



Sócrates e a influência pitagórica no diálogo Axíoco

*Luiz Fernando Bandeira de Melo**

Resumo: Pesquisando a obra do filósofo ateniense Platão, não podemos negar a forte influência pitagórica que perpassa por quase todos os seus diálogos. As especulações sobre a ideia do corpo como prisão da alma, a teoria da reminiscência e os mitos escatológicos são pontos que traduzem de forma convincente a tradição pitagórica e órfica dos seus escritos. Não destacaremos neste trabalho a importância que Platão dá à ciência dos números de origem pitagórica como visto no *Epinomis* – extensão de *As Leis* – quando o filósofo afirma que, sem o número, a raça humana jamais conquistaria a sabedoria. Abordaremos apenas a influência religiosa dos poemas órficos e do pitagorismo, comum nos ritos populares, que são absorvidos, utilizados e modificados nos textos platônicos, tanto que Alberto Bernabé diz ser Platão a principal fonte que possuímos, da época clássica, para o conhecimento do orfismo. Cotejamos essa influência órfico-pitagórica encontrada em outros diálogos como a *Apologia*, o *Górgias*, o *Fédon*, o *Fedro* e outros, mas delimitaremos como foco o diálogo tido como apócrifo *Axíoco*, cujo tema central está direcionado à imortalidade da alma e aos benefícios dos ‘iniciados’ que possuem privilégios para suas almas após a morte do corpo, temas recorrentes dos conhecimentos culturais órficos-pitagóricos. Não trataremos essa influência em toda sua extensão, mas apresentamos o suficiente para compreendermos que os conselhos que Sócrates interpõe a *Axíoco*, reportando-se, sobretudo ao comportamento e gênero de vida do homem, podem modificar o destino da alma separada do corpo pela morte.

Palavras-chave: Sócrates; Alma; Órfico-Pitagórico; Religiosidade; *Axíoco*.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade de Coimbra (UC). E-mail: lucasalvesolive@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1086267393188112>.

Socrates and the Pythagorean influence in dialogue Axiochus

Abstract: Researching the work of the Athenian philosopher Plato, we cannot deny the strong influence that pervades the Pythagorean by almost all his dialogues. Speculation about the idea of the body as a prison of the soul, the theory of reminiscence and the eschatological myths are some points that translate convincingly the Pythagorean and Orphic tradition of his writings. We don't highlight in this paper the importance that Plato gives to the science of numbers of Pythagorean origin as seen in the *Epinomis* – extension of *The Laws* – when the philosopher claims that without the number, the human race will never conquer wisdom. We will discuss only the religious influence of the Orphic poems and pythagoreanism, common in popular rites, which are absorbed, used and modified in Platonic texts, so that Alberto Bernabé claims to be Plato the main source that we have, from the classical era, to the knowledge of Orphism. We collate this Orphic Pythagorean influence found in other dialogues as the *Apologia*, the *Gorgias*, the *Phaedo*, the *Phaedrus* and others, but we will delimit the focus to the dialogue regarded as apocryphal *Axiochus*, whose central theme is directed to the immortality of the soul and the benefits of the 'initiated' that have privileges to their souls after the death of the body, recurring themes of cultural Orphic-Pythagorean knowledge. We do not treat this influence throughout its extent, but we present enough evidence to understand that the councils that Socrates interposes in the *Axiochus*, referring in particular to the conduct and gender of human life, can modify the destiny of the soul separated from the body by death.

Keywords: Socrates; Soul; Orphic-Pythagorean; Religiosity; Axiochus.

Introdução

Apresentaremos neste trabalho a influência órfico-pitagórica no pensamento do mestre de Platão, em cuja obra, raras são as citações literais encontradas, mas que as percebemos em diálogos como *Apologia*, *Górgias*, *Fédon*, *Fedro* e outros que elencaremos caso necessário. Delimitaremos aqui esta apreciação apenas a alguns diálogos, com a consideração maior para o diálogo tardio tido como apócrifo, *Axíoco*, cujo

tema central está direcionado à imortalidade da alma e aos benefícios dos ‘iniciados’ que possuem privilégios para suas almas após a morte do corpo, temas estes recorrentes principalmente dos conhecimentos culturais órficos-pitagóricos. Não temos a intenção de elencar essa influência em toda sua extensão, mas apresentar o suficiente para compreendermos que os conselhos que Sócrates interpõe a Axíoco, reportam-se, sobretudo, ao comportamento e gênero de vida do homem que podem modificar o destino da alma no mais além.

A intenção aqui discutida é a de mostrar que Sócrates conhecia a tradição órfico-pitagórica, tinha experiências daquilo que hoje é chamado "estado alterado de consciência", e que realmente ouvia um *daimon*, mas que rompeu com as práticas ritualísticas e decodificou a purificação e as virtudes através do exame *elêntico* da alma em direção a uma doutrina do amor. Em consequência, a vida filosófica de Sócrates, implica um novo gênero de vida moral, impregnado do valor e da autoridade tornados transitivos pelo sacrifício de uma vida de valor infinito.¹

A imortalidade da alma, sua transmigração e salvação, são princípios abordados por Sócrates de forma clara em alguns textos platônicos² e é notório que suas observações estavam pautadas nos conhecimentos e práticas dos princípios órfico-pitagóricos, comuns aos atenienses do século V a.C.

Não teríamos como discorrer sobre esses princípios sem utilizar a perspectiva da morte como tema central para a conduta do homem, uma vez que a morte do corpo é o principal expediente para que a alma se torne livre do invólucro denominado por Sócrates, no *Górgias*, como sua tumba³, tema visto também na *Apologia* e no *Fédon*. Na defesa que Platão faz do seu mestre, encontra-se de maneira insofismável a posição de

¹ Sócrates fala do sacrifício e prece como definição do Sagrado no *Êutifron* e transpõe a definição para a ciência do amor (*Êutifron*, 14b).

² *Apologia* 40c-e, 42a; *Fédon* 63b, 70a, 70b, 70c, 71e, 100b; *Mênon* 81c-d, entre outros.

³ “Não faz muito tempo, ouvi de um sábio que presentemente estamos mortos e nosso corpo é uma tumba” (*Górgias*, 493a).

Sócrates a respeito do destino da alma após a morte do corpo quando ele diz ser melhor, entre os dois destinos para a alma de um morto,⁴ aquele em que a alma está ‘do lado de lá’ sujeitando-se a exames com outras almas, tal como fazia ele próprio no seu dia-a-dia: “Os de lá são mais felizes que os de cá, entre outros motivos, por serem imortais pelo resto do tempo, se a tradição está certa.”⁵

Sócrates mantém firme, no *Fédon*, sua opinião de que a alma após a morte é mais completa de conhecimentos, pois só no estado separado do corpo físico ela poderá obter um conhecimento verdadeiramente puro, adquirindo em sua totalidade o que os filósofos buscam e amam: a sabedoria.⁶

Toda essa discussão sobre a imortalidade da alma, sua condição após a morte do corpo e o que o homem deve saber e fazer para uma melhor ‘estadia de sua alma’ no Hades faz parte dos parâmetros encontrados entre os ensinamentos encontrados na doutrina órfico-pitagórica, e principalmente na conduta dos pitagóricos, citada pormenorizadamente por diversos comentadores como Bernabé, Bridgman, Burkert, Cornelli, Dodds, Hall, Lutche, Timotin e Ustinova, entre outros.⁷

O discurso explicativo do mestre ateniense, no diálogo *Axióco*, para consolar um moribundo que requer uma reabilitação psicológica para seu estado emocional, debilitado diante da morte iminente, aponta para a ideia inequívoca que esses conselhos de Sócrates são exemplos inegáveis

⁴ “Morrer é uma destas duas coisas: ou o morto é igual a nada, e não sente nenhuma sensação de coisa nenhuma; ou, então como se costuma dizer, trata-se duma mudança, uma emigração da alma, do lugar deste mundo para outro lugar” (*Apologia*, 40c).

⁵ (*Apologia*, 41c).

⁶ “Se alguma vez quisermos conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmos. Só então é que, segundo me parece, nos há de pertencer aquilo de que nos declaramos amantes: a sabedoria. Sim, quando estivermos mortos, tal como o indica o argumento, e não durante nossa vida! Se, com efeito, é impossível, enquanto perdura a união com o corpo, obter qualquer conhecimento puro” (*Fédon*, 66d-e).

⁷ Elencamos na bibliografia algumas obras dos autores citados que proporcionam subsídios vastos para o tema em discussão.

dos princípios pitagóricos. A proposta de mudança de vida para a obtenção de benefícios para a alma após a morte do corpo é, a nosso ver, um conhecimento que a doutrina socrática impõe mediante o próprio exemplo singular de Sócrates ao modificar seu gênero de vida, numa interiorização dos ritos apresentados pelos princípios órficos-pitagóricos, transformando-os em ações que sejam menos injustas e que propiciem o bem ao próximo, e que entendemos como uma doutrina de amor.

Alguns princípios das doutrinas de Pitágoras e Sócrates

Explicar a doutrina pitagórica seria um equívoco da nossa pretensão, mas apontar algumas reflexões sobre seus comportamentos diante da perspectiva da morte fundamenta nosso propósito de apresentá-las, como conhecidas e praticadas por Sócrates, e disseminadas entre seus discípulos, em especial Platão, do qual temos o que mais conhecemos do mestre ateniense.

Da figura enigmática e carismática que foi Pitágoras⁸ podemos afirmar que temos uma boa quantidade de fontes de informação⁹ o que torna mais problemático conhecê-lo do que se houvesse escassez dessas fontes como afirma Gabrielle Cornelli (CORNELLI, 2002, p. 127) de forma que, por isso mesmo, dá-se a dificuldade de considerar o que qual

⁸ Conforme Charles H. Kahn, “a lendária concepção semidivina de Pitágoras é reinterpretada alegoricamente como onisciência primeva e o próprio Pitágoras começa a assumir a posição do *daimon* no próêmio de Parmênides, a fonte de todo o conhecimento filosófico” (KAHN, 2007, p. 80). E segundo JÂMBLICO, (1966, p. 15, 17, 19, 30, 70, 76 e 157) “Pitágoras é um *daimon*, um ser intermediário entre os deuses e os homens. Por isso, sua filosofia assemelha-se a uma revelação.” Assim cita Simonne Jacquemard em *Pitágoras e a harmonia das esferas* (JACQUEMARD, 2004, p. 19).

⁹ Entre os textos que expuseram alguns pontos da vida de Pitágoras (Diógenes Laércio, Jâmblico de Cálcis, Porfírio de Tiro, Estrabão e Clemente de Alexandria, entre outros), suas fontes são inevitavelmente os discípulos mais próximos do filósofo de Samos: Alemêon de Crotona, Hipaso de Metaponto (primeira geração de seguidores de Pitágoras), além de Filolau de Crotona, Árqitas de Tarento e Aristoxeno de Tarento. Falha será, a de qualquer estudioso, deixar de fora os testemunhos de Aristóteles.

fonte mais se aproxima das convicções pitagóricas, inclusive pelas quantidades de significativas contradições, devido ao distanciamento do tempo entre elas e o mestre de Samos. Não é nossa pretensão neste trabalho, refletir sobre todas as opções de proximidade dos pensamentos de Pitágoras e Sócrates, mas de forma pontual, mostraremos alguns vínculos entre os princípios da doutrina pitagórica propagados por seus discípulos e o que Sócrates nos deixou através de seus seguidores.

Um dos pontos de paridade que destacamos do pitagorismo com o pensamento socrático é o da imortalidade da alma. Este princípio de origem egípcia era conhecido desde os antigos, encontrando-se descrito no *Livro dos Mortos*¹⁰, – a escrita considerada mais antiga da humanidade. Observamos que na Grécia a ‘imortalidade da alma’ era conhecida já período arcaico e divulgada por poetas como Homero, Hesíodo e Orfeu, passando por Pitágoras, ao constituir item de sua doutrina e chegando até Sócrates pelas descrições de Platão. Para maior aprofundamento lembramos a grande abordagem sobre este tema, produzida por Guthrie com a pergunta: “Crenças religiosas de Sócrates: é a alma imortal?”¹¹

Não só a imortalidade da alma como a comunicação com os mortos eram assuntos comuns na Grécia onde dramaturgos do período antigo como Ésquilo¹² (que viveu entre 524/5 e 456/5) e Aristófanes¹³ do

¹⁰ Em seu prefácio, Luiz Carlos Teixeira de Freitas comenta que o *Livro dos Mortos*, cujo verdadeiro nome era “*Saída para o Dia*” (a Luz), foi “destinado a guiar a alma do defunto pelo Além”. No Cap. I o livro relata as palavras que a alma deve pronunciar no momento da separação do corpo que morre. O segundo capítulo tem como subtítulo: *Para reviver depois da morte*. Todo seu conteúdo descreve o comportamento que a alma deve ter em sua vida imortal após a morte do corpo.

¹¹ Guthrie, autor da conhecida obra em seis volumes *The History of Greek Philosophy*, discute sobre o conhecimento de Sócrates da imortalidade da alma no item 10 do capítulo III do livro *Sócrates* (GUTHRIE, 1971, p.153 - 164).

¹² Ésquilo, o mais antigo entre os dramaturgos trágicos da Grécia antiga, escreveu *Os Persas* (encenada em 472), mostrando imortalidade das almas e a comunicação com tais espíritos de mortos. Na peça, o pai (já morto) de Xerxes é evocado pelo Coro e se apresenta como *Fantasma de Dario*, tendo uma conversa com o Coro e com Atossa, sua viúva (*Os Persas*, 815 a 1125) (ÉSQUILO, 2044, p. 51 - 59).

momento clássico (de 447 a 385), produziram peças divulgando tais comportamentos sociais. Aristófanes, um dos maiores dramaturgos da comédia grega clássica, mostra em *As Aves*, que Sócrates se comunicava com os mortos: “No país das sombras há um pântano onde Sócrates, que nunca tomou banho, evoca as almas dos mortos” (ARISTÓFANES, 2004, p. 172).

Mircea Eliade destaca esses conhecimentos desde os celtas – com os druidas, que não separavam a noção de imortalidade da noção das vidas sucessivas da alma – e os trácios¹⁴, base dos ‘rituais divinatórios’ e das ‘experiências extáticas’ do dionisismo:

As experiências extáticas reforçavam a convicção de que a alma não somente é autônoma, mas suscetível de uma *unio mítica* com a divindade. A separação de alma e corpo determinada pelo êxtase revelava, de um lado, a possibilidade de uma dualidade fundamental do homem; de outro, a possibilidade de uma pós-existência espiritual, consequência da ‘divinização’¹⁵ (ELIADE, 2011a, p. 155-156).

A imortalidade da alma, conhecimento divulgado entre os gregos antigos pelo culto dionisíaco, também visto entre os órficos em suas

¹³ Em Aristófanes, considerado como um dos maiores dramaturgos da comédia grega clássica, mostra em *As Rãs*, que o ‘Coro dos Iniciados’ evoca *Iago* – gênio que personificava o cortejo dos iniciados (ARISTÓFANES, 2004, p. 215).

¹⁴ Ver cap. XXI, volume II da obra em três volumes de Mircea Eliade – ELIADE, 2011a, p. 128-163.

¹⁵ Mircea Eliade mostra o conhecimento da imortalidade da alma no mundo antigo dos gregos: “Foi em ambientes semelhantes a esses que se desenvolveram, na Grécia, as práticas e as concepções religiosas conhecidas pelo nome de orfismo. A crença na imortalidade e a certeza da beatitude da alma desencarnada conduzem, em certas tribos trácias, a uma exaltação quase mórbida da morte e à depreciação da existência. Os transos lamentavam-se por ocasião do nascimento de uma criança, mas enterravam seus mortos num clima de alegria (Heródoto, V, 4). Muitos autores antigos explicavam a excepcional coragem dos trácios nos combates por suas convicções escatológicas” (ELIADE, 2011a, p. 156).

concepções sobre a alma, *psyché*¹⁶, era um dos princípios que formava a doutrina pitagórica. Inevitavelmente Zalmoxis, discípulo de Pitágoras, era detentor de tal conhecimento e foi elogiado por Sócrates como “nosso rei, que é um deus” (*Cármides*, 156d-e), mostrando-o como superior aos médicos gregos. Não podemos descartar que esta declaração de Platão sobre o conhecimento e elogio de Sócrates a um pitagórico coloca seu mestre como conhecedor daqueles princípios. Mas além de conhecer Zalmoxis, Sócrates destaca nesta passagem que ao ter um comportamento moderado, o homem está tratando a alma e produzindo saúde para seu corpo, pois “é na alma que está a origem do bem corpóreo” (*Cármides*, 156e).

Sócrates é usuário deste conhecimento pitagórico que diferencia o bem material do bem moral, ou bem para a alma, e utiliza-o em seus discursos como no *Axióco*, para convencê-lo de que após a morte do corpo “os bens não serão de ti subtraídos, mas poderás sim deles fruir de maneira mais pura” (*Axióco*, 370c). Nesse exemplo, o filósofo transforma as concepções pitagóricas numa doutrina direcionada à mudança de comportamento que leva o homem a um novo gênero de vida, conduzido por ações moderadas que visam o amor ao próximo. Reconhecemos nesse passo do *Axióco*, o conhecimento pitagórico da transmigração da alma sendo utilizado por Sócrates para mostrar a necessidade do homem em preocupar-se com a nova vida após a morte.

Entre os crentes atenienses, esta preocupação constante da salvação pessoal e o temor dos castigos sem fim, paralisavam as iniciativas individuais, pois suas condutas estavam delimitadas a atitudes que não contrariassem os deuses panteônicos, o que extinguiu a independência da alma, revelando um enfraquecimento do livre-arbítrio.

¹⁶ Em sua Dissertação de Mestrado, no item 2.3, Ângelo Balbino Soares Pereira apresenta um rico comentário do que os gregos entendiam sobre *psyché*, desde Homero até Pitágoras (PEREIRA, 2010, p. 41-64).

Sócrates traz uma transposição do entendimento pitagórico da *palingenesia*, ou renascimento da alma em outro corpo, prevendo a impossibilidade de conciliar em apenas um círculo de vida corpórea, a variedade infinita das condições das atitudes e dos caracteres humanos, com a justiça dos deuses. Este princípio da doutrina socrática, a transmigração da alma, também não era novidade para os gregos contemporâneos a Sócrates, pois a metempsicose era divulgada entre os órfico-pitagóricos:

Como certos autores antigos evocaram, a propósito dos celtas, a doutrina órfico-pitagórica da metempsicose, muitos estudiosos modernos concluíram que os escritores greco-latinos interpretavam as crenças célticas na linguagem de Pitágoras, em outras palavras, que tinham “inventado” uma crença desconhecida dos celtas. Contudo, no século V a.C., Heródoto explicava do mesmo modo – isto é, pela influência de Pitágoras – a crença dos getas na “imortalidade” da alma, crença que, aliás, o historiador grego não negava. De fato, os autores antigos evocavam Pitágoras justamente porque as concepções dos getas e dos celtas lembravam a doutrina órfico-pitagórica (ELIADE, 2011a, p. 139)¹⁷.

Ao abordarmos a imortalidade da alma nos diálogos socráticos, devemos inferir que a doutrina da transmigração da alma é coerente com esse princípio, pois nos exemplos que Sócrates usa para demonstrar a vivência eterna da alma, está sempre referenciando a volta da alma para viver noutro corpo.

A teoria da reminiscência da alma é utilizada por Platão como um argumento da transmigração da alma que, tendo perdido seu corpo pela morte deste, e após um período de estadia no Hades, retorna a outro corpo.

¹⁷ Mircea Eliade cita ainda para o estudo da metempsicose: Cesar; Lucano (*Pharsalia*, I, 450s.); Popônio Mela (III, 3) e Timágenes – citados por Amiano Marcelino, XV, 9, 8; e Diodoro da Sicília (V, 28, 6)

Neste retorno, em determinados momentos de sua nova vida, de forma inconsciente a alma reencarnada relembra alguns conhecimentos experienciados anteriormente em sua outra existência num corpo diferente do utilizado na vida atual¹⁸. Sobre isto afirma Jean Pierre Vernant considerando o pitagorismo:

Vimos que no pitagorismo a reminiscência das vidas anteriores pode parecer como um meio de conhecer-se a si mesmo, não no sentido um pouco banal que o oráculo de Delfos dava à fórmula: não pretender igualar-se aos deuses, mas dando à máxima um novo realce: saber qual é a nossa alma, reconhecer pela multiplicidade das suas encarnações sucessivas a unidade e a continuidade da sua história (VERNANT, 1990, p. 159)

A passagem platônica não está vinculada a uma iniciação (munsij) religiosa física a exemplo dos ‘mistérios de Êleusis’ ou aquelas exemplificadas por Alberto Bernabé sobre as iniciações órfico-pitagóricas que davam acesso a textos e ritos¹⁹ condicionantes para a alma ultrapassar os portões do Hades, em que o autor mostra as diversas passagens platônicas nas quais o filósofo recorda o não iniciado (amuntoi) “sujeito a terríveis tormentos, como levar água em uma peneira a uma tina furada” (BERNABÉ, 2011, p. 338), ou ainda como é feita por Mircea Eliade que apresenta o iniciado como um homem que conhece os mistérios e teve revelações²⁰ através de cultos purificatórios que permitiam a obtenção de um código de acesso ao mundo de além-túmulo.

¹⁸ Ver Mênon no qual Platão mostra que o conhecimento pode ser a lembrança de experiências anteriores.

¹⁹ Ver item *Platão e o Orfismo*, 12.3 em que o autor conceitua a iniciação como “ponto de partida necessária para conseguir uma estadia feliz no Além. Supõe-se que proporciona a quem recebe, uma determinada informação religiosa sobre o lugar do homem no mundo, sobre sua origem e seu destino” (BERNABÉ, 2011, p. 338).

²⁰ Ver ELIADE, 2008, *Muerte e Iniciaciones Místicas*. Ainda em ELIADE, 2008, p. 153 (*Fenomenologia da iniciação*).

Acreditamos que o discurso socrático direciona o homem à uma mudança de comportamento compatível ao do filósofo, que possui um gênero de vida mais adequado não apenas para obter um bom lugar no Hades, mas para estar pronto para uma vida mais feliz, principalmente se entendermos a necessidade de retorno a outro corpo como prediz o princípio da transmigração da alma.

Entendemos que a transposição, pela qual Sócrates propõe a mudança do gênero de vida como principal causa para uma vida sem castigos após a morte do corpo, diverge dos princípios órficos-pitagóricos de que a morte é como um véu que se destrói e que uma viva luz logo aparece sobre todos os problemas que concerne a um iniciado pitagórico, consequência dos seus conhecimentos de textos e/ou ritos sagrados. O filósofo está apresentando uma nova maneira de se conduzir a vida propondo um trabalho interior de reflexões e comparações do comportamento, que leve o homem a se libertar das falsas noções de educação ritualística rotineira acumulada nos anos vividos.

Vimos nos exemplos usados por Sócrates para demonstrar a imortalidade da alma, que eles estão sempre referenciando seu retorno ao mundo dos vivos para obter novas experiências de vida noutro corpo, e que tais exemplos demonstram a transmigração da alma inserida nos princípios da doutrina socrática narrada por Platão.

No período clássico da Grécia a doutrina órfico-pitagórica prescrevia a consequência para a alma que ainda não estava depurada de suas imperfeições, a transmigração para nova vida em outro corpo, num ciclo de retornos ao corpo, como castigo pelos erros praticados contra os deuses panteônicos. Charles H. Kahn deixa claro este conhecimento em Sócrates e Platão esclarecendo que: “Para a nova visão de mundo de Platão, seu único aliado seria a doutrina órfico-pitagórica da reencarnação, com seu ensino associado de que estamos mortos nesta vida, enterrados ou aprisionados no corpo, mas destinados a uma existência mais divina” (KAHN, 1996, p. 67).

Kahn afirma ainda que a audiência e o ambiente conservador ateniense, não estavam preparados para entender tudo sobre a transmigração da alma:

Platão tem sido deliberadamente seguro, com uma estratégia para lidar com uma audiência conservadora. O leitor grego comum e auditor, a quem nós podemos conjurar do mundo da comédia e oratória, desde as palestras dos sofistas e os escritos de Xenofonte, é totalmente despreparado para levar a sério a visão metafísica de Platão (KAHN, 1996, p. 68).²¹

Os conhecimentos religiosos citados por Kahn, também são apontados por Marco Antonio Santamaría Álvarez²², ao citar que desde o século VI, surgiram na Grécia movimentos de aspectos semelhantes ao pitagorismo e orfismo, postulando a imortalidade da alma e a sua reencarnação: “Estas crenças pitagóricas e órficas, entre outras, foram adotadas mais tarde por Empédocles e por Platão e incorporadas aos seus próprios sistemas filosóficos” (BERNABÉ; KAHLE; SANTAMARÍA, 2011, p. 233).

O que encontramos no *Axioco*

Atendendo Clínicas, Sócrates se encontra com Axíoco, seu pai, no diálogo de mesmo nome, que Platão desenvolve o tema da morte e suas

²¹ Charles H. Kahn esclarece ainda que Platão reconhecia a transmigração não como Pitágoras apresentou, mas com uma nova forma: “Esta nova noção de reconhecimento, entendida não como Pitágoras reconhecia de encarnações anteriores, mas como um modo de conhecimento a priori, é o link brilhante pelo qual Platão se conecta a sua própria visão metafísica – cuja racionalidade é garantida, mas seu fundamento é matemático – com o velho, estranho ensino sobre uma alma transmigrante” (KAHN, 1996, p. 67).

²² Artigo do capítulo 10 – *La transmigración del alma em Grecia de Ferecides de Siros a Píndaro (SIGLOS VI-V A.C.)* da obra *Reencarnación – La transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Editada por Alberto Bernabé, Madayo Kahle y Marco Antonio Santamaría.

consequências para a alma. Por estar Axíoco “próximo do fim”, assim se expressa Platão, Sócrates é solicitado para confortá-lo sobre seu destino após a morte do corpo, pedido que o mestre de Platão atende, por ser cômico do seu “dever religioso”.²³

Já no início da conversa com Axíoco, Sócrates apresenta sua doutrina sobre a vida após a morte ao pronunciar:

Não compreendes que a vida é um efêmero exílio que deve ser vivido decentemente para depois seguir o destino ao menos resolutamente, senão celebrando com peãs? Mostrar-se tão fraco e resistente a ser arrancado da vida é algo pueril e indigno de um homem razoável (*Axíoco*, 365b).

A partir desta passagem, entendemos que Sócrates se prontificou em tornar mais equilibrado o estado emocional de Axíoco, pois consideramos sua interlocução condicionada ao *élenkhos* sobrepor-se a uma simples conversação de consolo. Consideramos que o *élenkhos* possibilita uma reflexão catártica que podemos indubitavelmente traduzir como ‘iniciação’, conduzindo o interlocutor a refletir sobre uma nova maneira de agir, ou seja, o início de percepções que levam este a propor uma alteração em seu gênero de vida, com o propósito de ter uma melhor sobrevida após a morte de seu corpo, isenta dos castigos, assim considerados pelos preceitos religiosos tradicionais que levavam os profanos a carregar como afirma Sócrates a *Górgias*:

Os mais infelizes são esses, os profanos, que baldeiam água para o barril furado numa vasilha igualmente furada, uma peneira. Peneira, de acordo com quem me contou isso, ele chamou à alma; comparava a alma dos parvos a uma peneira, cheia de furos, porque nada pode reter por falta de fé e de memória (*Górgias*: 493b e c).

²³ Expressões utilizadas por Platão no *Axíoco* (364b e c) (PLATÃO, 2011 p., 292).

A preocupação sobre os castigos para a alma do homem após a morte do corpo foi modificada por Sócrates que se afasta na iniciação órfico-pitagórica, presa a ritos e textos divinos que prometem uma vida pós-morte feliz aos iniciados, e àqueles que não tiveram a oportunidade de ser um destes, ou que ignoram tais mistérios, a infelicidade dos castigos horríveis, como vemos também nos versos (480-2) do Hino a Deméter, relacionado pelos estudiosos como texto principal aos Mistérios de Êleusis;

Ditoso aquele que, na terra, viu esses mistérios.
No entanto, aquele que não foi iniciado
E aquele que não tomou parte dos ritos não gozarão,
Depois da morte, das venturas do iniciado, nas
sombrias e hórridas moradas (ELIADE, 2010, p. 277)

Sócrates inova esse pensamento de “senhas”, ou “palavra de passe” para o destino das almas no Hades, como conceitua Nunes Sobrinho²⁴. Tais senhas são desmistificadas pelo filósofo ateniense com a proposta de que os males não atingem o homem depois da morte se ele mantiver ações piedosas²⁵ durante seu tempo de vida no corpo.

Conclusão

A condução do diálogo entre Sócrates e Axíoco leva o filósofo a sentenciar: “Aqueles que, durante a vida, ouviram a inspiração de um bom *daimon* são destinados ao lugar dos piedosos” (*Axíoco*, 371c). Este é um conselho socrático que pode ajudar o homem a melhorar seu gênero de vida e evitar os castigos preditos na doutrina órfico-pitagórica e nos

²⁴ Rubens Garcia Nunes Sobrinho em seu artigo *Iniciação ao Princípio* editado na Revista *Archai* “A fórmula de reconhecimento *eu sou filho da Terra e do Céu estrelado* identifica o aspirante com a estirpe divina e sugere sua purificação ritual prévia: ela serve como palavra de passe que garante o acesso à divindade.” (NUNES SOBRINHO, 2011, p. 66).

²⁵ Tema intensamente discutido no diálogo platônico *Êutifron*.

mistérios religiosos da Antiguidade, assim superados pela proposta de Sócrates.

A intuição, o conselho de um *daimon*, é para Sócrates a sua melhor orientação de conduta. E temos de forma insofismável várias declarações desta natureza na defesa que Platão faz do seu mestre, destacando entre outras quando Sócrates afirma que se entretém com seus interlocutores “por uma determinação divina, vinda não só através do oráculo, mas também de sonhos e de todas as vias pelas quais o homem recebe ordens dos deuses” (*Apologia*, 33c).

A comunicação com os seres divinos, através de representantes ou intermediários entre os homens e os deuses, que conhecemos como *daimon*, era uma prática constante que Platão mostrou no dia-a-dia de Sócrates, mantendo-o em repetidas interferências com o mundo invisível.

Andrei Timotin relata no capítulo II de *La démonologie platonicienne* (TIMOTIN, 2012, p.13 a 36) uma longa historiografia que prova que os *daimones* podiam ser espíritos de mortos vingativos ou agentes espirituais da vingança. E no Cap. (TIMOTIN, 2012, p. 37 a 84) da mesma obra, mostra uma continuidade entre o signo socrático do *daimon* e o *daimon* como intermediário em Platão. O autor afirma que a audiência ateniense não estava preparada para a nova concepção socrática – que compreendemos como transposição socrática – de um novo gênero de vida.

No diálogo aqui discutido, observamos Sócrates apontar para Axíoco que este não deve temer a morte, pois ele é um aliado dos deuses. Diz ainda que o pai de Clíncias não deve dar atenção aos discursos sobre a chegada da alma no Hades, ao lugar *campina da verdade*, diante de Minos e Radamanto, onde juízes da alma após a morte do corpo solicitarão respostas a questões que poderão livra-lo dos castigos horríveis, como o próprio filósofo ouviu de um mago chamado Gobrias, neto de um general de mesmo nome:

Com base em algumas placas de bronze trazidas por Opis e Ecaergê dos hiperbóreos, que a alma, após a separação do corpo, vai para um lugar obscuro, nas regiões subterrâneas, onde se acha o reino de Plutão. (*Axíoco*, 371a).

Essa última consideração nossa aponta de maneira insofismável que Sócrates possuía conhecimentos da doutrina pitagórica oriunda dos hiperbóreos²⁶, independente da autoria pseudo-platônica desse diálogo.

Referências

AHBEL-RAPPE, Sara; KAMTEKAR, Rachana. *A Companion to Socrates*. Reino Unido: Blackwell Publishing, 2006. DOI:

<https://doi.org/10.1111/b.9781405108638.2005.00003.x>.

BERNABÉ, Alberto. *Textos orfícos y Filosofía Présocrática*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

BERNABÉ, Alberto. *Platão e o orfismo – Diálogos entre religião e filosofia*. Trad. Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume, 2011.

BERNABÉ, Alberto. *Hieros Logos. Poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*. Trad. Rachel Gazolla. São Paulo: Paulus, 2012.

BERNABÉ, Alberto; KAHLE, Madayo; SANTAMARÍA, Marco Antonio (Eds.). *Reencarnación – la transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid: ABADA Editores, 2011.

BERNABÉ, Alberto; CASADESÚS, Francesc (Coord.). *Orfeo y la tradición órfica – Um reencuentro*. Madrid: Akal, 2008.

BRIDGMAN, Timoty P. *Hyperboreans – Myth and history in Celtic Hellenic Contacts*. New York: Routledge, 2005. DOI:
<https://doi.org/10.4324/9780203487655>.

²⁶ A aproximação entre o povo hiperbóreo – vizinhos habitantes místicos do norte da Grécia – com os Celtas – povos de existência real – e os gregos antigos é ricamente apresentada por Timothy P. Bridgman na obra *Hyperboreans – Myth and History in Celtic-Hellenic Contacts* (BRIDGMAN, 2005).

BURKERT, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1972.

BURKERT, Walter. *Antigos Cultos de Mistério*. Trad. Denise Bottaman. São Paulo: EDUSP, 1991.

BURKERT, Walter. *Mito e Mitologia*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 1991a.

BURKERT, Walter. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the early archaic age*. Translated by Margaret E. Pinder and Walter Burkert. Massachusetts: Harvard University Press, 1992.

BURKERT, Walter. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Trad. M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

BURKERT, Walter. *A Criação do Sagrado. Vestígios biológicos nas antigas religiões*. Trad. Vitor Silva. Lisboa: Edições 70, 2001.

BURKERT, Walter. *Les Cultes à Mystères dans l'Antiquité*. Nouvelle traduction de l'anglais par Alain-Philippe Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

CORNELLI, Gabriele. As fronteiras filosóficas do pitagorismo: conflito e contradição na historiografia sobre o pitagorismo. *Boletim do CPA*. Ano VII, nº 13/14. Campinas, 2002, p. 125-142.

CORNELLI, Gabriele. *Em busca do pitagorismo: o pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo: USP, 2010. DOI: <https://doi.org/10.14195/978-989-8281-96-8>.

CORNELLI, Gabriele. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Coimbra: CECH, 2011. DOI: <https://doi.org/10.14195/978-989-8281-96-8>.

DODDS, Eric Robertson. *Os Gregos e o Irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

DODDS, Eric Robertson. *Plato – Górgias. A revised text with introduction and commentary by E. R. Dodds*. Oxford: Clarendon, 2002.

ELIADE, Mircea. *De La Zalmoxis La Genghis-Han*. Paris: Humanitas, 1995.

ELIADE, Mircea. *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. *Muerte e iniciaciones místicas*. La Plata: Terramar, 2008.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

Data de registro: 12/05/2017

Data de aceite: 05/07/2017