

## **Narrativas do Destino das Almas em Platão (Apropriações do Discurso Mítico na Filosofia da Antigüidade Clássica)**

Maria Dulce Reis  
[fildulce@bol.com.br](mailto:fildulce@bol.com.br)  
Pós-Graduação em Filosofia, UFMG

### **Introdução**

Ao tratar do tema da alma no *Fédon*, no *Fedro* e na *República*, Platão utiliza tanto um discurso explicativo quanto um discurso narrativo, ou seja, a linguagem mítica. A componente mítica é constitutiva da linguagem filosófica de Platão. Como aponta Marques (1994): “o mito tem função heurística e pedagógica, desperta a inteligência para determinados problemas. E ainda, no que concerne certas questões, reconhece a impossibilidade em se falar discursiva e demonstrativamente”<sup>1</sup>. No *Fedro*<sup>2</sup>, como exemplo, após a demonstração da imortalidade da alma, logicamente fundada na noção de ‘princípio’, Platão muda seu modo de abordar o problema da alma. Tratando-se agora daquilo que o homem não pode conhecer ‘tal qual é’, não vai intimidar-se diante da questão mas considera que esta requer ser tratada através de uma linguagem apropriada, do discurso mítico, que tem seu *lógos* próprio.

Nas narrativas do destino das almas presentes nestes três Diálogos, Platão trata de temas como o da preexistência da alma, o do destino das almas após a morte (a metempsicose, a doutrina da retribuição, o retorno à divindade), o da imortalidade da alma. Estes temas surgem através de referências a antigas tradições, em especial àquelas órfica e

---

<sup>1</sup> MARQUES, M.P. “Mito e Filosofia”. *Mito*. Belo Horizonte: Núcleo de Filosofia Sônia Viegas, 1994, p.20.

<sup>2</sup> *Fedro* 246a.

pitagórica que, somadas aos mistérios de Eleusis, podem ser consideradas como uma tradição marginal por terem-se desenvolvido paralelamente ao culto cívico dos deuses olímpicos.

No presente texto, não pretendemos fazer uma discussão a respeito do que pode ser chamado de uma “apropriação” do discurso mítico por Platão, mas sim constatá-lo como algo *próprio* de seu discurso, como constitutivo de sua linguagem filosófica, trazendo o mito do destino das almas exposto no *Fedro*. Em seguida, fazemos uma breve discussão sobre a referência às antigas tradições presentes nas narrativas do destino das almas em Platão.

## 1 O destino das almas no *Fedro*

Ao discutir o tema da retórica e da dialética no *Fedro*<sup>3</sup>, Platão trata também da questão da alma e do amor.

Ao refazer o discurso de Lísias e ao expor, posteriormente, o seu próprio, Sócrates não só critica o mau uso da retórica, o que ocorre quando não se leva em consideração a verdade/*alétheia*, como também a maneira retórica de se tratar o tema de *Éros*, aquela de Lísias, que desconsidera a natureza da alma e do amor filosófico<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Citaremos a tradução de C. A. Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975. Indicaremos quando houver modificações, será indicado. Estabelecemos como comparação as traduções de 1947 (Collection des Universités de France) e de BRISSON, L. *Phédre*. Trad. Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1989.

<sup>4</sup> JAEGER, W. W. *Paidéia*. 2a ed., S.P.: Martins Fontes, 1989. Jaeger, p.1184, considera que a finalidade do *Fedro* não é a questão de *Éros* mas a de uma crítica à maneira retórica de se tratar o tema. O Diálogo corresponderia a uma “nova fase na atitude de Platão para com a retórica”, a do reconhecimento da importância da retórica como recurso técnico, e a defesa do que considera ser a verdadeira retórica.

No primeiro discurso de Sócrates sobre o amor, no *Fedro*, Sócrates refaz o discurso de Lísias<sup>5</sup> do mesmo ponto de vista deste. Ele não trata de questões sobre a alma, pois a posição de Lísias não exige tanto. Sócrates então propõe fazer um novo discurso sobre o amor, visando retratar-se diante de *Éros*. Seu segundo discurso é mais profundo que o de Lísias, pois exige uma complexa reflexão sobre a natureza e a estrutura da alma.

Buscando a natureza da alma, Platão faz uma extensa demonstração/*apódeixis* de que a alma é imortal/*athánatos*, logicamente fundada na noção de ‘princípio’<sup>6</sup>. Conhecida a natureza/*phýsis* da alma, é preciso saber sobre sua forma/*perì dé tês idéas autês*<sup>7</sup>, ou seja, sobre sua estrutura, sua conformação. Platão considera ser este um assunto “divino” e por isso dever dar a ele uma imagem, uma exposição humana e de menores proporções, um mito<sup>8</sup>.

## O Mito

A imagem que se assemelha à forma da alma - tanto a divina como a humana - é a de uma parelha de cavalos alados dirigida por um cocheiro, unidos por uma espécie de “força natural”/*dýnamei*<sup>9</sup>. No caso dos deuses, os cavalos e cocheiros são todos

---

<sup>5</sup> A tese defendida por Lísias é a de que “é preferível ceder a quem não lhe dedica amor, a entregar-se a quem o ama” (*Fedro* 227c-d).

<sup>6</sup> A natureza da alma é ser princípio/*arkhé* de movimento, e, por consequência, ser imortal. O movimento imortal (*Fedro* 245e), que é por si mesmo, é a essência ou modo de ser/*ousían* da alma e é nisso que consiste a sua definição/*lógos*. O que é princípio não pode ser gerado. Se fosse destrutível, ao perecer, não poderia dar vida a nada (nem renascer, pois seria renascer de outra coisa). A noção de “princípio” - ingênito e indestrutível, auto-motor e fonte de movimento, constituinte de tudo o que é dotado de vida - faz deste argumento um argumento ontológico.

<sup>7</sup> *Fedro* 246a. Sobre a presença do termo *idéa* nesta passagem, ver nossa discussão em REIS, M. D. *Um olhar sobre a psykhé : o logistikón como condição para a ação justa nos livros IV e IX da República de Platão*. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2000 (dissertação), p.67; e em p.64-67 a respeito da demonstração, anteriormente citada, fundada na noção de ‘princípio’.

<sup>8</sup> Como esclarece adiante, em 253d: “No começo deste mito...”. Isso significa, segundo BRISSON, op. cit. nota 171, p.209, que Sócrates vai descrever a forma da alma segundo o que ela parece e não tal qual ela é.

<sup>9</sup> *Fedro* 246a.

*bons/agathoi* e formados de bons elementos. Quanto aos outros seres, há uma mistura. A parilha de cavalos é desigual, o que torna difícil a tarefa do cocheiro:

Inicialmente, no nosso caso, o cocheiro dirige uma parilha desigual; depois, um dos cavalos da parilha é belo, bom e formado de tais elementos (*bons*) enquanto a composição do outro lhe é contrária. Essa a razão de ser entre nós tarefa difícilíssima a direção das rédeas<sup>10</sup>.

A alma é figurada por uma imagem na qual uma *dýnamis* une elementos distintos. No homem, há elementos tanto bons quanto maus. Estes últimos diferenciam, portanto, a alma humana daquela da divindade. A sequência do mito permite-nos entender que o sentido de “mau” aqui é o mesmo já utilizado no *Fédon*: o de ligado à corporeidade, à multiplicidade, conseqüentemente ao conhecimento e à conduta equivocados, distantes da verdade (sentido cognitivo) e do bem (sentido ético).

Tal imagem fala-nos da chamada “triplição” da alma, ou seja, da alma como uma unidade constituída de três elementos distintos. Robin (1947) considera a “triplição” no *Fedro* como um dos sinais de que este Diálogo seria posterior à *República*, pois, neste último, Platão vai realizar uma extensa explicação a respeito dessa distinção no interior da alma<sup>11</sup>. Na *República*, Platão coloca propriamente o problema da triplição (saber se haveria elementos distintos na alma ou se ela age e sofre a ação em si mesma como um todo), define cada um destes elementos e apresenta as implicações éticas de tal postulação.

Voltemos à imagem. Antes de dizer em que consiste a diferença entre os dois cavalos e de apontar para o conflito que resulta dessa distinção, Platão coloca a

---

<sup>10</sup> *Fedro* 246b, com modificações.

<sup>11</sup> ROBIN, L., *Phédon*. Collection des Universités de France. Trad. L. Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1947, p.IV: “Dès à présent je dirai que le mythe de l’attelage ailé serait difficilement intelligible si la tripartition de l’âme, au livre IV de la *République*, ne permettait de l’interpréter; admet-on que le mythe a précédé l’explication?”. Sobre a triplição da alma na *República* e suas implicações na teoria ético-política de Platão, ver nossa exposição em REIS. op. cit. capítulos III e IV.

questão de saber de onde vem a denominação de mortal e imortal para os seres vivos. Para responder a ela, permanece usando da linguagem mítica, explorando a imagem das “asas” da alma, (os cavalos são ‘alados’), o que se apresenta como uma passagem de difícil interpretação. A narrativa pressupõe a separação entre o visível e o inteligível.

Dirigir o que não tem alma é a função da alma<sup>12</sup>. Circulando na totalidade do universo, a alma reveste-se de formas/*eidesi* diferentes. Ela pode ser alada ou ter perdido suas asas. Quando a alma é “perfeita e alada”, ou seja, quando ela é divina, imortal, ela “caminha nas alturas”<sup>13</sup> e governa todo o cosmo.

A alma dos mortais é aquela que perdeu as asas e, arrastada, vai habitar um “corpo de terra”. A força que pertence à alma dá então a ilusão de que este corpo é o autor de seu próprio movimento. O conjunto formado pelo corpo fixado/*pagén*<sup>14</sup> à alma recebe o nome de mortal. Alma e corpo estão unidos, fixados entre si.

Quanto ao qualificativo ‘imortal’, próprio ao divino, este não pode ser compreendido racionalmente/ *ex (...) lógou*<sup>15</sup>. O homem, em suas limitações, pode fazer apenas uma representação do divino<sup>16</sup>, como de um vivente imortal, dotado de corpo e alma unidos por eterna duração. Platão, ao mesmo tempo, narra que as almas imortais contemplam, na “região supraceleste”<sup>17</sup>, as realidades eternas. O ser que é objeto de conhecimento verdadeiro tem sua sede/*tópon* nesta “região”.

---

<sup>12</sup> *Fedro* 246b;c.

<sup>13</sup> *Fedro* 246c.

<sup>14</sup> *Idem*. O participio aoristo *págen* (verbo *pégnymi*) conduz a uma metáfora, segundo BRISSON. op. cit. p.210, nota 179, como ocorre nas seguintes passagens do *Fédon*: a alma acorrentada ao corpo, como que colada a ele (82e), a alma pregada ao corpo pelo prazer e sofrimento (83d). A tradução de Brisson vale ser citada: “Ce qu’on appelle ‘vivant’, c’est cet ensemble, une âme et un corps fixé à elle, ensemble qui a reçu le nom de ‘mortel’.”.

<sup>15</sup> *Fedro* 246c-d.

<sup>16</sup> *Idem*. Como traduz BRISSON. op. cit., p.118: “nous nous forgeons une représentation du divin: c’est un vivant immortel, qui a une âme, qui a un corps, tous deux naturellement unis pour toujours.”.

<sup>17</sup> *Fedro* 247b-c. Platão narra o cortejo dos deuses na região supraceleste, que tem Zeus à frente e que é seguido por aqueles “que sempre quiseram e puderam”, expressão esta que indica, segundo Brisson, 1989, n.

Na sequência do mito, Platão propõe narrar o motivo de virem a “cair” as asas da alma. As asas têm o poder de elevar às alturas, à morada dos deuses, “o que é pesado”. Elas são aquilo que, referente ao corpóreo, em mais alto grau participa do divino<sup>18</sup>. Este, belo, sábio e bom (*kalón, sophón, agathón*), alimenta e faz crescer as asas da alma<sup>19</sup>, o que permite que elas se elevem à região supraceleste. Esta encontrar-se-ia no “exterior do céu”, para onde vão as almas imortais, quando se dirigem ao banquete da contemplação do inteligível. Sobre este “lugar” e sua relação com a alma, afirma Sócrates:

O ser que é sem cor, sem figura, intangível, que é realmente/*ousía óntos ousa*, o ser que somente pode ser contemplado pelo intelecto/*nôoi* – o piloto da alma -, o ser que é o objeto do conhecimento verdadeiro, é ele quem ocupa esse lugar<sup>20</sup>.

Apenas um elemento da alma (aqui, *nôoi*, intelecto) pode contemplar o Ser. Mas, em oposição às almas dos imortais, as almas dos homens têm dificuldade em contemplar as formas inteligíveis, pois se encontram “perturbadas pelos cavalos”<sup>21</sup>. Aquelas que mais se esforçam por acompanhar os deuses “e com eles parecer-se”, mal podem contemplar as essências<sup>22</sup>. Algumas outras, após muito conflito entre seus elementos internos, percebem apenas algumas essências, outras, ainda, não conseguem iniciar-se na contemplação das realidades eternas, e perdem parte das asas, restando-lhes alimentar-se fora dali, “apenas da opinião”. Platão opõe aqui os planos da *dóxa/opinião* e

---

187, p.119, uma mistura de liberdade e predestinação. Nessa narrativa pode-se observar também que há uma justiça na ordem do céu, cada deus cumpre a função que é a sua, análoga ao conceito de justiça do livro IV da *República*.

<sup>18</sup> *Fedro* 246d-e. DIXSAUT, M. *Le Naturel philosophe: essai sur les dialogues de Platon*. 2ed., Paris: Vrin-Les Belles Lettres, 1994, interpreta as ‘asas da alma’ como o *éros* em unidade com o *lógos*: “La philosophie n’est pas la vérité d’*érôs*, elle est *érôs* libéré, *érôs* ayant recouvré ses ailes et pris son essor. Et si l’aile est ce qui a la puissance de tirer vers le haut ce qui était lourd et pesant, qu’est-ce qui, plus que la pensée, a cette force-là?” (p.274).

<sup>19</sup> O que faz perecer as asas da alma é o feio e o mal (*aiskhrôî; kakôi* /246e).

<sup>20</sup> *Fedro* 247c, seguimos a tradução de Brisson. Também ROBIN. op. cit., *Phèdre*, p.38, compreende o Ser como ‘sem cor, sem figura, intangível’. A tradução de *noôi* por “intelecto” é consensual nas três traduções. Vale a observação de BRISSON. op. cit., p.211, n.194, de que nesta passagem o inteligível é definido como negação do sensível.

<sup>21</sup> *Fedro* 248a.

da *epistème*/ciência, do mutável e do imutável, afirmando que o que é contemplado pela alma é a “justiça em si”, “a sabedoria”, “a ciência, não aquela que se liga ao devir, nem, tão pouco, aquela que muda quando muda uma das coisas que, no curso de nossa existência atual, nós qualificamos de reais, mas aquela que se aplica ao que é realmente a realidade”<sup>23</sup>.

Na “planície da verdade” encontra-se o alimento para o que há de melhor na alma<sup>24</sup>, o que confere às asas mais leveza, ou seja, maior capacidade para elevar-se ao *tópos* das realidades eternas, de ser um daqueles “que sempre quiseram e puderam”. Conforme a capacidade ou não de acompanharem os deuses, a lei de Adrasteia<sup>25</sup> estabelece destinos diferentes às almas, o que envolve “julgamento” e “correção”.

A teoria da reminiscência, já exposta no *Fédon*<sup>26</sup>, é retomada no *Fedro*. O mundo visível seria o ponto de partida da reminiscência de um saber já adquirido antes do nascimento, isto é, o conhecimento da verdadeira realidade. A alma humana já teria contemplado a realidade do Ser quando esteve em companhia da divindade<sup>27</sup>. O filósofo se aplica, por meio da reminiscência, ao que é divino<sup>28</sup>.

A reminiscência é retomada no *Fedro*, no contexto da relação amante/amado. Sócrates denomina “amante” aquele que, diante do belo terreno, é despertado para

---

<sup>22</sup> Idem.

<sup>23</sup> *Fedro* 247e, seguimos a tradução de Brisson.

<sup>24</sup> *Fedro* 248c. “A virtude natural da asa consiste em levar o que é pesado para as alturas onde habita a geração dos deuses...” (246d-e).

<sup>25</sup> Cf *Fedro* 248c-e. O Inevitável, a justiça distributiva. Segundo BRISSON. op. cit., p.212, n.203, é um apelido de *Nêmesis*, daí a relação que se pode estabelecer entre esta passagem e o mito de Er (*República*, X). Ver também *República* V 451a.

<sup>26</sup> *Fédon* 73c-77d. Discutimos a teoria da reminiscência no *Fédon* em REIS. op. cit., p. 47-51.

<sup>27</sup> *Fedro* 249b-c, com modificações.

<sup>28</sup> *Fedro* 249c.

a reminiscência da verdadeira Beleza. O amante é tomado de uma certa “possessão”<sup>29</sup> ou “delírio” quando apaixonado pelas coisas belas.

Ter uma alma humana significa já ter contemplado, por natureza, os seres/*táonta*<sup>30</sup>. A reminiscência dá-se, porém, em poucas pessoas e com dificuldade, dado que o mundo visível é imagem do inteligível, e que os sentidos humanos promovem apenas uma percepção turva da realidade.

Quando o homem contemplou os seres “perfeitos, simples, imutáveis”, encontrava-se puro e liberto do corpo: “não tínhamos a marca/*séma* deste que agora, portando-o, chamamos de corpo, como uma ostra está ligada à sua concha”<sup>31</sup>, isto é, livre do corpóreo, do que prejudica a possibilidade de tal contemplação.

Mas aquele que é filósofo, quando percebe uma imagem da Beleza ou a forma de *um corpo/sómatos idéan* é tomado de emoção/*hímeros* e venera este objeto como a uma divindade<sup>32</sup>. E quando se separa dele, é tomado de dor. Essa mistura de prazer e dor seria pelos homens denominada ‘amor’<sup>33</sup>.

Aqueles que amam estão prontos a oferecer sacrifícios ao “bem-amado”, assim “o zelo e a iniciação do verdadeiro amante... exercem influência benfazeja sobre o amado”<sup>34</sup> pois conduz o amado a ficar em conformidade com o caráter e a natureza do deus, a assemelhar-se ao divino. Sócrates demonstra, desse modo, que o verdadeiro amor é

---

<sup>29</sup> Fedro 249d.

<sup>30</sup> Fedro 249e.

<sup>31</sup> Fedro 250c-d, com modificações (*séma*: sinal /signo, túmulo; *dedesmeuménoi*: ligado, preso). Esta passagem é análoga a Fedon 82d, que refere a alma como presa ao corpo. Mantemos aqui a interpretação de que a significação dada a elas por Platão parece ultrapassar a do orfismo.

<sup>32</sup> Fedro 251a, com modificações: “aquele que é um iniciado recente, que tem os olhos cheios de visões de outrora, quando ele vê um rosto de aspecto divino, que é uma feliz imitação da beleza, ou a forma de um corpo (*e tina sómatos idéan*), começa a tremer, pois algo lhe vem de suas angústias de outrora”. *Hímeros*: moção, mover avante.

<sup>33</sup> Fedro 251e; 252b. O resultado de tal amor, da visão de uma imagem que se assemelha à realidade inteligível, é que as “asas” da alma criam penugem, “emplumam”, alimentam-se da imagem do divino.

<sup>34</sup> Fedro 253c. Sobre a “oftalmia” que caracteriza a pessoa amada, cf 255d-e.

benéfico, pois conduz o homem ao amor filosófico, a buscar assemelhar-se ao divino, a alimentar sua alma de forma a retornar (pelo ciclo de encarnações ou, ao menos, pela reminiscência) à sua morada originária.

O motivo de virem a “cair as asas da alma” não nos pareceu claro na narrativa, como pretendeu Platão. Não ter acesso à contemplação das essências ou contemplar apenas algumas essências é uma consequência do fato de a alma ser humana, mas isso não esclarece o motivo da chamada “queda” da alma do ser humano. A teoria da reminiscência responde apenas a um momento que poderia anteceder, ontologicamente, a essa “queda”. Tal idéia parece referir-se a certas tradições religiosas, o que trataremos adiante. A narrativa como um todo deixa evidente que a alma humana deve buscar assemelhar-se aos deuses, de modo a poder elevar-se ao que é divino e verdadeiro, ao que é “sem cor, sem figura, intangível”.

Platão retoma a distinção ternária na alma, a imagem do cocheiro e da parilha de cavalos alados, para descrever como o amado se deixa conquistar pelo amante e explicar em que consiste a maldade e a bondade de um e outro “cavalo”.

Um dos cavalos é amante da honra/*timês*, da temperança/*sophrosýnes* e do temor respeitoso/*aidoûs*, além de companheiro da opinião verdadeira/*alethinês dóxes* e obediente a ordens<sup>35</sup>. Assim, *pode ser conduzido pelo encorajamento e pela palavra/ lógoi*. O segundo cavalo é companheiro da arrogância ou desmedida/*hýbreos* e da teimosia/*aladzoneías*, “orelhas felpudas e moucas, e só obedece ao chicote e ao aguilhão”.

Vista esta diferença entre os “cavalos”, quando aparece o objeto de seu amor, a alma vive um combate<sup>36</sup>: uma parte (o primeiro cavalo), atira-se ao objeto amado,

---

<sup>35</sup> *Fedro* 253d-e.

<sup>36</sup> *Fedro* 254b-e.

a outra (o segundo cavalo), se retrai. Há então resistência por parte daqueles (parece-nos que se trata do cocheiro e do segundo cavalo) que se vêm diante de uma ação “terrível e contrária aos costumes”, ou seja, que visa os prazeres afrodisíacos. Ao mesmo tempo que o amante é assim impulsionado em direção ao amado<sup>37</sup>, este é capaz de mobilizar, na alma, uma recordação. A memória *do cocheiro* é levada para a natureza/*phýsin* da Beleza, e ele a revê junto à temperança/*sophrosýne*. É a possibilidade para elevação da alma ao amor à beleza, ao bem, ao amor filosófico, cujo sentido de verdadeiro amor Sócrates havia enunciado já no primeiro discurso.

Toda essa passagem apresenta-nos a complexidade da alma na filosofia de Platão, que admite o movimento e o conflito entre os diferentes elementos da alma - o “cavalo turbulento” só é refreado a muito custo, “tornado dócil”, acompanhando então o cocheiro. Estes fatores diferenciam a concepção de alma de Platão de qualquer outra concebida até sua época.

A cada elemento da alma se associa um elemento da imagem da “parelha”. O cocheiro corresponde ao elemento racional da alma, e tem a função de governar os outros elementos (os dois cavalos), de conduzir a alma ao caminho da contemplação da verdadeira realidade. O primeiro cavalo pode ser associado ao elemento irascível, ligado à coragem, ao combate, ao ânimo. O segundo cavalo corresponde ao elemento apetitivo, neste sentido desejante, ao qual é própria a desmedida.

Podemos perceber como são contrapostos os dois “cavalos”, pois temperança e desmedida se opõem. O fato de ser amante da honra, da coragem, faz-nos

---

<sup>37</sup> Este momento é referido por Platão com a expressão: “quando o mal não tem fim”/*hêi péras kakou*”, ou seja, quando o “mal” não encontra limites, a alma entrega-se ao afrodisíaco/*aphrodision*. Nessa passagem, consideramos que o “mal” diz respeito à ausência de limites própria ao elemento apetitivo da alma.

considerar o primeiro cavalo/elemento irascível como possuindo sentido o mais próximo da significação do *thymós* homérico.

Destaca-se também o fato de que o primeiro cavalo é ligado à opinião verdadeira, o que não ocorre com o segundo. Ainda que não ultrapasse o domínio da *dóxa* - o que só poderá ser realizado pelo cocheiro – ele se liga à verdade, encontra-se entre a ignorância e a sabedoria<sup>38</sup>.

A definição do verdadeiro amor/*Éros*, feita por Sócrates em seu segundo discurso, ultrapassa assim aquela do senso comum (primeiro discurso). Amar é deixar-se possuir pela divindade, e o verdadeiro amante é aquele que “estimula a formação da alma”<sup>39</sup> do amado. A ‘primeira definição’ (a de Lísias/a da maioria) limitava o amor a um apetite. A ‘segunda’, defendida amplamente por Sócrates, reconhece o amor como algo que vai além do apetite, que não prende a alma à simples busca de satisfação, mas que a liberta, que a aperfeiçoa, seja no que diz respeito ao amante, seja no que diz respeito ao amado.

Destinos diferentes aguardam aqueles que se dedicam ao caminho da amizade à sabedoria (à filosofia), aos que se afastam deste e se tornam amigos das honras/*philótimoí*, ou ainda àqueles que se ligam a quem não amam. Quanto ao primeiro:

Se prevalecem os elementos mais nobres da alma, que dirigem o entendimento (*dianoías*) para uma vida ordeira e dedicada à filosofia, passam ambos a desfrutar aqui mesmo uma vida feliz e harmoniosa, por serem de conduta ilibada e saberem *dominar-se*, pois escravizam a porção geratriz do vício (*doulosámenoí mén ói kakia psykhés enegígneto*) e libertam a que dá nascimento à virtude (*eleutherósantes de ói areté*)<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Cf. ROBIN. op. cit., p. 49, n.I.

<sup>39</sup> Conforme bem interpreta JAEGER. op. cit., p.1185, nota 24.

<sup>40</sup> Cf *Fedro* 256b-e. Ver no mesmo trecho outros casos: quanto a uma vida afastada da filosofia e dominada pela ambição; quanto à intimidade com quem não ama, e sim ama interesses percebíveis e sem valor.

Platão fala aqui da *enkrátēia*, daquele que é ‘mestre de si’, que exerce o *domínio de si próprio*, escravizando o elemento de sua alma capaz de gerar o vício, o que diz respeito ao governo do *logistikón* na alma, como Sócrates indica na *República*<sup>41</sup>.

## 2 As narrativas do destino das almas e a tradição<sup>42</sup>

O pitagorismo<sup>43</sup> é geralmente comparado ao orfismo<sup>44</sup> no sentido de que ambos se apresentaram como formas de doutrinas marginais<sup>45</sup> em relação ao culto regular

---

<sup>41</sup> *República* 442a-c; 443c-d.

<sup>42</sup> Referimo-nos aqui à tradição religiosa e, mais especificamente, àquela que se desenvolveu paralelamente ao culto cívico dos deuses olímpicos, o que corresponderia ao orfismo, pitagorismo e mistérios de Eleusis.

<sup>43</sup> O pouco que podemos saber do pitagorismo chegou-nos sobretudo através dos fragmentos atribuídos a Filolau de Crotona (floresceu em fins do séc.V), discípulo de Pitágoras (teria sido contemporâneo de Sócrates, segundo DK 44 A1a). Seu testemunho, por sua vez, foi-nos transmitido por fontes como Aristóteles, o neo-pitagórico Nicômaco, os neo-platônicos Porfírio e Iamblico, dentre outros. Em Crotona, na Magna Grécia, que parece ter sido o centro do orfismo, Pitágoras funda uma espécie de Irmandade de cunho religioso-filosófico, que irá até à época dos discípulos de Filolau e Eurito. Toda a doutrina pitagórica: o estudo da matemática (que incluía aritmética, geometria, música e astronomia), sinônimo de filosofia, os ritos de purificação, as proibições (das quais o silêncio fazia parte) quanto ao comportamento, visam conduzir o homem a uma ação ordenada e purificar/*kátharsis* a alma, direcionando-a a seu retorno à Unidade. Fontes antigas, como Xenófanes (Cerca de 570-528 a.C., Colóvão, Jônia. Fragmento: Diógenes, VIII, 36 = DK 21 B 7) atestam a defesa da doutrina da metempsicose pelo pitagorismo. Concordam tanto KIRK, G. S. e HAVEN, J. E. *Os Filósofos pré-socráticos*. Trad. C.A.L. Fonseca, B.R. Barbosa e M.A. Pegado. 2ª ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p.313, quanto CLAUS, D. B. *Toward the soul; an inquiry into the meaning of ψυχή before Plato*. New Haven/London: Yale University Press, 1981, p. 115, que este texto pitagórico, o mais antigo que temos, mostra que já no século VI a.C. tal crença foi suficientemente bem conhecida para ser parodiada e ilustra diretamente a “transferência de personalidade” para a *psykhé*. Também DIXSAUT, M. *Phédon*. Trad. Monique Dixsaut. Paris: GF-Flammarion, 1991, p.54, sugere que a metempsicose tenha sido uma inovação pitagórica.

<sup>44</sup> O orfismo faz parte das chamadas religiões de mistério; teria sido fundado a partir da personagem mítica de Orfeu e invadido a Grécia predominantemente no século VI a.C.. DIXSAUT. Op. cit. p.185, n.47-48, considera o poeta Onomacrito como o primeiro representante da tendência órfica em Atenas. A grande novidade introduzida pelo orfismo na civilização grega seria a idéia de que algo de natureza divina, portanto imortal - a alma - habitaria o corpo e, diante deste, teria maior valor (REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. Trad. H. C. de Lima Vaz e M. Perine. v. I a V. S.P.: Loyola, 1993, p.371-377). O orfismo teria defendido a crença na transmigração, ou seja, a alma percorreria um ciclo de reencarnações até que, purificada, retornaria à sua origem divina. VERNANT, J.-P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Trad. Constança M. Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1992, p. 88, esclarece-nos que as versões da teogonia órfica têm em comum a crença de que a Unidade perfeita, “Ovo primordial ou Noite”, ter-se-ia dividido e degradado em um ciclo de dispersão, estando reservado à “sexta geração” o retorno ou reconquista da Unidade perdida (advento do dioniso órfico). Neste sentido haveria uma busca individual de salvação, de união ao deus, de um modo de vida puro. Mas a precariedade das fontes do orfismo permite que se questione o que eles teriam efetivamente defendido, e mesmo no que diz respeito à transmigração, como nos fala DIXSAUT, 1991, p. 54, para quem “nem a promessa de saúde nem os mitos teogônicos implicam uma doutrina da transmigração da

da religião grega, dos deuses olímpicos, desenvolvendo-se paralelamente a este. Pode-se incluir dentre as tradições marginais os ‘mistérios de Eleusis’<sup>46</sup> enquanto religião de mistérios, embora tenham correspondido a mistérios oficializados<sup>47</sup>.

Sabe-se do caráter problemático das fontes, no que diz respeito aos mistérios órficos e ao pitagorismo. Entretanto, os poucos dados que temos<sup>48</sup> permitem-nos perceber a referência, feita por Platão, a alguns de seus preceitos (e dos preceitos eleusinos) em suas narrativas sobre a alma, expostas não apenas no *Fedro* como também no *Fédon* e na *República*, como teremos oportunidade de mostrar. Colocam-se então problemas de difícil solução: porque Platão recorre a máximas dessa chamada tradição marginal em seus mitos? Até que ponto tais referências servem à sua filosofia?

Os principais pontos de referência a esta tradição são os que se seguem, de acordo com nossa observação:

- a afirmação do nascimento da alma a partir dos mortos /*palingenesia* (*Fédon* 70c; 73a), ou ainda, de uma preexistência da alma na companhia da divindade (*Fedro* 249c-d);
- a defesa de uma doutrina da retribuição, segundo a qual haveria destinos diferentes às almas dos bons e a dos maus, melhor aos primeiros que a estes últimos (*Fédon* 63c; 72e; 81d. *Fedro* 248c-e. *Rep* X 615a-e);

---

alma, (mas) somente um exílio, uma queda e uma salvação”. Tanto no orfismo quanto no pitagorismo já se encontrava presente a idéia de uma separação entre alma/corpo, portanto tal concepção antecede Platão.

<sup>45</sup> Remetemos o leitor à obra de BURKET, W. *Religião Grega na Grécia Arcaica e Clássica*. Trad. M. J. S. Loureiro. Lisboa: F. C. Gulbenkian, 1993 e à introdução ao *Fédon* por DIXSAUT, 1991, da qual tomamos de empréstimo a expressão “tradição marginal” ao afirmar que “La tradition à laquelle se réfère Platon est donc une tradition marginale” (p.45).

<sup>46</sup> Os mistérios de Eleusis (culto a Deméter e Core-Perséfone) não contradiziam a religião cívica, como esclarece Vernant, J.-P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*, 1992, p.79, “nem pelas crenças, nem pelas práticas”. A Iniciação visaria uma transfiguração interior de ordem afetiva (experimentar/modificar emoções), pela qual o iniciado se tornaria um “eleito”, nutrindo esperanças de uma boa sorte no Hades (p.80/81).

<sup>47</sup> “mystères officialisés”, como denomina DIXSAUT, 1991, p.45.

<sup>48</sup> Mencionamos textualmente algumas fontes do pitagorismo em REIS. op. cit., p.10-17, o que não pôde ser feito com relação ao orfismo, pois não tivemos acesso a suas poucas fontes originais (ressaltando que Burkert considera o próprio Platão a principal fonte do orfismo).

- a metempsicose, ou seja, a reencarnação em corpos humanos ou animais (*Fédon* 82a-b. *Fedro* 249b. *Rep* 620a-d);
- a idéia de uma “queda” da alma humana (*Fedro* 246d-e; 248a);
- a esperança de uma morada junto aos deuses para as almas que se esforçaram e que puderam alcançá-la (*Fédon* 67c; 69c-d; 81a; 114c-e. *Rep* 540b) e a importância da purificação da alma, de sua “nutrição” e formação moral, para que possa retornar à morada divina (*Fédon* 67c, 69b-c; 114c; 107d);
- a crença de que os homens são guardados pelos deuses, e não devem por isso fugir dessa vida, cometer suicídio (uso do termo *phrouará*, o que pode também ser interpretado<sup>49</sup> como a crença de que os homens habitam, em vida, um lugar cuja guarda lhes foi confiada pelos deuses, ou de que habitam um corpo que seria “prisão” da alma) (*Fédon* 62b; *Fedro* 250c).

Podemos levantar não um único motivo, mas um conjunto de razões que podem justificar o uso dessas referências por Platão. Ele é herdeiro de uma tradição cultural que é sobretudo religiosa, e traz, para o plano da reflexão filosófica, tanto este como outros conteúdos de sua cultura (assim como a política, a matemática, etc.). Neste contexto, a tradição marginal oferece a Platão uma concepção de alma muito mais complexa e rica do que a tradição homérica. Nesta, a *psykhé* é referida ao que se desprende do corpo após a morte, ou ainda à força vital, pela qual o herói deve lutar, estando, os homens, separados do universo daqueles a quem pertence a imortalidade, ou seja, dos deuses. Para a tradição marginal a *psykhé* é já uma instância interior ao homem<sup>50</sup>, e que

---

<sup>49</sup> DIXSAUT, 1991, p.49.

<sup>50</sup> Cf. BURKERT, W. op. cit., p.570-571, sobre a criação da concepção de *émpsykhon*/ “dentro está uma *psykhé*” pelas tradições que propunham uma doutrina da transmigração das almas.

*mantém-se viva após a morte, possuindo aquilo que, até então, era um atributo apenas dos deuses, a imortalidade.*

Outra razão seria a de recorrer à linguagem mítica, para dizer aquilo que a linguagem discursiva não pode alcançar. São frequentes, no texto de Platão, as referências à necessidade de se usar um recurso imagético, mítico, para dizer alguma coisa a respeito da alma. A alma não só estaria no limite entre o humano e o divino, como conhecê-la seria colocar-se diante das próprias limitações humanas, tratar de um “assunto divino”, como nos diz no *Fedro*<sup>51</sup>, com um conhecimento e uma linguagem que serão sempre insuficientes para dizê-lo.

Outro modo de enfocar a questão é dizer que Platão utiliza as imagens e os conteúdos das tradições marginais como metáforas do percurso filosófico, comparando o Iniciado ao filósofo, o percurso do primeiro, através de seus ritos, até o retorno à morada divina, ao percurso do segundo, através da filosofia (o exercício de pensar em si e por si), até a contemplação do inteligível. O uso destes temas e imagens como metáforas, particularmente no *Fédon*, é amplamente defendido por Dixsaut (1991): “o iniciado é metáfora do filósofo, a vida pura metáfora desta purificação que é a filosofia, a estada junto aos deuses metáfora do contato do pensamento com os Inteligíveis”<sup>52</sup>. Para a autora, há uma substituição dos conteúdos da tradição operada por Platão, sendo a transposição mais radical, a de que os bons e os maus, em Platão, não são os iniciados e os não-iniciados dos órficos, mas aqueles dotados de uma excelência interior, de uma ordenação da alma<sup>53</sup>, na qual se impõe o elemento capaz de refletir e raciocinar. Nesse sentido, pode-

---

<sup>51</sup> *Fedro* 253d.

<sup>52</sup> DIXSAUT, 1991, p.62. Ver também páginas 44 a 65 de sua introdução ao *Fédon*.

<sup>53</sup> *Idem*, p.60, fazendo referência, mais especificamente, à *República*.

se considerar tais mitos como um instrumento do qual se serviu Platão para subsidiar suas teorias, ainda que se trate de um discurso que possui um *lógos*<sup>54</sup> que lhe é próprio.

Cada uma destas razões pode responder aos problemas que colocamos, isto é, à questão da utilização, feita por Platão, da tradição marginal, assim como o conjunto destas hipóteses, pois não são necessariamente excludentes. Há um aspecto desta questão, entretanto, polêmico e de difícil entendimento: o do caráter da assimilação<sup>55</sup> de alguns conteúdos desta tradição. Este aspecto é tratado geralmente de forma breve pelos comentadores, provavelmente porque dele não podemos realmente ter resposta segura.

Em alguns momentos do texto de Platão, por exemplo, a imagem do filósofo parece ser assimilada à do Iniciado nos mistérios, como admite Dixsaut<sup>56</sup>, referindo-se ao *Fedro*, ainda que considerando tal imagem num contexto de transposição:

Daí justificar-se só ter asas o pensamento do filósofo, porque este se aplica com todo o empenho, por meio da reminiscência, às coisas que asseguram ao próprio deus a sua divindade. Só atinge a perfeição o indivíduo que sabe valer-se da reminiscência e foi devidamente iniciado nos mistérios. Indiferente às atividades humanas e ocupado só com as coisas divinas, geralmente passa por louco, já que o vulgo não percebe que ele é inspirado<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> Há um *lógos* do mito. Cf. MARQUES. op. cit., p.21.

<sup>55</sup> No sentido da assimilação da crença enquanto crença religiosa (e não apenas enquanto crença mítica), de fazer corresponder o filósofo ao Iniciado. DODDS, *Los griegos y lo irracional*. Trad. María Araujo, 4ed, Madrid: Alianza Universidad, 1985, p.200, por exemplo, fala em uma adoção (“Cuando Platon adoptó la concepción mágico-religiosa de la *psykhé*...”) que teria sido transposta no *Fédon* em termos filosóficos, ainda que o autor ressalte que na *República* Platão passa a voltar a atenção para o homem empírico, e a pensar o mal moral já em termos de conflito psicológico (*stásis*). Assim também BRÈS, I. *La Psychologie de Platon*. Paris: PUF., 1968, p.350-351, fala de uma adesão à época do *Fédon* e de uma transposição no *Fedro*: “Mais il est beaucoup plus difficile d’interpréter les textes qui indiquent visiblement un lien plus étroit entre les Mystères et l’activité philosophique de Platon. (...) Il est d’ailleurs probable que cette adhésion (aux mystères d’Eleusis) a fortement marqué sa pensée à une époque qu’on peut situer entre le *Ménon* et le *Phédon*. Mais le rôle que jouent les mystères et les initiations dans le *Banquet* et dans le *Phèdre* rend plus vraisemblable l’hypothèse d’une transposition.” (grifo nosso).

<sup>56</sup> DIXSAUT, 1991, p.188, n.79: “La même assimilation [*Rep.* VII 540b] entre initiés et philosophes est faite dans le *Phèdre* 249c.” Trata-se da mesma passagem que BRÈS. op. cit., p.351, exemplifica como transposição no *Fedro*. A passagem é polêmica, pois, para Brisson, 1989, p.213, n.222, Platão aqui estaria referindo-se aos mistérios eleusinos, e apenas servindo-se do vocabulário dos mistérios.

<sup>57</sup> *Fedro* 249c (grifo nosso).

No *Fédon* há uma citação na qual Sócrates (após referir-se às “instituições das iniciações”, dando-lhes certo crédito) afirma considerar os Iniciados nos mistérios em grau superior (os Bacantes) como aqueles que se ocupam da *filosofia*:

É possível que aqueles mesmos a quem devemos a instituição das iniciações não deixem de ter o seu mérito e que a verdade já de há muito tempo se encontre oculta sob aquela linguagem misteriosa. (...) É que, como vês, segundo a expressão dos iniciados nos mistérios: ‘numerosos são os portadores de tirso, mas poucos os Bacantes’. *Ora, a meu ver, estes últimos não são outros senão os de quem a filosofia, no sentido correto do termo, constitui a ocupação.* E quanto a mim, durante toda a vida e pelo menos na medida do possível, nada deixei de fazer para pertencer ao número deles; nisso, pelo contrário, pus sem reservas todos os meus esforços<sup>58</sup>.

No *Fédon*, a noção de purificação da alma é transposta do plano religioso para o plano filosófico, e vai corresponder ao próprio exercício da filosofia. A purificação tem o sentido de afastamento do que é ilusório, e a aproximação do que é real, existente em si e por si, pelo exercício da alma em si e por si mesma. Entretanto, no mesmo momento em que realiza esta transposição, Platão afirma que aqueles que sempre exerceram, pelo hábito e pelo exercício, a virtude social e cívica (temperança e justiça), reencarnarão em espécies de animais com hábitos sociais, ou em seres humanos honestos, e que as almas dos maus vaguearão, até encontrarem algo corporiforme, dotado de características que lhe sejam semelhantes. Assim cabem aos vorazes corpos como os de asno, e, aos injustos, corpos como os de lobos<sup>59</sup>. Essas afirmações parecem trazer o texto, rapidamente, para o plano religioso<sup>60</sup>.

Em um trecho do livro VI da *República*, Platão também faz uma passagem rápida da linguagem explicativa para a narrativa, em uma referência à doutrina da

---

<sup>58</sup> *Fédon* 69c-d (grifo nosso). Como metáfora, a passagem pode ser interpretada do seguinte modo: muitos têm a aparência de filósofo, mas só alguns poucos o são verdadeiramente.

<sup>59</sup> Cf *Fédon*, 81b-e; 82a-b.

transmigração, o que, para Pereira (1983), representa um “aceite”<sup>61</sup> dessa doutrina por Platão, assim como ocorreria nos mitos do *Fedro* e de Er, do livro X da *República*.

Vejamos a passagem:

-Não nos desunas a mim e a Trasímaco, que ainda há pouco ficamos amigos, apesar de não sermos inimigos antes. Não omitirei nenhuma tentativa, *até o persuadirmos a ele e aos outros – até lhes sermos úteis na vida do além, quando nascerem de novo* e se lhes depararem discussões desta espécie<sup>62</sup>.

Há passagens do livro X da *República* que deixam dúvidas quanto ao caráter

da assimilação da doutrina da retribuição, como estas que giram em torno do mito de Er:

- Ora, pois, Gláucon, ainda haverá que objetar, se restituirmos à justiça e às demais virtudes, além daquelas outras vantagens, *as recompensas*, quantas e quais ela proporciona à alma por parte dos homens e dos deuses *quando o homem está vivo e depois de ter morrido?*<sup>63</sup>.

- Ora esses (bens) nada são, em número nem em grandeza, em comparação com os que aguardam cada um deles depois da morte. É isso que é preciso escutar, *para que cada um receba exatamente aquilo que, por força da argumentação, lhe é devido*<sup>64</sup>.

- Foi assim, ó Gláucon, que a história se salvou e não pereceu. *E poderá salvar-nos se lhe dermos crédito*, e fazer-nos passar a salvo o rio do Letes e não poluir a alma. (...) e, depois de termos ganho os prêmios da justiça, como os vencedores dos jogos que andam em volta a recolher as prendas da multidão, *tanto aqui como na viagem de mil anos que descrevemos*, havemos de ser felizes<sup>65</sup>.

Esses pontos são de difícil interpretação e dão margem a várias especulações, que não devem ser interpretadas radicalmente como um misticismo do

---

<sup>60</sup> Remetemos o leitor à 81c - 81d e ss. A mudança de um plano a outro é rápida e não conta com o habitual ‘aviso’ do autor de que irá realizar uma narrativa mítica a partir daí. DIXSAUT, 1991., p.355, n.173 discute a tradução do trecho, mas não se refere a uma possível relação entre ele e as tradições marginais.

<sup>61</sup> PEREIRA em PLATÃO *A República*. 4ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p.293, n.23: “A doutrina da transmigração, *aceite* por Platão noutros Diálogos (no mito do *Fedro*, por exemplo), será fundamental no mito de Er” (grifo nosso). Há autores que vêem na teoria da “triplição da alma” de Platão uma doutrina de origem pitagórica, o que sugere também tal assimilação dos conteúdos da tradição. Cf. BRÉS. op. cit., p.312 e nota 103, que se refere a tais autores (Goldschmidt /Detienne).

<sup>62</sup> *República* 498c-d (grifo nosso).

<sup>63</sup> *República* 612b-c (grifo nosso); cf também a tradução de Pachet. As duas primeiras passagens são anteriores ao mito de Er, a terceira é imediatamente posterior.

<sup>64</sup> *República* 614a (grifo nosso).

filósofo, pois Platão não propõe um culto religioso, não explicita nem defende uma crença religiosa pessoal e, sim, propõe um modo de vida filosófico. Não se deve também cair em uma radicalização em direção oposta, em uma interpretação que negue que certas passagens obscuras não permitem uma interpretação unívoca, a qual nos ajudasse a decidir por uma ou por outra posição, no que diz respeito à questão da adoção ou não das doutrinas marginais.

A preexistência da alma como condição para a teoria da reminiscência, a necessidade de um afastamento o máximo possível do corpo e de uma aproximação o máximo possível do que é divino, imutável, verdadeiro, além das várias demonstrações da imortalidade da alma<sup>66</sup>, são pontos da filosofia de Platão que têm sua originalidade e significação próprias. Ao mesmo tempo, ligam-se aos conteúdos trazidos por sua tradição cultural. Ao negá-los, Platão propõe algo novo. Ao mesmo tempo, como em toda negação dialética, não os suprime absolutamente. O uso da linguagem mítica por Platão permite, antes de tudo, o reconhecimento de que algo escapa ao conhecimento discursivo e à demonstração rigorosa, quando se trata *da alma*.

## **Conclusão**

O discurso mítico é utilizado por Platão, em seus Diálogos, assim como o discurso explicativo<sup>67</sup>. No caso das narrativas do destino das almas expostas no *Fedro*, no

---

<sup>65</sup> *República* 621c-d (grifo nosso).

<sup>66</sup> Sobre a mudança de perspectiva realizada por Platão quanto à questão da imortalidade da alma (mas que ao mesmo tempo liga Platão às tradições marginais) refere-se BURKET. op. cit., p.611: "(Em Platão) a alma é imortal. O que os sacerdotes dos mistérios procuravam tornar credível no ritual, torna-se assim numa certeza da mais alta racionalidade".

<sup>67</sup> Destacamos também a consideração de MARQUES. op. cit., p.33, de que "A filosofia enraiza-se nessa dialética entre os diferentes modos de discursos: o mítico, o metafórico e o conceitual. (...) há sempre uma certa mediação narrativa dentro do próprio discurso racional".

*Fédon* e na *República*, o discurso mítico é privilegiado como a linguagem mais apropriada para se tratar daquilo que o homem não pode conhecer ‘tal qual é’, mas que também deve ser levado em consideração pela filosofia.

É forte, no *Fedro*, a presença do mito que narra o destino das almas, que fala de uma “queda” da alma, de um ciclo de encarnações, de julgamento e correção, mito no qual encontramos referências à chamada tradição marginal. Nesse contexto mítico, podemos inferir que a alma humana deve buscar assemelhar-se aos deuses, de modo a poder elevar-se ao que é divino e verdadeiro, ao que é “sem cor, sem figura, intangível”. Em oposição às almas dos imortais, as almas dos homens têm dificuldade em contemplar as formas inteligíveis, pois encontram-se “perturbadas pelos cavalos”. *Esta contemplação, apenas o elemento racional da alma pode realizá-la.*

Em Platão, a alma tem “asas”. Por mais que se encontre presa ao corpóreo, há algo que, através do movimento e do alimento adequado, eleva “o que é pesado” às alturas, e, como uma espécie de *daímon*, faz situar a alma entre o humano e o divino.

A reminiscência é retomada, no *Fedro*, no contexto da relação amante/amado. Diante do belo terreno, o amante é despertado para a reminiscência da verdadeira Beleza, ele é tomado de uma certa “possessão” ou “delírio”, quando apaixonado pelas coisas belas.

Ter uma alma humana significa já ter contemplado, por natureza, os seres/*táonta*. A alma humana é capaz de partir da multiplicidade das sensações à unidade, pela reflexão/*logismói*. O *Fedro* afirma também que a reminiscência se dá em poucas pessoas, e com dificuldade, dado que o mundo visível é imagem do inteligível, e que os sentidos humanos promovem apenas uma percepção turva da realidade.

Através do discurso mítico, Platão tanto trata da complexa estrutura tripartite da alma, no *Fedro*, como defende a posição de que o verdadeiro amor é benéfico, pois conduz o homem ao amor filosófico, a buscar assemelhar-se ao divino e a alimentar sua alma de forma a retornar à sua morada originária. A definição do verdadeiro amor/*éros*, feita por Sócrates, em seu segundo discurso, ultrapassa assim aquela do senso comum (primeiro discurso). Amar é deixar-se possuir pela divindade; o verdadeiro amante incita a formação da alma do amado. *O amor não se restringe ao apetite, mas move e eleva a alma ao que é divino, uno, verdadeiro, imortal.*

Um conjunto de fatores pode explicar o uso, por Platão, de referências à chamada tradição marginal, em seus mitos do destino das almas: a riqueza da concepção de alma dessa tradição; o reconhecimento de que o discurso explicativo é insuficiente para tratar de um “assunto divino”, que escapa aos limites do conhecimento e da demonstração; um uso metafórico de tais referências realizando uma transposição dos conteúdos da tradição para o plano filosófico, servindo-se da linguagem mítica para subsidiar sua filosofia. Tais possíveis fatores não são excludentes, mas complementares.

Ao transpor para o plano filosófico aquilo que estava sendo vivido pela cultura grega nos planos religioso, científico, político, dentre outros, Platão ultrapassa-os; no que diz respeito à sua psicologia, especificamente, ao propor *o exercício da filosofia* como exercício de “libertação” da alma, ao tratar da *psykhé* de maneira complexa, em seus aspectos ontológico, epistemológico e ético-político.