

# Mundos possíveis e ficção da morte em Platão

JOSÉ MANUEL CURADO  
(Universidade do Minho)

## 1. O que fazem os livros de mortos nas estantes de filósofos vivos?

O século XX não sabe escrever livros de mortos. É uma excepção quando comparado a outras épocas. Mesmo o século XIX foi um produtor fecundo de representações da morte. O século XX aprendeu a viver sem livros de mortos talvez por ter desenvolvido um género próximo: livros de como viver perante o horizonte da morte. Para que a diferença entre os dois conjuntos seja facilmente compreendida, são elementos do primeiro textos como o *The Book of the Craft of Dying*, o *Bardo Thödol* e a *Divina Commedia*; são elementos do segundo conjunto textos como *Sein und Zeit*, de Heidegger, o *Essai sur l'expérience de la mort*, de Landsberg, e o *Final Exit: The Practicalities of Self-Deliverance and Assisted Suicide for the Dying*, de Derek Humphry. O argumento que este ensaio apresenta não se ocupa do segundo conjunto mas procura apenas inventariar algumas propriedades de três livros de mortos importantes para a noção que o ocidente tem da morte.

Os livros de mortos descrevem mundos diferentes do mundo real mas não *excessivamente* diferentes. A representação organiza-se com traços comuns ao mundo real, como o respeito pelo princípio de identidade (uma pessoa não deixa de ser si mesma, tal como uma alma nas ilhas bem-aventuradas não deixa de ser si mesma), a actividade das faculdades anímicas (percepção sensorial externa, volição, memória e outras) e as indicações de espaço e tempo. Se os traços são comuns, porque não afirmar por excesso que o mundo real já é o

mundo dos mortos ou que as imagens da sobrevida coincidem com as imagens da vida? As propriedades do discurso ficcional colocam limitações à representação. Tudo tem de estar no interior da fronteira do reconhecível; a ser de outro modo, não existiria narração plausível. As estratégias de um autor de livros de mortos como Platão incluem o trabalho de elementos reconhecíveis em contextos pouco habituais, o recurso ao método da *praeteritio* ou omissão e o aumento da intensidade na notação utilizada. Assim, a descrição da actividade anímica presente nos livros de mortos platónicos desenvolve-se segundo um número limitado de operadores: aumento da intensidade (a audição na sobrevida é muito mais apurada do que na vida) e estrutura vicariante (a visão é representada com intensidade máxima enquanto a volição perde força).

O mito final do *Górgias* (522e-527e), o apocalipse por acidente da história de Er na *República* (X, 614b-621d) e a palinódia ou segundo discurso de Sócrates no *Fedro* (244a-257b) são os textos que aqui se denominam livros de mortos. São também conhecidos como paisagens visionárias ou mitos escatológicos. A primeira destas designações adequa-se a todos eles, um pouco menos à palinódia. A segunda é impropriamente utilizada, sendo correcta apenas para as representações colectivas do fim do tempo ou dos seus ciclos no mundo mediterrânico alexandrino, já sob a influência de outras culturas, nomeadamente a semita e a persa.

É necessário sublinhar alguns aspectos introdutórios. O termo 'visionário' é distinguido do termo 'místico', significando, ao contrário deste último, o acesso à dizibilidade e a existência de uma polaridade entre um sujeito e um objecto. Ligada a esta distinção dos dois termos está a verticalização topográfica que se impõe efectuar entre estas três narrações, sobretudo entre as duas iniciais e a palinódia. Esta aproxima-se mais do termo 'místico' do que do termo 'visionário' e, em termos espaciais, descreve uma região superior às zonas do espaço representadas nas outras narrações.

Um outro aspecto a assinalar desde já refere-se ao problema dos argumentos por silêncio do autor. O ponto mais forte da leitura que se propõe sobre estes textos reside, precisamente, sobre aquilo que Platão não chega a enunciar ostensivamente. Os perigos de uma hermenêutica enviesada são óbvios, a menos que seja possível discernir na presença das passagens em branco, na teia fina da representação dos estados *post mortem* e no modo como os mundos da morte duplicam o mundo natural (a mimética tanática da cosmologia) uma estratégia deliberada de argumentos com uma arquitectura entimemática

– a *praeteritio* como método. A tentativa de esgotar, pelo tudo parecer dizer, pelo tudo indicar, pelo apontar para uma complexidade topográfica comparável a um mapa de viagens (imagem que François Bar captou no título do seu livro de 1946, *Les routes de l'autre monde: descentes aux enfers et voyages dans l'au-delà*, bem como Carol Zaleski em *Otherworld Journeys*, de 1987), encontra, estranhamente, na organização do espaço da representação da morte, regiões de enunciação omissa. O que falta assume, como operador da representação, um estatuto tão importante quanto o que está presente (cf., as *χάσματα* ou aberturas do céu e da terra em *República*, X, 614d, 615a; as moradas dos que se purificam pela filosofia no *Fédon*, 114c; uma construção frásica por meio de negativas em *Fedro*, 247c). Tenha-se presente, todavia, que o papel da omissão deliberada adquire o seu valor mais elevado na topologia inscrita na representação da espacialidade da morte, valor em muito superior ao do mero alargamento do inventário de possibilidades de representação. O propósito ostensivo da economia narrativa utilizada nestes textos é o da edificação da noção de *autonomia dos estados* da morte. A respeito destes, porém, muito *poderia* ser narrado, sendo ampla a possibilidade de múltiplas representações possíveis. Assim, a auto-limitação da descrição, no momento em que, no mito de Er (*Rep.*, X, 615b-c), se alude ao destino das almas das crianças falecidas precocemente, obedece, aparentemente, a uma estratégia narrativa construída segundo a omissão indicada. Este exemplo de como o dinamismo da representação aumenta tendencialmente o seu campo de aplicação não transmite, ao contrário do que é desenvolvido pelas outras omissões, um sentimento de um mundo com um grau elevado de suficiência. Se estes textos incorporassem o relato do que acontece aos nascituros abortados, aos nado-mortos ou aos recém-nascidos de morte precoce não se obteria um ganho superior ao que é veiculado pelas descrições do destino último de heróis, de parricidas ou de tiranos de grande crueldade. Uma função totalmente diferente é desenvolvida pelas figuras de espaço vazio das aberturas do céu e da terra, ou das moradas em que habitam, desprovidos de corpo, os que se purificaram em grau mais apurado durante a vida terrena. O sentido de uma hierarquia, estruturado segundo o desnivelamento de regiões no espaço da morte, obtém a sua paradoxal forma de representação pela indicação de uma *assumida* ausência de representação.

É possível, contudo, começar por interpretar esta propriedade complexiva ou exaustiva presente nas representações da morte segundo um modo *frágil*, atendendo, sobretudo, a algumas estruturas

pregnantes que caracterizam a ficção, em geral, e a descrição de mundos possíveis, em particular. Assim, as paisagens visionárias de Platão possuem como trave mestra da sua arquitectura interna um *esforço de representação*. A morte como objecto de reflexão e fabulação filosófica é um processo através do qual um território vazio de correlatos e amorfo de configurações se mostra detentor de uma complexidade representacional excessiva. Todo o texto da morte é o resultado de uma longa sedimentação deste processo e do seu devir barroco. O culminar deste desenvolvimento instaura cosmovisões paralelas ou oscilações e complementaridades nas cosmovisões quotidianas.

São estes elementos da fenomenologia da ficção que importa verificar na aparente autonomia das descrições de futuros tanáticos, especialmente na maneira tendencial em que se constituem como mundos complexos dotados de uma ontologia própria (na teia de eventos, nos continentes possibilitadores do espaço e do tempo, no significado interno) tão grande quanto a das representações de acontecimentos anteriores à morte. Jourde foi sensível ao excesso compectivo na construção de um mundo ficcional:

«Si l'on se propose d'étudier la géographie des mondes inventés de toutes pièces, les univers où s'élèvent des montagnes, où coulent des fleuves, où s'étendent des états inconnus de nos cartes et de nos atlas, il faut encore qu'il y ait véritablement monde, avec toute la richesse et la variété que cela comporte: le terme de géographie implique une certaine ampleur de l'espace considéré: planète ou état, plutôt que canton, ville, quartier ou bâtiment»<sup>1</sup>.

Uma das consequências desta estrutura de sentido, presente na exaustividade problemática das representações da morte, é a de hierarquizar os diferentes níveis em que se deve estabelecer a verdade destes textos. Antes de inventariar as ligações possíveis entre os elementos das narrações sobre a vida futura, ou de qualquer outra construção ficcional, com correlatos susceptíveis de experiência directa, é pertinente sublinhar o papel de uma leitura holística<sup>2</sup> das

---

<sup>1</sup> Pierre Jourde, *Géographies imaginaires de quelques inventeurs de mondes au XX<sup>e</sup> siècle: Gracq, Borges, Michaux, Tolkien* (Paris, José Corti, 1991), p. 14.

<sup>2</sup> A leitura global é adequada para interpretar os textos platónicos sobre a morte. Veja-se, a este respeito, no contexto de uma reflexão filosófica sobre as propriedades do discurso ficcional, Thomas G. Pavel, *Fictional Worlds* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986), p. 17: «Literary texts... display a property that may puzzle logicians but that doubtless appears natural to anyone else: there truth as a

narrações, em aspectos internos como o da fragmentação dos espaços ou das gradações qualitativas presentes na progressão de uma alma nos reinos do além.

A omissão deliberada serve, porém, num modo *forte* de interpretação do efeito colectivo na representação da morte, como linha de fronteira entre o domínio visionário e o místico, tal como a experiência do trânsito entre o reino da vida quotidiana e o domínio visionário. Como compreender estas linhas de separação? Afinal, o que é por elas separado e o que mantém através delas um elemento comum? Qual a principal conclusão deste modo de equacionar as questões que estas sucessivas linhas de contacto e separação estabelecem? Respondendo de um modo ainda provisório a estas três interrogações, pode-se sugerir que as fronteiras se traçam entre possibilidades amplas de percepção, entendendo este último termo como a experiência geral de um mundo, o facto de ele existir para um dado sujeito e não apenas o grau mínimo de sensibilidade que este tem a esse mundo. A alma, melhor, a centelha imortal que culmina a arquitectura anímica, é o elemento comum a essas regiões perceptivas separadas.

Porém, graves dificuldades surgem, pois que o problema não está tanto em fazer a hermenêutica do pouco que Platão sobre isso escreveu quanto em procurar compreender como poderá ser isso alguma vez possível. É a imagem do périplo da alma pelos mundos visionários a única válida? A que lhe é antagónica — a estabilidade imponderável do núcleo divino da alma sob o dinamismo fantasmático de construções de percepção — não parece ter uma estrutura platónica

---

whole is not recursively definable starting from the truths of the individual sentences that constitute them». Não existe, deste ponto de vista, uma solução de continuidade entre a atomização e a hermenêutica holística. Esta descontinuidade é uma característica susceptível de estabelecer uma linha de fronteira entre um conjunto de propriedades de textos ficcionais, em que os textos sobre a morte ocupam um lugar privilegiado, e a argumentação filosófica, já geral, já dialógica. É mesmo possível, nesta linha de problematização, discernir duas gramáticas doadoras de sentido à experiência, cada uma das quais caracterizada por estratégias prostéticas e cognitivas, como sejam as formas paradigmática ou científica de conhecimento e a narrativa ou literária. Ambas são caracterizadas por efeitos de auto-suficiência, se bem que somente a segunda os desdobre plenamente no esforço semântico de transmissão de significado. Jerome Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986), p. 11: «There are two modes of cognitive functioning, two modes of thought, each providing distinctive ways of ordering experience, of constructing reality... A good story and a well-formed argument are different natural kinds».

nem, aliás, grega em geral<sup>3</sup>. Deste sedutor ponto de vista, a viagem da alma não seria tanto sobre paisagens visionárias quanto estas são sobre aquela. A principal conclusão desta regionalização sublinha a natureza intermediária das sucessivas organizações perceptivas entre si. Nenhuma delas parece ter real ascendente sobre as outras, a menos que o factor subjectivo (a dor no mundo, o horizonte da morte, as penas nos lugares purgatórios, a bem-aventurança hiperurânica) seja sublinhado.

Referiu-se, acima, a utilidade argumentativa de classificar e apartar as tradições históricas, utópicas, visionárias e místicas de um modo meramente operativo. Esta distinção é particularmente fecunda para a compreensão da diferença entre o texto mítico e o texto filosófico. Como entender essas inserções monológicas no seio de uma filosofia dialógica? As primeiras são frequentemente introduzidas de forma impessoal (*λέγεται*) ou anónima (o facto de academicamente se rastrear algumas das fontes hipotéticas<sup>4</sup> dos elementos da representação não olvida o modo mais ou menos abrupto de insinuar outros domínios da realidade), em contraste forte com a personalidade da segunda.

A excessiva moralização dos quadros *post mortem*, decerto atenuada pela quase universalidade desse processo, tende a valorizar o que têm de histórico, isto é, aquilo em que se ligam a antigas tradições gregas como a homérica<sup>5</sup>, a hesiódica, a órfica, a pré-socrática,

---

<sup>3</sup> Não é compulsório postular que a tese que no exterior do nível da representação e das construções imagéticas subjaz uma parte da atenção do sujeito percipiente, como se este não estivesse de todo anulado no plano das imagens, é de uma determinada proveniência cultural, já grega, já orientalizante. Pelo contrário, afigura-se ser um elemento recorrente na fenomenologia da percepção alucinada. A este respeito Georges Lapassade utiliza, com pertinência, a expressão *cogito de transe*: «une tension entre deux dimensions fondamentales de la conscience 'modifiée': une dimension apparemment passive — le sujet semble subir ce qui lui advient —, et une dimension active d'observation par laquelle ce même sujet conserve sa lucidité», *Les états modifiés de conscience* (Paris, P.U.F., 1987), p. 94.

<sup>4</sup> Sobre o modo como Platão utilizou elementos da religiosidade anterior e contemporânea, é fundamental reflectir sobre o grau em que esses elementos perderam a imediatez do seu efeito numinoso ou representacional em ordem a poderem ser incluídos numa intenção que não lhes é própria. A ludicidade com que os quadros *post mortem* são muitas vezes introduzidos possui aqui alguma da sua justificação. São, nesse sentido, aquilo que Thomas G. Pavel descreveu como ruínas e relíquias ontológicas (*Fictional Worlds*, ed. cit., p. 141).

<sup>5</sup> Esta opinião é de Maria Helena da Rocha Pereira: «Que Homero era tido por a melhor autoridade em crenças relativas ao Hades... demonstra-o aquele passo da *Rep.*, III, 386a-387b, em que Platão condena as descrições da morte pelos poetas, como

a lírica e a da epigrafia fúnebre, e o que têm de utópico, nomeadamente o arranjo original de elementos tradicionais ao serviço de preocupações éticas e políticas. O predomínio na identificação dos elementos gregos nestes textos e o inventário dos que são introduzidos pela primeira vez, tal como a sua interligação com as representações escatológicas posteriores (pense-se na interpretação de Plutarco dos mitos de Platão, nos movimentos gnósticos do sincretismo greco-oriental e no bom-humor tardio de Luciano<sup>6</sup>), oferece a perspectiva cómoda de seguir um desenvolvimento temático sob signos literários.

Um exemplo é suficiente para sublinhar as falácias desta abordagem. A luminosidade adquire diferentes valores segundo surja num poema, e, na Grécia, poucas vezes foi ultrapassado o brilho e as sugestões de cor das odes de Píndaro<sup>7</sup>, ou ligada a um simbolismo solar, denotando uma descontinuidade qualitativa do espaço, e. g. as descrições do Olimpo nos poemas homéricos, ou, também, uma época mítica dos homens, e. g. o mito das idades em Hesíodo, ou

---

uma fonte de temores para a humanidade. Todos os exemplos aí citados são homéricos!», *Concepções Helénicas de Felicidade no Além, de Homero a Platão* (Coimbra, s/e, 1955), p. 23, nota 1. É evidente que esta avaliação da influência homérica não exclui as referências extraordinariamente importantes às tradições místicas eleusina, órfica e pitagórica.

<sup>6</sup> Sobre a interpretação de Plutarco (circa 50-120 d.C.) destes mitos escatológicos de Platão, ver Ioan P. Culianu, *Psychanodia I: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance* (Leiden, E. J. Brill, 1983), p. 46: «Apart from the generalization of the celestial eschatology, Plutarch seems to remain faithful to his model, the myth of Er». Veja-se, igualmente, Alan E. Bernstein, *The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Words* (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1993), pp. 73-83. Sobre as representações gnósticas e suas diferenças em relação às platónicas, não é pertinente abordar detalhadamente o significado do anacronismo, tanto ideológico como cronológico, presente na passagem de uma figura do mundo gnóstica para uma da época clássica. Refira-se, contudo, um possível paralelismo que, sintomaticamente, glosa os grandes temas que justificam a perene sedução do programa gnóstico: Roland Crahay, «Éléments d'une mythopée gnostique dans la Grèce classique», in Ugo Bianchi, ed., *The Origins of Gnosticism* (Leiden, E. J. Brill, 1970), p. 330. Sobre a irreverência tardia de Luciano, ver, e. g., *Diálogo dos Mortos*, trad. A. da Costa Ramalho (Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986).

<sup>7</sup> Cf., a este respeito, o inventário das formas de utilização do simbolismo das cores, do ouro e do brilho luminoso em Píndaro, criador de metáforas visuais cuja manifestação frequente aponta para um valor místico e religioso da luz, in Jacqueline Duchemin, «Essai sur le symbolisme pindarique: or, lumière et couleurs», *Revue des études grecques*, LXV, 1952, p. 55: «l'or est bien pour le poète le symbole des rayons lumineux du soleil et de leur puissance... Il n'est sûrement pas excessif de penser que la mention de l'or a pour notre poète une signification ésotérique et une valeur mystique».

testemunhando uma experiência visual intensa, como se julga ser o caso da terra verdadeira no *Fédon* e as paisagens visionárias *post mortem*. Nos textos de Platão, a luz adquire muitas tonalidades semânticas perante a riqueza do vocabulário óptico utilizado. A subtilidade do jogo luz-trevas, na alegoria da caverna, dificilmente tem o mesmo conteúdo e as mesmas consequências filosóficas que a intensidade ominosa da terra superior do *Fédon*. A auto-luminosidade da ideia de Bem é diferente da luz emprestada do plano eidético inferior, tal como a presença final de uma luz relacionada aos corpos celestes na religião pública das *Leis* e de *Epinomis* é diferente de anteriores sugestões sobre os objectos astronómicos. O símbolo da luz é, pois, plurissignificativo. A luz numinosa exige um contacto mais rico do que aquele que a aproximação literária pode facultar. Esta é, como já se afirmou, cómoda ao não colocar a questão da essência desse símbolo, da possibilidade de ser precisamente aquilo que mostra — o mistério da luz — e não pensa diferentes possibilidades perceptivas<sup>8</sup> e modos de ser a ele ligados. A reflexão sobre o nível cognitivo mínimo de organização interna do discurso da morte e da sobrevivência coloca, a respeito das possibilidades perceptivas, pelo menos dois problemas interessantes. O primeiro é o do ascendente conspícuo da informação óptica sobre qualquer outro conjunto de dados de percepção; o segundo é a notação visual ser utilizada como solução da dificuldade em tornar ostensivas as experiências de confrontação com a morte ou qualquer das suas regiões topológicas, as experiências de contemplação de seres não temporais e o sentimento de evidência. Este conjunto de problemas é discernível não apenas nos textos platónicos que aqui se analisam mas em muitas outras tentativas de representação exaustiva do além. A utilização de indícios luminosos é frequente, encontrando-se ao serviço de relações cognitivas de nível superior (a visão nos reinos da morte é mais apurada do que a visão humana).

A valorização das duas outras tradições a que estes textos platónicos estão unidos — a visionária e a mística — apresenta dificul-

---

<sup>8</sup> Veja-se a seguinte formulação de um problema estruturalmente próximo deste nas descrições dantescas do inferno: «passages from the *Inferno* serve not only to exemplify collaboration between the senses, but also to reaffirm the primacy of the sense of sight. A sound may restore or heighten consciousness; the mind becomes attentive and forms conjectures, but it is the eyes that will be directed to search for confirmation or more precise information. Seeing is believing», in Patrick Boyde, *Perception and Passion in Dante's Comedy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1993), p. 105.

dades óbvias. Se é influente a presença órfica<sup>9</sup> nos seus aspectos ascéticos e catárticos, não é de todo claro o quanto a viagem psíquica de Er, a sua *near death and out of the body experience*, utilizando uma terminologia hodierna, deve à sucessão dos *Wundermänner* gregos e mesmo a personalidades anónimas ligadas às culturas xamânicas do norte e aos ritos de Zalmóxis (cf. Heródoto, IV, 94-96) e de Ábaris dos Hiperbóreos (se esta não for uma inferência ousada e incorrecta de uma breve sugestão do *Cármides*, 156d-157c, em que Sócrates fala de si mesmo e da sua aprendizagem dos encantamentos trácios ἔμαθον δ'αὐτὴν ἐγὼ ἐκεῖ ἐπὶ στρατιᾶς παρὰ τινος τῶν Θρακῶν τῶν Ζαλμόξιδος ἰατρῶν, 156d).

É sedutor, todavia, traçar essa etiologia como frequentemente tem sido feito. «As primeiras crenças gregas conectadas com os iatro-mantes e com as Ilhas dos Bem-aventurados são suficientes para explicar os grandes mitos escatológicos de Platão. Er, a principal figura do mito do livro X da *República*, foi um cataléptico semelhante aos pacientes de Empédocles. O seu apocalipse foi baseado no mesmo tipo de experiência extática de Arísteeas, Epiménides e Hermotimo»<sup>10</sup>. Este ponto de vista de Ioan Petru Culianu é unilateral, o que se adequa à sua teoria da revalorização das origens gregas do género apocalíptico, não dando conta de outros aspectos da complexidade intrínseca a essa atribuição de proveniência dos motivos utilizados.

Um deles desloca a atenção para um posicionamento tipicamente moderno, menosprezando o que possam ter sido efectivas experiências visionárias ou místicas. Pense-se no tema da aposta, para o qual, um jogo lógico exterior, aplicável, aliás, a outros assuntos, não permite um cuidado fino pelo que está em causa, escondendo-se sob a latitude excessiva do mais ou menos proveitoso. O passo do *Fédon* 114d-e [τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν· καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος:] seria, pois, o que mais se aproximaria do *pari* de Pascal (cf. *Pensées*, nr. 233, ed. Brunschvicg). O que

<sup>9</sup> Sobre a complexa figura de Orfeu, símbolo do desejo persistente de conhecimento do além (da Grécia antiga, passando por Virgílio, Ovídio, Ficino, Claudio Monteverdi, Calderón, Milton, até ao belíssimo *Orphée* cinematográfico de Jean Cocteau, de 1945), veja-se Emmet Robbins, «Famous Orpheus», in John Warden, ed., *Orpheus: Metamorphoses of a Myth* (Toronto, Toronto University Press, 1982), pp. 3-23. Sobre a presença de Orfeu na literatura grega antiga e o estado da questão órfica, veja-se M. L. West, *The Orphic Poems* (Oxford, Clarendon Press, 1983). Cf., igualmente, E. R. Dodds, *Os Gregos e o Irracional*, trad. Leonor Carvalho (Lisboa, Gradiva, 1988), pp. 162-165.

<sup>10</sup> Cf. I. P. Culianu, *Psychanodia*, p. 39. A tradução é nossa.

está implícito na reunião destes quadros *post mortem* sob a perspectiva da aposta<sup>11</sup> é o seguinte: não se sabe se o que se narra sobre o além é verdadeiro mas, o mais sensato, é tomá-lo *como se* o fosse de veras. A respeito das imagens da sobrevida, uma parte muito vasta da importância que a suspeita lúdica e a graça fina merecem deve-se à sua antiquíssima presença em todas as tradições<sup>12</sup> de representação, sejam populares, teológicas ou filosóficas, como se nenhuma imagem fosse possível a menos que acompanhada por um *benefício psicológico* de quem a toma perante si e de um reiterar da confiança na *aparente* familiaridade da descrição. É, pois, uma perspectiva errada enfatizar a originalidade desta passagem socrático-platónica. Se bem que importante característica de uma época de crítica e cepticismo, aponta, sobretudo, para um aspecto geral da representação da classe tanática de objectos, mais do que para uma originalidade autoral. A posteridade desta perspectiva lúdica em relação às repre-

---

<sup>11</sup> Como exemplos da reflexão lúdica que a representação da morte motivou, tenham-se presentes os seguintes pontos de vista. Cf. Walter Burkert, *Mito e Mitologia*, trad. M. H. Rocha Pereira (Coimbra, Gabinete de Publicações da Faculdade de Letras), 1986, p. 73: «Platão acentua sempre de novo o carácter 'infantil' e lúdico' do mito e contudo fala também de 'brincadeira muito séria'; assim evita comprometer-se». Uma leitura filosófica, em muito convergente com a anterior leitura filológica, é a de Hans-Georg Gadamer, «Aesthetic and Religious Experience», in *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, edited by Robert Bernasconi, trans. Nicholas Walker (Cambridge, Cambridge University Press, 1986), p. 143: «If Plato can forge his myths with unique mastery from an elaborate combination of traditional religious themes with philosophical concepts, he thereby preserves the characteristic feature of the Greek tradition as a whole: its ability to combine the true and the false, to announce higher things while enjoying the freedom of play». Cf., ainda, uma magnífica fenomenologia dos jogos de vertigem, em que não é estranha a influência da questão lúdica das representações platónicas da morte, em Roger Caillois, *Les jeux et les hommes: le masque et le vertige* (Paris, Gallimard, 1967), p. 23: «Eprouver plaisir à la panique, s'y exposer de plein gré pour tenter de ne pas y succomber, avoir devant les yeux l'image de la perte, la savoir inévitable et ne se ménager d'issue que la possibilité d'affecter l'indifférence, c'est, comme le dit Platon pour un autre pari, un beau danger et qui vaut la peine d'être couru». O problema teológico cristão da confissão, da possibilidade de remissão dos pecados e da probabilidade de, perante uma situação em que a tomada de decisões se impõe, ter de escolher representações que se afiguram entre si igualmente pertinentes recuperou muitas das lições implícitas no tema platónico da aposta sobre uma determinada antevisão do além. Cf., Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon: les difficultés de la confession, XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle* (Paris, Fayard, 1990), pp. 133-139.

<sup>12</sup> Esta é a tese de Alice K. Turner, em *The History of Hell* (New York, Harcourt, Brace and Co., 1993), pp. 3-4: «Alongside solemn eschatology, there seems always to have been a subversive comic view of the afterlife. The laughter may be nervous, but it is undeniable. Graveyard humor stretches as far back into history as we can reach».

sentações *post mortem* seria vastíssima e é possível discernir a sua influência em múltiplos aspectos da vida cultural antiga, moderna e contemporânea. Um modo muito interessante de procurar compreender as razões psicológicas, sociológicas e históricas da presença das construções mitológicas e da sua sobrevivência em épocas de elevado criticismo e suspeita, é o de as perspectivar segundo programas de verdade<sup>13</sup> constituintes de mundos possíveis dotados de grande coerência interna. Deste ponto de vista, não se trata tanto em apostar numa verdade subjacente à relação de uma dada representação com um estado de coisas, o que constituiria uma simplificação excessiva, quanto o aceitar as formas plurais e plásticas em que se dota de sentido a vida, mesmo a vida perante o horizonte da morte, a ausência quase total de sentido.

Este raciocínio coloca os textos escatológicos não numa tradição visionária, próxima ou distante, mas na utópica ou filosófica, o que, nos termos de uma organização social, já da *República*, já das *Leis*, significa rotulá-los como mais uma das muitas mentiras úteis (e. g. *Rep.*, V, 459c-d) que os governantes precisam de utilizar para suposto benefício e remédio dos governados. É mais fácil manter a coesão de um grupo humano se as expectativas colectivas incluem um elemento moralizador, sobretudo a representação de um julgamento das almas dos indivíduos com as consequentes punições, recompensas e, ainda num estado incipiente de desenvolvimento das noções de purgatório e intercessão dos vivos pelos mortos que jazem num lugar de espera, estados intermédios de purificação. Um pensamento filosófico sobre a cidade e a educação dos indivíduos não pode descurar a utilidade psicológica deste factor.

O que parece justificar o advento da forte presença de uma ética de retribuição nas representações da sobrevida, em primeira instância e aquém da noção incontornável de uma ordem moral universal, é a solução de continuidade que os modos de penalidade jurídica constituem, pois que o conjunto de sanções, sobretudo as penas infamantes e as execuções capitais, acontece tutelado as mais das vezes por um contexto profundamente religioso. (Tenha-se consciência da relativa novidade deste processo, já ao nível da representação, já ao nível jurídico, pois que as primeiras descrições de submundos pós-morte — as mesopotâmicas e as homéricas — são moralmente neutras, isto é, nelas os homens pios e os malfeitores recebem praticamente idêntico

---

<sup>13</sup> Como se sabe, esta tese tem sido defendida por Paul Veyne, *Acreditaram os Gregos nos seus Mitos?*, trad. A. Gonçalves (Lisboa, Edições 70, 1987), pp. 34-35.

destino. As antevisões egípcias da morte e o *Hino a Deméter*<sup>14</sup>, cerca de 610 a.C., são das primeiras representações a introduzirem a bipolaridade moral). Platão, e. g. em *Leis*, IX, 855c, não é exceção nos primeiros tempos desta atitude, já na exposição infame dos criminosos, já na posição corporal que estes deverão assumir no momento do castigo público, já no seu afastamento para as fronteiras do território. As representações da sobrevida, menos as de programas filosóficos, mais as populares ou religiosas, são dos mais importantes operadores da vivência religiosa. Assim, não é apenas possível encontrar nos quadros tanáticos os indícios de uma contabilidade moralizante e penal, como também são discerníveis, no quotidiano judicial, os sinais correspondentes de uma crença incoativa na sobrevida e em uma determinada concepção da morte. As penas e os contextos em que são executadas constituem-se simbolicamente em sinais anunciantes do julgamento *post mortem*. Louis Gernet, na linha da ideia de Durkheim em *A Divisão do Trabalho Social* de fazer depender o direito penal da religião, foi dos que melhor sublinhou as vastas relações entre as formas de penalidade na Grécia antiga e a mentalidade religiosa que está na base das representações da sobrevida, ao afirmar que mesmo «dans les formes qu'on pourrait qualifier de laïques, l'image du châtiment est attirée dans une zone de pensée religieuse. La mort n'est pas la mort tout court, elle n'est pas une réalité purement physique: elle est précédée, accompagnée, illustrée d'une mort rituelle, d'une mort au sens religieux»<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> *Hymnes homériques*. Edition bilingue, trad. Renée Jacquin, texte grec mis au point par J. V. Vernhes (Paris: Éditions Ophrys, 1997), pp. 10-43.

<sup>15</sup> «Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne», in *Droit et institutions en Grèce antique* (Paris: Flammarion, 1982, 1<sup>re</sup> éd., 1936), p. 173. Algumas perspectivas convergentes deste modo de interpretar o operador principal que subjaz à edificação de representações dotadas de um legalismo superficial e de uma organização ético-política interna (aspectos importantes mas não exclusivos nas mesmas) encontram-se em muitos textos de referência temática. Veja-se, como ilustração dos mesmos, Georges Minois, *Histoire de l'enfer* (Paris: Presses Universitaires de France, 1994), chap. III.III, «L'enfer philosophique platonicien», p. 33: «L'intention politique est manifeste... Il est bien difficile d'établir dans quelle mesure Platon croit à ces enfers, et dans quelle mesure il les a créés consciemment afin de renforcer par des sanctions surnaturelles ses utopies législatives». Para os aspectos de economia retributiva presentes nas representações da morte posteriores a Platão e para a influência forte que a imaginação da morte sofre das condições sociais, ver Robert B. Ekelund, Jr., Robert F. Hébert e Robert D. Tollison, «The economics of sin and redemption. Purgatory as a market-pull innovation?», *Journal of Economic Behavior and Organization*, 19 (1992), pp. 1-15.

Não deixa de ser sintomático que a *República*, uma obra que esboça um programa político e pedagógico total, possua na sua parte inicial uma referência ao terror e à culpa perante a morte (I, 330d-331a) e termine com uma vasta antevisão desse horizonte — o mito de Er. O medo de Céfalos<sup>16</sup> perante «as histórias que se contam relativamente ao Hades» (οἱ τε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἄιδου, I, 330d) é um modelo de todas as apostas sobre o que é fundamental mas desconhecido — a imortalidade pessoal e a existência de um ser onnipotente e providencial. Numa perspectiva menos acantonada nos testemunhos escritos remanescentes da antiga Grécia e menos enviada pela metodologia dos estudos clássicos, importante mas não exclusiva, as melancólicas e dramáticas considerações de Céfalos são uma das primeiras emergências literárias de uma classe determinada de atitudes universais perante a morte e a sobrevida. A sua posteridade foi fecunda, sobretudo nas construções modernas de tipologias<sup>17</sup> geriátricas e psiquiátricas de comportamentos de moribundos. Segundo este ponto de vista, tributário da investigação peritânica de uma Elizabeth Kübler-Ross (*On Death and Dying*, Londres, 1969), através da qual se conseguiu isolar e fixar um quadro das cinco atitudes mais presentes em moribundos, em doentes terminais e em velhos frente à morte, nomeadamente as fases de negação, de revolta, de

---

<sup>16</sup> Ao formular a magnífica questão «What did the ordinary Greek feel at the moment of death?», Robert Garland reitera, igualmente, o problema acima colocado: «how representative is the view here ascribed to Kephalos of non-philosophical Greeks?... there is little evidence to support the claim that the majority of Greeks spent their declining years consumed with guilty foreboding at the prospect of making a reckoning in the hereafter», in *The Greek Way of Death* (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1985), p. 17.

<sup>17</sup> Cf., igualmente, Garance Denaux, *La mort accompagnée*. (Paris: Pocket, 1993), cap. «Les phases du 'mourir'», pp. 178-186. Uma das manifestações mais interessantes de entre o conjunto vasto de tipologias das atitudes ou dos medos perante a morte encontra-se nas páginas do *Bardo Thödol*, em que o esforço de inventário total dos sinais da morte constitui uma verdadeira semiótica da experiência da morte na pessoa humana. A morte e a sobrevida anunciam-se ao agonizante por signos de significado mínimo, cada um deles apenas importante pela sua emergência no contexto de uma sequencialidade determinada, pela transparência mútua das regiões do tempo (o futuro certo antevê-se no território ambíguo do presente) e pela pontuação da experiência subjectiva. Cf. Francesca Fremantle e Chögyam Trungpa (trads., comem.), *The Tibetan Book of the Dead: The Liberation through Hearing in the Bardo* (Boston, Shambhala, 1987), p. 33. A idade média ocidental, com toda a riqueza do conhecimento tanatológico de que dispunha, foi igualmente atenta à questão dos sinais da morte, seja na dimensão natural, seja na sobrenatural. Ver Philippe Ariès, *O Homem Perante a Morte*, vol. I, trad. Ana Rabaça (Mem Martins, Europa-América, 1988), p. 16.

negociação, de depressão e, a mais eloquente, de aceitação, Céfalo encontra-se numa fase ‘mercantilista’ ou ‘negociante’ no modo como se refere à antevisão do seu fim pessoal. Sérias dúvidas podem ser levantadas, contudo, sobre a representatividade epocal das palavras extraordinárias de Céfalo. Os sentimentos de culpa e angústia na antevisão da sobrevida, presentes nesta passagem, devem ser perspectivados como preâmbulo enfático à representação de estados *post mortem*, isto é, menos um indício de uma característica colectiva dos sentimentos dos cidadãos da Atenas clássica, mais um exemplo da originalidade platónica da descrição filosófica dos eventos compreendidos no universo tanatológico. A estranha e ominosa contabilidade retrospectiva na releitura de toda a vida pessoal à luz de uma expectativa ambígua — como nas palavras do velho Céfalo, a pessoa faz cálculos e reflecte sobre se foi injusto para com alguém —, se bem que com muito de profundo, é mais uma análise da vida do que da verdade das representações da morte. Qual é, pois, essa verdade?

O texto monológico pode ser retrotraído a uma tradição visionária ou mistérica ou, pelo contrário, as suas raízes estão no magma publicamente acessível da cultura literária e religiosa grega, a despeito de alguns dos elementos novos que introduz? Esta questão desloca e fragmenta um problema filosófico em pequenos aspectos de influências e tradições. Pressupõe que o texto monológico do mito não seja ou não tenha um papel filosófico; este estaria reservado à parte dialógica. A notícia de outros espaços, de outros seres e de outros ritmos do tempo obriga a uma regionalização do espaço, dos seres e dos ritmos quotidianos. Estes parecem não ser mais do que uma ilha num oceano de possibilidades ilimitadas.

O paralelo platónico da ilha é a caverna. As actividades topológica e classificatória da ilha, oferecendo uma solidez aparente mas útil, têm que ter em conta os seus próprios limites. Estes devem ser operatórios ou contratuais, respeitando o equilíbrio entre a instauração de um grupo de possibilidades sob as figuras gerais da ilha e da caverna e aquilo que essa mesma instauração impede que se manifeste. O que se pode medianamente alcançar não é tudo o que existe para se alcançar, se bem que a exiguidade da caverna faculte, paradoxalmente, a vastidão de um mundo. Não se trata tanto de estar numa ilha mas de que a ilha, isto é, uma dada configuração no espectro total das possibilidades, está em nós. Uma magnífica ironia oferece como ideal de felicidade a saída da caverna para que, numa fase posterior, a ela se regresse. Ela move-se qualitativamente na medida em que o sujeito que a abandona se move. *Ela é ele.*

Assim, qual é a questão filosófica das paisagens visionárias de Platão, quando reflectidas numa instância superior à da arqueologia conceptual dos elementos provenientes das diferentes tradições gregas sobre o além, já literárias, já místicas, já xamânicas, de que fazem recurso? A ilha ou a caverna instauram um mundo, permitem que exista um mundo, com as suas latitudes, com os seus objectos e seres, com os seus tempos e lugares. Tal como não se confunde as artificiais denominações 'este', 'norte', 'oeste', 'sul', 'zénite' e 'nadir', os seis pontos cardeais, com os próprios lugares terrestres ou celestes, nem, de igual modo, os diversos sistemas de calendários com o subtil devir ou manifestação do tempo, também não se deveria confundir a descrição do mundo — afinal, as fronteiras cognitivas da ilha ou os limites da caverna — com o próprio mundo. A vantagem dos pontos cardeais, dos calendários, da ilha, da caverna e da descrição do mundo é a de possibilitarem uma orientação.

As orientações potenciais actualizam-se em efectivas mas limitadas realizações. A arte real do que actua deverá ser a de não se deixar prender pelos mapas ou cavernas que utilizou num dado momento. O seu valor operatório está unido a um desdobramento temporal. A primeira vez que um viajante olha para um mapa realiza um acto qualitativamente diferente das vezes posteriores em que o olha para se assegurar da correcção das movimentações que entretanto executou. O estranho e surpreendente regresso à caverna possui a mesma natureza operatória e temporal. Uma estrutura semelhante é a da utilização do modelo da *otherworld journey* e das doutrinas sobre a topografia do além e da organização da terra verdadeira para narrar uma configuração visionária da realidade. O que todas têm de comum é serem, *ipso facto*, surpreendentes viagens *com regresso*<sup>18</sup>.

Todavia, a rigidez aparente das suas estruturas hierárquicas enfatiza somente um vector vertical de libertação individual. O que se propõe nesta interpretação é evanescente mas incontornável. A caverna liberta-se de si mesma em cada uma das partidas e em cada um

---

<sup>18</sup> O problema do regresso do reino da morte é incontornável e recorrente na cultura europeia, de Platão a Aldous Huxley. Tem-se presente, como limite do desejo e condenação da inteligência, a observação de Hamlet: «the dread of something after death, / The undiscovered country from whose bourn / No traveller returns», W. Shakespeare, *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*, Act 3, Scene 1, VV. 80-82, in Stanley Wells e Gary Taylor, eds., *The Complete Works* (Oxford, Clarendon Press, 1988), p. 670. A existência de uma enorme literatura tanatológica e de representação de evanescentes realidades *post mortem*, mesmo no restrito círculo grego, desconstrói, melancolicamente, o conforto do inelutável de toda a perspectiva semelhante à de Hamlet. Sobre a

dos regressos dos seus elementos. A ilha ou a caverna, símbolos de uma fronteira de possibilidades, tal como os sistemas de orientação espacial ou de calendário, bem como a verticalização pelicular do universo visionário, têm uma história — a história de uma instalação e a história de um processo.

Esta ênfase num desdobramento temporal destes símbolos de fronteira é, superficialmente, pouco platónica, porque muito moderna e, mesmo, idealista. Porém, julga-se que o recurso a essas inserções míticas, que se denominaram textos monológicos, no seio de uma filosofia dialógica, faculta a apreensão de um dinamismo subtil. Não são apenas as coisas que avançam sob a referência de um quadro que tutela e mensura esse avanço, mas o próprio quadro possui um sentido-tempo que lhe permite a metamorfose, logo, a oferta de novas condições e padrões aos seus conteúdos. Se os mitos escatológicos cristalizam novos arranjos nos modos de perceber o mundo, circadiana ou peritanaticamente, pode-se suspeitar com legitimidade, que essa criatividade visionária é paralela e indiciada pela modificação da percepção humana ao longo do tempo.

A alegoria da caverna entende-a solidamente, mas o afrontamento desta figura do mundo com a que nesses mitos nos é apresentada (e também com os que se referem à idade de ouro ou tempo de Cronos, o mito do *Político* e o esboço histórico do Livro III das *Leis*) abala essa solidez. Os níveis da caverna não existem, segundo esta leitura, desde sempre, sendo a característica e a qualidade de um dado tempo. O lado humano desta figura dinâmica da caverna é compreendido pela voluntariedade ou pela irresponsabilidade dos actos e opções. O avanço ou o recuo nos reinos *post mortem* são caracterizados por uma máxima abulia. Tudo acontece, nada é feito ou desejado. No tempo qualitativo *daquela* caverna, o indivíduo precisa de ser forçado à ascensão ou à deslocação num espaço entre o natural e o preternatural; numa outra época do rosto histórico da caverna talvez essa intervenção alterna não fosse necessária, pois que a consciência estaria permanentemente no zénite do seu apuramento e diafanei-

---

figura literária e hagiográfica da viagem ao além, veja-se Carol G. Zaleski, *Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times* (New York, Oxford University Press, 1987). Cf., igualmente, Howard R. Patch, *El Otro Mundo en la Literatura Medieval*, trad. J. Hernández Campos (Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1983), cap. V, «Viajes al paraíso», pp. 142-181. Para uma antologia de exemplos literários europeus e de narrações circunstanciais sobre este motivo, veja-se D. J. Enright, ed., *The Oxford Book of the Dead* (Oxford, Oxford University Press, 1983), cap. IX, «Revenants», pp. 203-223.

dade. As modalidades do tempo subjazem às modalidades da capacidade de acção. Sintomaticamente, Platão tende a verticalizar os mitos escatológicos, bem como as quatro regiões principais (a marítima, a terrestre, a aérea, a etérea) em que divide a terra. Seria mais fácil compreendê-las se fossem distendidas em épocas e sucessões?

A minuciosa descrição do mundo percebido após a morte coloca com ênfase a descrição da terra quotidiana. Esta é, para cada sujeito, operatória e epocal. Como já acima se sugeriu, todavia, na referência à *praeteritio* como método, a própria geografia fúnebre é uma realidade intermediária. Estende-se como uma película entre o mundo da vida antes da morte e o *hiperuranios topos*. Mais, essa película torna-se gradativamente delgada como se testemunhasse diversos graus de concreções hílicas, de resistências, de impenetrabilidades, de configurações perceptivas.

O paralelo psicológico das diferentes densidades encontra-se no símbolo do peso da alma e da incapacidade que algumas delas têm em reconhecer a sua própria morte. As consequências deste aspecto da doutrina da morte em Platão dificilmente podem ser sobrevalorizadas. A passagem do *Fédon*, 81d-e, completada por 108a-b, em que o desejo do corpo [ἐπιθυμητικῶς τοῦ σώματος] é apresentado como operador fundamental da nostalgia que a alma defunta tem do visível e do cadáver abandonados, *aparentemente* uma alusão a superstições populares, esconde uma incapacidade de compreender o novo estado que a alma adquiriu<sup>19</sup>. A superstição, na pouquidade da reflexão que

---

<sup>19</sup> Para um ponto de vista sobre esta passagem, proveniente da história das crenças religiosas, insuficiente mas interessante, cf. Jan Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1987), cap. III, «The Soul of the Dead: A Return of the Dead?», p. 108 [o texto inglês, numa infeliz gralha, refere *Phaedrus* em vez de *Phaedo* 81c-d]. E. R. Dodds, «Supernatural Phenomena in Classical Antiquity», in *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief* (Oxford, Clarendon Press, 1973), p. 157., nota 2: «The tradition that earthbound spirits haunt their place of death or of burial is as old as Plato (*Phaedo*, 81c-d) and doubtless far older». Igualmente, numa outra avaliação da antiguidade da crença na proximidade dos mortos em relação ao quotidiano dos vivos, nisso se incluindo eventuais acções vingativas de actos injustos de que os primeiros foram vítimas mortais, das quais Platão também faz eco (e. g. *Leis*, IX, 865d), veja-se A. W. H. Adkins, *From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs* (London, Constable, 1970), p. 68. Como símbolo da perenidade das formas de manifestação do sentimento do fim pessoal, alguns autores discernem nesta passagem platónica uma das duas mais importantes presenças, juntamente com a alusão ao belo canto final dos cisnes no momento da morte (*Fédon*, 84e-85b), dos mais ancestrais mitos e antevisões primitivas sobre a morte e o além. Cf., a este respeito, Simon Monneret, *Vivre sa mort: genèse bioculturelle*

despertou, revela sintomaticamente a dificuldade do ocidente em constituir uma ciência da morte ou ofícios fúnebres mais profundos e menos exteriores? A aparente brevidade da morte segundo Platão esconde um grande número de acontecimentos subtis, sendo um deles a dificuldade inicial que o defunto tem em reconhecer o seu novo estado. Diferentemente, uma das tarefas do oficiante fúnebre tibetano no momento da recitação auricular e privada do *Bardo Thödol* é informar o defunto do estado mortal que adquiriu, pois que

---

*des visions de l'au-delà* (Paris, Denoël, 1978), p. 219. Para uma perspectiva contrária sobre a questão da antiguidade desta crença, que sublinha a originalidade relativa de Platão a este respeito, veja-se Robert Garland, *The Greek Way of Death*, ed. cit., cap. 2, «Dying», p. 19: «Plato introduced a note of morality... into the psychorrhagêma or struggle on the part of the psychê to release itself from the body.... It must be stressed that this notion of the psychê as capable of being corrupted by earthly desires is unlikely to have been shared by many Classical Greeks»; cf., igualmente, um ponto de vista a partir das categorias especiais de defuntos, sobretudo criminosos, cap. 1, «The Power and Status of the Dead», p. 6. Os estudos arqueológicos sobre a epigrafia fúnebre e as representações iconográficas da morte não deixaram, é óbvio, de encontrar manifestações artísticas destas superstições. Ver, a este respeito, a leitura erudita de Emily Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry* (Berkeley, University of California Press, 1979), cap. I, «Creatures of the Day: The Stupid Dead», pp. 31-32: «metaphysical and metapsychical theories should not take themselves too seriously, for ambiguity and confusion are built into this ancient series of half-thoughts and no one would tolerate their eradication in any matter which touches him personally».

Seria difícil, de resto, sublinhar excessivamente a importância deste aspecto, parentemente menor, dada a riqueza da sua posteridade e das múltiplas formas em que foi reaproveitado em benefício de argumentos de intenção diversa. Assim, Guilherme de Auvergne, no século XIII, toma, na sua concepção penitencial das faltas, as narrações sobre almas de defuntos que expiam os seus crimes sobre os locais onde os comeram ou sobre os túmulos como uma prova importante para a atribuição de uma topologia determinada ao lugar purgatório no conjunto de *loci* escatológicos. Veja-se, a este respeito, Jacques Le Goff, *O Nascimento do Purgatório*, trad. F. Azevedo (Lisboa: Estampa, 1990), p. 289; Jean-Claude Bonne, «Histoire de l' au-delà et au delà de l'histoire», *Critique*, XXXVIII, 427 (1982), pp. 1011-1012; e Alan E. Bernstein, «William of Auvergne on the Fires of Hell and Purgatory», *Speculum*, 57, 3 (1982), p. 511. A dificuldade extrema do desapareço ao corpo e às paixões corporais pela alma, na progressão desta pelas paisagens *post mortem*, encontra-se, de uma forma muito interessante, em alguns relatos hodiernos, recolhidos em práticas clínicas e psiquiátricas, de experiências peritanáticas; cf. Raymond A. Moody, Jr., *Reflexões sobre Vida depois da Vida*, trad. Maria da Graça Azevedo (Lisboa, Caravela, 1988), cap. «Um Reino de Espíritos Confusos», pp. 27-31. No contexto surpreendentemente rico da reflexão recente sobre o que deverá ser considerado como critério ou definição primeira da morte, Jean Fallot retoma, em *Cette mort qui n'en est pas une* (Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993), p. 180, com base numa distinção subtil de estados *nécritos* e *tanáticos* no conceito da morte, o primeiro intermediário e ligado a noções imagéticas do defunto sobrevivente, o segundo limite ou mesmo impossível, a já longa história temática sobre a solidão

isso não é evidente para o próprio<sup>20</sup>. Platão, um dos momentos fundamentais<sup>21</sup> do ocidente, surpreende, já pela riqueza semiótica dos seus grandes quadros visionários, já pela pouquidade legalista do ritual fúnebre (e. g., *Leis*, IX, 855a, 873d; X, 909a; XII, 958d-960b), anunciada, aliás, pela atitude de Sócrates em relação aos seus doridos e ao seu funeral (*Fédon*, 115c). Este momento socrático-platónico da representação da morte corresponde a uma nova atitude grega perante o rito fúnebre.

Anteriormente, este guardava algo da ideia de um parto da alma que, como todos os partos, necessita de auxílio<sup>22</sup>. O ocidente parece

---

inenarrável de alguém que se descobre morto e enquadra-a num crescendo de solidão e de problemas de comunicação. Enfatiza como pertencentes aos traços mais conspícuos do universo significativo dessa solidão os problemas da comunicação humana, das relações dos homens com as coisas, da responsabilidade indeclinável da atribuição médica do estatuto de morto a alguém que é representado como sendo, paradoxalmente, o único a não aceitar esse estatuto que lhe é outorgado, e da situação cultural moderna enquanto desprovida dos seculares quadros de referência e de conforto espiritual.

<sup>20</sup> «When the consciousness-principle getteth outside (the body, it sayeth to itself), 'Am I dead, or am I not dead?' It cannot determine. It seeth its relatives and connexions as it had been used to seeing them before. It even heareth the wailings», in W. Y. Evans-Wentz, ed., *The Tibetan Book of the Dead, or The After-Death Experiences on the Bardo Plane* (Oxford, Oxford University Press, 1960 [1ª ed., 1927]), p. 98. A surpreendente descrição da dificuldade ou, até mesmo, impossibilidade que o defunto tem em reconhecer os indícios de uma mudança de estado que acaba de sofrer depois da morte é um lugar recorrente do discurso visionário de todas as épocas e culturas. Cf., num dos exemplos mais próximos da tradição filosófica, Emanuel Swedenborg, *Heaven and Hell [De Caelo et ejus mirabilibus, et de Inferno]*, trad. George F. Dole (New York, Swedenborg Foundation, 1982 [1ª ed., London, 1758]), cap. 46, «Man's Awakening from the Dead and Entrance into Eternal Life», pp. 574-575: «I have talked with some people on the third day after they departure... I have even talked with three people I had known in the world, telling them that their funeral rites were now being arranged for the burial of their bodies. I said, 'for their burial'. When they heard this, they were struck with a kind of stupefaction, saying that they were alive».

<sup>21</sup> Existe uma grande unanimidade sobre o papel desempenhado pelos mitos escatológicos de Platão na história posterior de representações de mundos da morte. Assim, veja-se Walter Burkert, *Greek Religion*, trad. John Raffan (Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1985), p. 199; Collen McDannell e Bernhard Lang, *Historia del Cielo*, trad. J. A. Moreno Tortuero (Madrid, Taurus, 1990), p. 51; e Jacques Le Goff, *O Nascimento do Purgatório*, ed. cit., p. 39. O importante, todavia, é verificar a forte dependência das representações posteriores em relação às platónicas, sobretudo em Plutarco, no ciceroniano *Sonho de Cípião (República, VI. 9-26)* e nos autores cristãos cujas necessidades de fundamentação filosófica das construções dogmáticas eram crescentes devido à oposição contra os movimentos heréticos.

<sup>22</sup> Jan Bremmer, *The Early Greek Concept...*, p. 89. Uma perspectiva contrária, porque mais pragmática, sobre o papel do rito fúnebre na constituição de representações do além é a de Emily Vermeule, *Aspects of Death...*, p. 2: «The ideas about what

ter seguido mais o caminho da preparação para a morte do que o da arte oficiante no além ou de efectiva ajuda dos vivos aos mortos. Educar a consciência frente ao horizonte do inelutável foi, talvez, o maior legado da doutrina da morte socrático-platónica à posteridade europeia. A excelência desse treino será conseguida pela compenetração colectiva da incerteza da hora da morte na medievalidade cristã — *media vita, in morte sumus, mors repentina*, ou a célebre *mors certa, hora incerta*. A despeito de ser uma verificação universal, épocas existiram mais alheadas desta atenção do que outras<sup>23</sup>. Só se poderá compreender a longa posteridade ocidental do modo como se

---

happens when someone dies are too deep to be affected by physical techniques of disposal, just as they extend beyond the limits of languages and cultures which may modify them». Esta mesma noção de uma vasta dificuldade em construir formas de compreensão contemporâneas de qual terá sido a *efectiva* experiência grega da morte, nela se incluindo as múltiplas emergências de um imaginário da sobrevida, a partir dos rituais de disposição do féretro, ou do que dos mesmos sobreviveu em termos arqueológicos, é compartilhada por outros autores, como D. C. Kurtz e J. Boardman, *Greek Burial Customs* (London, Thames & Hudson, 1971), p. 17. Se bem que uma avaliação rigorosa dos graus de influência das práticas mortuárias em relação à imaginação da morte seja impossível, mesmo que justificada por observações hodiernas, impõe-se uma não excessiva separação entre ambas, pois que é difícil conceber qualquer atitude concreta em terreno da morte, em que o contacto com os doridos circunstantes é tão importante quanto a relação que se estabelece com o defunto, sem que a mesma encontre uma etiologia significativa em algum conjunto de crenças da época. Assim, se bem que a incipiente indústria criogénica do século XX detenha no propósito semelhanças estruturais com antigas práticas de mumificação, sejam altaicas, nórdicas, egípcias ou meso-americanas, as crenças e conhecimentos que a envolvem e justificam são radicalmente diferentes. Há, pois, que procurar a génese e a morfologia das representações do além noutras fontes que não apenas as práticas fúnebres.

<sup>23</sup> O exemplo mais forte de uma pedagogia da morte é Tomás de Kempis, *Imitação de Cristo*, trad. Maria Isabel e Pedro Tamen (Lisboa, Moraes, 1965), § I. XXIII, «Da Meditação da Morte», pp. 82-83. A figura humana da incerteza e da necessidade da sua consciencialização é, na Idade Média, a de Everyman (ou Elckerlijc, na sua versão flamenga), cada um, todos, qualquer: A. C. Crawley, ed., *Everyman and Medieval Miracle Plays* (London, J. M. Dent & Sons, 1984), p. 209. A argumentação fundada na comunidade de destino e na natureza específica de *todos os homens*, de *si mesmo* e de *cada um de nós* assumiu, na compreensão histórica da relação do homem com a morte, múltiplas manifestações, desde as profundamente líricas, como as presentes nos sonetos e sermões de John Donne (e. g. «All mankind is of one author, and is one volume; when one man dies, one chapter is not torn out of the book, but translated into a better language»), até às de pendor simbólico e filosófico, como em Paul-Louis Landsberg, *Ensaio sobre a Experiência da Morte* (Lisboa, Hiena, 1994), p. 29. Para uma análise sucinta mas importante sobre o modo como se constituiu o sentimento europeu de uma fragilidade extrema da vida perante o horizonte tutelar da morte inelutável, veja-se Johan Huizinga, *O Declínio da Idade Média*, trad. A. Abelaira (Lisboa, Ulisseia, 1985), pp. 145-157.

antevê platonicamente a sobrevida se, numa arqueologia anacrónica das formas de representação da morte, se aceitar que os mitos escatológicos de Platão, com todos os equilíbrios que mantêm entre tradição e crítica filosófica, entre uma vertente ética e retributiva e um desiderato cognitivo e místico, entre o esboço de uma geografia pura dos estados da morte e uma cosmologia filosófica, ou entre seriedade e ludicidade na descrição, fundaram uma linguagem nova de representação, uma *enciclopédia* de referências mínimas no conhecimento ocidental do processo tanatológico à qual se regressará reiteradas vezes. Utilizando uma noção importante em Barthes<sup>24</sup>, num outro contexto, estar-se-ia, a este respeito, perante um *logoteta* fundador de uma língua tanatológica elementar no Ocidente. Decerto que a novidade de Platão não é, de modo algum, cronológica. A viagem de Ulisses até à noite ciméria do país das sombras ou a descida de Perséfone ao reino de Hades desempenhavam inicialmente para a mente grega o papel de *enciclopédia* de conhecimento da morte, um estatuto presente em muitas narrações épicas da literatura mundial: o Walhala germânico, o país infernal de Xibalbá no *Popol Vuh* dos maias quiché, a montanha de Qâf nos visionários persas, os lugares de Tuonela ou Manala no *Kalevala* finlandês, o Sheol e a Gehenna nos textos vetero-testamentários, o Jardim dos Inocentes no Paraíso da quase anónima *Chanson de Roland* medieval, a Jerusalém celeste para os cristãos, etc. O quadro de valores de uma sociedade humana está profundamente ligado às representações da vida *post mortem* que nela emergem, qualquer que seja a característica principal da mesma.

É difícil não ligar o apuramento da atenção ao inelutável, do poder de suportar a antevisão do terrível, a antigas práticas do viver como se morto se fora já. A *meditatio mortis* de Sócrates (*Fédon*, 64a) muito contribuiu para elas. O caminho da efectiva intercessão dos vivos pelos mortos motivou a revalorização dos lugares purgatórios de espera e permanência nas topologias do além, mas o ofício nunca substituiu no ocidente o imperativo de uma maior consciência frente ao inelutável.

Os quadros escatológicos de Platão são, a este respeito, o culminar de um projecto pedagógico. Deste modo, só pela prática da virtude durante a vida se poderá influenciar o que se antevê como a ela posterior, não sendo significativo o ofício de intercessão dos vivos pelos mortos. Julga-se que este se desenvolve sobretudo em culturas

---

<sup>24</sup> Sade Fourier Loiola, trad. Maria de Santa Cruz (Lisboa, Edições 70, 1979), pp. 9-16.

cuja figura do tempo sequencial sublinhe a irrepetibilidade de cada acontecimento e o seu significado na economia geral das coisas. O facto de a representação platónica do tempo ser cíclica, tal como a existência de um número finito de almas submetidas a um périplo de reencarnações, não favorece o ritual fúnebre.

A elevada densidade, pelo pormenor, das representações *post mortem* ilude pelo recurso a uma estrutura sensorial sólida, como se de um efectivo mundo outro se tratasse. A descrição detalhada e monótona dos lugares de trânsito e de permanência, bem como da geografia e dos rios, constitui o nível imediatamente superior ao quotidiano da concreção hílca. Afigura-se como sendo material, mas possui propriedades diferentes. A profusão de formas trai uma proximidade ainda excessiva em relação à variedade quotidiana de formas. Dir-se-ia que a caverna subiu apenas um degrau. As restantes camadas peliculares são menos dotadas de formas, de matéria e de lugares. Estranhamente, a dimensão tempo continua a persistir nos lugares mais elevados e nas densidades mais diáfanas — a lei de Adrástea (θεσμός τε Ἀδραστείας, *Fedro*, 248c) é tida como sendo omnipresente. O número de vidas e de períodos cíclicos marcam o ritmo desse tempo. Este escalonamento por graus de densidade dá testemunho da complexidade das paisagens visionárias.

O que a uma leitura rápida se patenteia como deliciosamente exótico, sob uma análise temática desdobra-se em profundos factores da experiência humana da realidade. As sugestões de alteridade e de exterioridade ocultam um problema de auto-conhecimento. Estas construções larvais do pensamento são menos mapas de realidades exteriores do que de dimensões arquetípicas da pessoa, não significando isso, todavia, que não possuam implicações cosmológicas, físicas e teológicas.

Existe, curiosamente, um elevado número de vulgatas sobre as representações gregas da sobrevida que não desenvolvem uma análise fina e necessária destes graus de densidade nem das muitas formas de registo cognitivo sobre as quais se edificam. Assim, a de Rohde, uma das mais influentes, interpreta o conjunto de livros de mortos de Platão segundo o quadro ambíguo de uma concepção de alma com poucos nexos causais com o corpo e dotada de consciência de si mesma<sup>25</sup>. O que há a objectar a esta hermenêutica é a verificação de que as representações do percurso anímico para além da fronteira da

---

<sup>25</sup> Erwin Rohde, *Psyche: El Culto de las Almas y la Creencia en la Inmortalidad entre los Griegos*, trad. V. Fernández Ramírez (Madrid, Summa, 1942), p. 173.

morte são antagónicas a esta perspectiva porque desdobram, *de facto*, arquitecturas sensoriais, topológicas e temporais. Mais do que uma oposição bipolar de alma e corpo nas descrições platónicas da morte, é exequível nelas discernir soluções de continuidade somática, sensorial, desiderativa e ética, por exemplo, nas figuras típicas de almas com feridas, cicatrizes ou ligaduras, ou de almas tornadas pesadas pelo desejo ardente do corpo e da matéria. É pertinente, por outro lado, verificar igualmente, por detrás da superficialidade desta interpretação, os modos de registo da personalidade ou de como se transmite a experiência de se ser *si mesmo* em termos escatológicos. É incorrecto considerar que, nas representações do além, as unidades anímicas se caracterizam por uma individualidade perenemente constante e auto-consciente. Pelo contrário, os sinais de condução por outrem (importante parte do complexo simbólico psicopômico), os julgamentos e a heteronomia da volição sob juízo, as bifurcações de caminhos como hipóteses de escolha e a obediência aos compulsórios e inelutáveis ritmos tutelares do tempo, testemunham diferentes maneiras de se construir a figura psíquica em relação ao poder de atenção que detém sobre ela mesma.

Esta fragilidade hermenêutica reitera-se, aliás, em todas as tentativas de compreensão alegórica destes textos, apesar de algumas se fundamentarem num notável trabalho teórico prévio. O fantasma hermenêutico que assombra o castelo de todas as tentativas de interpretação dos textos platónicos sobre a morte, sejam as evemeristas, as alegóricas, as ético-retributivas, as ideológicas, as psicanalíticas, ou mesmo a que nestas páginas se propõe, de forte pendor cognitivo, é o do confronto compulsório com uma variante do argumento de S. Anselmo no *Proslógion*, isto é, se se pode pensar um ser com um conjunto de propriedades ou atributos sumamente perfeitos, então esse ser deverá necessariamente existir. Se existe a possibilidade que a representação da sobrevida seja a mais excelsa e necessária sublimação de todas as representações que algum ser consciente possível ou hipotético pode alguma vez ter da vida, então o denotado pela primeira deverá necessariamente existir fora do plano da representação. Apesar da sedução desta perspectiva fundada na relação 'posto que é possível que seja necessário, então é necessário', é importante sublinhar quão longe se está ainda da compreensão da relação de implicação no contexto de elementos da representação da morte. A maior justificação para esta fragilidade reside na complexidade de cada um desses elementos. O equívoco de muitas interpretações é o de cortarem cerce a importante questão da alteridade, isto é, o jogo de

linguagem que todas as descrições da sobrevida constituem é por demais auto-suficiente para que possam apontar ou denotar para além de si próprias. Deste modo, é incorrecto considerá-las representações, porque nada representam, ou descrições, porque nada descrevem. A consequência a retirar deste equacionamento é o da projecção como única forma de estruturação destes relatos: mais dizem sobre *quem* diz do que sobre *o que* é dito. Os textos não esconderiam, assim, em nenhuma das suas entrelinhas semânticas, qualquer indício ou pista de algo que não é mensagem filosófica e que não é apenas organização discursiva ou textual. Uma ilustração conspícua desta abordagem encontra-se no modo como Vladimir Jankélévitch equaciona a paradigmática experiência de Er, segundo é veiculada no relato platónico:

«Étant ressuscité il [sc. Er] raconte ce qu'il avait vu là-bas. Or il n'avait rien vu du tout, parce qu'il n'y était jamais allé; il invente au fur et à mesure tout ce qu'il raconte... Platon... racontait un mythe, c'est-à-dire une allégorie. Les hommes, fabriquant des romans eschatologiques ou dressant la mappemonde de l'autre-monde, se représentent l'ordre métémpirique à l'image de l'empirie et construisent un au-delà qui est un en-deçà sublimé»<sup>26</sup>.

É precisamente uma interpretação alicerçada num sistema de sublimação e de compensação que se impõe afastar, não porque seja errada (isso é indecidível) mas porque se encontra apartada de níveis mais elementares da consideração do problema, mesmo numa abordagem transversal deste, em que não apenas os textos da sobrevida em Platão se encontrem sob análise, mas *qualquer outro* texto considerado como projecto e tarefa de representação desta classe de objectos.

Se importa perspectivar, segundo a linha hermenêutica que até este momento se tem vindo a explorar, os textos escatológicos de Platão segundo a característica principal que os irmana, isto é, a de serem tomados no seu conjunto como uma *enciclopédia* ou um repositório de conhecimentos tanatológicos disponíveis na época, é de algum interesse considerar a seguinte questão. Será que a *tarefa* teórica de representação de um objecto de estatuto existencial problemático, mais, talvez impossível, porque próximo do não-ser, como é a sobrevida em espaços de morte, defrontou uma dificuldade recorrente de modo universal, bem como a necessidade de uma estratégia intelectual definida para a resolver? Esta dificuldade não seria exclusiva de Platão, mas um problema com cuja monotonia já se devem ter

<sup>26</sup> V. Jankélévitch, *La Mort* (Paris, Flammarion, 1977), p. 376.

defrontado os anónimos génios da comunidade aédica que criou os poemas homéricos, sobretudo a catábase ulissaica, e também qualquer um que tenha alimentado o mais falaz dos desejos, o da representação de futuros contingentes ou de eternos estados promissores. A resposta é, sem qualquer ambiguidade, afirmativa: numa das manifestações do problema da representação do além, problema sem data de nascimento nem local de origem discerníveis, verifica-se a utilização deliberada do registo cognitivo em ordem à resolução deste problema. Dir-se-ia que a antevisão da sobrevida só é platonicamente possível porque se edifica sobre uma micro-estrutura de notações da actividade dos módulos cognitivos. A intencionalidade subjacente a um grupo textual com estas características impõe uma solução simplificadora: é pelo menos que se aponta para o mais. O interessante, contudo, a este respeito, é verificar que a organização interna deste menos da expressão ostensiva depende fortemente de um registo fino e preciosista da organização cognitiva (num sentido amplo do termo, nele se incluindo, naturalmente, a volição, a afectividade, as representações do tempo e do espaço, etc.), de um sujeito hipostasiado ou ideal.

A equação do problema poderia, pois, considerar com alguma utilidade uma dimensão comparativa das narrações *post mortem* remanescentes, a benefício de uma sobre-argumentação e da solidificação da suspeita inicial que não é possível representar o *outro* do além sem o recurso ao *mesmo* da arquitectura cognitiva de alguém que projecta perante si o evanescente objecto mental que é a vida depois da morte pessoal. Se o problema de representação próprio das descrições do que a alma sofre depois da separação do corpo físico é universal (afinal, morre-se em Maratona, tal como se morre em Salamina, no Cairo, em Paris, ou em Buenos Aires...), poder-se-á verificar que a estratégia que anteriormente se discerniu de resolução desse problema é tão universal quanto o próprio problema? Está fora de questão abordar as provas da imortalidade da alma, pois que o ponto de partida é inequivocamente outro: mesmo que todos os argumentos sejam desprovidos de plausibilidade e mesmo que não exista qualquer referente denotado pela descrição, possui-se, ainda assim, uma classe estranha de objectos sobre os quais reflectir, isto é, os textos da morte, ou, numa acepção mais ampla, a *enciclopédia tanatológica* de um autor ou de uma época. Essa é, por conseguinte, uma interrogação pertinente, não obstante a impossibilidade da resposta, porque infinita.

Todavia, se se iniciar esta reflexão com um sentido de surpresa frente às vastas bibliotecas de literatura da morte, será possível, ainda

que brevemente, perseguir um inventário paralelo dos mesmos indícios de registo cognitivo como estratégias de construção da representação em qualquer outro texto que desenvolva um esboço alargado de paisagens visionárias ou de geografias do além? Que critérios deverão presidir a esta escolha? Que fundamentos devem ser indicados em ordem a que todas as ilações que se possam retirar dessa tarefa se apliquem à reflexão que aqui se desdobra sobre três livros de mortos de Platão? De resto, como estar seguro de que a escolha isolou os textos mais notáveis ou, a este respeito, interessantes de entre essa biblioteca de assuntos *quase* impossíveis? Existirá nessa biblioteca pelo menos um outro texto susceptível de poder ser objecto de uma leitura semelhante à que nestas páginas se propõe sobre os textos platónicos do além? Qualquer texto tanatológico, místico ou visionário poderia originar paralelos fecundos com os que aqui se reflectem. Porém, em ordem a uma economia de esforços, bastaria atentar a uma ou duas obras detentoras de uma propriedade que, em muitas considerações abaixo desenvolvidas, se afigurará um problema incontornável — o preciosismo representacional. Constituiria motivo de inquietação se, frente a um objecto tão evanescente quanto é a sobrevida, *um único* enunciado pudesse ser formulado. Como se mostrará, isso não é suficiente para os textos platónicos que aqui se propõem, caracterizados por uma representação exaustiva, já por si uma dificuldade maior.

Tudo *parece* ser enunciado (as excepções a isto serão sublinhadas, atendendo-se ao método da *praeteritio* e a argumentos entimemáticos), existindo, assim, um excesso de sentido edificado pela noção peregrina, no acto de leitura, de que as paisagens visionárias de Platão delimitam realidades intermédias, em que, por um lado, os níveis místicos antevistos das mesmas se encontram absolutamente fora do alcance das capacidades da linguagem e em que, por outro lado, o trânsito da vida à morte não é descrito com suficiente detalhe. O ascendente extremo deste cuidado em tudo *desejar* representar é *quase* conseguido em dois títulos compulsórios numa reflexão sobre o que significa descrever o depois da morte pessoal e a aquisição de um novo estado: o *Bardo Thödol*, mais conhecido no ocidente depois de uma tradução de referência para língua inglesa, de 1921, e o *De Caelo et ejus mirabilibus, et de Inferno*, de Emanuel Swedenborg, publicado em Londres em 1758. O resultado da leitura cognitiva que se propõe comparativamente para uma ou outra destas obras não deixa de ser interessante. De resto, o caminho de valorização das mesmas já foi percorrido. Pense-se, nomeadamente, no trabalho de Maurice

H. Cohen<sup>27</sup> sobre o que aproxima e diferencia, em termos de doutrina da morte, o *Fédon* e o *Bardo Thödol*, e de Henry Corbin<sup>28</sup> sobre Swedenborg.

Como breve ilustração do que poderia ser essa dimensão comparativa, tenha-se apenas presente que, se em Platão existe um preciosismo representacional nas descrições da morte, fortemente atenuado pelas omissões deliberadas criadoras de descontinuidade e profundidade no registo do espaço do além, na obra visionária e tanatológica de um Swedenborg impõe-se multiplicar muitas vezes esse nível de exaustividade na representação para que se possam compreender as centenas de páginas que dedica à sobrevida. Dir-se-ia que não se está frente a um preciosismo moderado filosoficamente mas perante um barroquismo de combinatória infinita. É ainda discernível, porém, o confronto incómodo com as deficientes capacidades intrínsecas à linguagem e à expressão. A experiência da visão total apouca-se no veículo pobre em que se publicita. Sendo este, indubitavelmente, um lugar comum de qualquer tropologia da contemplação (em Platão é indiciado, nos textos hagiográficos medievais<sup>29</sup> é reiterado, em Swedenborg encontra um dos seus zénites), adquire, neste autor, uma tonalidade levemente irónica: quando *tudo* parece ter sido dito, estranhamente, existe ainda *mais* para ser dito. «Everything is so beautiful

---

<sup>27</sup> Esta aproximação entre obras representativas de duas atitudes civilizacionais tão antípodas entre si não deixa, contudo, de equacionar a grande diferença entre ambas: «What is lacking in the *Phaedo* is an argument to the effect that the soul not only resembles the Forms, but generates them. To commit oneself thus far... one would have to postulate a dissolution, at the same point, of the difference between the individual mind and universal mind», Maurice H. Cohen, «Dying as Supreme Opportunity: A Comparison of Plato's *Phaedo* and *The Tibetan Book of the Dead*», *Philosophy East and West*, XXVI: 3 (1976), p. 320. Nesta dificuldade encontram a sua raiz alguns problemas importantes, nomeadamente o das razões pelas quais não é presente em qualquer representação platónica da morte a suspeita de que o nível de representação na sua totalidade, e independentemente de determinações locais (ser representação *da* morte, *de* uma casa, *de* uma árvore, *de* um amigo...), mais não é do que construção subjectiva; um problema ligado a este é o da alteridade.

<sup>28</sup> Henry Corbin, «L'herméneutique spirituelle chez Swedenborg», in *Face de Dieu, Face de l'Homme: Herméneutique et Soufisme* (Paris, Flammarion, 1983), pp. 47-108.

<sup>29</sup> Veja-se como num dos textos visionários da literatura medieval portuguesa — a *Vida de S. Amaro*, do *Ho Flos Sanctorum em lingoagem portugues*, de 1513 — se formula esta dificuldade. As aves que Amaro ouve na sua procura do Paraíso «cantavam mais docemente que homem nunca viu: que se alli estivera mil ãnos aaquelles sóoes nom se lhe faria huu dia», citado por Maria Clara de Almeida Lucas, «A Cidade Celeste na Hagiografia Medieval Portuguesa», in *O Imaginário da Cidade* (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989), p. 99.

that there is no way to describe it» (cap. 19, § 176). Contudo, mesmo tendo presente que esta é uma ilusão igualmente deliberada e decorrente do acto de leitura, para o objectivo único que justifica uma chamada de atenção para este título, no contexto de uma meditação sobre a epistemologia do discurso sobre a morte, afigura-se que Swedenborg suporta a formulação da questão cognitiva nos textos que dedica à sobrevida, pois que concentra ostensivamente essa temática num grupo conciso, mas extraordinário, de capítulos: o capítulo 18 (§§ 162-169), «O Tempo no Céu»; o capítulo 19 (§§ 170-176), «Representações e Aparências no Céu»; o capítulo 22 (§§ 191-199), «O Espaço no Céu»; o capítulo 47 (§§ 453-460), «Depois da Morte as Pessoas Existem numa Forma Humana Perfeita»; e o capítulo 48 (§§ 461-469), «Depois da Morte, uma Pessoa Possui Todos os Sentidos, Memória, Pensamento e Afectos Que Possuía Antes no Mundo: Não Deixa Nada para Trás À Excepção do seu Corpo Terreno». Neles se explicitam aspectos importantes, pois que auxiliam, por corroboração, a compreensão das razões representativas profundas que justificam a presença nos textos platónicos de uma notação cognitiva.

Alguns desses aspectos são: *a)* as formas de representação dos continentes de espaço e de tempo no plano *post mortem*, ou, tomando o problema de um outro ponto de vista, como justificar que se tenha feito recurso à notação topológica e cronológica para indicar *a contrario sensu* as *ausências* de espaço e de tempo; *b)* a manutenção da arquitectura cognitiva humana depois da morte, isto é, todas as faculdades são as mesmas, se bem que dotadas de uma maior finura e perfeição («the spirit person enjoys every outward and inward sense he enjoyed in the world. As before, he sees; as before, he hears and speaks, he smells and tastes; as before he feels the pressure when he is touched. He still yearns, wishes, craves, thinks, ponders, loves, and intends as before», cap. 48, § 461); *c)* o excesso sensorial, isto é, o conjunto de sentidos de percepção externa é o mesmo antes e depois da morte mas o seu tono é descrito, nesta última possibilidade, como estando dotado de uma acuidade e desenvolvimento máximos; e *d)* a falta de equilíbrio paritário entre os módulos sensitivos, por um lado, e entre os módulos cognitivos superiores, por outro lado, pois que é verificável o ascendente de uns sobre os restantes, o que mais não é do que a monótona predominância da visão e da audição que se reitera, sintomaticamente, nos textos swedenborguianos da morte («the other senses are not so delicate as the senses of sight and hearing, because sight and hearing rather than the others are the servants of... intelligence and wisdom», cap. 48, § 462a).

A ausência de intervalos e de descontinuidades, características da noção swedenborguiana de espacialidade («in spite of the fact that everything in heaven seems to be in a place and in space just like things in the world, angels have no concept or idea of place or space», cap. 22, § 191), juntamente com a analogia fundada nos modos de presentificação dos assuntos e dos objectos ao pensamento de um ser humano, são os factores mais simples, com que nesta obra se avança, para compreender a actividade cognitiva presente na vida celestial ou na sobrevida dos defuntos. Como justificar, portanto, a estranha recorrência das construções topológicas e das distensões temporais nas muitas representações do além? Quando, a seguir, se analisarem três textos platónicos da morte encontrar-se-ão frequentes descrições em que as deslocções no espaço tanático são tuteladas por ritmos compulsórios do tempo ou por figuras arquetípicas (como os juízes, os psicopompos e alguns outros caracteres demonológicos), transmitindo-se, desse modo, uma dramática impressão de um automatismo forte nos trânsitos entre os *topoi* escatológicos. Fica em suspenso a questão de este aparente automatismo indiciar uma estrutura cosmológica ou, pelo contrário, alterações psicológicas internas.

Esta questão recebe uma resposta clara em *De Caelo et ejus mirabilibus, et de Inferno*: todas as mudanças de posição espacial ou de sequência temporal só acontecem na presença de um operador cognitivo importante, nomeadamente, a alteração do estado interior. Deste modo, o espaço é representado como extenso porque as afecções internas assim o determinam, mas se qualquer unidade anímica defunta alimentar o desejo de se encontrar em qualquer outro local, encontrar-se-á, então, imediatamente nele na exacta proporção desse desejo: «There are no spaces in heaven except outward states that correspond to inner ones... This is the reason too that in the spiritual world one person becomes present to another if only the other earnestly desires his presence» (cap. 22, §§ 193-194). O mesmo acontece com as posições e sequências na estrutura do tempo, igualmente tuteladas por mudanças de estado interiores. Os dados da exterioridade constituem, assim, uma equação semiótica das disposições internas. A representação da morte é, portanto, neste autor, o exemplo perfeito do grande peso psicológico presente nos construtos imagéticos e da necessidade de se empreenderem abordagens hermenêuticas mais próximas de um nível cognitivo elementar, sem o qual seria difícil, talvez impossível, encontrar estratégias de representação de objectos da sobrevida.

Tendo em atenção a diversidade das linhas hermenêuticas e a existência de outros textos que desenvolvem programas paralelos de

representação da morte — soluções estruturalmente semelhantes a um mesmo problema —, a análise dos mitos escatológicos do *Górgias*, da *República* e do *Fedro* procura responder às seguintes questões: 1) Existe uma estrutura sensorial gradativa com preocupações filosóficas nas paisagens visionárias de Platão, como representações do além, isto é, os indícios de actividade sensorial externa possuem algum padrão de variação, bem como os indícios de actividade volitiva, mnésica e os de configuração espacial e temporal? 2) É possível escalonar estes três textos segundo o padrão de variação do registo das faculdades humanas, o progressivo esbatimento da distância entre o sujeito e o objecto e o papel do método da *praeteritio* nos mesmos textos? 3) A verificação de uma hierarquia da complexidade na representação da morte permite a separação de três zonas da realidade — a quotidiana, a visionária e a mística — e o esclarecimento do valor operatório do intermédio?

## 2. Um Livro de Mortos Neutro – O Mito do *Górgias* (522e-527e)

Sendo este o primeiro mito escatológico de Platão, não desenvolve ainda os amplos panoramas contemplativos que caracterizam os posteriores. O seu tema principal é, num recurso à influência homérica, o do julgamento dos mortos pelos filhos de Zeus (Minos, Radamanto e Éaco). Este julgamento é realizado num prado (λειμών), a partir do qual seguem os julgados por duas estradas que conduzem às Ilhas dos Bem-aventurados<sup>30</sup> (μακάρων νήσοι) e ao Tártaro (Τάρταρα). Pouco é dito a respeito de cada um destes lugares, à excepção da referência aos vigilantes (ἐπιμεληταί) das primeiras e a alguns arquétipos do sofrimento eterno (Tântalo, Sísifo, Títio) no segundo. A complexidade inerente à utilização pré e pós-platónica da figura das Ilhas dos Bem-aventurados é sintoma do número elevado de factores que subjazem, etiologicamente, à constituição do conjunto de elementos das paisagens visionárias. Encontram-se neste conjunto a proveniência geográfica, a datação variável, a actuação implícita da dimensão psicológica nas projecções escatológicas, as formas de influência

---

<sup>30</sup> Erwin Rohde, *Psyche*, ed. cit., cap. «Rapto. Islas de los Bien-aventurados», pp. 65-91.

mútua e de propagação das crenças, os raros sinais remanescentes das antigas comovisões iniciáticas (símbolos da escada da alma, da passagem sobre as águas, do afastamento e da distância a modos comuns de saber), a observação de algumas descontinuidades na natureza, como, por exemplo, a de algumas manchas escuras na Via Láctea que talvez tenham originado a crença em ilhas celestes, e, talvez o mais problemático, a apropriação filosófica de todos estes factores em ordem à transmissão de uma mensagem de escopo e propósito muito diferentes. Platão dispunha, por conseguinte, de muitas fontes de onde retirar este operador da representação *post mortem*, pois que, sob algumas diferenças diminutas, estava presente no imaginário da cultura pública coeva, nomeadamente através de Homero (*Odisseia*, IV, 561 sqq.), de Hesíodo (*Trabalhos e Dias*, 167 sqq.), de Píndaro (II *Ode Olímpica*, 76-84) e, com elevada probabilidade, do sistema órfico. É consensual, por outro lado, a atribuição de proveniência deste complexo simbólico (próximo do jardim das Hespérides, da árvore dos frutos no suplício infernal de Tântalo, das Harpias e das Sereias, etc.) à escatologia minóica, sobretudo pelos indícios filológicos da onomástica dos juízes Minos e Radamanto que presidem aos Campos Elísios. Influências egípcias são, por vezes, sublinhadas<sup>31</sup>. Uma outra interpretação<sup>32</sup> liga esta figura do *Górgias* aos poucos textos homéricos e hesiódicos sobre as Ilhas dos Bem-aventurados, com uma hipótese correspondente sobre as origens desta representação da morte, em que não se introduz e valoriza a questão de uma provável influência egípcia, e em que se aponta, pelo contrário, para as diferenças que existiam entre as populações continentais e litorais gregas a respeito da crença em antepassados de épocas míticas e heróicas distantes e em raptos de seres humanos por deuses para locais de excepção nos limites da terra sólida e nas margens do Oceano. A complexidade de pontos de vista hermenêuticos que esta

---

<sup>31</sup> J. Gwyn Griffiths, «In Search of the Isles of the Blest», *Greece and Rome*, vol. XVI, n. 48, October 1947, p. 124. Cf., igualmente, Alan E. Bernstein, *The Formation of Hell*, ed. cit., p. 56; Robert Garland, *The Greek Way of Death*, ed. cit., pp. 61, 63; Maria Helena da Rocha Pereira, *Concepções Helénicas de Felicidade no Além*, ed. cit., pp. 27-30. Para um inventário dos indícios existentes sobre a proveniência egípcia deste operador (e.g. na etimologia de *μακάριος*, semelhante à palavra egípcia *maakheru*), veja-se, sobretudo, Emily Vermeule, *Aspects of Death...*, ed. cit., pp. 72-79; e C. McDannell e B. Lang, *Historia del Cielo*, ed. cit., pp. 51-53 e, sobre as manifestações plurais desta figura no início do Renascimento, pp. 164, 166, 168, 170-171, 188.

<sup>32</sup> Erwin Rohde, *Psyche*, ed. cit., cap. «Rapto. Islas de los Bien-aventurados», pp. 65-91.

imagem de estados de beatitude origina pode, todavia, agrupar-se em duas linhas de análise predominantes. Uma<sup>33</sup> integra as Ilhas dos Bem-aventurados no grupo vasto dos mitos de terras longínquas, no qual se incluem os jardins de Alcínoo, a ilha de Calipso e o jardim das Hespérides, sublinhando-se, desse modo, a diferença profunda destas representações em relação às topologias do além aprazível. O que aqui se enfatiza é menos a dinâmica psicológica da construção da imagética da morte, mais a dependência desta em relação às principais cosmovisões antigas. Uma perspectiva muito diferente<sup>34</sup> sobre os lugares anósticos, isto é, dos quais não se regressa, coloca as representações do além da morte na raiz de todas as geografias imaginárias, mesmo as das utopias de claro recorte político ou filosófico. O lugar da morte, incarácterístico e amorfo como nenhum outro lugar, desempenha um papel atrator e organizador em relação a outras construções imagéticas, dele tributárias em aspectos como a futuridade e as formas possíveis de vida humana.

A polaridade dos lugares de expiação e de recompensa não é no mito do *Górgias* aproveitada por um registo sensorial detalhado. Não existem indicações visuais, auditivas, odoríferas ou sápidas, mas apenas tácteis, se o sofrimento e as dores puderem ser considerados desse modo. A respeito dos outros módulos estruturais de organização cognitiva existem breves, mas importantes, alusões. A espacialidade é dada pela planura, pela encruzilhada de caminhos (τρίοδος) e pelas posições antitéticas dos lugares de destino. A temporalidade é sugerida por um argumento sobre a permanência mais ou menos longa das características das duas partes que constituem a definição básica e recorrente da morte — a separação da alma e do corpo (‘Ο θάνατος τυγχάνει ὧν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐδὲν ἄλλο ἢ δυοῖν πραγμάτων διάλυσις, τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ἀπ’ἀλλήλοιν’, 524b, cf. *Fédon*, 64c, 80c, onde se alude à mumificação praticada no Egipto como exemplo da longa duração dos traços e da organização corporal). Cada uma

---

<sup>33</sup> Como exemplo desta interpretação, ver M. H. da Rocha Pereira, «O Jardim das Hespérides», in Y. K. Centeno e Lima de Freitas, eds., *A Simbólica do Espaço: Cidades, Ilhas, Jardins* (Lisboa, Estampa, 1991), p. 20.

<sup>34</sup> Sobre os antecedentes míticos das utopias solares da época helenística, ver Louis Gernet, «La cité future et le pays des morts», in *Anthropologie de la Grèce antique* (Paris, Flammarion, 1982 [1ª ed. *Revue des études grecques*, XLVI, 1933]), p. 188: «la notion des pays situés aux extrémités du monde — à l’un ou à l’autre des quatre points cardinaux —, des pays où l’on ne peut accéder que par miracle, car ils sont proprement inaccessibles, c’est en réalité la notion de l’ autre monde».

dessas partes permanece com os sinais distintivos principais da sua natureza depois da morte, pelo menos durante algum tempo.

Os registos mnésicos constituem o conjunto fundamental de traços identificadores da alma. A nudez desta perante o julgamento é um elemento importante deste quadro pois que se liga a um outro indício de temporalidade a ele interior: a referência às épocas de Cronos e de Zeus (523b), a um momento em que existia o conhecimento prévio da hora da morte<sup>35</sup> (523d) e em que havia a possibilidade de erro nos julgamentos (523c)<sup>36</sup>. A nudez da alma — símbolo da ausência de linhagem, de riqueza, de traje e de modularização sensorial e passional decorrente da ligação com o corpo —, constitui um registo visível da memória. As palavras dirigidas a Cálicles (524d-e) possuem uma importância epistemológica não redutível ao simbolismo da pureza e da nudez da alma perante o julgamento final dos seus actos. O registo, por cicatrizes<sup>37</sup> e mossa, de tudo o que a alma viveu antes da morte torna-a o receptáculo privilegiado da memória e da actividade cognitiva. Sendo as cicatrizes visíveis da alma um dos elementos discutível e polemicamente entendidos como de exclusiva e original criação platónica neste mito, merece alguma atenção a referência aos contextos prováveis de noções de onde poderiam essas

---

<sup>35</sup> De entre as muitas formas com que a posteridade se reapropriou da noção bela, mas quicá impossível, de uma época em que os homens detinham durante a vida o poder outorgado pelo conhecimento da hora da sua morte pessoal, veja-se o testemunho, menos filosófico, mais lírico, de Paul-Louis Landsberg: «Alguns santos previram a hora da sua morte com meditação, alguns médicos com a ciência, alguns heróis com uma decisão», in *Ensaio sobre a Experiência da Morte*, ed. cit., p. 25.

<sup>36</sup> R. Garland discerne nesta passagem, talvez de um modo muito forçado, dada a frequência do motivo escatológico do julgamento das almas em diversas culturas, «a most complete expression of faith in the doctrine of retributive punishment in the afterlife», *The Greek Way of Death*, ed. cit., p. 66. Estranhamente, o que não deixa de ser um sintoma conspicuo da ampla plasticidade hermenêutica que cada um dos motivos das representações platónicas da sobrevida pode sofrer, Geddes MacGregor, em *Images of Afterlife: Beliefs from Antiquity to Modern Times* (New York, Paragon House, 1992), p. 74, interpreta de um modo muito atenuado e diferente a importância do mito do *Górgias* no que concerne ao peso e ao desenvolvimento das noções retributivas na descrição do destino das almas: «In Plato's *Gorgias* we do find... definite reference... to the notion of retribution in the afterlife... Nevertheless, the idea of judgement, even in Plato, is not prominent; there is no highly developed calculus of wrongdoing with punishments proper to each level. Hades is not a place of punishment».

<sup>37</sup> Ver Jan Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, ed. cit., p. 46. Para alguns elementos iconográficos das cicatrizes da alma e dos panos envolventes, cf. Ugo Bianchi, *The Greek Mysteries* (Leiden, E. J. Brill, 1976), ilustrações 69 e 71, de ânforas de Canossa e Altamura, e os respectivos comentários a pp. 32-33.

cicatrizes ter sido derivadas. Uma das fontes pode ser a descrição que Homero faz da entrada dos guerreiros no Hades ainda com armaduras ensanguentadas (*Od.*, XI, 41); uma segunda sugestão encontra-se na mostração das feridas causadoras da morte no *eidolon* de Clitemnestra (*Euménides*, 103).

Esta totalidade mnésica tornada visível é simetricamente oposta a um grau mínimo de actividade volitiva. O anonimato das almas e o automatismo do julgamento (toda a história pessoal está visível, de modo que rapidamente é afixada a marca de curabilidade ou de incurabilidade<sup>38</sup>) não oferecem sinais de autonomia. A presença destas marcas, ou notas de julgamento, no *Górgias*, 526b, tal como na *República*, X, 614c, são estranhas. Num cenário de potência divina, porquê o recurso à simplicidade do sinal ou da palavra? É através deles que a alma pode realizar o trânsito por entre os τόποι escatológicos. As portas dos mesmos só são abertas pelo viático certo. O desenvolvimento dos enigmas e das potencialidades expressivas destas *mots de passe* acontecerá no gnosticismo, em quadros mais vastos, simbólicos e complexos<sup>39</sup>.

A omissão da descrição das μακάρων νῆσοι e do Tártaro pode conduzir a que, falazmente, se considere como deliberada. Não é esse, contudo, o ponto de vista pertinente, pois que não se trata de um uso do método da *praeteritio* semelhante aos exemplos que acima se indicaram. A simplicidade do cenário não permite ainda antever um plano ou instância numérica e sem qualquer presença de materialidade nessas omissões. Todavia, se se aproximar este mito escatológico da parte restante do *Górgias* que mais o anuncia e prepara (492e-493c) obtém-se uma sugestão de realidade intermédia.

A posteridade fecunda e imperecível do fragmento do *Polyidus*, de Eurípidés, segundo é preservado por Platão (τίς δ'οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ καθανεῖν, τὸ καθανεῖν δὲ ζῆν;, 492e)<sup>40</sup>, é longa, como se fosse compulsório para toda a inteligência que num momento qual-

<sup>38</sup> Cf. *República*, X, 614c.

<sup>39</sup> Cf. I. P. Culianu, *Psychanodia*, ed. cit., p. 11.

<sup>40</sup> Leão Chestov foi o que, no início deste século, provavelmente, mais reflectiu sobre o enigma que subjaz a este pensamento eurípidiano: «Ninguém sabe se a vida não é a morte, se a morte não será a vida. Desde a mais remota antiguidade que os mais sábios homens vivem nesta enigmática ignorância; só os homens vulgares bem sabem o que seja a vida, o que seja a morte.... Como ousou, pois, Eurípidés pronunciar, como ousou Platão repetir essas palavras que soam como um desafio?», in *As Revelações da Morte*, trad. Jorge de Sena (Lisboa, Moraes, 1960), Parte I, «A Luta Contra as Evidências», pp. 17-18. Mais recentemente, alicerçado numa tipologia discutível,

quer da vida pessoal se formule a suspeita principal da questão da morte, isto é, a que reside na quase ausência de critérios absolutos de distinção e separação entre os dois territórios da vida e da morte, pois que todos os que se apresentam são provisórios e insuficientes. Do lado da vida, existem as representações da morte, de estatuto problemático e surpreendentes na sua *mera* possibilidade, e os fenómenos psicológicos inquietantes, como as manifestações que anunciam afectiva e oniricamente a morte próxima, e. g. a mulher arquetipicamente bela, perfeita e trajada de branco, qual anacrónica *banshee* irlandesa, do sonho socrático prévio à tomada da cicuta (*Críton*, 44a-b); do lado da morte, os remanescentes de uma vida pessoal presentes em algo que se poderia denominar a sua condição nécrica (ὁ νεκρός), como as formas físicas e imaginárias do cadáver, do fantasma, da descida ao submundo ou da ascensão aos orbes superiores, dos *revenants*, etc., pois que, no limite, a morte e a angústia que a envolve, enquanto próxima do não ser e do nada, não existe, e, sobre o que não existe nenhuma representação se pode edificar. Deste modo, se a vida é uma outra forma de morte, não existe uma grande descontinuidade na fronteira peritánatica, sendo ambas as regiões — aquém e além — pequenas oscilações de uma ampla figuração do mundo. As estruturas lógicas básicas, como a persistência da identidade e a oposição entre sujeitos e objectos ou de continentes e conteúdos, mantêm-se dos dois lados da linha de divisão. Apenas duas zonas da realidade são desveladas, sob uma lógica do semelhante, por uma modificação do padrão das faculdades no processo tanático. Um terceiro degrau da articulação quotidiano-visionário-místico ou contemplativo só é acessível em textos mais complexos, com uma segunda fronteira, esboçada e insinuada pela *praeteritio*, e com gradações temporais, espaciais, sensoriais, volitivas e mnésicas mais subtis.

---

mas sedutora, dos quatro estados da vida humana (vigília, sonho, sono profundo, estado-de-morte), Jean Fallot, numa interessante reflexão sobre as representações históricas da morte, recupera e desenvolve o desafio comum de Eurípides, Platão e Chestov, em *Cette mort qui n'en est pas une*, ed. cit., p. 11: «or, ce qui complique et obscurcit tout, est la confusion ancestrale de ces survies sous l'apparence de mort, de cette manière de quatrième état de vie... avec une vie du mort, c'est-à-dire cette idée qu'il y a un 'état de mort' comme il y a un état de vie».

### 3. Um Livro de Mortos Pessoal — O Mito de Er (Rep., X, 614b-621d)

Dos muitos pontos de vista pertinentes para a abordagem deste texto estranho e rico, comece-se por sublinhar quatro: os estatutos de pessoalização, o jogo entre a volição e a memória, o registo de dados acústicos e os elementos de alteridade. Ao contrário do texto anterior, apresentado quanto às suas fontes de modo mais ou menos velado, este amplo quadro escatológico, que culmina uma obra sobre filosofia política e educação, é notável porque se elabora segundo contornos pessoais e sobre uma possibilidade real. O facto de ter um nome (Er, o Panfílio) aponta para a pessoalidade da narração mais do que para um rastreio de possíveis influências xamânicas<sup>41</sup> ou persas.

---

<sup>41</sup> A fecundidade teórica (Meuli, Cornford, Dodds, Eliade, Burkert, Bremmer, Culiuanu, etc.) da tese que postula que os textos visionários e escatológicos de Platão e, de um modo mais geral, o género apocalíptico, derivam de um conjunto sintomatológico xamânico dificilmente pode ser sobrevalorizada. No contexto de uma ponderação sobre as teorias da *Himmelreise der Seele*, ver I.P. Culiuanu, *Psychanodia*, ed. cit., p. 27. A mesma perspectiva é subscrita por algumas análises psicanalíticas dos textos platónicos. Veja-se, por exemplo, Yvon Brès, *La psychologie de Platon* (Paris, P.U.F., 1973), p. 191, em que a influência xamânica, por provável mediação do que se narrava sobre os exercícios de morte e as técnicas respiratórias da comunidade pitagórica, é aceite como uma das fontes do imaginário tanatológico de Platão, se bem que a construção final deste aponte para um horizonte diferente. As avaliações diacrónicas e históricas sobre o modo como se constituiu a noção grega de alma e de imortalidade pessoal não deixam de valorizar a influência do comportamento xamânico. Cf., por exemplo, David B. Claus, *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of Ψυχή before Plato* (New Haven, Yale University Press, 1981), p. 111: «One need look no further than to the figure of Socrates transfixed for hours by his thoughts... or to the ecstatic journey of Parmenides to Being, for significant reflections in Greek philosophy of the figure of the shaman». Para a caracterização mais exaustiva do conjunto sintomatológico xamânico, veja-se Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, Payot, 1968). Sobre a presença de traços nos mitos e nos rituais gregos arcaicos susceptíveis de encontrarem a sua etiologia no comportamento xamânico, veja-se Walter Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley, University of California Press, 1979), pp. 88-93. Um modo de compreender o universo xamânico é o de o perspectivar segundo uma função sociológica universal, em muito semelhante às funções detentoras de poder político, como a de soberano, ou de sobrevivência, como a de guerreiro. Esta função universal de mediação entre os planos humano e divino seria desempenhada e pessoalizada por diferentes indivíduos e em diferentes épocas. Esta hermenêutica administra a tentativa de não reduzir os enunciados que subjazem a grande parte da literatura visionária e tanatológica a comuns figuras do discurso poético, se bem que limite a plasticidade de atitudes possíveis a uma determinada dinâmica morfológica no seio de uma dada sociedade.

A inelutável e intransponível fronteira da morte é representada como sendo vadeável, e algo se ganha com isso: a narração de um conhecimento pessoalizado de um outro mundo. Pressupor em todas as representações escatológicas um acesso directo ou uma experiência real, muitas vezes não identificáveis sob as construções simbólicas e acentos moralizadores que os veiculam, susceptíveis de recuperação perene, é uma estratégia de interpretação. O mito de Er é um bom exemplo para a mesma. A escolha deste cenário com tantas características pessoais justifica-se pelo contexto da obra em que se insere.

A chamada à responsabilização do comportamento civil exige uma garantia na ordem última das coisas. O problema inerente a esta garantia é o de que existem muitas antevisões prováveis ou visões efectivas dessa ordem última. Platão realiza dela quatro antevisões e, na *República*, o discurso de Adimanto (II, 364e-365a) ocupa-se de algumas da religião popular grega, nomeadamente a órfica. A sua característica mais importante é a da possibilidade de realização de actos — sacrifícios, liturgias místicas — que libertem o indivíduo dos males da vida no além. Porquê afastar estas representações *post mortem* em benefício das construídas com propósitos filosóficos? A razão encontra-se na desresponsabilização política dos actos do cidadão por parte das primeiras. Este é um tema recorrente em Platão, constituindo, afinal, a terceira dificuldade a que o Livro X das *Leis* responde: os deuses existem, preocupam-se providencialmente com os humanos, mas *não* são susceptíveis de serem por estes influenciados ou demovidos através de preces ou rituais (X, 885b, 888c, 905d).

Os quadros *post mortem* de Platão possuem, deste modo, uma dimensão que enfatiza a prática da virtude em ordem ao destino pessoal último — o julgamento, o contraste forte entre as punições e a bem-aventurança contemplativa, a escolha dos destinos ou lotes de vidas futuras. Cada um destes elementos não é redutível em exclusivo a essas preocupações sobre a organização política total.

A escolha dos modelos de vidas afigura-se ser uma destas utilizações no mito de Er. Os elementos de responsabilidade pessoal são enfatizados mas a sua interpretação não é tão clara quanto se afigura. A alma não é escolhida pelo δαίμων tutelar, mas, segundo a virtude que demonstrou durante toda a vida, assim escolhe o destino e o génio (Ὁὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε ... Ἄρετή δὲ ἀδέσποτον ... Αἰτία ἐλομένου θεὸς ἀναίτιος., X, 617e). Poucas formulações da liberdade e da presença de actos volitivos poderiam ser mais conspícuas. Dada a grande importância, para o argumento que aqui se propõe, de um escalonamento das faculdades e da verificação do

modo como o seu tono médio pode ser atenuado, a forte presença da volição neste texto contrasta fortemente com a sua quase ausência nos restantes. Assim, a escolha das vidas futuras decorre, nestes últimos, imediatamente a seguir ao julgamento das almas, sendo este caracterizado, como se referiu, por uma acentuada impessoalidade e por forte automatismo do procedimento.

Como conciliar estes dois registos sobre a actividade de escolha por eleição (vontade proairética) nas paisagens visionárias de Platão? No mito de Er existem indícios de outras possibilidades de interpretar o seu registo volitivo, a mais importante das quais liga-o ao contexto ético-político da obra no seu conjunto. Outras são interiores ao próprio mito e à estratégia da representação de realidades nos espaços da morte, nomeadamente as relações que se estabelecem entre a volição e a memória. Estas duas *animi partes* têm registos inversamente proporcionais: o aumento do nível médio, nos termos do registo textual, de actividade de uma diminui o da outra. Quanto maior for a projecção de caminhos sobre os quais uma acção se pode desdobrar, maior o tempo de decisão que esta necessitará, reduzindo, assim, a amplitude volitiva e a efectividade dos actos. O modo como as almas escolhem as vidas é disso sintomático, pois que as opções são representadas e feitas segundo os hábitos da vida prévia (X, 620a).

Quase todos os exemplos oferecidos, derivados da tradição épica, são indícios dessa memória. Assim, a alma de Ulisses, a última a escolher segundo a sorte (*κατὰ τύχην*, X, 620c), prefere a vida de um particular, pois que se recordava das anteriores fadigas e sofrimentos (*μνήμη δὲ τῶν προτέρων τόνων*, X, 620c); o mesmo acontece com Ajax, que escolhe a vida de leão, pois que tem presente o julgamento das armas (X, 620a-b). É interessante verificar a sequencialidade da representação proairética: a cena da escolha dos destinos acontece sob a égide da *moira* Láquesis<sup>42</sup>, símbolo do passado, bem como antes do momento em que as águas amnésicas do Letes são bebidas. Estes quatro indícios colocam uma ponderação mnésica no arbítrio volitivo, como se insinuassem que este só está presente pelo frágil

---

<sup>42</sup> De um ponto de vista psicanalítico dos símbolos da morte é possível integrar esta figura do texto escatológico no tema arquetípico das possibilidades triádicas do feminino na sua relação com o homem: a escolha de uma de entre três irmãs, ou da mulher que dá vida, da companheira e da destruidora. Veja-se, por exemplo, S. Freud, «The Theme of the Three Caskets», in *Art and Literature: Jensen's Gradiva, Leonardo da Vinci and Other Works*, ed. Albert Dickson (Harmondsworth, Penguin Books, 1990), p. 243.

motivo da argumentação filosófica sobre assuntos civis, que acima se referiu, da responsabilização política dos cidadãos.

Os ritmos cíclicos e totalitários do tempo diminuem em muito o papel da vontade. A descrição da deslocação espacial das almas entre os proto-lugares purgatórios (o purgatório é uma invenção medieval, como demonstrou Le Goff, em *La naissance du purgatoire*, de 1981) é tutelada por um determinado quadro sequencial desprovido de variações. Assim, a viagem das almas por debaixo da terra, da qual, a chorar, recordavam os sofrimentos que haviam presenciado, durava mil anos (εἶναι δὲ τὴν πορείαν χιλίετην, 615a). A referência mais rica, porém, a indícios de sequencialidade perfeita encontra-se a 616b: depois das almas terem passado *sete dias* (ἑπτὰ ἡμέραι) na planura, abandonam esse lugar e partem ao *oitavo dia* (τῇ ὀγδόῃ), chegando *quatro dias* (τεταρταίους) depois a um local donde contemplam uma coluna de luz, à qual chegam depois de *um dia de marcha* (ἡμερησίαν ὁδόν). A volição parece não poder alterar os regimes de tempo, sendo por eles profundamente transformada. A despeito da lógica, ou estrutura interna do texto escatológico, necessitar de uma sequencialidade narrativa, da disciplina do antes, da duração e do depois, para tornar o seu conteúdo inteligível, suspeita-se por detrás da grande desproporção de períodos de tempo veiculada pela representação a importância da experiência psicológica da cronologia nos acontecimentos *post mortem*.

Não sendo de todo correcto afirmar que a linearidade do tempo quotidiano é transcendida, devido ao papel operatório das figuras cíclicas do devir em Platão — e. g. no mito do *Político*, 268e-274e, e em toda a concepção astronómica do *Timeu*, 37c-39e —, é relevante, contudo, verificar os diferentes registos da experiência do tempo, nomeadamente a vasta duração dos sofrimentos no Tártaro e a duração mais harmónica e breve em planos tanáticos superiores. O ciclo, a duração ou a efemeridade revestem-se de valores mais qualitativos do que quantitativos. Estão profundamente ligados aos *topoi* escatológicos e ao grau de desprendimento passional. Mais do que um quadro temporal certo, absoluto e perfeitamente homogéneo em todas as regiões topológicas, sobre o qual as mutações anímicas acontecem, talvez se devesse considerar tempos de *qualidades* diferentes — a concentração, o ciclo, a infinidade, o processo, a transformação, etc. Pois que a música e os sons são mostrações e símbolos da ordem e do devir, a atenção ao registo acústico pode facilitar o inventário das muitas classes qualitativas do tempo.

Se a terra verdadeira do *Fédon* apresenta uma intensidade óptica notável<sup>43</sup>, o mito de Er possui um conjunto bastante complexo de indicações na banda auditiva. A βροντή (de βροντάω, troar, ribombar), ou mugido, é referida três vezes (615e, 616a, 621b, nesta última passagem unida a um tremor de terra, βροντή καὶ σεισμός, apresentando um significado mais infernal do que paradisíaco, exactamente antitético ao das notas musicais de cada uma, das oito representadas, das revoluções celestes (617b). A possibilidade das almas provindas de diferentes lugares poderem trocar impressões entre si, sobre os locais e os acontecimentos que presenciaram, acrescenta uma sugestão sonora levemente caótica. A polaridade dos registos acústicos<sup>44</sup> é tão ampla quanto a dos emocionais, variando entre o terror extremo de ouvir a βροντή quando a alma ascendia (616a), e o êxtase das narrações das almas que descendiam do céu (615a).

Os extremos emocionais das representações escatológicas, não só em Platão mas em todas as culturas com antevisões complexas da experiência criativa que é a morte (e. g. o *Bardo Thödol* do budismo lamaísta tibetano, em que são ainda discerníveis as influências xamânicas dos sacerdotes bön, o *Pert em Hru* egípcio<sup>45</sup>, as *artes moriendi*

<sup>43</sup> Ver o nosso estudo «Dimensões cognitivas do texto tanatológico: Aldous Huxley e a Terra Verdadeira no *Fédon* (110c-111c)», *Diacrítica*, 9 (1994), pp.65-98.

<sup>44</sup> Cf. Stanislav e Christina Grof, *Beyond Death: The Gates of Consciousness* (London: Thames & Hudson, 1980), p. 82. No conhecimento vasto dos estados e processos da morte no *Bardo Thödol*, cujo nome significa, aliás, 'a profunda essência da libertação pela audição', surgem importantes referências ao registo acústico *post mortem*: «From the midst of that radiance, the natural sound of Reality, reverberating like a thousand thunders simultaneously sounding, will come. That is the sound of thine own real self. Be not daunted thereby, nor terrified, nor awed», in W. Y. Evans-Wentz, ed., *The Tibetan Book of the Dead*, p. 104. Uma das mais perfeitas e conspícuas representações iconográficas da acústica infernal *post mortem* é o volante direito do tríptico *O Jardim das Delícias*, de Hieronymus Bosch, agora no Museu del Prado. É aí possível discernir pelo menos oito sugestões ostensivas da caoticidade máxima da organização psicológica do registo acústico. Ambientes concentracionários semelhantes na dimensão sonora da morte são pictorialmente representados em muitos quadros de Hans Memling, Jan van Eyck, Dieric Bouts e Pieter Brueghel. Sobre a iconografia das regiões cónicas da morte, o purgatório e o inferno, veja-se uma colecção de exemplos em Alice K. Turner, *The History of Hell*, ed. cit.

<sup>45</sup> *O Livro dos Mortos do Antigo Egipto*, trad. Maria Helena Trindade Lopes (Lisboa, Assírio e Alvim, 1991). Ver, igualmente, duas outras versões: Boris de Rachewiltz, *Il libro dei morti degli antichi Egizi, Papiro di Torino* (Roma, Edizioni Mediterranee, 1986); Carol Andrews, ed., *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, trad. Raymond O. Faulkner (London, British Museum Press, 1985).

medievais<sup>46</sup> como o *The Book of the Craft of Dying*, do século XV, o *The Craft to Know Well to Die*, do século XV, e o *The Lamentation of the Dying Creature*, do século XIV), caracterizam subjectiva e qualitativamente as estruturas principais destes textos — a polaridade, o ciclo ou a espiral, a fragmentação do registo por regiões de valor emotivo e moral, isto é, retributivo segundo a figura de bençãos e sanções, diferentes.

A topologia fúnebre é, no mito de Er, de um preciosismo representacional vasto devido aos elementos astronómicos que integra. Possui, todavia, os mesmos regimes de espacialidade característicos das outras narrações sobre a morte. Do mesmo modo que os regimes temporais são mais qualitativos do que susceptíveis de mensuração, também a distribuição relativa dos lugares deve menos à extensão e à contiguidade do que às qualidades: espaços de deleite incorpóreo e bem-aventurado, pontos nodais de conflito e de escolha, lugares de penas e de espera. A lógica recorrente da organização da espacialidade visionária não se atenua no mito de Er — planuras e prados (e. g. Δήθης πεδίων), téticas antagónicas (e. g. as χάσματα, ou aberturas estreitas do céu e da terra), a fluidez, a dispersão espacial e a errância dos rios (e. g. Δήθης, Ἀμέλης). Mais importante para o argumento é a verticalização dos planos do Tártaro, da descrição cosmológica e, por uma descontinuidade conspícua, das moradas celestes (615a). Estas são apenas aludidas por recurso ao método da *praeteritio*; todavia, a indicação do estado de pureza das almas que delas descem é sintomática (ἐκ δὲ τοῦ ἑτέρου [sc. abertura] καταβαίνειν ἑτέρας ἐκ τοῦ οὐρνοῦ καθαρὰς., 614e). Num outro mito escatológico existem referências a estas moradas celestiais puras (*Fédon*, 114c), se bem que, pela utilização da estratégia de representação por alusão ou omissão de descrição, não é possível vislumbrar o seu interior.

Coloquem-se, pois, duas questões: a parte central da palinódia do *Fedro* (246a-257a) constituirá uma descrição fidedigna desse lugar puro de onde provêm as almas quando descem ao plano visionário? Existirá nela alguma sugestão de uma descontinuidade e de um trânsito de um plano visionário para um plano místico da realidade?

<sup>46</sup> Sobre a pedagogia medieval da morte e a sua criatividade no processo agonístico, cf. Frances M. Comper e Robert Kastenbaum, eds., *The Book of the Craft of Dying and Others Early English Tracts Concerning Death* (Salem, N. H., Ayer, 1977 [1.ª ed., 1917]), especialmente o *Orologium Sapientiae*: «Thou shalt understand that it is a science most profitable, and passing all other sciences, for to learn to die. For a man to know that he shall die, that is common to all men; as much as there is no man that may ever live or he hath hope or trust thereof; but thou shalt find full few that have this cunning to learn to die».

#### 4. Um Livro de Mortos com Vertigens — A Palinódia do *Fedro* (244a-257b)

Estas duas questões são uma concessão lógica a uma impossibilidade de representar. Tudo o que se possa considerar susceptível de aceder à descrição inclui-se numa zona do real em que este se manifesta complexo, pluriforme, extenso, durando e oposto entre si. A descrição é o operador através do qual essa complexidade acede ao pensamento e, como todos os instrumentos, possui um âmbito próprio no qual, e apenas no qual, a sua utilização é adequada e fecunda. Fora desse âmbito, só de um modo rude e inapropriado deixará entrever diferentes realidades.

A tentativa de representação de um lugar escatológico puro, isto é, desprovido de qualquer indício de modularização sensorial, de formas de corporalidade, é um desiderato paradoxal do pensamento, tal como o texto que daí resulta. Alimenta o propósito de compreender o simples antevisto (no desejo impossível ou em aberto do absoluto, nas muitas formas de comportamento que alteram a consciência normal, nos ideários éticos que apontam para vidas perfeitas provavelmente impossíveis, nas pragmáticas ascéticas que representam seres torturados pelo desejo da perfeição no humano) pelo complexo das formas de representação e realizar pela palavra a união de planos antitéticos com níveis de organização interna não intermutáveis ou coincidentes.

O pressuposto mínimo sobre a sua viabilidade é o de que o plano complexo do esforço representacional tem algo de comum com o local da topologia holística dos entes a respeito dos quais se desidera, se suspeita ou se demonstra uma simplicidade suprema. Alguns dos seus conceitos — o incorpóreo, o simples, o puro, o não composto, etc. — parecem aproximar-se deste último, chamá-lo à linguagem e fixá-lo na administração dos espaços com que se disciplina a caoticidade de infinitos lugares. Estes elementos conceptuais de ligação permitem a dizibilidade ao realizarem a convergência do não dito do absolutamente indizível com o não dito do que é susceptível de perenemente ser dito. Na urgência com que é recolhido, o *místico* é apoucado no excesso sensorial do plano *visionário* (tenha-se presente a diferença que mais acima se estabeleceu entre estes dois termos) ou das estruturas sensoriais, lógicas e linguísticas do percipiente.

Como justificar a ascensão do quotidiano para o visionário e deste para o místico? Afastando as conotações espacializantes da ascensão, por muito qualitativas e subsidiárias de antigas cosmolo-

gias que sejam, afronta-se o enigma dos pontos de articulação do real ou dos correlatos do real presentes na representação. Um plano descobre-se insuficiente, sendo, nesse momento, o sinal velado do que o supera. A atenção à insuficiência desvela uma riqueza absurda porque maior do que si própria. Um teorema, por exemplo, possui um enunciado que lhe é exclusivo mas que o fixa, todavia, numa relação de dependência. A luz auto-evidente do elementar, dos axiomas ou dos princípios lógicos é-lhe estranha. Todo o teorema desdobra, pois, um duplo movimento: o que actualiza o seu texto ou enunciado e o que lhe oferece a sustentação. Dir-se-á que um é horizontal e olvidado de si, e que o outro é vertical e se alimenta da sua própria luz. Este paralelo matemático é propagável a outros campos. Os módulos de articulação do real estruturam os seus planos e possibilitam o trânsito de um para o que lhe é superior.

O texto visionário, em geral, ou os mitos escatológicos, em particular, são mais do que construções textuais ao apresentarem como referentes intencionados diferentes níveis de ser. A sua questão é a da alteridade e a da busca de tudo o que possa servir como ponte para a margem distante do totalmente outro. O que neles se procura é o *grau mínimo de comunidade*, o ponto de articulação de diferentes latitudes, a semente de um outro lugar nos terrenos únicos que são acessíveis ao sujeito — a linguagem, a estrutura cognitiva, a sequência narrativa. A confiança neste empreendimento de inventariação de elementos comuns jaz na convicção de que o texto e a insuficiência da linguagem são formas exteriores de dimensões mais profundas, sendo isto, aliás, o que permite menosprezar a imagética como tal na análise dos mitos escatológicos, seja ela geográfica ou astronómica. Tomar as imagens utilizadas nos mitos escatológicos como símbolos apropriados a cada um dos planos de densidade a que se referem, como os níveis de purificação da alma e as regiões *post mortem*, é diferente de tomá-las como um valor em si mesmas, importante para o inventário de influências, de fontes de religião popular e de concepções astronómicas. Um compromisso argumentativo entre estas duas posições é alcançável na demonstração de como a cosmologia em toda a criatividade de recursos imagéticos está ao serviço da escatologia. Como já se afirmou, e bem, «la science devient la servante de l'eschatologie»<sup>47</sup>.

A interpretação dos signos cosmológicos como válidos apenas quantitativamente é forçada e tributária de hermenêuticas positivas e

---

<sup>47</sup> Pierre-Maxime Schuhl, *Études sur la fabulation platonicienne* (Paris, P.U.F., 1947), p. 82.

horizontais. Assumem, pelo contrário, valores qualitativos estreitamente unidos aos processos psíquicos envolvidos, como na descrição da geografia visionária. Assim, uma alma pura *não* se encontra nos lugares purgatórios, tal como uma alma criminoso *não* susceptível de cura não se destina às mansões filosóficas ainda mais excelsas do que a terra verdadeira (*Fédon*, 109e-110a). O cenário cosmológico tem, todavia, uma virtude mimética. O plano em que acontece a representação da sobrevida imita a solidez do universo visível, como se de uma efectiva realidade diferente e autónoma se tratasse: o mundo humano e um pouco mais do que o mundo humano.

Esta aparente solidez esconde profundas e criativas mutações da percepção do mundo. O visível é uma ilha diminuta no oceano do cosmos verdadeiro. Este tipo de imagética aponta, como todos os signos, para além de si e está, contudo, ainda demasiado próxima do que procura representar. Os símbolos da terra tripartida e dos corpos celestes percebidos *como realmente são*, permitem a apropriação do nível de complexidade que se denominou visionário. Porém, em alguns dos seus momentos (*Fédon*, 114c, *Rep.*, X, 614d, 615a) indiciam um plano qualitativamente diferente, pois que menos corpóreo e sensual, se bem que a necessidade do acesso ao comum da linguagem obrigue à utilização de elementos reconhecíveis, como a ominosidade da luz. Como representar essa descontinuidade? Se o *hiperouránios tópos* e o cortejo divino são o que o método da *praeteritio* nos outros quadros escatológicos deixa com esforço antever, a dificuldade na sua descrição é paralela à das suas próprias imagens. Estas são por demais limitadas e unidas à sensibilidade para denotarem a *visão* beatífica. Também esta última expressão é paradoxal: como *ver* o que não tem cor, não tem rosto e é intangível?

As imagens e as expressões da língua não dão conta, se tomadas apenas na sua função referencial, do que subjaz à escolha do conteúdo imagético próprio do *Fedro*, em desfavor das metáforas utilizadas noutros textos, ao fazer aceder o lugar supraceleste ao discurso. Quase todos os módulos sensoriais aí presentes são para esse lugar inapropriados, à excepção da luz e do brilho. Este elemento do plano visionário é comum ao plano místico, tal como, a respeito do peso relativo das outras *animi partes*, a memória. A volição é tornada sem sentido pelos ritmos tutelares do tempo. No lugar da bem-aventurança incorpórea nada há mais para decidir ou desejar porque aí se encontra atenuada a faculdade proairética que tutela as decisões entre objectos de vontade e a sua permanência no desejo. A imagem do alimento da alma pela verdade ( $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \tau\omega\ \acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omega\ \nu\omicron\mu\eta$ , 248b),

mais do que testemunho de desejo, esboça a obrigatoriedade do processo de ascensão. O âmbito exclusivo da volição é o da vida corporal que se desdobra antes da morte, pois que aí há decisões a tomar. O interior desta ilha de complexidade, onde se estabelecem as distâncias e o ensejo de as superar, não é suficiente para garantir todo o sentido da volição. Aí existe algo, mas não tudo, a decidir. Muito já está decidido pela finitude da instalação. O número da vida e o índice mnésico (248d-249b) são anteriores às decisões pessoais, o que, se enfatizado de um modo excessivo, significa que cada pessoa é uma época de uma Pessoa intemporal. De uma vida para outra a identidade perde-se na verdadeira fronteira de separação que é o olvido pelas águas do Letes.

A luminosidade que cega e as capacidades exageradas da memória unem, pois, sob o ponto de vista da capacidade dos sujeitos, três planos do real qualitativamente hierarquizados. O inferior é pesado, feio e maligno, aparentemente desprovido de ligação com níveis superiores. O plano intermédio é o lugar das decisões, a reunião de duas naturezas com movimentos e inclinações opostas. A imagem do carro alado, de provável influência homérica<sup>48</sup>, permite a figuração de diferentes forças numa mesma unidade. Talvez não seja correcto afirmar que o diferente se reúne no mesmo, mas que o mesmo se opõe dentro de si em ordem a um avanço no óptimo e na ascensão. A pessoalização do conflito não deve conduzir à interpretação moral da oposição que reside no seio do mesmo que é a alma. A pessoa é o ponto complexo em que muitas regiões e qualidades do real se afrontam e se reorganizam. O real, sob a figura da tripartição anímica, combate-se a si mesmo, num movimento em direcção a planos superiores. Estes são caracterizados no *Fedro* por uma simplicidade que os distancia das anteriores descrições da terra verdadeira no *Fédon* e das alusões, no conjunto das representações *post mortem* do *Górgias*, às *μακάρων νῆσοι*. O esplendor visual divide-se num brilho apartado do cromatismo. O plano divino é representado em múltiplas articulações de luz.

Se a utilização do método da *praeteritio* indicou, em outros mitos escatológicos, uma região de felicidade incorpórea (ο *ἄνευ τε σωμαίων*, *Fédon* 114c), a parte central da palinódia do *Fedro*, que

---

<sup>48</sup> Cf. J. Dumortier, «L'attelage ailé du *Phèdre* (246 sqq.)», *Revue des études grecques*, LXXXII: 389-390, janvier-juin 1969, p. 348. É discutível, todavia, que esta avaliação da influência da imagética homérica no símbolo platónico do carro alado esgote toda a sua riqueza. Os seres alados e celestes são, de resto, parte recorrente de muitas teologias angelológicas e do imaginário aéreo.

dessa região se ocupa, tem uma necessidade semelhante de ultrapassar todo o dado ou indício sensorial. A linguagem afronta-se a si mesma no esforço de representar esse lugar puro. Tal como a mera notícia deste havia sido insinuada pela omissão deliberada utilizada como método, também a tentativa de o descrever por meio de negativas faz recurso dessa omissão de referente. Assim, aquela essência que é descrita como não tendo cor, nem forma e não sendo tangível (ἀχρώματος τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής, 247c) é descrita numa construção frásica que dá testemunho de uma utilização da linguagem sobre algo que supera os seus recursos, por demais ligados à corporeidade. Pela cor alude ao acromático, pela forma ao informe e pelo tacto ao intangível.

Perante esta negação da modularização sensorial, qual a razão do predomínio da visão sobre os outros sentidos e, até, sobre si mesma, pois que a dado nível da estrutura da representação se afasta do cromático, conservando, apenas, o fulgor e o brilho da luz? Será a visão contemplativa um processo cognitivo ou é superior a todo o conhecimento? No processo de constituição da noção de uma alma unitária, muitos séculos depois do período homérico, pela reunião das diversas almas corporais sustentadoras da vida ou da identidade pessoal (μένος, νόος, θυμός, ψυχή, λύσσα, δαιμόνιον, ἴς, κῆρ, φρήν), uma ideia importante é a da junção, acontecida a dado momento, entre a alma-livre e a alma do ego, sobretudo, nesta última, a alma-intelecto<sup>49</sup>.

Através desta identificação, o *nóos* é progressivamente compreendido como podendo ser separável no transe, no ascetismo, nos prolongados períodos de silêncio e no período tanático (*durante* a morte e *depois* da morte). Esta separação tem o mérito de, já que não foi claramente aproveitada e desenvolvida pela tradição filosófica (é um elemento do que se narra, por exemplo, acerca de Hermitimo de Clazómenas), sublinhar uma gradação qualitativa do próprio intelecto, fazendo sobrepor a uma introspecção, com muito de subjectivo e moral, uma possibilidade de visionarismo noético nas viagens da alma pelo reino das visões.

---

<sup>49</sup> Cf., para o inventário dos principais momentos do processo de formação da noção de alma unitária na Grécia, J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, ed. cit. Ver, igualmente, David B. Claus, *Toward the Soul*, ed. cit.. A já clássica obra de Bruno Snell é, também, importante a este respeito. Veja-se, pois, *A Descoberta do Espírito*, trad. A. Morão (Lisboa, Edições 70, 1992), pp. 19-46.

Comentando a passagem da *República*, VI, 509b, talvez de um modo muito plotiniano e anacrónico, Festugière chama a atenção para o papel místico desta instância da arquitectura da alma, um papel superior a todo o conhecimento alcançável por outros modos, e para o cuidado a ter na tradução desse termo:

«Platonic metaphysics ends in a form of mysticism... we must transcribe the Greek word *nous* and not translate it 'intellect'... for *nous*, in Plato and Platonists, is not only the faculty of intellectual perception by which we apprehend a definite essence, but also the faculty of mystical intuition by which we enter into contact with the Being who is beyond essence»<sup>50</sup>.

A grave dificuldade da tese principal de Festugière para o desdobrar do argumento que se tem vindo a propor encontra-se nos limites temporais do ciclo de uma vida pessoal, já no estado humano, já no estado *post mortem*. A visão noética representada nos mitos escatológicos está limitada à geografia da morte. Platão não descreve nenhum indivíduo vivo e normal com uma visão mística; existe uma narração com conteúdos de visão mística apenas com o instrumento pobre da linguagem natural. Neste sentido, pressupõe um acesso *directo* à realidade suprema, idêntico ao da contemplação da planície da verdade (*ἀληθείας πεδῖον*, *Fedro*, 248b) na viagem circular das almas. Este modo excelso e raro de visão tem o seu contexto, e é melhor compreendido, no seio da metáfora recorrente dos olhos da alma (e. g. *Banquete*, 219a, *Rep.*, VII, 533d, *Teeteto*, 164a, *Sofista*, 254a), em íntima ligação com o papel relevante da visão sobre os outros sentidos (*Fedro*, 250d, *Rep.*, VI, 507c, *Fédon*, 65b, *Timeu*, 45b-46a, 47a).

O ritmo ternário da metáfora catóptrica estabelece um laço que delimita uma figura de sabedoria. O mesmo apreende-se pela mediação do outro. O percurso circular desta reflexividade constitui um elemento comum de planos diferentes. Pela visão do amado, o amante regressa a si e, na inversão de desempenhos, ambos actualizam o que neles é mais do que cada um deles. A realidade suprema aproxima-se na hetero-relatividade de sujeitos, como se o acesso que estes a ela têm mais não fosse do que um golpe de visão<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Cf. André-Jean Festugière, *Personal Religion Among the Greeks* (Berkeley, University of California Press, 1960), p. 45. Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition, From Plato to Denys* (Oxford, Clarendon Press, 1981), pp. XV-XVI.

<sup>51</sup> Cf. para uma interpretação da metáfora platónica dos olhos e do espelho, ver Antonia Soulez-Luccioni, «Le paradigme de la vision de soi-même dans l' *Alcibiade majeur*», *Revue de métaphysique et de morale*, 79: 2 (1974), p. 201.

O plano visionário dos mitos escatológicos não permitiu, até este momento da argumentação, colocar a questão incontornável sobre a natureza da visão contemplativa porque a variedade de formas que constituem o correlato dessa mesma visão é limitada pelos recursos imagéticos da linguagem. Uma descontinuidade qualitativa na tecitura de representação do real obriga, porém, a uma reformulação da própria linguagem, se bem que breve, e não apenas a uma substituição de figuras ou signos, no esforço de, pelo pouco, transmitir o muito.

Assim, se o excesso óptico do plano visionário das representações de estados da morte era compreensível, pois que apenas a intensidade varia mas não os restantes detalhes, a presença da visão no plano místico conduz a uma interpretação da sua presença como utilização do órgão sensorial externo mais apurado como um símbolo de uma faculdade cognitiva muito superior. A metáfora do intelecto (*noûs*, numa grafia não-homérica) como o olho da alma não dá conta total da sua dimensão mística como a potência que melhor conhece um grau separado e excelso da realidade, pois ainda possui muito do modelo cibernético (cf. *Fedro*, 247c, ψυχῆς κυβερνήτη) de algo que, conduzindo, está unido ao que conduz. A visão noética é susceptível de gradações mais ricas do que o modelo cibernético é capaz de oferecer. Os traços remanescentes de uma paradoxal, porque deslocada, espacialidade do *hiperouránios tópos* auxiliam o inventário dessas gradações subtis.

A visão sinóptica (σύνοψις) das realidades eidéticas, que são ditas permanecerem sob a abóbada celeste (ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, 247c), que as almas adquirem ao atingirem o zénite e ao sofrerem um movimento circular, representa a diversidade topológica presente. Para além da multiplicidade de planos, a *theoría*, ou contemplação, transmite a nota da capacidade subjectiva de *resistir à visão* da luminosidade pura. A contemplação temporaliza-se também pelo movimento circular e pela luta contra a fadiga e o olvido (248c).

A sinopse e a contemplação são os extremos superiores de uma hierarquia que une diferentes modos de visão. O extremo inferior sublinha o papel da visão da beleza corporal como uma oportunidade para a memória se lembrar, isto é, como capacidade de recordação de lugares eidéticos. Dois planos de ser unem-se na memória de um sujeito no momento em que a visão *disto* recorda a visão *daquilo*, um processo acompanhado de um tremor (ἐφριξε, 251a). Entre estes dois extremos de modalidades de visão (a visão de um corpo belo e a visão excelsa ou *theoría*) encontram-se as imagens imediatamente a seguir à

morte, a obscuridade dos lugares purgatórios e a ominosidade da terra verdadeira.

Que significa este eixo de modalidades de visão e o que lhe é paralelo, o de modalidades de memória? No esboço de uma primeira resposta, a resolução da visão, ou capacidade de discernir pormenores e de se ser melhor informado sobre os seres, não foi o factor exclusivo para que a civilização que melhor a exaltou, a grega (diferentemente de outras que enfatizaram sobremaneira a palavra e a audição, como a hebraica e a árabe<sup>52</sup>, se bem que reservassem um papel importante para a luz primeva ou criadora), a escolhesse de entre os sentidos externos pela sua proximidade ao espírito. O mistério que o olhar desdobra ao reconhecer-se nos olhos de outros seres atribui-lhe uma auto-relatividade. A visão possui uma natureza catóptrica pela qual, através de uma mediação alterna, circunscreve um périplo da atenção que recai sobre si mesma, isto a despeito da perspectiva contrária (e. g. *Cármides*, 167b-169b) sobre a impossibilidade das *animi partes* se referirem a si próprias na ausência de conteúdos que nelas despontem e cuja presença revelem. Esta circularidade é a mais importante figura clássica da sabedoria, da perfeição de objectos (orbes celestes) e da autonomia ou vida perfeita. Por ela, a exterioridade recolhe-se sobre a consciência que a apreendeu. A estrutura do cuidado, que projecta o foco da atenção sobre a diversidade de infinitos conteúdos, é, por esse trânsito, desconstruída. O olho vê mas também *se vê*. A relação alterna da visão constitui apenas metade do processo envolvido, não delineando qualquer sabedoria mas adquirindo somente saberes. Pelo contrário, o percurso que mediaticamente conduz a visão ao seu núcleo — o olho, o que vê, a vidência — cristaliza, na sua auto-referencialidade, o poder de uma autonomia, de uma instalação de nada dependente. A mediação, que é presente e que articula a estrutura da visão, não funda uma alteridade independente, pois, para que algo se reconheça a si pela mediação do outro, necessário é que o *mesmo* se desdobre em dois rostos.

A luz dos axiomas, elementar e evidente, orienta uma dependência dos teoremas subsidiários, tal como os muitos saberes se transmutam em sabedoria no momento em que se aglutinam numa unidade orgânica que sobre eles exerça uma atracção de sentido. O ritmo ternário (alguém, algo, alguém) unifica regiões do ser menos

---

<sup>52</sup> Cf., a respeito das utilizações culturais de cada um dos sentidos, sobretudo da visão, Diane Ackerman, *Una historia natural de los sentidos*, trad. C. Aira (Barcelona, Anagrama, 1992), pp. 265-330.

ligadas entre si previamente a que uma atenção ou um campo visual as recolhesse numa comunidade. Regiões ou *loci* de espacialidade horizontal, decerto, mas também de uma topologia ascendente, qualitativa ou mnésica. A emoção ou tremor que a visão do amado ou de um objecto belo faz nascer no amante ou no percipiente realiza a circularidade sábia em que o mesmo se propaga, ao constituir o ensejo que os traz a ambos ao mais autêntico de si próprios. Uma região eidética une-se a uma corporal, sendo possíveis duas perspectivas para compreender que algo nasça para algo na comunidade do mesmo. Alguém vê alguém, tal como este vê o primeiro. A relação biunívoca permite um laço comum mas não interfere com a origem ou com a natureza dos que são por ela ligados. Uma segunda perspectiva é mais grave. Não se trata tanto de duas direcções unívocas se complementarem numa relação, quanto de um mesmo campo de visão instalar dois pontos de vista pelos quais adquire consciência de si. Este posicionamento é mais profundo e de difícil acesso. Quando se aborda a relação continente (faculdade anímica) *versus* conteúdo (referente, objecto da descrição) e a questão da alteridade (as representações da morte são menos descrições de realidades físicas, mais descrições de processos anímicos), é importante referir o terceiro factor para essa relação num dado nível de complexidade de organização das coisas. Não é casual que a luz seja o operador apresentado. Duas téticas separadas são, por ela, reunidas num mesmo campo ternário. Nascem uma para a outra apenas porque algo as recolheu em si.

O papel da luz não deve ser apoucado com outras realidades de aglutinação, e. g. o espaço, o ar, o tempo, o território. O terceiro factor da relação, a luz, é a imagem rude e insuficiente de uma outra luz que, de facto, instaura e dá o ser aos pontos de vista que emergem de si para se apreenderem a si. A passagem da *República*, VI, 509b, é terrível, pois que delinea os relevos das coisas como emergências provisoriamente sólidas de um oceano de luz dadora de ser. A imagem do bem, construída segundo a imagem da luz do Sol, é utilizada não apenas em benefício do ver e do ser visto das coisas visíveis mas também como génese e fonte de crescimento das mesmas. Esta diferenciação criadora no mesmo outorga uma resposta às questões que, até este momento, se têm vindo a colocar. Tal como as duas posições que se configuram num campo visual só ilusoriamente são autó-nomas, assim, também, o eixo de modalidades *post mortem* de visão é uma emergência das articulações da luz do bem. O real tem, através delas, diferentes densidades.

Integrar os mitos escatológicos no contexto desta passagem central para a ontologia platónica é um empreendimento arriscado. Porém, os diversos registos de luz a isso convidam. As linhas de fronteiras entre os planos da morte (do quotidiano para as imagens que acompanham a morte e a seguem imediatamente, e destas para o *hiperouránios tópos*) são, sintomaticamente, caracterizados por um excesso luminoso, como se os limites de processos psíquicos profundos estivessem sobrepostos aos limites que apartam regiões do ser. Não surpreende, pois, nesta perspectiva de leitura, o papel do deslumbramento que cega na alegoria da caverna. Num texto sobre educação e as metamorfoses que esta causa na alma, estabelecem-se as fronteiras ominosas que aquela terá que atravessar (cf. a dupla ocorrência de perturbações visuais, na passagem da luz às trevas e das trevas à luz, e o seu paralelo com eventos da alma, *Rep.*, VII, 518a-b).

A arquitectura das potências da alma nos mitos escatológicos — a ausência de odores e de sápidos, a quase heteronomia da volição, o equilíbrio do registo acústico muito próximo do simbolismo do tempo, a força da memória e da percepção visual, as dimensões qualitativas dos trânsitos espaciais e dos ritmos temporais — permite que se oferte uma respostas às questões que acima se colocaram. Um eixo óptico e mnésico recolhe em redor de si as outras faculdades. (Não se enfatize, excessivamente, a diferente natureza existente entre a visão e a memória neste eixo único, pois, como se sublinhou anteriormente, no *Górgias* a memória está perante o julgamento das almas de forma totalmente visível, e, no *Fedro*, o visível é, através da beleza, uma oportunidade para a memória acordar).

O espaço e o tempo são os continentes amplos em que os processos acontecem. O *hiperouránios tópos*, o zénite da ascensão óptico-mnésica, não é deles desprovido. O caminho escarpado que conduz à abóbada celeste (*ἄκραν*, 247a), a planície da verdade (*ἀληθείας πεδίων*, 248b), o movimento circular (*περιπολεῖν*, 246b, *περιάγει ἢ περιφορά*, 247c, *περιφοράν*, 248a, *τῆς... περιόδου*, 248c) a polaridade dos lugares purgatórios (*τὰ ὑπὸ γῆς δικαιωτήρια*, 249a, cf. 256d) e dos de beatitude (*εἰς τοῦρανοῦ*, 249a), tal como o número temporal das vidas (248d-249b, 257a) e a temporalização da visão noética na luta contra a fadiga e o olvido (248c) constituem alguns dos seus elementos.

Os três textos que se analisaram podem ser, deste modo, hierarquizados segundo três planos — o quotidiano, o visionário e o místico. Esta hierarquia é valorativa, pois que as estruturas de espacialidade que nela são desdobradas têm como justificação geral as cosmovisões antigas, nas quais existe uma correspondência da direcção, do valor e

da realidade, em que o mais elevado é melhor e o que jaz abaixo é o pior. Tal como não é legítima uma interpretação literal do espaço na alegoria da caverna, também o escalonamento das regiões *post mortem* só tem sentido do ponto de vista do valor.

A sua distribuição segundo um ordenamento temporal é, igualmente, ambígua. A mansão da Beleza não se encontra *depois* da terra verdadeira ou das ilhas dos bem-aventurados, pois a distância e a duração dependem da qualidade da alma, ou estado de purificação, que realiza esse trânsito. Para uma alma sem mácula, não existe a ilusória infinitude do tempo dos lugares de expiação. Todavia, a precisa alusão aos três dias no sonho de Sócrates, no *Críton* (44a-b), revela alguma clareza nos indícios de temporalização do âmbito e da geografia da morte.

Se esta hierarquia só é real segundo topologias de valor e sob o signo da ilusão, a planície da verdade e todos os restantes *tópoi* da morte são uma possibilidade, não apenas dos estados e das deambulações da sobrevivência, mas do *hic et nunc* quotidiano. O que aparta, pois, este daqueles? Que arte viva poderá refazer o percurso que só a morte parece ser a única capaz de fazer?