

Cosmópolis

mobilidades culturais às origens do pensamento antigo

**Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho
e Delfim Leão
(coords.)**

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

**A RECRIAÇÃO DO ORFISMO NO *MYTHOS* DE ER:
A DESCOBERTA DA ESCOLHA DO FUTURO DA *PSYCHE* EM PLATÃO**
(The recreation of Orphism in the *mythos* of Er: the discovery of the choice
about the future of the *psyche* in Plato)

LUCIANO COUTINHO¹ (lucianocoutinho1@gmail.com)
Universidade Federal de Uberlândia / Universidade de Coimbra

RESUMO: Um dos temas mais caros ao orfismo é a ideia de purificação da *psyche*, de crimes cometidos tanto na vida presente quanto em vidas passadas. A iniciação seria, portanto, a garantia para se alcançar a libertação das penas após a morte. Por meio de rituais, assim como teria feito, por prática de encantamento mágico, o próprio Orfeu, o iniciado poderia modificar o julgamento dos deuses no Além. Platão apresenta, no livro X da *República*, um *mythos* que faz referência ao orfismo, o relato de Er, mas com alterações e substituições de elementos que lhe permitem recriar o mito segundo suas propostas filosóficas. Com isso, Platão não apenas retira do poder divino a escolha do futuro da *psyche* como, principalmente, busca demonstrar que é ela quem escolhe seu próprio futuro, na medida em que age viciosa ou virtuosamente na vida presente. Gravadas tais ações na *psyche*, ela se torna refém de si própria. Essa recriação do mito órfico elucida não um redimensionamento de crenças acerca da metempsicose, mas antes uma teoria psicológica que propõe o homem como refém de suas ações e agente de seu futuro psíquico.

PALAVRAS-CHAVE: Orfismo; ritual de purificação; Platão; Mito de Er; ação-escolha

ABSTRACT: One of the most important themes of Orphism is the idea of purifying the *psyche* of crimes committed both in the present life and in past lives. Its initiation therefore guarantees to achieve the release of punishment after death. Through rituals, as Orpheus himself had done it by practicing the magic enchantment, the initiated person could modify the judgment of the gods in the afterlife. In book X of *Republic*, Plato presents a narrative that refers to Orphism, the *mythos* of Er, but with changes and replacements of elements that allow him to recreate the myth, according to his philosophical suggestions. Thus, Plato not only deprives the divine power of the choice about the future of the *psyche*, but primarily seeks to demonstrate that it is the *psyche* itself that decides about its own future, in the way that it acts either viciously or virtuously in the present life. Engraved in such actions of the *psyche*, it becomes a hostage of itself. This recreation of the Orphic myth does not elucidate a re-design of

¹ Luciano Coutinho é Doutor em Estudos Clássicos / Filosofia Antiga pela Universidade de Coimbra – UC (bolsista CAPES para Doutorado Pleno no Exterior). É Mestre em Filosofia Antiga pela Universidade de Brasília – UnB (bolsista CAPES). É Mestre em Arquitetura e Urbanismo (com ênfase em Estética e Semiótica) pela Universidade de Brasília – UnB. Atualmente faz Pós-Doutorado no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia – UFU (com bolsa CAPES/Procad).

beliefs about metempsychosis, but rather a psychological theory that suggests man as a hostage of his actions and agent of his psychic future.

KEYWORDS: Orphism; purification ritual; Plato; Myth of Er; action-choice

INTRODUÇÃO

A tradição órfica sustenta a ideia de que uma alma iniciada pode purificar-se e passar pelos juízes a partir de princípios rituais. Platão, no entanto, propõe alterações² que dão nova perspectiva a esta ideia, a fim de sustentar teorias acerca da responsabilidade moral da *psyche* humana, em relação às suas próprias escolhas psíquicas, tirando dos deuses a responsabilidade sobre o destino da *psyche* humana. Para tanto, “Platão, de um modo parecido a como fizeram os pitagóricos, incorporou, em seu próprio sistema filosófico, numerosos elementos órficos” (Casadesús 2006: 160)³, para utilizá-lo como “um modelo de explicação para aquelas verdades às quais a dialética não chega” (Bernabé 2011: 385).

Com o relato de Er, no livro décimo da *República*, Platão busca redimensionar a ideia órfica de purificação da alma (que se daria pela iniciação ritual) em um princípio filosófico fundamentado nas ações psíquicas da própria *psyche*. Para tanto, Platão faz sua personagem Sócrates relatar a jornada das almas no ciclo transmigratório.

Sem dúvida, o procedimento de transposição mais radical – ao qual agora posso apenas aludir – é o de converter a si próprio em μυθολόγος para elaborar mitos que contém em si elementos identificáveis como órficos, mas que são manipulados livremente para fazê-los harmonizáveis com o seu sistema filosófico e por suas exigências morais (Bernabé 2011: 385).

Nesse sentido, Platão faz mais que transposições de elementos míticos em seus textos, como defende Diés (1927: 332ss), e mais que sua utilização de maneira crítica como propõe Brisson (2000: 15). Platão apodera-se do mito órfico para alterá-lo e substituir elementos, recriando-o, por meio de Sócrates.

Para tanto, a personagem Sócrates, no livro décimo da *República*, apresenta um cenário representativo da ideia órfica de transmigração da alma, mas sob uma perspectiva que envolve a escolha daquilo que a alma humana gostaria de ser na próxima vida somática: de homem a animal, tudo seria possível. O relato de Er, na voz da personagem Sócrates, sugere que a alma define seu próprio

² Cf. o processo que Coutinho 2015 chama “alteração” e “substituição” nas “recriações” que Platão faz em “*mythoi* originários”.

³ “Platón, de un modo parecido a como lo hicieron los pitagóricos, incorporó en su propio sistema filosófico numerosos elementos órficos, relacionados principalmente con la noción de inmortalidad del alma y su destino en el Más Allá”.

A recriação do orfismo no *mythos* de Er: a descoberta da escolha do futuro da *psyche* em Platão

destino na próxima transmigração, ao contrário do que propõe a tradição órfica, que entende o destino das almas de modo subordinado a escolha divina.

Com esse *mythos* que Sócrates relata, Platão pretende sustentar a noção de que cada uma das *psychai*, a partir de suas ações, é responsável pelo seu destino psíquico.

O ESPETÁCULO MARAVILHOSO DE ER

O cenário de Er é literalmente apresentado como um “espetáculo” (*R.* 10, 619e6)⁴ “digno de piedade” (*R.* 10, 620a1)⁵, “risível” (*R.* 10, 620a2)⁶ e “maravilhoso” (*R.* 10, 620a2)⁷, segundo a personagem Sócrates.

O destino de “cada uma das almas” (*R.* 10, 619e6-620a1)⁸, na continuidade migratória, era “escolhido” (*R.* 10, 620a1)⁹ “segundo o intercurso dos hábitos da vida” (*R.* 10, 620a2-3)¹⁰. Para reforçar a imagem do “maravilhoso” – acompanhado de suas características peculiares, risível e digno de piedade –, a figura de Orfeu é diretamente mencionada: ele teria escolhido, para sua próxima vida, ser um “cisne” (*R.* 10, 620a4)¹¹.

Cada uma dessas expressões estabelece uma relação intrínseca com as alterações platônicas de elementos presentes na ideia órfica de transmigração da alma. A terminologia de impacto teatral que Platão utiliza ajuda a reforçar a imagem de dramatização da passagem em três níveis:

1) A expressão “espetáculo” (θέαν) – termo comum ao teatro em geral na Grécia antiga – associada a “digno de piedade” (ἐλεινήν) pretendem revelar um teor trágico sobre o destino das almas. Esta última expressão revela a ideia de piedade, que Aristóteles (*Poet.* 1453a3)¹² chama atenção como elemento natural do gênero trágico.¹³

2) A expressão diretamente ligada ao espetáculo teatral, θαῦμα, significa aquilo que causa admiração – seja pelo temor, pelo horror, pelo bem-estar, dentre outros. Esta admiração busca capturar o olhar e a atenção das personagens envolvidas, e, por consequência, do espectador.¹⁴

⁴ θέαν.

⁵ ἐλεινήν.

⁶ γελοίαν.

⁷ θαυμασίαν.

⁸ ὡς ἕκασται αἰ ψυχαί.

⁹ ἤροῦντο.

¹⁰ κατὰ συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλὰ αἰρεῖσθαι.

¹¹ Ὀρφέως γενομένην κύκνου.

¹² ἔλεον.

¹³ Aristóteles também faz referência, nesse contexto, à expressão “temor” (φόβον) (*Arist. Poet.* 1453a4)

¹⁴ Em *Eumênides*, de Ésquilo, temos um exemplo bem visível da conjugação entre a

3) A expressão “riso” (γελοία), por último, deixa o cenário ainda mais intrigante. Isto ocorre porque Sócrates afirma que um poeta não poderia compor obras trágicas e cômicas ao mesmo tempo, mas deveria optar por um gênero apenas.¹⁵

No primeiro nível, tem-se a ideia da tragédia humana diante do mistério da vida e da morte: um espetáculo digno de piedade. No segundo, a ideia do quanto o espetáculo, definido pelo primeiro, é admirável, maravilhoso, capaz de capturar o olhar e a atenção do espectador que dele se apercebe. No terceiro, tem-se o choque com o risível, que contraditoriamente é associado ao trágico, dando ao relato de Er um caráter de estranhamento, digno de riso.

A descrição fundamental da imagem onde se passaria o processo dos destinos das almas para a próxima vida é definida pela expressão “espetáculo”. A dramaturgia que envolve esta palavra alude a uma encenação e, portanto, a uma representação. Essa encenação, por sua vez, assume uma perspectiva fabulosa, na medida em que homens, de maneira comum, teriam a possibilidade de tornarem-se animais, e animais tornarem-se homens.¹⁶ Tal perspectiva apresenta-se

expressão θαυμαστός (A. *Eum.* v. 46) e θεῶν (A. *Eum.* v. 55), que dão à cena a sensação de um espetáculo horrendamente maravilhoso, no templo de Apolo em Delfos, descrito pela Profetisa Pitia: a cena de Orestes ferido, cercado pelas Fúrias, em posição de suplicante, que é comparada à pintura das Harpias tomando o alimento de Fineu. Cf. também θαῦμα (A. *Eum.* v. 407). Em *Agamenon*, a expressão κάποθαυμάσαι (A. *Agam.* v. 318) aclara o quão assombrosa e horrenda é a estratégia de Clitemnestra para matar seu marido; disto decorre o maravilhoso. Eurípides também fez largo uso da ideia do espetáculo maravilhoso, na dimensão daquilo que prende o olhar do espectador. Seja pelo belo ou pelo horrendo: cf. de Eurípides (*Alc.* v. 157; v. 1123; v. 1130), (*Bac.* v. 248; v. 449; v. 667; v. 693; v. 716; v. 1063), (*Hipp.* v. 106; v. 278; v. 439; v. 906, v. 1041), para dar alguns exemplos.

¹⁵ Sócrates, na *República*, usa a analogia do teatro para demonstrar que cada indivíduo pode fazer bem apenas uma coisa. Nesse contexto, ele defende que o poeta pode fazer bem ou apenas comédia ou apenas tragédia: Σχολῆ ἄρα ἐπιτηδεύσει γέ τι ἅμα τῶν ἀξίων λόγου ἐπιτηδευμάτων καὶ πολλὰ μιμήσεται καὶ ἔσται μιμητικός, ἐπεὶ που οὐδὲ τὰ δοκοῦντα ἐγγὺς ἀλλήλων εἶναι δύο μιμήματα δύνανται οἱ αὐτοὶ ἅμα εἶμιμῆσθαι, οἷον κωμωδίαν καὶ τραγωδίαν ποιοῦντες. ἢ οὐ μιμήματε ἄρτι τούτῳ ἐκάλεις; (*R.* 3, 395a1-6). No *Banquete*, entretanto, Sócrates assume uma posição contraditória a essa posição expressa na *República*. Ele sugere que um mesmo poeta pode produzir os dois gêneros: ἔφη, προσαναγκάζειν τὸν Σωκράτη ὁμολογεῖν αὐτοὺς τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμωδίαν καὶ τραγωδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν, καὶ τὸν τέχνη τραγωδοποιῶν ὄντα καὶ κωμωδοποιῶν εἶναι (*Smp.* 223d3-6). O que chama atenção, por sua vez, na *República*, é que Sócrates, depois de ter condenado a possibilidade de um poeta compor os dois gêneros, faz, na descrição do Além do mito de Er, aparecerem elementos que se remetem tanto à tragédia quanto à comédia.

¹⁶ De Pitágoras, a ideia fabulosa de que a alma pode transmigrar de homem para animal é fonte de inspiração para Platão: “E conta-se que passava [Pitágoras] ao ser castigado um cachorrinho; sentiu piedade e pronunciou as seguintes palavras: ‘Para de bater. Pois é a alma de um amigo meu, que reconheci ao ouvir os seus gemidos’” (21 B7 DK = D. L. *Vitae* 8, 36); a respeito desta questão, Cornelli (2011: 152-155) demonstra a noção fabulosa protopitagórica criticada por Aristóteles (*De an.* 407b13-17; 407b20-23) e a noção moral

de modo “maravilhoso”¹⁷ e causa estranhamento.

O cenário possibilita qualquer hipótese imaginável, por isso a qualificação do cenário pelas expressões “digno de piedade” e “risível”. Nesse espetáculo, que chega a assumir por breves instantes características do “fantástico”¹⁸, até Orfeu surge com sua surpreendente escolha de voltar como um “cisne”.

A DESCOBERTA DA ESCOLHA PSÍQUICA

A simbologia sugerida por Urwick (2013: 213)¹⁹, por exemplo, referente à negação de Orfeu ao fato de não querer “nascer de uma mulher” pode ser associada à ideia de que ele, segundo o relato de Fedro no *Banquete*, teria tido

posterior atribuída à ideia de transmigração da alma. Este relato de Xenofonte, mesmo que tenha tido uma fonte antipitagórica, como sugere Maddalena – “il fatto che la citazione del passo di Senofane è molto probabilmente dovuta a uno scrittore antipitagorico rende ancor più inadeguata la presunzione della certa attribuzione” (Maddalena 1954: 336) – não há prova, nisso, de que a metempsicose não esteja na origem do pitagorismo, “Pois é exatamente a zombaria, que revela uma intenção antipitagórica na fonte de Xenófanes, a confirmar a importância dada à teoria da metempsicose como elemento identificador do Pitágoras histórico” (Cornelli 2011: 112). E dentro dessa teoria pitagórica a importante imagem da transmigração da alma em corpos de homens e de animais, ou até mesmo de plantas, evidencia-se. Outro importante relato nessa linha está em Heráclides Pôntico: “Euforbo, de sua parte, costumava dizer que uma vez havia sido Etáides, e tinha obtido este dom de Hermes, e narrava as peregrinações de sua alma, como transmigrou, e em quantas plantas e animais foi residir, e quantos sofrimentos a alma havia padecido no Hades” (D. L. *Vitae*, 8, 5 // Heraclid. fr. 89 Wehrli).

¹⁷ Acerca do “maravilhoso”, Furtado discute a natureza da verossimilhança não ligada aos padrões conhecidos de verdade, mas a uma verdade interna, ou melhor, a uma lógica interna do objeto artístico. Esta lógica pode ser absurda, ou estranha para os padrões considerados naturais, mas é aspecto revelador das condições necessárias aos homens (Furtado S/d: pp. 54-58). Todorov fala de um “maravilhoso puro” que, conforme o “estranho”, não tem limites definidos. No caso da maravilhoso, os elementos sobrenaturais não provocam nenhuma reação particular nem nas personagens, nem no leitor implícito. A característica do maravilhoso não é uma atitude para os acontecimentos relatados, a não ser a natureza mesma desses acontecimentos (Todorov 1999: 30).

¹⁸ Propp fala de “sequências” lógicas imprevisíveis. Por conta de suas sucessões de acontecimentos, esta lógica é a marca que torna o maravilhoso distinto na sua morfologia, ou seja, na sua construção. Esta característica será marca também do “fantástico”, mas, neste último, além da dimensão da surpresa há a dimensão da ideologia (Propp 2001: 38). Todorov afirma que o fantástico não dura mais que o tempo de uma vacilação, que tanto o leitor quanto as personagens devem decidir se aquilo que têm a frente provém ou não da “realidade” (Todorov 1999: 24). Se decidirem que ficam intactas as leis da realidade, conseguindo explicar os fenômenos descritos, diz-se que a obra pertence a outro gênero: o “estranho”; se decidem que é inevitável constituir novas leis da natureza para conseguirem explicar os fenômenos, então está-se diante do gênero do “maravilhoso» (Todorov 1999: 24).

¹⁹ Urwick sugere que “If Plato knew anything at all of Indian allegory, he must have known that the swan (Hamsa) is in Hinduism the invariable symbol of the immortal Spirit; and to say, as he does, that Orpheus chose the life of a swan, refusing to be born again of a woman, is just an allegorical way of saying that he passed on into the spiritual life”.

sua morte provocada por mulheres (*Smp.* 179d8)²⁰. Assim, seguindo a proposta de Urwick, por ter sido despedaçado por mulheres na vida anterior, Orfeu teria preferido nascer de um animal.²¹

Não se quer discutir, neste trabalho, a plausibilidade de Urwick acerca de sua proposta de leitura, mas ela chama atenção para a estranheza do relato de Er. E este estranhamento elucidado como Platão busca deixar clara sua recriação em torno do mito de Orfeu. O filósofo ateniense, por meio de Sócrates, substitui a decisão dos deuses em relação ao destino das almas (conforme atesta a tradição órfica) pela noção de “escolha” (*R.* 10, 620a1)²² que “cada uma das almas” faz em relação a seus próprios destinos.²³

Para além do aspecto moral, dado pela noção da transmigração determinada “segundo o intercurso dos hábitos da vida” (*R.* 10, 620a2-3), Platão faz sua personagem Sócrates acrescentar outro ponto em seu relato: a decisão que cada uma das almas tem sobre si própria em relação a seu destino na próxima vida.

“Declaração da virgem Láquesis, filha da Necessidade.²⁴ Almas efêmeras, vai começar outro período portador da morte para a raça humana. Não é um gênio²⁵ que vos escolherá, mas vós que escolhereis o gênio. O primeiro a quem a sorte couber, seja o primeiro a escolher uma vida a que ficará ligado pela necessidade. A virtude não tem senhor; cada um a terá em maior ou menor grau, conforme a honrar ou desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa” (*R.* 10, 617d6-617e5).²⁶

Com esse relato, Sócrates apresenta uma teoria acerca da moral intrínseca à humanidade: a noção de que as almas são responsáveis por suas ações e logo

²⁰ “καὶ ἐποίησαν τὸν θάνατον αὐτοῦ γενέσθαι ὑπὸ γυναικῶν”

²¹ E por que um “císne”? continuamos na escuridão, embora com alguma luz sugerida por Urwick, que facilitaria a compreensão da proposta ideológica de Platão desse cenário “maravilhoso” que toca em características do “fantástico”, já que ideologicamente o filósofo ridiculariza a imagem do mito, mas salva sua estrutura.

²² ἤροῦντο.

²³ Platão utiliza-se de muitos retalhos imagéticos para elaborar a imagem desse espetáculo órfico. De Orfeu, ele tira a ideia da imortalidade e da transmigração da alma, mas com sua transposição moral já transposta por Píndaro e Eurípides (cf. Coutinho 2015: 102-112); de Homero, a própria noção de que as almas têm como um dos destinos o Hades, mas sob a noção de que a alma não é mera sombra, sem cognoscência nele; de Pitágoras, a ideia fabulosa de que a alma pode transmigrar de homem para animal e vice-versa.

²⁴ A “Necessidade” (Ἀνάγκη) surge como um princípio próprio da humanidade, considerando o caminho da “escolha” (ἤροῦντο) (*R.* 10, 620a1) que a personagem Sócrates parece traçar para a alma humana no relato de Er.

²⁵ Cf. nota 52 da tradução de Rocha Pereira 2005: “No original está a palavra *daimon*, que a partir de Hesíodo pode designar um ser intermédio entre deuses e homens”.

²⁶ Tradução de Rocha Pereira 2005.

também pelas consequências dessas ações em sua próxima vida. Se a virtude não tem senhor, é porque ela está em cada um de acordo com suas próprias honras e desonras. Se não é o *daimon* que escolhe a alma, mas o contrário,²⁷ é porque a alma está a ser colocada como um ente apto a decidir sobre si próprio, apresentando, de tal maneira, uma força interior capaz de deliberar sobre sua disposição, e, por conseguinte, sobre seu destino.

A escolha de cada alma, segundo o relato de Er, define a próxima vida, diante da necessidade de sua própria vida prática. Tudo isto, por sua vez, dito pela deusa Láquesis – filha da deusa Necessidade – simboliza a presença das atitudes passadas (R. 10, 617c4)²⁸ na vida subsequente. Em outras palavras, é como se pelo próprio passado de cada alma, o caminho de sua próxima vida fosse decidido por ela própria, mas sempre a partir de suas próprias ações. Por isso a fala da deusa Láquesis termina com a isenção explícita da culpa/responsabilidade do deus (R. 10, 617e5).²⁹ Tudo isto é dito sob um aspecto maravilhoso, em que as personagens do relato de Er passam por experiências trágicas e risíveis.

Platão, portanto, utiliza-se de elementos órficos que, alterados e substituídos na voz de Sócrates, dão-lhe hipótese de apresentar um *mythos* órfico recriado, a fim de sustentar teorias acerca da responsabilidade psíquica da *psyche* humana, e não do destino humano como decisão divina. Com a escolha dos destinos das almas no Além, no relato apresentado na voz da personagem Sócrates, Platão busca elaborar uma teoria que determina o destino da vida psíquica, no que concerne à sua disposição, a partir das ações virtuosas ou viciosas de cada *psyche* no “aqui” (R. 10, 621c7; 621d2) da vida presente³⁰. No relato de Er, a disposição da alma não é determinada pela vida escolhida para a próxima transmigração; mudar a disposição da alma é o propósito da escolha da próxima vida no *mythos*³¹. Platão elabora esta ideia no interior do relato de Er para sustentar a obrigação moral da *psyche* humana em melhorar sua disposição psíquica na vida presente, melhorando, com isso, suas próprias ações, e, assim, alcançando a melhoria da própria *psyche*.

²⁷ “οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ’ ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε”.

²⁸ “Λάχεσιν μὲν τὰ γεγονότα”.

²⁹ “θεὸς ἀνάιτιος”.

³⁰ A respeito do caráter psíquico na teoria da *psyche* em Platão, cf. o que diz Coutinho 2015: 150-154; 249-252, acerca da contradição entre “os justos” “que sobem para o céu” (τοὺς δικαίους ἄνω διὰ τοῦ οὐρανοῦ) (R. 10, 614c4-6), no relato de Er, e o melhoramento da *psyche* na vida presente, no “aqui” (ἐνθάδε) (R. 10, 621c7; 621d2), na conclusão de Sócrates sobre o relato de Er.

³¹ εἶναι δὲ καὶ δοκίμων ἀνδρῶν βίους, τοὺς μὲν ἐπὶ εἴδεσιν καὶ κατὰ κάλλη καὶ τὴν ἄλλην ἰσχύν τε καὶ ἀγωνίαν, τοὺς δ’ ἐπὶ γένεσιν καὶ προγόνων ἀρεταῖς, καὶ ἀδοκίμων κατὰ ταῦτα, ὡσαύτως δὲ καὶ γυναικῶν. ψυχῆς δὲ τάξιν οὐκ ἐνεῖναι διὰ τὸ ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλον ἐλομένην βίον ἄλλοίαν γίγνεσθαι (R. 10, 618a7-b4).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, o relato de Er, no livro décimo da *República*, sustenta que cada uma das almas decide aquilo que será na próxima vida a partir de seus próprios hábitos. No entanto, mesmo a alma tendo agido de uma certa maneira injusta, ficaria a seu encargo a escolha de seu destino transmigratório. Isto apenas em partes, pois o relato deixa claro que a ação injusta acaba por se tornar viciosa, insaciável³², e é baseado na força desse vício que ela escolheria sua próxima transmigração. Em outras palavras, mesmo escolhendo uma vida aparente e circunstancialmente boa, a alma agirá de acordo com sua própria disposição, e a vida que escolheu em nada lhe ajudará a purificar. O que lhe ajudará, de fato, será a compreensão moral de que a disposição da alma deve ser melhorada, para que ela própria possa melhorar-se e ter um bom destino no Além.

Parece prudente dizer, no entanto, que a moral platônica não assume, do mito órfico, a relação dos juízes e das imposições dos destinos humanos por parte destes juízes no Além. Nesse sentido, cada *psyche* seria seu próprio juiz e determinaria seu próprio destino. Assim, enquanto o relato de Er sustenta a noção de que as almas escolhem suas próximas vidas de acordo com seus hábitos da vida passada, Platão pretende demonstrar, com esse relato, que os princípios psíquicos determinam seu próprio destino na vida presente, a partir da disposição moral assumida pela *psyche* humana.

³² Platão faz, no livro IX da *República*, referência à parte concupiscente da alma, determinada pelos “desejos insaciáveis” (ἀπληστίαν) (*R.* 9, 586b3). No *Górgias*, a referência ao “recipiente furado” (ὡς τετρημένος εἶη πίθος) (*Grg.* 493b2-3) representa bem a ideia de que a parte persuasível da alma está sempre vazia, sem conseguir estar plenamente satisfeita. À alusão a essa passagem demonstra que a alma que se deixa levar pelos excessos, viciam-se e, para fazer menção à escolha da próxima vida, estão presas a seus próprios vícios, por isso escolheriam algo de acordo com seus atos na última vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES PRIMÁRIAS

- Aristóteles. *Poética*. Trad. de Ana Maria Valente. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- . *Sobre a alma*. Trad. de Ana Maria Lóio. Lisboa: CFUL/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- Ésquilo. *Agamémnon*. Trad. de Manuel de Oliveira. Pulquério. Edições 70, Lisboa, 2012.
- . *Euménides*. Trad. de Manuel de Oliveira. Pulquério. Edições 70, Lisboa, 2012.
- Laerzio, Diogene. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. A cura di Giovanni Reale. Bompiani, Milano, 2005.
- Eurípides. *Alceste*; In. *Tragédias I*. Trad. Nuno Simões Rodrigues. FLUC/Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2009.
- . *Hipólito*; In. *Tragédias II*. Trad. Frederico Lourenço. FLUC/Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2010.
- . *As bacantes*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- Platão. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2005.
- . *Obras completas de Platón*. Trad. Patricio de Azcárate. Trad. Patricio de Azcárate. Medina e Navarro, Madrid. 1871-1972. 1870, eBook 2008
- . *The Complete works*. Translated by Benjamin Jowett. Gutenberg project, England. 1870, eBook 2008.
- . *Plato in Twelve Volumes*. Cambridge, MA, Harvard University Press; London.

FONTES SECUNDÁRIAS

- Bernabé, A. (2011), *Platão e o orfismo – diálogo entre religião e filosofia*. São Paulo.
- Brisson, L. (2000), *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Chicago.
- Casadesús, F. (2006), “Orfismo: usos y abusos”, in E. Calderón, A. Morales & M. Valverde (eds.), *Koinòs Lógos. Homenaje al professor José García López*. Murcia, 155-163.
- Cornelli, G. (2011), *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Coimbra.
- Diés, A. (1927), *Autour de Platon*, II. Paris.

Furtado, F. (S/d). *A construção do fantástico na narrativa*. Lisboa.

Propp, V. (2001), *Morfologia do conto maravilhoso*; trad. Boris Schnaiderman. São Paulo.

Todorov, T. (1999), *Introdução a literatura fantástica*. São Paulo.

Urwick, E. J. (2013), *The Message of Plato. A Re-interpretation of the Republic*. New York.