

# Figurações da Morte em Homero e Platão

---

Adriana Soares Magdaleno

## Abstract:

*This article presents the representation of death by means of two distinct voices of Greek culture: Homer and Plato. In Homer we can see the death of heroic warrior. Plato searches for the behavior of the ideal citizen through the Socrates' death. The aim of this work is to present the death as a cultural phenomenon, where each society has regular symbols.*

## I. Apresentação

O presente estudo visa estipular um diálogo entre representações tratadas por Homero e Platão no decorrer de suas respectivas obras, *Iliada* e *Fédon*, buscando perceber, sobretudo, aspectos concernentes a mudanças e permanências quanto à simbologia que vigora em torno da morte e o espaço atribuído aos ritos funerários em autores que se referem a modelos sociais diferenciados.

Hômero traz a fala representativa de valores e tradições de uma sociedade de destaque aos *áristoi*, os melhores. Traça um quadro em que a morte de um guerreiro exigirá uma gama de procedimentos funerários distinguidos por símbolos recorrentes de uma sociedade de honra e vergonha e tão eficazes para conduzir o morto ao Hades, mundo dos mortos, quanto mantê-los na memória da coletividade. Ao passo que Platão, procurando delinear a figura do cidadão ideal, afirma pela voz de Sócrates que o homem não deve temer a morte. Todo aquele que tenha cultivado em sua *psyché*, a temperança, a justiça, a coragem, a liberdade e a verdade aguarda corajoso e confiante o momento de se encaminhar para o Hades e desfrutar das bem-aventuranças (*Fédon*, 114e-115a).

Com efeito, a partir dessas duas figurações, procuraremos argumentar em favor da seguinte hipótese por nós formulada:

“Na *Iliada* temos a constante afirmação da necessidade de uma série de procedimentos rigorosos que visam efetuar a passagem do

morto do âmbito dos vivos para o dos mortos, estando o seu rigor em relação direta com posição futura do morto no Hades. No *Fédon*, por sua vez, percebemos uma nítida oposição entre a alma, *psyché*, e o corpo, *sôma*, o que faz dos ritos funerários um aspecto de relevância diminuída, valendo, pois, a maneira como o indivíduo conduz a sua própria vida para que ele goze de um tratamento privilegiado perante os demais mortos no Hades.”

## II. Breve Reflexão

“Nós estamos numa época de ruptura da morte. Não apenas da morte que cada um sabe que vai ter, mas de uma morte que chega coletivamente. Há uma morte que pende sobre a cabeça da humanidade, como a bomba nuclear, há uma morte da biosfera com a ameaça ecológica e há a morte que vem nos encontros amorosos, com a Aids. Paradoxalmente, nós aprendemos a ter uma certa convivência com a morte”. (MORIN, Edgar: 1993).

A sociedade contemporânea, em geral, confere à morte um sentido eminentemente negativo, marcado por interdições em que o termo morte faz ecoar um universo de significações identificado com a dor, o sofrimento, a angústia, a falta de esperança, além do silêncio perante a cena de alguém que se vai, consistindo pela ausência de fala articulada que reflete o tabu que trazemos em relação à morte.

Tal é a perspectiva que quer se fazer dominante, que se impõe a todo instante através de símbolos que aludem à escuridão do luto, o roxo da dor e do sofrimento, a nostalgia das flores e a descrença na continuidade da vida.

Buscando perceber o processo de construção de significado da morte para a civilização ocidental da atualidade, notamos que a proposta de se ignorar a morte depara-se com a vivência conflituosa de uma morte fortemente nas esquinas, nas ruas, nas ameaças nucleares, em questões ecológicas, atingindo até mesmo o mais íntimo reduto da privacidade com a eminência constante da Aids. Com isto, o homem de hoje depara-se com um conflito entre o vivido, com a morte que “bate à sua porta”, e o culturalmente afirmado pela caracterização da morte como um acontecimento longínquo e inesperado, afastando-a do seu cotidiano.

Nesse contexto nasce o mito da imortalidade em sua versão moderna, ou melhor, da a-mortalidade (RODRIGUES: 1983, p.191). O ser hu-



mano busca controlar a morte civilizando-a, criando cada vez mais mecanismos técnicos e científicos para prolongar a vida. Tem-se a imagem de que em virtude das intervenções da ciência, a morte pode ser postergada ou adiantada, as doenças poderão ser evitadas, os hábitos da vida poderão se tornar mais saudáveis. As mortes-eventos se transformam em uma responsabilidade técnica e possuem razões explicáveis e inteligíveis que são essencialmente exteriores ao indivíduo (SILVERSTEIN: 1980, p.18). O organismo adquire uma espécie de imortalidade teórica, fazendo da morte um acontecimento acidental, um inimigo externo que pode ser recusado pelo homem.

A regra em nossa sociedade é a neutralização dos ritos funerários e a ocultação de tudo o que diga respeito à morte. Marcada pelo declínio do homem público e pelo imperialismo da privacidade, a sociedade contemporânea transfere a morte para o hospital. Tenta escondê-la, fazendo do seu gerenciamento uma responsabilidade de técnicos especializados, banindo-a completamente do domínio dos leigos, instituindo o seu conhecimento como algo hermético e distante.

Desse modo, nossa reflexão inicial permite lembrar que conotações diferenciadas em espaço-tempo distinto são atribuídas à morte. O imaginário *post-mortem*, o conceito de vida e morte, os ritos funerários, a intervenção do poder público nas práticas funerárias, enfim, toda uma gama de possibilidades do homem compreender, sentir e vivenciar o fenômeno da morte é especialmente particular à cultura em que este se insere. Através de um sistema cultural o homem percebe, reage e cria. O fato de ser social e cultural é comum a todos os homens em qualquer tempo e em qualquer espaço. Assim, as regularidades históricas permitem-nos compreender o homem e sua cultura, o homem e sua existência. A visão do outro faz com que aflore o “eu” e “nós” (HARTOG: 1982, p. 687).

A importância do estudo histórico da morte é em certa medida recente. Se nos referirmos à perspectiva que Lucien Febvre chamou de “história historicizante”, notamos que temáticas como a história da morte, a história da ciência, a história “from below”, a história do cotidiano e outras, foram consideradas como periféricas aos interesses dos chamados “verdadeiros historiadores”. Todavia, uma nova tendência historiográfica formulada na década de trinta, tendo na França Lucien Febvre e Marc Bloch como principais destaques, procurou abarcar o que a História Política havia deixado de fora. A História Social tendia a trabalhar com os aspectos negligenciados até então, isto é, com toda uma série de atividades sociais que se desenrolavam fora do campo estritamente dedicado à política, ao econômico, ao militar, ao institucional.

Definida por diversas gerações que privilegiaram a longa duração como forças mais profundas da história e o diálogo com a Antropologia, a Sociologia, a Geografia, a Psicologia Social e a Linguística, a História Social assume a partir da terceira geração dos *Annales*, um aspecto diverso. Há a redescoberta da história das mentalidades (inicialmente pelo emprego de métodos quantitativos) e no final da década de setenta vemos a formação de uma história antropológica com a influência de conceitos de Pierre Bourdieu e Michel de Certeau (BURKE: 1991, p. 99). Será no bojo desse processo que teremos uma mudança de abordagem: a passagem de uma história social da cultura para a história cultural da sociedade (BURKE: 1991, p. 98).

A chamada “Nova História Cultural” admite que as estruturas objetivas devem ser vistas como culturalmente construídas. A História Cultural tem por principal objetivo a identificação do modo como em diferentes lugares e momentos históricos, uma determinada realidade é contruída, pensada, dada a ler. As representações do social, embora aspirem à universalidade, admitindo-se fundadas em uma razão única, são determinadas pelos interesses de grupos que as forjam. Para Chartier, as categorias fundamentais de percepção do real são produzidas pelas disposições partilhadas, próprias do grupo. São estes esquemas intelectuais incorporados que criam as figuras pelas quais o presente pode adquirir sentido, o outro torna-se inteligível e o espaço decifrado. As representações coletivas têm por objetivo comandar atos. A noção de representação coletiva permite conciliar os “materiais das idéias” com esquemas interiorizados, com categorias incorporadas que as geram e estruturam (CHARTIER: 1990, p.17).

Na verdade, o trabalho de Chartier nos faz perceber que as obras de Homero e de Platão traçam quadros representativos de dois momentos distintos na história da antiguidade grega. As representações simbólicas de Homero partilhadas pelo grupo social dos *áristoi* procuram ditar representações em que o ato de morrer está eminentemente ligado ao combate. Não é a toa que têm-se a constante referência nos poemas homéricos a *eukleés thánatos*, a morte gloriosa., aquela que ocorrerá durante a guerra e em defesa de toda coletividade. Esta é a morte legítima que demonstra a valentia e a honradez do guerreiro. A bela morte, *kalòs thánatos*, será, pois, a morte aceita pelo grupo adestrado na arte e no trabalho da guerra que Homero denomina de heróis. Eles defendem a comunidade, lutam pela “terra dos ancestrais” mas esperam receber a recompensa de se livrar da morte verdadeira, do esquecimento que marcaria a censura da comunidade perante o seu comportamento.



Platão, por outro lado, representa as atitudes indispensáveis à ação do homem público, esperando relacionar aspectos para os indivíduos se prepararem para a morte durante toda existência. Este preparo será realizado pelo exercício da temperança que constitui uma virtude essencial do cidadão. Não é mais a morte do guerreiro que se destaca pela honra de ser atingido em pleno peito durante os combates, e sim a do cidadão que deve se preparar para esta viagem pela prática da filosofia, tendo a certeza do retorno vindouro, já que a vida gera a morte e a morte gera a vida (PLATÃO. Fédon, 72a).

### III. A Morte do Guerreiro Homérico

Para estudar a morte no mundo grego, analisamos os harmoniosos cantos do poeta Homero e encontramos referências a práticas funerárias como a inumação e a cremação, aos banquetes funerários, aos tristes lamentos, ao choro perante a perda, ao elogio e louvor aos heróis e aos jogos fúnebres. Indo mais além, chegamos ao sombrio e funesto Hades, o mundo dos mortos, negra região onde se encontram as “almas e as imagens dos vivos, privadas, contudo, de alento” e, ao mesmo tempo, “o deus mais odiado de todos os homens” (Ilíada. XXIII, 103-104; IX, 159).

Pela voz do poeta temos o destaque da honra, *timé*, e da virtude, *areté*, figurando o imaginário característico da *pólis-aristocrática*. A tradição mítica recontada pelo poeta procura estabilizar os valores predominantes. A verdade, *alétheia*, se reflete pela soberania da palavra do adivinho, do poeta e do rei da justiça (DETIENNE:1988, p.14). Refere-se à verdade primordial, indiscutível, de caráter mágico-religioso. São as vozes dos deuses e dos homens que ecoam em uma só tradição mítica e que se solidarizam em duas noções complementares: a Musa e a Memória, para dar real significação à verdade, *alethéia*.

A palavra mágico-religiosa torna vivo um universo simbólico e religioso que é o próprio real. O poeta, dotado de vidência tem a dupla função de celebrar os imortais e as façanhas dos homens corajosos. Ele age como árbitro supremo que está a serviço da comunidade dos semelhantes, dos melhores, daqueles que têm em comum o exercício das armas. Com efeito, a honra heróica e a poesia épica são indissociáveis. A vida breve, a façanha e a bela morte, só adquirem sentido quando são acolhidas no canto poético, convertendo ao próprio herói o privilégio de ser *aoídimos*, assunto de canto, digno de ser cantado. Os atos de bravura serão louvados pela comunidade, mas a censura da mesma, confere ao indivíduo o esque-

cimento que expulsa, que verdadeiramente “mata”, que exclui e faz do morto uma figura sem nome, sem honra, cuja memória foi esquecida pelos vivos.

Na sociedade grega do período arcaico (VIII-VI séc.a.C.), a verdadeira morte é o esquecimento, a ausência de fama, a indignidade e o silêncio. Ao contrário, estar vivo é estar em estado de glorificação, mesmo que morto, pois há o canto dos poetas, os mestres do louvor, ao mesmo tempo portadores das vozes da comunidade e serventes das Musas, que garantem a memória do guerreiro (DETIENNE: 1988,p.42). E esta memória é de importância tão decisiva que acompanha o indivíduo no além-túmulo. Aqueles que realizaram ações dignas de exaltação, tal como aparece na *Iliada*, ou seja, matar um inimigo ilustre ou morrer pela coletividade, levarão estas ações para o mundo dos mortos onde se dedicarão a relembrar as suas façanhas. Em contrapartida, os que nada fizeram no dizer de uma sociedade guerreira irão permanecer no Hades como sombras sem expressão, sem nome, sem feitos, compondo o grupo dos *onymoi* (VERNANT: 1990, p. 69).

O modelo do guerreiro heróico tem atitudes que não se coadunam com a fuga do combate, o medo da luta, ou o acato passivo a uma desonra (*Iliada*. V, 161-168; XV, 661-666; III, 349-354). Ele escolhe a vida breve e a glória imperecível. Prefere uma morte súbita, na flor da idade, quando terá a sua beleza preservada pelos ritos funerários. Pretende morrer pela coletividade, como expressou o próprio Heitor aos trojanos e lícios:

“Vamos! à volta das naus combatei num só corpo. E se deve ser alguém presa da morte, ferido de longe ou de perto, que morra, então, pois é glória morrer em defesa da pátria mas ficarão protegidos a esposa dileta e os filinhos, bem como intacto o palácio e os haveres copiosos, se Dânaos para o torrão de nascença em seus barcos velozes voltarem”(Iliada. XV, 494-499).

A importância de se dar a vida pela comunidade, trata-se de um aspecto bem evidenciado na *Iliada*. Tal princípio será re-estruturado pela *pólis-democrática* (V-IV séc. a.C.) como um fator eficaz para a coesão social, sendo fundamental para a ideologia democrática (LORAUX: 1990, p. 33). A glória do morto passará a ser ao mesmo tempo pessoal, cívica e familiar. Os funerais públicos prestam uma homenagem oficial para celebrar o sacrifício dos cidadãos caídos em combate assumindo forma de *nómos*, depois de 464 a.C. na oração fúnebre. O cidadão ao escolher morrer pela *pólis* deixa de pertencer à esfera do privado, torna-se integralmente marcado pelo civismo; assume um estado de glória independente da sua



vida ou de seu mérito, mas pela sua bela morte, por escolher morrer pela comunidade (VERNANT:1993, p. 43-44).

Podemos dizer que o momento da morte é decisivo para a memória do guerreiro homérico. Trata-se do instante em que ele definirá a sua bravura ou a sua covardia chegando até a ser imprescindível para a construção da identidade do guerreiro.

Dos tipos de morte que encontramos na *Ilíada*, os guerreiros atingidos no peito, a exemplo de Sarpédone, no ventre, como Pátroclo, e na cabeça e pescoço como Heitor, são portadores de uma morte gloriosa, uma bela morte, sem conotar covardia ou fuga. O fato de ser atingido pela frente não pode ser negligenciado, simbolizando a bravura de um guerreiro que tem orgulho na luta como destaca Idomeneu, chefe dos cretenses:

“Se porventura chegares a ser por um dardo atingido, não há de a nuca, por trás, alcançar-te, sem dúvida alguma em pleno peito, isso sim, ou no ventre no instante em que à testa dos mais valentes à ruína do imigo levars” (*Ilíada*. XIII, 278-291).

O herói, todavia, indigna-se perante uma morte que julga estúpida, ou melhor aquela que não ocorrerá durante os combates, mas da qual quase foi vítima Aquiles ao se introduzir na correnteza de um rio:

“Antes Heitor, o mais forte dos Teucros me houvesse matado, fora das armas privar um herói a outro herói, nobremente. Quer o destino, no entanto, que eu morra de estúpida morte, por este rio cercado, tal como um menino porquero, no atravessar um regato que as águas do inverno engrossaram” (*Ilíada*. XXI, 279-283).

Por nos depararmos com a constante referência à bela morte em Homero, começamos a questionar qual seria a postura do guerreiro perante a vida. Muitos poderiam dizer que o herói procura a morte para ser exaltado e que a sua vida pouco importa. Entretanto, para nós a problemática é justamente inversa. Pelo guerreiro valorizar a vida terrena, por esta vida ser o seu mais importante valor, é que ele quer vê-la cantada. Ele não procura a morte como faz um suicida, mas a aceita sob como forma de obter uma glória ainda maior do que a que ele tem em vida. Trata-se de uma glória que não se corrói com o tempo, que rompe hierarquias e que servirá de paidéia às gerações futuras. Por isto é que Aquiles atribui tanto valor à sua vida, sem querer compará-la nem mesmo às riquezas de Tróia.

“A minha vida, sem dúvida vale bem mais do que quanto dizem que Tróia possuía, a cidade do belo traçado (...) Arrebanhar bois

tardinhos e ovelhas vistosas é fácil, trípodes belas comprar ou cabeças de louros ginetes; mas a alma humana, uma vez escapada do encerro dos dentes, não mais se deixa prender, sem podermos, de novo, ganhá-la” (Ilíada. IX 401-499).

O guerreiro ao cair no campo de batalha desperta em seus companheiros alguns sentimentos e comportamentos específicos. Os que ficaram vêm naquela morte a possibilidade do despojamento das armas de combate, sendo que os aliados do guerreiro se entregarão ao choro, à angústia, à indignação, à revolta, à vingança e à jactância. A perda merecerá cuidados mortuários, ritos que comuniquem o impacto que provocou a ausência do indivíduo, permitindo que o caos que a morte traz seja desfeito e a ordem se restabeleça.

Os ritos funerários apresentados na *Ilíada* foram a cremação e a inumação (em menor escala). Os funerais do guerreiro lício Sarpédone seguiram a prática da inumação. Antes disto, porém, o seu cadáver foi identificado e sua beleza resgatada através da limpeza em água corrente, da unção em óleo divino e do uso de vestimentas próprias para o sepultamento. Sarpédone foi transportado para a Lícia, lugar bem distante da pugna, para a prestação de honras fúnebres pelos seus parentes (Ilíada. XVI, 667-675).

Os funerais de Heitor aparecem no canto XXIV e vêm representar significativamente o modelo das cremações descritas nos versos anteriores, à exceção do banquete fúnebre que só vemos nos ritos fúnebres de Heitor e de Pátroclo pelo status destes guerreiros perante os demais enquanto prestadores de benefícios à coletividade<sup>1</sup>. Inicialmente, a lenha é recolhida, antes mesmo do amanhecer e a fogueira é montada. O corpo de Heitor, ao ser posto sobre a fogueira, tem a comunidade de Tróia ao seu redor. Após o processo de cremação propriamente dito, usa-se o vinho para apagar a chama e os ossos são recolhidos e depositados no interior de uma urna de ouro, a qual será envolvida em mantos purpúreos; cava-se uma sepultura onde a urna funerária é depositada e ergue-se um monumento em homenagem ao morto. Por fim, será celebrado um banquete fúnebre (Ilíada. XXIV, 784-804).

Na *Ilíada* há um tipo de funeral, cuja singularidade da cena nos chama bastante atenção: os funerais do jovem guerreiro Pátroclo. A riqueza da descrição, a especificidade das oferendas, a solenidade da cena, marcam a estranheza do ritual realizado por Aquiles, que muito sentido com a morte do amigo resolve lhe proporcionar um ritual especial: além da cremação do cadáver, do banquete e dos jogos fúnebres, Aquiles imola doze



troianos de descendência aristocrática e sacrifica quatro cavalos e dois cães (Ilíada. XXIII, 170-176).

Annie Schnapp-Gourbeillon e Nicole Loraux são unânimes em dizer que por este procedimento, Pátroclo não estava apenas sendo objeto de um funeral, mas ainda sujeito de um culto sacrificial. Os funerais e os cultos sacrificiais seguem um procedimento inverso. Nos primeiros, as carnes corruptíveis, totalmente consumidas, se envolvem na fumaça, subsistindo somente os ossos brancos. O rito sacrificial, ao contrário, preserva as carnes, destinadas a serem consumidas pela coletividade dos homens, e os ossos sobem em fumaça em direção aos deuses (SCHNAPP-GOURBEILLON:1990, p. 82; LORAUX:1990, p. 30). Com isto, os funerais de Pátroclo se caracterizam por uma desmedida, *hybris*, onde o fogo duplo do sacrifício e do funeral se misturam. O desencadeador desta atitude é Aquiles, guerreiro dos excessos, que realiza um ato em seu próprio destino, buscando heroificar um guerreiro do status de Pátroclo que agora ascenderá à posição única de morto divino, capaz de servir aos homens por meio de práticas mágicas.

Diante das constantes referências a práticas funerárias na *Ilíada*, percebemos que há uma estreita correspondência entre o procedimento funerário e a ingressão do morto no seu novo domínio: o Hades. A comoção provocada pela morte do guerreiro, as honrarias prestadas coincidem com o destaque do morto naquela sociedade e garantem a sua passagem do mundo dos vivos ao dos mortos. A tamanha importância conferida aos funerais será marcadamente explicitada quando voltamos o olhar para os mortos desprovidos de funerais. O ultraje do cadáver e o seu abandono a qualquer sorte como na poeira ou areia para se decompor ao sol, ou para ser devorado por cães, aves, corvos e peixes se abandonado ao rio, é uma forma de desumanização do corpo do adversário, de destituí-lo em todos os valores, estéticos, sociais, religiosos e pessoais. O cadáver ultrajado não toma parte nem no silêncio que envolve o morto comum, nem no canto de louvor do morto heróico. O morto se encontra em situação bastante perturbadora: nem vivo, porque foi morto, nem morto porque, privado dos funerais, foi excluído dos mortos, ele se encontra excluído dos vivos, dos mortos e de si mesmo. A sua alma não atravessará as sólidas portas do Hades, pois o seu corpo não foi levado ao fogo e nem à sepultura e, com isto, ele não mantém uma relação de descendência. O morto está expulso do universo dos vivos, desprovido de morada e apagado, da memória dos homens.

#### IV. Quando Morre um Filósofo

O diálogo *Fédon* vem trazer os últimos momentos de Sócrates decorridos antes da ingestão da cicuta que redundará, em sua morte. A discussão a respeito da existência histórica de Sócrates ou de detalhes sobre a vida de seu mais famoso discípulo, Platão, são aspectos de pouca relevância para a nossa pesquisa. Na verdade, tomamos o diálogo como uma manifestação de valores, de representações que delineam uma nova forma de vislumbrar o fenômeno da morte que encontra espaço na cultura grega e se manifesta pela fala articulada do filósofo, e também se fez presente nos cultos místéricos como o orfismo e o pitagorismo, tocados por concepções orientais e práticas xamanísticas as quais, segundo Dodds, foram bem conhecidas de Platão (DODDS:1988, p. 226).

Para Dodds, a filosofia de Platão teria se desenvolvido e se modificado obedecendo a um crescimento interno, mas em parte também respondendo a estímulos externos (DODDS:1988, p. 224). É provável que todos os seus escritos pertençam ao IV séc. a.C. embora a sua perspectiva seja moldada pelo esplendor de um mundo social desaparecido do V séc. a.C.

No "*Fédon ou da alma*", vê-se uma figuração em que se destaca a dedicação à Filosofia como a mais importante ocupação. Filosofar é dedicar-se à tarefa mais altamente humana (MAIRE:1966, p. 25). Através de seu exemplo, Sócrates procura inspirar aos seus discípulos, por uma espécie de encantamento, a crença na imortalidade da alma como algo possível e desejável. Ele tenta preparar almas prevenidas, torná-las aptas para a pesquisa livre da Verdade que se processa por uma mudança de orientação não só no pensamento, mas na própria alma por inteira. Trata-se de um preparo para o "ver" que contempla a essência das coisas e do ser.

Nesse processo de visão, de contemplação, Platão procura delinear referenciais básicos para a real compreensão do fenômeno da morte. Ele busca demonstrar através de Sócrates que a morte faz parte de um processo de geração de contrários, onde nascer e renascer se integram como partes de um mesmo fenômeno, capazes de permitir o crescimento da alma pela visão continuada da Verdade:

"Vejam os pois, se é absolutamente necessário que as coisas que têm contrário nasçam desse contrário, como quando uma coisa cresce é necessário que tenha sido menor para crescer" (Fédon. 70e).

Logo no início do diálogo, percebemos uma nítida diferenciação em relação ao que expusemos sobre a *Iliada*, quanto ao sentimento do



indivíduo perante a morte. Na *Iliada*, a morte do guerreiro é aceita pelos que ficam desde que vá trazer a glória imorredoura àquele que se vai, immortalizando todas as suas virtudes. Ela não deixa de despertar a dor, o desespero, a revolta e, sobretudo, o desejo de vingança.

No *Fédon*, a atitude já é outra, apesar da existência de um certo conflito interno vivido pelos discípulos de Sócrates que lutam consigo mesmos para seguir os ensinamentos do filósofo. Fédon se mostrará espantado ao perceber que não estava sentindo a menor compaixão de Sócrates, em vista da situação em que este se deparava. No entanto, a sua alma não estava tão preparada quanto a de Sócrates para encarar a morte com total naturalidade. Ele diz sentir um misto de pena e prazer pela futura morte do amigo, manifestos através do riso e do choro (*Fédon*. 59a). Ele sabia que deveria manter-se tranqüilo, pois para o filósofo a morte seria desejável pela possibilidade de Sócrates vir a se encontrar em um lugar onde nenhuma outra parte encontraria o pensamento que procura em toda a sua pureza (*Fédon*. 68b). Mas, no exato instante em que Sócrates começa a sentir que está morrendo, os seus discípulos se desesperaram com a perda do amigo. Eles choram, gritam, soluçam, mesmo com o pedido de Sócrates para que permanecessem tranquilos (*Fédon*. 117c). O “menino” que havia neles os fizeram chorar, como diria Sócrates. Este “menino” representa uma espécie de infância da alma e é aludido por Platão no verso 77e:

“Supões, Sócrates que fôssemos covardes, ou, melhor que não o temêssemos, mas que houvesse em nós um menino que o temesse. Procura ensinar-lhe a não temer a morte como as sombras.”

A morte significaria a “separação da alma e do corpo”, da forma em que o corpo permaneceria isolado em si mesmo de um lado e a alma em si mesma do outro (*Fédon*. 64a). A alma como semelhante ao divino, ao imortal, ao inteligível, é sempre igual e parecida consigo mesma. O corpo, por outro lado, se assemelha perfeitamente ao que é humano, mortal, sensível, composto, solúvel e jamais parecido consigo mesmo (*Fédon*. 80b). A sabedoria é própria da alma e um homem que se revolte no momento de sua morte não ama a sabedoria, mas sim o seu corpo e este homem ama mais as riquezas, as honras, o que segundo Sócrates, não é nada louvável (*Fédon*. 68c).

A morte é vista como uma libertação, um momento em que a alma pura, preparada pela filosofia, gozará de felicidade liberta de seus erros, de seus amores tirânicos e de todos os outros males inerentes à natureza humana (*Fédon*. 67d; 80d). É uma viagem que deve ser feita no momento

da chamada dos deuses, uma vez que o suicídio é interdito (Fédon.61c). Encara-se a terra como uma espécie de posto de guarda, uma residência da qual não devemos nos desinteressar e evadirmos. Saber morrer, portanto, significa aguardar uma ordem formal dos deuses qtte nos chamarão à gozar da felicidade no mundo dos mortos.

O Hades, mundo dos mortos, aparece no *Fédon* como um local intermediário para a estada dos mortos; um lugar onde eles aguardam o seu retorno à terra. As almas iriam para o Hades após a morte para reviverem depois; há um retorno da morte à vida; os mortos nascem dos vivos e os vivos nascem dos mortos, o que prova incontestavelmente que as almas dos mortos existem em um lugar de que tornam a viver (Fédon. 72a). As referências ao Hades não são mais como eram em Homero, como um lugar sombrio e indesejável pelos homens. Ele se torna um local desejado pelo filósofo que espera receber a recompensa de ser melhor tratado do que os homens maus (Fédon. 63c).

“E a alma, este ser invisível que vai para um lugar semelhante a ela, excelente, puro, invisível, isto é, ao país de Hades, junto ao deus cheio de bondade e de sabedoria, lugar que espero vá minha alma em breve se o deus o quiser” (Fédon. 80d).

Para a alma chegar ao Hades, ela precisará de um guia a quem foi dada a ordem de levá-la para lá, já que os caminhos que conduzem ao Hades são dificultosos (Fédon. 107e-108a). Ela deve se deixar conduzir gostosamente para obter os bens pelos quais suspiraram durante toda a sua vida, isto é, o pensamento cultivado pela temperança e pela moderação através de um preparo e purificação.

No *Fédon*, a verdadeira virtude é a purificação de todas as paixões. A temperança, a justiça, a sabedoria, a moderação, são virtudes que definem o indivíduo preparado para morrer. Platão caracteriza a moderação na *República* como “um tipo de ordenamento e de controle de prazeres e de apetites, como quando se diz que há de ser dono de si mesmo” (República, 430e). Trata-se de uma virtude que definiria o cidadão ideal, o indivíduo apto a viver na *politéia* criada pelo filósofo, onde todos são conduzidos à justiça.

O princípio da moderação e da temperança são atribuições da *psyché*. Temos em Platão a formulação da noção de alma como algo independente do corpo. Ele bem define uma nítida oposição entre a natureza do corpo e a natureza da alma, cabendo à mesma se libertar do corpo deixando os prazeres e as tristezas que a tornam material e a deixam com temor do



mundo invisível, sem querer chegar ao seu âmbito devido, o Hades (Fédon. 8d).

“Cada prazer, cada tristeza, traz consigo, por assim dizer um cravo com que fixa a alma ao corpo, e a faz material, que acredita não existirem mais objetos materiais que aqueles que o corpo relata” (Fédon. 83e).

A noção de alma foi, então, definida por Platão como sendo de natureza imortal, invisível e independente do corpo. Já em Homero, a *psyché* é o *eidôlon*, duplo do indivíduo. Ela aparece sob a forma do duplo, que embora privado de existência terrestre continua, apesar de ter sido enviado para o Hades, a manifestar aqui a sua presença. Este duplo é semelhante ao ser real a ponto de se confundir com ele, mas conserva um aspecto de irrealidade, envolve a ausência em sua presença. A sua visão já não produz o prazer, não alegria como acontece à vista de uma pessoa real, mas ela produz o *póthos*, o lamento nostálgico pelo ausente. A morte em Homero é uma espécie de transformação do indivíduo que se opera no e pelo corpo (VERNANT: 1993, p. 23 e 33). O *eidôlon* reclama funerais que são uma condição para que ele penetre no Hades. Isto acontece com Pátroclo que retorna ao amigo Aquiles, afirmando estar impedido de atingir o mundo dos mortos por ainda não terem sido realizados os seus funerais (Ilíada. XXIII, 65-92).

Todavia, essa concepção se transformará no *Fédon*, quando se realizará uma separação do corpo e da alma: a alma vive depois da morte do homem, atua, pensa, difere-se do corpo, cuja natureza é ser dissolvido. A alma é um ser muito durável e o corpo é mais fraco e de menor duração (Fédon 69b, 80d, 87e).

Separadas a natureza do corpo e da alma, Sócrates fala da alegria que o toma por saber que irá morrer, comparando-se aos cisnes, que quando sentem que vão morrer, cantam melhor do que antes (Fédon. 85a). Ele está confiante no seu futuro imortal e, por isto, diminui a importância dos funerais como forma de garantia ao ingresso da *psyché* no Hades. Ele não diz para que não lhe prestassem os funerais; muito pelo contrário, diz que se seguissem as leis (Fédon. 115e). Sócrates apenas diminui a importância do instante derradeiro, deslocando a sua atenção para o preparo de toda uma vida para receber a morte. Ele compreendia que o caminho ao Hades tinha muitas encruzilhadas, e uma prova disto eram os costumes e os cultos religiosos de que dispunham os gregos (Fédon. 108a).

O principal intuito de Sócrates é ressaltar a diferença entre a natureza do princípio corporal e da *psyché*. Por isto, diz que não importa se seu

corpo fosse queimado ou enterrado, pois o corpo amortalhado não é a alma; ela não sofrerá grandes males como todos pensam e escapará para o seu lugar apropriado: o Hades.

“Todo nosso coração, disse Críton, poremos em nos conduzir dessa forma, mas como iremos enterrar-te? À vossa vontade, respondeu Sócrates, isto é, se conseguirdes reter-me e se eu não vos escapar! (Fédon. 115c).

Com efeito, Sócrates admite uma importância diminuída aos funerais, já que estes não alterariam o estado de sua alma. Para ele, a pureza de sua alma estava garantida pela dedicação da vida à filosofia, a libertar o pensamento em busca da Verdade. Ele, portanto, confiava nisto e demonstrava tanta serenidade diante da morte, que dizia:

“(…) os verdadeiros filósofos trabalham durante toda sua vida na preparação de sua morte e para estar mortos, sendo assim, seria ridículo que depois de ter perseguido este único fim, sem descanso retrocedessem e tremessem diante da morte” (Fédon. 64a).

## *V. Conclusão*

As obras de Homero e Platão foram consideradas como pontuais para se trabalhar sobre a concepção de morte na antiguidade grega. Elas expressam dois mundos diferentes: no primeiro, a morte se torna bela, conferindo a eterna possibilidade do guerreiro se tornar renomado e romper com as hierarquias de posição, tornando-se um ser digno de exaltação por toda uma geração vindoura. No segundo, há uma mudança de perspectiva que passará a valorizar a forma como o indivíduo conduziu a sua vida. Mas, há um aspecto permanente que perpassa as duas obras: a proeminência de valores aristocráticos. Muito embora Platão procure destacar a importância da maneira como o indivíduo conduz a sua existência, ele protesta contra o igualitarismo; no seu entender não era possível a todos o mesmo destaque, mas haveria aqueles que se distinguiriam pelas suas virtudes, que deveriam ser consideradas no momento da morte (LORAUX: 1994, p. 317).



## VI. Nota

<sup>1</sup> Pela nossa análise, seguindo o modelo de grades relacionais, concluímos que Pátroclo e Heitor foram os guerreiros que mais mataram seus inimigos na *Ilíada*, o que pode explicar as honras prestadas em seus funerais.

## VII. Referências Bibliográficas

### I. Documentação Textual

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora Melhoramentos, s/d.

PLATÃO. *Fédon*. Trad. Márcio Pulgliési e Edson Bini. São Paulo: Editora Hemus, s/d.

\_\_\_\_\_. *República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

### II. Obras Gerais

BREMMER, Jan. *The Early Greek Concept of Soul*. New Jersey: Princeton University Press, 1987.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales: 1929-1989, A Revolução Francesa da Historiografia*. São Paulo: UNESP, 1991.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Lisboa: Difel, 1990.

DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1988.

DODDS, E.R. *Os Gregos e o Irracional*. Rio de Janeiro: Gradiva, 1988.

HARTOG, F. "Histoire Ancienne et Histoire". In: *Annales*. Paris: Armand Colin, nºs 5-6, septembre-décembre 1982, pp. 687-696.

HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LORAU, Nicole. "Mourir devant Troie, Tomber pour Athènes: de la Gloire des Héros à l'idée de la Cité." In: GNOLI, G. et VERNANT,

J.P (Org.). *La Mort, les Morts dans les Sociétés Anciennes*. Paris: Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990.

MAIRE, Gaston. *Platão*. Lisboa: Edições Setenta, 1966.

MORIN, Edgar. *L'Homme et la Mort*. Paris: Seul, 1990.

\_\_\_\_\_. *O Globo*. Janeiro de 1993, p. 7.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da Morte*. Rio de Janeiro: Editora Achiamé, 1983.

SCHNAPP-GOURBEILLON, Annie. "Les Funérailles de Patrocle". In: GNOLI, G. et VERNANT, J. (Org.) *La Mort, les Morts dans les Sociétés Anciennes*. Paris: Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990.

SILVERSTEIN, Alvin. *Conquista da Morte*. São Paulo: Difel, 1990.

VERNANT, Jean-Pierre. *Figuras, Ídolos, Máscaras*. Lisboa: Editorial Teorema, 1993.

\_\_\_\_\_. "La Belle Mort et Le Cadavre Outragé". In: GNOLI, G. et VERNANT, J.P (Org.). *La Mort, les Morts dans les Sociétés Anciennes*. Paris: Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990

\_\_\_\_\_. *Mortals and Immortals*. Oxford: Princeton University Press, 1991.