: *Hypnos*, nº 16, pp. 62-73.
- _____ (2002). *Dialética Socrática: entre a Ironia e a Parrhesia*. Boletim do Centro de Pensamento Antigo, Campinas, v. 13/14, p. 97-108.
- PÉPIN, Jean (1958). *Mythe et allégorie*. Éditions Aubier-Montaigne, Paris.
- REALE, Giovanni (2002). *Corpo, Alma e Saúde – O Conceito de Homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. Paulus, São Paulo.
- ROBINSON, Thomas M. (2007). *A Psicologia de Platão*. Trad. Marcelo Marques. Loyola, São Paulo.
- _____ (2010). *As origens da alma: Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Annablume, São Paulo.
- ROBINSON, Ian (2011). "Review of *The Re-enchantment of the World* by Gordon Graham". *Philosophical Investigations* 34:1, p. 94-97.
- RUSSO, Jane A. & PONCIANO, Ednal T. (2002). "O Sujeito da Neurociência: da Naturalização do Homem ao Re-encantamento da Natureza"; In: *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 12 (2): pp. 345-373.
- SILVA, Maria de Fátima (2009). "Língua e identidade e convivência étnica nas Histórias de Heródoto"; In: *Humanitas* 61, pp. 59-82.
- SOARES, Carmen Isabel Leal (2001). "Tolerância e xenofobia ou a consciência de um universo multicultural nas Histórias de Heródoto"; In: *Humanitas* 53, pp. 49-82.
- SOUSA, José Cavalcante de. *Os pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- TRABATTONI, Franco (2010). *Platão*. São Paulo: Annablume.
- TUCKEY, T. G. (1968). *Plato's Charmides*. Amsterdam/Cambridge University Press, Cambridge.

VAN DER BEN, N. (1985). *The Charmides of Plato problems and interpretations*.
B. R. Gruner Publishing CO, Amsterdam.

VARELA, F., THOMPSON E., and TOSCH E. (1991) *The Embodied Mind:
Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge. THE MIT Press,
Massachusetts.

ZAHN, Rachel (2004). "Francisco Varela and *The Gesture of Awareness*: a new
direction in cognitive science and its relevance to the Alexander
Technique". VII International Congress of the F. M. Alexander Technique,
Oxford University, UK.

Bibliografia Consultada

- CAMPBELL, Joseph (1991). *The power of Myth*. Anchor Books, New York.
- CHRISTIAN, Jacq (2007). *O Egito dos grandes faraós*. Trad. Rose Moraes. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.
- CORNFORD, F. M. (1952). *Principium Sapientiae – The Origins of Greek Philosophical Thought*. University Press, Cambridge.
- CORNELLI, Gabriele (2003). “Aquele que ama o mito é, de alguma forma, filósofo: Algumas considerações sobre a necessidade do mito para a filosofia”: In. *Phoenix*. pp. 110-127.
- DANA, Dan (1999-2000). “Zalmoxis in the Christian text”; In. *Ephemeris Napocensis*. Cluj-Napoca, vol. 9-10, pp. 275-305.
- DAVIS, Michael (2011). *The Soul of the Greeks an inquiry*. The University of Chicago Press, Chicago and London.
- DETIENNE, Marcel (1992). *A invenção da mitologia*. Trad. André Telles e Gilza Martins Saldanha da Gama. Edunb, Brasília.
- _____ (2005). *The myth of the eternal return*. Translated by Willard R. Trask. Princeton and Oxford, New York.
- FREUD, Sigmund (2001). *A interpretação dos sonhos*. Trad. Walderedo Ismael de Oliveira. Imago, Rio de Janeiro.
- FRUTIGER, P (1930). *Les mythes de Platon*, Paris.
- GARCÍA, Oscar Antonio Hernández (2010). “Ptlón y su concepción de alma”; versão modificada de "Platon y las partes del Alma". *BuenasTareas.com*, originalmente em <www.buenastareas.com /ensayos/Platon-y-Las-Partes-Del-Alma/1094777.html>). Disponível em

<<http://pt.scribd.com/doc/2084283/PLATON-Y-SU-CONCEPCION-DEL-ALMA>>, acessado em 03/10/2012

GRAF, Fritz (1996). *Greek mythology*. Translated by Thomas Marier. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London.

GUSDORF, Georges (1980). *Mito e metafísica*. Trad. Hugo di Prímio Paz. Convívio, São Paulo .

GUTHRIE, W. K (2003). *C. Orfeo y la religión griega*. Traducción de Juan Valmard. Siruela, Madrid.

JUNG, Karl (2006). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, ed. 4. Trad. Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Vozes, Petrópolis.

KANT, Immanuel (2003). *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. Trad. Leopoldo HolzBach. Martin Claret, São Paulo.

_____ (2003). “Resposta à pergunta: Que é ‘esclarecimento’?” in *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. Trad. Leopoldo HolzBach. Martin Claret, São Paulo.

KETCHUM, Richard J (1991). “Plato on the Uselessness of Epistemology: Charmides 166E-172A”; In. *Apeiron*, vol 24, Nº 2, pp. 81-98.

LAMPERT, Laurence (2010). *How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's "Protagoras," "Charmides," and "Republic"*. The University of Chicago Press, Chicago.

LESSING, Gotthold Ephraim (2005). *Dramaturgia de Hamburgo*. Trad. Manuela Alves. Calouste Gulbekian, Lisboa.

LUCKHURST, K. W (1934). “Note on Plato Charmides 153B”; In. *The Classical Review*, vol 48, Nº 6, pp. 207-208.

- LUKOFF, David (1997). "O psicólogo como mythologist"; In. *The Journal of Humanistic Psychology*. 37 n° 3, pp. 34-58.
- MCCOy, Marina Berzins (2005). "Philosophy, Elenchus, and Charmides' Definitions of POYNH"; In. *Arethusa*, Volume 38, Number 2, pp. 133-159.
- MORRISON, J.S. (1955). "Parmenides and Er". In *The Journal of Hellenic Studies* LXXV, pp. 59-68.
- MURPHY, D. J (1990). "The manuscripts of Plato's Charmides"; In. *Mnemosyne*, Fourth Series, vol. 43, Fasc. ¾, pp. 316-340.
- OLIVEIRA, Marcos Barbosa de (2008). *Neutralidade da ciência, desencantamento do mundo e controle da natureza*. scientiæ zudia, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 97-116.
- OSBORNE, Catherine (2004). *Presocratic philosophy: a very short introduction*. Oxford University Press, New York.
- PINHEIRO, Marcus Reis (2005). "Filosofia, Saúde, Alma e Corpo no Cármides de Platão"; In. *Princípios*, Natal, vol. 12, nos 17-18, pp.173 -182. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/principios/article/viewFile/533/463>>. Acesso em: 10 de setembro de 2010.
- SCHMID, Walter T. (1983). "Socratic Moderation and Self-Knowledge"; In. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 21, N° 3, pp. 339-348.
- SIMON, Bennett (1978). *Mind and madness in ancient Greece – The classical roots of modern Pysichiatry*. Cornell University Press, Ithaca and London.
- SIQUEIRA-BATISTA, Rodrigo (2004). "Platão e a medicina"; In. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 11, n. 3, pp. 619-634. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v11n3/04.pdf>> Acesso em 07 de setembro de 2010.
- STAHL, Hans-Peter (1975). "Learning through suffering? Croesus' conversations in the History of Herodotus"; In. *YCIS (Yale Classical Studies)* 24, pp. 1-36.

- TREPTOW, Kurt W. (1992). *From Zalmoxis to Jan Palach: studies in East European history*. Colombia University Press, New York.
- TSOUNA, Voula (1997). "Socrates' attack on intellectualism in the Charmides"; In: *Apeiron*, vol. 30, Nº 4, pp. 63-78.
- VEGETTI, Mário (2010). *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume.
- VERNANT, Jean-Pierre (2006). *Mito e religião na Grécia antiga*. Trad. Joana Ângela D'Ávila Melo. Martins Fontes, São Paulo.
- _____ (2008). *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Difel, Rio de Janeiro.
- _____ (2006). *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Trad. Myriam Campello. José Olímpio, Rio de Janeiro.
- VORWERK, Matthias (2001). "Plato on Virtue: Definitions of poynh in Plato's Charmides and in Plotinus Enneads 1.2 (19)"; In: *American Journal of Philology*, vol. 122, Nº 1 (Whole Number 485), pp. 29-47.
- WATANABE, Lygia Araújo (2006). *Platão – por mitos e hipóteses*. Moderna, São Paulo.