

EM NOME DO HADES: PLATÃO E AS ETIMOLOGIAS CONTRA O MEDO DA MORTE

IN THE NAME OF HADES: PLATO AND ETYMOLOGIES AGAINST THE FEAR OF
DEATH

Celso de Oliveira Vieira¹

RESUMO: O artigo parte de dois usos que Platão faz da etimologia do nome do Hades no *Fédon* e no *Crátilo*. Enquanto no *Fédon* ele segue a tradição que interpreta o nome como o 'invisível', no *Crátilo* ele propõe uma nova leitura do Hades como o que 'tudo-sabe'. Apesar dessa inconsistência há uma coerência no que concerne o objetivo de acabar com o medo da morte na tradição. Para compreender tanto as diferenças quanto as similaridades se recorre à *República*. Nesse diálogo existe a motivação política de acabar com o medo do Hades uma vez que temer a morte seria prejudicial para quem fosse defender a cidade em uma batalha. Também encontramos uma concessão a um uso manipulativo das etimologias em vista de corrigir crenças ilusórias das pessoas. Essas são evidências de que a variação superficial no uso das etimologias e dos argumentos por uma nova imagem do Hades apresentam alguma consistência se analisada do ponto de vista de um projeto político. No entanto, dessa postura surgem alguns problemas morais que merecem ser investigados. Por exemplo, se esse tipo de manipulação segue sendo condenável, quem teria o direito de manipular e em quais casos. Possíveis respostas de Platão a essas questões são levantadas e comparadas com reflexões éticas contemporâneas.

PALAVRAS-CHAVE: Hades; Etimologia; Retórica; Morte; Platão

ABSTRACT: The article starts with two uses presented by Plato concerning the etymology of Hades' name. In the *Phaedo* he follows the tradition and interprets the name as the 'in-visible'. In the *Cratylus*, on the other hand, he proposes a new reading of Hades as the 'all-knowing'. Despite this inconsistency there is an anterior coherence in regard to the project of extinguishing the fear of death in the tradition. To understand these differences and similarities we recur to the *Republic*. In this dialogue there is a political motivation to extinguish the fear of death amongst citizens. Fearing death would be prejudicial for their brave behavior in battles. We also found a concession to the manipulative use of the etymologies in order to correct illusory beliefs of the people. These are taken as evidences that the superficial variation on the use of the

¹ Universidade Federal de Minas Gerais. Gostaria de dedicar esse artigo ao professor Marcelo Marques (1956-2016). Lembro dele contando: um menino, com uma mexerica na mão, pede ao pai: começa o começo pra mim? Bem, foram as aulas dele que começaram descascar o *Crátilo* para mim.

etymologies of Hades is consistent if read under the framework of a political project. Nevertheless this is not exempt of moral questions. One may ask if this kind of manipulation remains to be seen as wrong, who would be allowed to do it and in which cases. It follows an attempt to find Plato's answer to these questions and a discussion with the contemporary literature on the subject.

KEYWORDS: Hades; Etymology; Rhetoric; Death; Plato

Introdução

O objetivo deste artigo consiste em analisar os usos que Platão faz do nome e da caracterização do Hades. No *Crátilo* e no *Fédon* ele apresenta novas concepções desse deus reforçadas por interpretações etimológicas do seu nome. Cada uma dessas revisões é feita de modo quase contraditório, mas ambas condizem com um projeto mais fundamental de extirpar o temor da morte tão pervasivo na cultura grega. Para demonstrar um provável fundamento político de tal projeto será preciso começar pela *República*. Nesse diálogo encontra-se a prescrição aos poetas de apresentarem os deuses sempre de maneira positiva bem como o exemplo específico do Hades. A imagem negativa desse deus provoca o medo da morte, um estado nada desejável para os guardiões que devem defender a cidade. Com esse pano de fundo, ao entrarmos no *Fédon*, veremos o esforço para provar que a morte é apenas uma passagem após a qual a alma se mantém individuada e cujo destino, positivo ou negativo, depende da maneira segundo a qual ela se comportara em vida. Nesse ponto se dá a ressignificação da etimologia do Hades como 'in-visível' em que o invisível é apresentado de maneira positiva ao ser associado ao conhecimento puro em oposição ao mundo sensível experimentado durante a associação da alma com o corpo. Em seguida passaremos ao *Crátilo* no qual se adota uma estratégia oposta em vista do mesmo objetivo. Nesse diálogo se propõe uma nova etimologia para o Hades segundo o qual ele não é mais o 'in-visível', mas o que 'tudo-sabe', aproveitando que o verbo 'ver' (eidenai) também é usado para o 'saber' em grego. A fim de compreender essas diferenças retornaremos à *República* para ver a concessão feita ao especialista de se usar a mentira caso ela seja necessária para colocar os ouvintes no caminho da verdade. A tentativa será de mostrar como essas estratégias opostas, à maneira da mentira na *República*, são coerentes se examinadas em vista do projeto político de alterar a visão negativa do Hades na tradição. Porém, essa coerência anterior levanta várias questões morais acerca do uso

manipulativo da linguagem que ela caracteriza. Por exemplo, se esse tipo de manipulação segue sendo condenável, quem teria o direito de manipular e em quais casos. Possíveis respostas de Platão a essas questões serão levantadas e comparadas com reflexões éticas contemporâneas.

A determinação do pano de fundo da investigação a partir da *República*

Platão, em um dos pontos da sua crítica ao conteúdo da poesia na *República*, proíbe que os poetas da sua cidade hipotética apresentem os deuses se comportando de maneira negativa². Segundo 391de: “Eles (os poetas) não podem dizer ou tentar persuadir os jovens de que os deuses fazem mal (...), já que, como dissemos, estas coisas não são nem piás nem verdadeiras.” A verdade é uma preocupação evidente da filosofia e a piedade consiste em uma das virtudes cardinais para a moralidade do senso comum na época. Ainda nesse contexto, ele também apresentara um problema prático e político de tal procedimento aplicado ao caso específico do Hades.

Em 386bc Sócrates pergunta e responde:

E se alguém acredita que o Hades existe e está cheio de coisas terríveis? Pode alguém que tem este medo não temer a morte e preferi-la à derrota em batalha e à escravidão? (...) então devemos pedi-los (aos poetas) que não desqualifiquem assim a vida no Hades, mas que falem bem dela, já que o que eles nos contam agora não é nem verdadeiro nem útil para os futuros guerreiros.

É preciso lembrar que se trata de um contexto histórico em que a participação dos cidadãos nas operações bélicas da cidade-estado é ativa. Ainda mais nesse caso, fica claro como seria preferível que os cidadãos/soldados não temessem o pós-morte. Diante disso, seria conveniente apresentar um quadro mais positivo do Hades, a morada das almas. Porém, a tradição e os poetas que a seguem e reforçam fazem exatamente o contrário. O caso paradigmático seria o de Homero, na *Odisseia*, que apresenta a alma de Aquiles, no Hades, pronta para trocar toda a glória do seu nome e conduta heroicos por uma vida mais longa e miserável como servo de alguém sem posses³. Segundo a crítica, esse tipo de imagem tão

² Essa crítica seria, já no período clássico, um lugar-comum na tradição filosófica. A versão mais antiga que temos é a de Xenófanes B11: “Tanto Homero quanto Hesíodo colocaram nos deuses todas as atitudes que são objeto de crítica e reprovação entre os humanos: roubar, trair e enganar uns aos outros”.

³ No livro 11 da *Odisseia* Odisseu desce ao Hades. Em várias de suas conversas os mortos reclamam de sua estadia no Hades. Dentre esses, o mais célebre é o caso de Aquiles: “Não venha me consolar acerca da morte, glorioso Odisseu, eu escolheria, se pudesse viver na terra, servir como assalariado de um outro, alguém sem posses de víveres escassos no lugar de ser o senhor em meio a todos os mortos que perecerem” (*Od.* 11 488 seq.). Curiosamente, Aquiles, logo após essa lamentação, pergunta pelo seu filho, não desejando que ele tivesse uma vida simples, mas antes interessado no fato de ele ter se tornado um líder na guerra. A alternância entre essas duas

assustadora do Hades pode até ser mais poética, mas contribuiria para que os cidadãos preferissem se render e serem escravizados a morrer lutando pela cidade. Em vista de que os deuses só fazem coisas boas, o que os poetas dizem é falso, uma vez que o que se segue dessa falsidade é ruim para a cidade, além de mentir eles também estão realizando algo politicamente prejudicial. Ao longo dos seus diálogos Platão adota, em linhas gerais, uma postura coerente com essa crítica. Sua tentativa de alterar a percepção da tradição em vista do que é mais útil para a cidade será o objeto da presente investigação. Em vários lugares podemos verificar a recorrência de uma tentativa de apresentar a morte de uma perspectiva mais positiva. Antes de entrarmos nos casos específicos que nos interessam, aqueles do nome do Hades no *Fédon* e no *Crátilo*, convém analisarmos o quadro bem geral da morte apresentado na *Apologia* servirá de medida.

Sócrates contra o medo da morte na *Apologia*

Tratar do Hades é tratar da morte, ainda mais no contexto político em que o medo da morte seria prejudicial a uma conduta corajosa mais útil para a cidade. Assim, nesse caso específico, se Platão almeja construir uma imagem mais positiva desse deus será preciso tratar e reavaliar o que acontece após a morte. Na *Apologia* encontramos um argumento importante usado por Sócrates para justificar, diante do tribunal, porque não se deve temer a morte. Em 40c ele afirma que a morte é uma de duas coisas: ou o fim da existência (destruição da alma) ou uma mudança de existência (migração da alma)⁴. Trata-se, portanto, de uma dupla que, pelo menos em tese, esgota as possibilidades do pós-morte. Em suma, a estrutura do argumento é a seguinte: a morte é A ou B, se nem A nem B são ruins, não há porque temer a morte. Onde A e B são, respectivamente, ou destruição da alma ou a sua migração para o Hades. O argumento não tem o intuito de verificar qual das alternativas é a correta, já que, afinal, ele não está investigando a morte (como fará no *Fédon* tratado a seguir). A importância aqui é o fato de

posições serão centrais na discussão que se segue. Na *Apologia* 28c Sócrates chega a citar Homero na *Iliada* 18 96 onde se diz que mesmo após Aquiles ficar sabendo que se matasse Heitor ele seria o próximo a morrer, ele cumpre o seu destino sem medo.

⁴ “Porque morrer é uma destas duas coisas: ou o morto não tem nenhuma existência e nenhuma percepção de nada, ou, como se diz, a morte é uma mudança de existência e, para a alma, uma migração deste lugar para um outro. Se, de fato, não há sensação alguma, mas é como um sono, a morte seria um maravilhoso presente. (...) Se, ao contrário, a morte é como uma passagem deste para outro lugar, (...) Que preço não serieis capazes de pagar, para conversar com Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero? Quero morrer muitas vezes, se isso é verdade, pois para mim especialmente, a conversação acolá seria maravilhosa” *Apologia* 40c seq. Tradução: Maria Lacerda de Souza (com modificações).

Sócrates estar, provavelmente, tomando as duas posições mais conhecidas sobre o pós-morte e dando-lhes contornos positivos.

O primeiro caso, a morte como destruição total, é mais simples. Segundo Sócrates isso seria como uma noite de sono sem sonho. Como nós sequer sentimos passar esse período ele seria, inclusive, mais tranquilo e prazeroso do que as agitações do sonho. Em vista disso não há o que temer. Apesar da simplicidade a posição deixa entrever qual é o lugar do qual Sócrates está analisando a morte. Premissas ocultas dessa sua posição são que: a) nada é ruim se não há sensação ruim e b) a morte não é analisada como a perda da continuidade da vida, mas sim como o que acontece após a morte. Nenhuma das assunções é garantida. Segundo Nagel, inclusive, ambas as posturas estariam erradas. Para ele, existem males mesmo sem dores. Ser traído, mesmo sem ficar sabendo, é ruim, ou, em um exemplo mais próximo da cultura grega clássica e da presente investigação, perder a honra, mesmo depois da morte, é um mal. Além disso, para ele, a morte deve ser vista como a privação da vida. Assim, mesmo se for a neutralidade de uma noite de sono sem sonho a morte é negativa uma vez que se perde os bens proporcionados pela vida⁵. Como veremos nos outros diálogos Platão vai no caminho oposto. Ele pensa a morte como o que acontece após a morte, mesmo quando tem o intuito explícito de considerá-la em vista de como alguém deve agir em vida, qual o caso da utilidade de uma imagem positiva do Hades. Desse modo, ele vai sempre recorrer à postulação de um pós-morte que, em grande parte, apresenta uma continuação em relação bem íntima com a vida. Em suma, Nagel pensa a morte como perda da vida para mostrar que é um mal, enquanto Platão supõe um pós-morte parecido com a vida para tentar alterar a postura dos cidadãos antes da morte. Para entendermos melhor a coerência desse projeto temos que ver melhor as relações entre vida e morte. Para tanto entraremos no âmbito da segunda opção de morte descrita acima.

Além do sono sem sonho, a outra possibilidade descrita por Sócrates é que a morte seja uma mudança. Essa traz mais complexidades. Ela, inclusive, deixa ver que as opções dadas pelo argumento na *Apologia* não satisfazem o esgotamento de possibilidades a que se propõe. Isso porque os modos de existência para os quais a alma pode mudar são variados. Poderia se pensar, seguindo a sua analogia anterior, que a morte trata-se de uma noite de sono com sonho

⁵ Cf. Nagel, 1979, p. 5. Ele parte do exemplo clássico usado pela literatura em que se pergunta se ser traído sem nunca ficar sabendo da traição seria um mal ou não. A posição de Nagel se alinha mais ao que é intuitivo hoje que também parece ser a posição prevalente na época dos diálogos de Platão. Um exemplo seria o lamento de Ifigênia na *Ifigênia em Áulis* de Eurípides: “Nada é mais doce para o ser humano do que ver a luz do dia. O que jaz abaixo é o nada. Quem se declara pronto para morrer está louco. É melhor viver doente do que morrer bem” (1250-2).

e, assim, fica claro que ela pode ser um pesadelo. Porém, Sócrates evita essa via. Ele se restringe a uma narrativa positiva segundo a qual morrer é ir ao Hades, lugar onde se encontram todas as almas, e, uma vez lá, passar seu tempo convivendo com os seres humanos mais sábios e justos que já existiram. Nessa segunda opção fica estabelecido o nível de individuação bem alto que a alma manterá após a morte nos dois diálogos a serem analisados. Uma vez que a imagem se centra na conversa entre as almas, essas teriam que manter a individuação, alguma memória da vida e até as faculdades intelectuais, auditivas e vocais⁶.

É defendendo esse ponto de vista da segunda opção da morte na *Apologia* que Platão realiza o projeto de ressignificar o Hades como um valor mais positivo no *Crátilo* e no *Fédon*. Em ambos os diálogos ele utiliza tanto argumentos um pouco mais desenvolvidos quanto a etimologia do nome para defender sua posição. A diferença, de acordo com a proposta de cada texto, é que no *Crátilo* encontramos um tratamento mais sofisticado em relação à etimologia, enquanto no *Fédon* o mais desenvolvido é o argumento em favor de uma concepção de um pós-morte em que a alma migra para o Hades.

Os caminhos do Hades no *Fédon*

O *Fédon* é o diálogo em que o tema do pós-morte é tratado de maneira mais alongada no *corpus* platônico. Isso condiz com seu contexto dramático que apresenta a recusa de Sócrates de fugir da prisão para escapar da condenação à morte. Como também aqui ele tenta revisar o temor que os humanos têm da morte o Hades aparece como um tema incontornável. Em linhas gerais, Sócrates é retratado como estando contente de ir ao Hades – certo de que lá encontrará outras almas sábias com as quais o contato lhe fará mais sábio. Estamos, portanto, no contexto da segunda possibilidade do argumento da *Apologia* em que a morte é a mudança (para melhor) de existência. Como foi notado, naquele argumento Sócrates falharia em esgotar as possibilidades justamente por assumir que a mudança de existência fosse sempre positiva e, assim, consistisse em um extremo da disjunção coeso o bastante para ser tratado como uma unidade. Como o *Fédon* trata do tema de maneira mais alongada, a previamente aludida possibilidade de uma mudança para pior não só aparece como ainda desempenha um papel

⁶ Na supracitada passagem do livro 11 da *Odisseia*, para que as almas falem com Odisseu elas precisam beber sangue quente do sacrifício feito pelo herói (cf. *Od.* 11 97-100). Isso mostra que sua existência no Hades seria, pelo menos, semi-individuada, mas potencialmente mantendo a capacidade de se lembrar e comunicar o que aconteceu em vida (ainda que isso seja usado mais para expor arrependimentos).

fundamental.

Sócrates segue negando a posição de maior parte da tradição segundo a qual a mudança que vem com a morte é sempre para pior, como no caso de Aquiles na *Odisseia* citado acima. Segundo ele, adotando uma outra tradição também presente, as almas vão e voltam do Hades⁷. Isso já abre o precedente para que as almas permaneçam sendo tratadas como individuadas mesmo após a separação do corpo. Mais importante, o Hades tem muitos caminhos e a definição de qual desses uma alma percorrerá não ocorre ao acaso⁸. Um tipo de justiça divina opera na definição do destino da alma na medida em que quem vive uma vida virtuosa terá uma passagem prazerosa pelo Hades ao passo que apenas os que não se purificaram em vida vão para um lugar descrito como um lamaçal⁹. Em vista da *Apologia*, trata-se de um refinamento argumentativo, pois lá Sócrates se restringe a um retrato positivo do Hades¹⁰. Se trouxermos para a discussão o projeto político anunciado na *República* fica claro que uma tal concepção de um pós-morte atrelado à maneira como se vive é necessária¹¹. Se a morte for destruição total, como no sono sem sonho, pode até não haver motivos para se temê-la, mas tampouco haveria motivos para se viver virtuosamente. Pelo contrário, se a morte for vista simplesmente como o fim absoluto, se

⁷ “Pelo contrário, tenho esperança de que alguma coisa há para os mortos, e, de acordo com o que se dizia antigamente, muito melhor para os bons do que para os maus” *Fédon* 63c (Trad: Carlos Alberto Nunes, com modificações) Mas se lembrarmos da *República* 363c Platão critica a tradição órfica de colocar a recompensa do pós-morte como um banquete nos termos de “bebedeira eterna”. Segundo Garland, “a crença em um sistema de alternativas no pós-morte, correspondendo às ideias cristãs de inferno e céu, existia em um certo grau – como testemunham o orfismo e os mistérios de Elêusis – uma tal crença não era de modo algum fundamental para o espírito do paganismo e é representado apenas em um estado relativamente tardio de seu desenvolvimento (p.48).

⁸ As evidências sobre o encaminhamento no pós-morte na tradição grega são esparsas e nada claras. O final do *Hino a Deméter* seria testemunho mais velho de recompensa e punição após a morte. O texto diz que o não-iniciado, se morrer, vai para a escuridão lamacenta. O tema da lama recorre no *Fédon*, como veremos. O problema desse tipo de defesa é que não são os méritos de boa conduta, mas somente a iniciação nos mistérios que garantem o bom destino. Isso leva a crítica que encontramos na anedota de Diógenes, o cínico, que se pergunta que um ladrão iniciado nos mistérios teria um destino melhor do que o grande general Epaminondas.

⁹ “Esse caminho não é o que diz Télefo, de Ésquilo, ao afirmar que o caminho do Hades é simples; a meu ver nem é simples nem único. Se fosse o caso, seria dispensável guia, pois ninguém se perde onde a estrada é uma só. O que parece é que ele é cheio de voltas e bifurcações” (*Fédon* 107e). Em Ésquilo mesmo temos evidências de um destino após a morte ligado ao comportamento em vida. Nas *Eumênides* (269seq.) as Fúrias dizem que Orestes vai ver outras almas de mortais que pecaram contra um deus, um hóspede ou seus pais.

¹⁰ No *Górgias* 523b a fábula do Hades também é lida junto com a purificação das almas e são apresentados dois caminhos: um para ilha dos Bem-aventurados e outro para o Tártaro. É através de um julgamento que se estabelece para qual cada um irá. Em Hesíodo, *Trabalho e os dias* 166, a ilha dos bem-aventurados é o destino de uma parte da raça dos heróis. O problema é que esse lugar está reservado exatamente para os que escaparam da morte no campo de batalha, o que iria contra o projeto anunciado na *República* de revisar a imagem do Hades em vista de mais coragem na batalha.

¹¹ Na *República* 614 seq. o mito de Er encerra o diálogo narrando uma estória cujas linhas gerais obedecem a essas prescrições. Trata-se de um pós-morte individuado em que se recebe a justiça pelo que se fez em vida (e ainda acrescenta que o caráter vem do modo de vida escolhida, retirando assim a possibilidade de predeterminação de como viver antes da entrada da alma no corpo).

abre uma premissa para que a vida, em sua efemeridade, seja convertida em uma busca hedonista por prazeres corpóreos. Também se o Hades fosse simplesmente bom ou simplesmente ruim faltariam motivos para se viver virtuosamente. Em vista disso um pós-morte que inspira o comportamento corajoso dos cidadãos deve contemplar uma possibilidade positiva e outra negativa. Ademais, se a ida à faceta boa ou ruim do Hades fosse obra do acaso, tampouco haveria motivos para se viver em vista de um pós-morte melhor. Assim, ainda que a força do argumento para a morte como a separação de uma alma individuada seja questionável,¹² pelo menos no plano político a via argumentativa apresentada parece fazer parte de um projeto coerente¹³. Agora temos informações suficientes para verificar como Platão utiliza a etimologia nesse projeto de mudança das crenças tradicionais.

O Hades e o invisível no *Fédon*

No *Fédon*, como vimos, a dualidade entre o pós-morte positivo e negativo é colocada nos termos de pureza e lamaçal¹⁴. Isso mostra que se trata de um contexto dos mistérios, justamente a parte da tradição em que há transmigração das almas entre vida e morte que é o ponto de partida usado por Sócrates. Porém, depois disso, essa oposição é usada como um gancho para chegar à oposição que lhe interessa, aquela entre conhecimento e ignorância, respectivamente, da alma que após uma vida filosófica vai pura para o Hades e o das trevas para aqueles que, após uma vida dedicada aos prazeres corpóreos, vão para o lamaçal¹⁵. Esse é

¹² Keyt, por exemplo, identifica uma equivocação no modo em que *athanatos* como qualificando a alma primeiro é usado no sentido de viva (ou, literalmente, 'não morta') e, depois, passa a ser usada como imortal. Sendo somente o segundo sentido de imortalidade necessário para justificar sua persistência após a morte do corpo (p.170). Já Frede vê o problema no tratamento da alma primeiro como uma forma imanente e, depois, como uma substância separada da qual ele não se ocupa de definir a natureza (p.38). Note que visto sob o ponto de vista pragmático apresentado acima essa indeterminação não é problemática. Não se trata de investigar a natureza da alma, mas de contar as melhores histórias disponíveis para convencer sobre o melhor comportamento em vida.

¹³ A coerência, é claro, não implica que é necessário concordar com esse projeto. Como foi dito, se Platão realmente age com o intuito deliberado de manipular a percepção ilusória das pessoas em vista de um comportamento mais virtuoso sua estratégia é passível de crítica. Isso porque assume o papel do agente virtuoso que saberia qual é o melhor comportamento para os cidadãos independentemente dos seus direitos e ainda se permite usar meios esquivos para alcançá-lo. No entanto, essas assunções não são nem um pouco fáceis de provar.

¹⁴ Em Hesíodo, nos *Trabalhos e os dias* 153 a violenta raça de bronze foi a primeira a ir “à nebulosa morada do Hades gelado”. Nesse caso a nebulosidade faz parte do mesmo campo semântico da invisibilidade.

¹⁵ “É muito provável que os instituidores de nossos mistérios não fossem falhos de merecimento e que desde muitos nos quissem dar a entender por meio de sua linguagem obscura que a pessoa não iniciada nem purificada, ao chegar ao Hades vai para um lamaçal, ao passo que o iniciado e puro, ao chegar lá passa a morar com os deuses. (...) É no meu modo de entender, são estes, apenas, os que se ocuparam com a filosofia, em sua verdadeira acepção, no número dos quais procurei incluir-me, esforçando-me nesse sentido, por todos os modos, a vida inteira e na

o pano de fundo do qual Sócrates vai partir para ressignificar a etimologia que, tradicionalmente, mostra o Hades (*aidês*) como o invisível (*a-idein*) de maneira negativa.

No *Crátilo* Platão menciona qual é a postura mais comum diante do nome 'Hades'. Segundo o texto as pessoas têm tanto medo desse deus que evitam até mesmo pronunciar seu nome e acabam preferindo chamá-lo de Plutão (403a). O motivo desse comportamento vem associado com a etimologia segundo a qual o Hades é descrito como o 'in-visível' (*a-idein*)¹⁶. Se lembrarmos da descrição como 'lamaçal' fica claro que a associação aqui é com a obscuridade. Sócrates logo diz que discorda e vai prosseguir para apresentar uma nova concepção e etimologia do Hades. Veremos isso na sequência, por agora será preciso apenas usar a concepção tradicional da etimologia do Hades para contrastar com o uso que Platão faz dela no *Fédon*.

Em 80d Sócrates diz: “Ao passo que a alma, a porção invisível, que vai para um lugar semelhante a ela, nobre, puro e invisível, o verdadeiro Hades (*aidês*), ou seja, o Invisível (*a-idein*), para junto de um deus sábio e bom¹⁷.” Na sequência ele enfatiza outra vez que a alma deve estar purificada de qualquer coisa corpórea para fazê-lo. Interessa mais aqui é a estratégia de ressignificação do Hades. Platão se apropria da tradição ao se valer da etimologia de 'invisível', mas a ressignifica pintando o invisível, em analogia à alma, a algo nobre, puro, divino e bom. Se tomarmos as duas possibilidades do pós-morte apresentadas na *Apologia*, seria de se esperar que o 'invisível' fosse associado à morte como sono em sonho. Porém, ele usa a analogia entre a invisibilidade da alma e do Hades e do inteligível para pintar uma imagem positiva. Isso remete ao tipo de conhecimento defendido nos diálogos de Platão que está além da percepção sensível. O argumento, portanto, se fundamenta em uma concepção bem específica do invisível e do conhecimento que não seria aquela partilhada pela maioria.

Estruturalmente trata-se da mesma estratégia vista na *Apologia*. Toma-se uma parte da tradição como ponto de partida e mostra que, em algum ponto, ela se desviou da verdade. Assim, partindo de uma concepção e interpretação etimológica tradicionais do Hades como o

medida do possível sem nada negligenciar.” *Fédon* 69cd Nesse passo fica claro a passagem das crenças dos mistérios para a interpretação socrática das mesmas.

¹⁶ Também nas *Leis* o medo que os humanos possuem do Hades é tratado em relação ao seu nome: “no Hades e outros lugares de baixo, dos quais apenas os nomes já aterrorizam os humanos.” 904d

¹⁷ “A alma se parece com o invisível do que o corpo, e o corpo se parece mais com o visível” *Fédon* 79b Na sequência ele fala como quando a alma investiga através dos sentidos, instrumentos do corpo, ela fica tonta e confusa.

invisível Platão chega a conclusão diferente a fim de reforçar a concepção vista anteriormente de que o pós-morte continua sendo algum tipo de existência cuja positividade está atrelada ao que se faz durante a vida, a saber, a busca pela virtude e conhecimento.

A etimologia de Hades no *Crátilo*

O *Crátilo* apresenta uma grande seção que trata de um número enorme de etimologias. A partir de 400d há uma subseção em que Sócrates examina as etimologias dos nomes dos deuses. Ele deixa claro que não vai tratar dos nomes dos deuses eles mesmos, mas apenas das opiniões que os humanos têm dos deuses e os nomes que esses usam para chamá-los¹⁸. Isso adiciona uma informação importante para o uso pragmático da etimologia e da imagem do Hades: os nomes e sua interpretação, principalmente no caso dos deuses, são algo do âmbito da opinião¹⁹.

De acordo com a proposta vista na *República* e o tratamento dado ao Hades no *Fédon* seria de se esperar que Sócrates defendesse uma interpretação positiva das etimologias dos nomes dos deuses, uma vez que nada de ruim viria deles. Em geral, é isso mesmo que ele faz²⁰. Mais importante ainda é o fato de que quando as interpretações tradicionais dos nomes de alguns deuses são negativas, Sócrates se esforça para corrigi-las. Ao analisar os nomes de Poseidon, Apolo, Hades, Leto e Dioniso, ele começa mostrando a negatividade das interpretações etimológicas populares destes nomes para, em seguida, propor alternativas mais positivas²¹. Mais uma vez, no âmbito geral, a postura parece coerente. Nos interessa aqui o caso

¹⁸ “Mas não podemos especificar nada sobre os deuses, seja sobre eles mesmos ou sobre os nomes pelos quais eles próprios se chamam, pois é evidente que eles se chamam com verdade” (*Crátilo* 400d). Aqui fica reforçado não apenas que não se pretende conhecer nada sobre os deuses como também que os nomes usados pelos humanos para evocá-los não são do âmbito da verdade.

¹⁹ Plutarco, um padre de Apolo (um dos nomes corrigidos por Sócrates nas etimologias dos deuses), no entanto, é menos prudente que o Sócrates do diálogo e afirma que Platão mostra com as etimologias os poderes dos deuses. “Platão ele mesmo acredita que ele descobre os poderes dos deuses usando seus nomes como pistas”. (*Quaest. Conv.* 9, 14, 746b). Mas essa declaração dista muito da conclusão do *Crátilo* em que não se deve investigar através dos nomes. Como nota Van den Berg, 2008 p.51: “Plutarco, sob a influência da teoria estoica da etimologia e sabedoria primitiva foi arrastado pela seção etimológica do *Crátilo*. (...) Ele não notou a mensagem geral do *Crátilo* que nós devemos investigar as coisas elas mesmas em vez de os seus nomes. Seu caso, como vimos, não foi único entre os platonistas médios.”

²⁰ Levin vai além e identifica no *Crátilo* um exemplo de como as etimologias deveriam ser usadas na educação das crianças segundo a proposta da *República*: “A *República* insiste que os nomes que tenham um impacto saudável nas atitudes das crianças sejam usados e as etimologias dos *onomata* divinos no *Crátilo* fornecem exemplos de qual é a abordagem correta diante destes nomes” (Levin, 2001 p.171). Talvez as etimologias fossem um recurso muito refinado para funcionar com crianças, mas, com certeza, elas são um instrumento argumentativo importante, principalmente para os amantes das aparências.

²¹ Existem duas exceções nos nomes de deuses: Hermes (408a) e Pan (408cd) têm seus nomes analisados sob uma

particular do Hades.

Como foi dito, no caso da etimologia do Hades Sócrates começa notando o medo que aqueles que o tomam pelo 'in-visível' (a- *idein*) possuem de pronunciar seu nome. Ele logo discorda nas seguintes palavras: “Para mim, a opinião dos humanos está errada, em muito, acerca do princípio deste deus.” Na sequência ele propõe duas explicações, uma argumentativa e uma etimológica, que, mais uma vez, mostram coerência no projeto de transformar a associação negativa que a tradição aplica ao Hades.

A parte argumentativa desse projeto pode ser dividida em duas etapas. Primeiro, Sócrates tenta provar que, se ninguém volta do Hades, é apenas por vontade própria. A partir de 403c ele diz: 1. ninguém jamais voltou do Hades; 2. logo, ele deve usar a forma mais forte que existe para atar as pessoas; 3. ata ou por coerção (*anankê*) ou por vontade (*epithymia*); 4. vontade é bem mais forte.

Como no caso do que foi feito no *Fédon* ele começa concedendo um ponto à opinião tradicional diante do Hades. Aqui, trata-se da primeira premissa segundo a qual ninguém consegue escapar de lá²². Nos passos seguintes, como de praxe, ele tenta mostrar que, na verdade, isso não é um ponto negativo, mas antes a evidência de algo positivo. Ele o faz argumentando de que a vontade é mais forte do que a coerção e, portanto, se ninguém jamais voltou do Hades trata-se de um sinal de que ninguém deseja sair de lá²³. Há de se notar que essa concepção é algo contraditória em vista da tradição adotada no *Fédon* segundo a qual as almas vão e voltam do Hades. Variações como essa começam a mostrar que a coerência será encontrada mais no nível do projeto de ressignificação da imagem do deus do que nos argumentos usados para tal.

Outra diferença é que aqui a discussão segue sem objeção para a segunda parte do

conotação algo negativa. Tratam-se, no entanto, de casos bem particulares. Os dois só são analisados após um pedido especial de Hermógenes já depois do encerramento da discussão acerca dos nomes dos deuses. Além disso, ambos são semideuses, ou seja, eles possuem uma parte humana que pode ser a responsável pelo caráter negativo. Mais ainda, eles têm seu poder relacionado à fala, que, como o diálogo tenta provar, tem uma parte verdadeira e uma falsa.

²² “Eles temem que, cada um de nós, depois de morto, vai ficar ali para sempre. E ainda são temerosos de que ali seja para onde a alma, nua do corpo, vai” (*Crátilo* 403a). Isso pode levar a crer que a posição é contrária aquela expressa no *Fédon*, no qual, como vimos, a transmigração das almas que vão e voltam do Hades é tratada. Mesmo assim, também no *Fédon* são as almas impuras que voltam mais rapidamente para outro corpo.

²³ Existe uma simetria sutil que dá um pouco mais de força para o argumento. Assim como em vida ninguém quer deixar a vida, em morte, presume-se, ninguém tampouco desejaria deixar a morte. Porém, para a simetria ser perfeita seria preciso que assim como os mortos vão para o Hades, os nascidos venham do Hades, o que não é o caso aqui. Desse modo, fica claro que a imagem do *Fédon* é sim a mais consistente, apesar de ser também problemática como vimos.

argumento em que se determina melhor qual seria o modo usado pelo Hades de instaurar essa vontade de permanência eterna. A partir de 403c ele diz: 5. existem vários tipos de vontade; 6. a mais forte delas é a vontade de conviver com alguém que nos faz melhor; 7. o Hades, portanto, é um sofista/ filósofo de quem as belas falas fazem bem aos que o rodeiam.

Também aqui pontos discutidos em outros diálogos são apresentados de maneira bem rápida. O desejo pela convivência com alguém que nos torna melhor remete ao tratamento do amor no *Banquete* e o ensinamento das virtudes pelo sofista ou filósofo, assunto tão discutido em vários diálogos, figura nessa passagem de uma maneira nada polêmica. A vontade mais forte seria o desejo de se tornar melhor e disso se segue que o Hades seria um sofista que oferece belos discursos. Platão inclusive varia entre os termos 'sofista' e 'filósofo' sem maiores considerações.

É preciso notar ainda que a descrição do Hades nesse passo do *Crátilo* remete imediatamente ao modo como Sócrates atuaria na cidade. Por exemplo, quando, em sua defesa na *Apologia*, ele descreve a seu modo de estar na cidade segundo o qual os jovens e velhos é que buscam estar ao seu lado e ouvir suas conversas o que pode torná-los melhores ou não²⁴.

Independentemente do tratamento pouco problematizado dessas questões, fica claro que o contexto do pós-morte assumido aqui é aquele do *Fédon* em que a alma continua individuada após abandonar o corpo e, por sua vez, exclui a morte como destruição hipotetizada na *Apologia* e refutada no *Fédon*. Há de se notar ainda que, na sequência do argumento, Sócrates fala que o Hades, por sua vez, só se associa a almas purificadas de todos os maus apetites corpóreos. Portanto, mais uma vez, o contexto remete à tradição dos mistérios da qual Sócrates se apropria para associar o Hades ao conhecimento que se segue de uma vida virtuosa. Estão aqui, portanto, as condições vistas acima – de um pós-morte positivo e relacionado à vida – necessárias para que a nova concepção do Hades altere de maneira pragmática a atuação política dos cidadãos.

É preciso lembrar que o argumento acima ocorre na seção etimológica. Sua versão sucinta se justificaria por ele possuir apenas o objetivo de fundamentar uma ressignificação da etimologia do Hades. É isso que ocorre na sequência do texto, com o adendo de que Platão,

²⁴ “Mas nunca fui mestre de ninguém: de, pois, alguém mostrou desejoso da minha presença quando eu falava, e acudiam à minha procura jovens e velhos, nunca me recusei a ninguém. Nunca, ao menos, falei de dinheiro; mas igualmente me presto a me interrogar os ricos e os pobres, quando alguém, respondendo, quer ouvir o que digo. e se algum deles se torna melhor, ou não se torna não posso ser responsável, pois que não prometi, nem dei, nesse sentido, nenhum ensinamento” (*Apologia* 33a). Esse tipo de recurso aparece em outros lugares do *corpus* platônico. No *Banquete*, por exemplo, a descrição do amor, o objeto do discurso em questão, é similar à de Sócrates.

outra vez, se serve de uma estratégia bastante diferente daquela que vimos ser utilizada no *Fédon*. No *Crátilo* ele propõe uma interpretação etimológica totalmente nova para o nome 'Hades'. Para tanto, ele se aproveita do fato de que o verbo grego para 'saber' (εἰδέναι) deriva da forma perfeita do verbo 'ver' (ἰδεῖν) e que o alfa pode ser sufixo privativo mas também copulativo/ intensivo²⁵. Assim, o 'in-visível' se torna o que 'tudo-sabe' em 404b²⁶. Trata-se, portanto, de um esforço de aproximar a intensão, aquilo que o nome conota, da sua extensão, aquilo à que ele se refere²⁷. Isso é consistente com o seu desejo no *Crátilo* de que os nomes pareçam ao máximo as coisas nomeadas²⁸. Dessa maneira ele espera usar o recurso comum da interpretação etimológica para persuadir através da intensão do nome acerca da natureza do seu referente.

Uma nova maneira de ler a etimologia do Hades seria, então, mais um passo útil para retirar a associação negativa que se faria da morte entre os gregos. Temos assim uma etimologia consistente com a natureza positiva do deus descrita anteriormente e com a associação ao conhecimento vista no *Fédon*. O que é diametralmente diferente, no entanto, é o rechaço da etimologia tradicional em favor de uma nova proposta bem diferente. Aliás, como vimos, outras inconsistências pontuais recorrem em vários passos dos argumentos. Por outro lado, observado segundo o projeto básico anunciado na *República* de ressignificação da imagem dos deuses e especialmente do Hades, o tratamento se apresenta mais coerente. Agora que temos um conhecimento melhor de como Platão realiza o que propõe na *República* convém voltar a esse texto para verificar se, de alguma maneira, ele problematiza essas questões metodológicas.

Usos da verdade na *República*

As duas passagens da *República* que nos forneceram o pano de fundo para o estudo de caso das apresentações do Hades nos diálogos foram:

Eles (os poetas) não podem dizer ou tentar persuadir os jovens de que os deuses fazem mal (...), já que, como dissemos, estas coisas não são nem pias nem verdadeiras (391de).

E se alguém acredita que o Hades existe e está cheio de coisas terríveis? Pode alguém

²⁵ Cf. Smyth, *Greek grammar* 3.24.59.63, parágrafos 1 (privativo) e 4 (copulativo).

²⁶ “Portanto, Hermógenes, o nome *Hades* deve estar muito longe de ter sido nomeado a partir do 'in-visível'. Seria antes graças a saber (*eidēnai*) todas as coisas belas que ele fora chamado de Hades pelo normatizador” (*Crátilo* 404b).

²⁷ Em um vocabulário mais fregeano poderíamos falar de 'sentido' conotado pela etimologia e a 'referência' à natureza benévola do Hades.

²⁸ Talvez, a princípio, se falaria com mais quando tudo, ou, pelo menos, a maior parte, fosse falado segundo a igualdade, isto é, em correspondência, enquanto o contrário seria mais repulsivo 435d.

que tem este medo não temer a morte e preferi-la à derrota em batalha e à escravidão? (...) então devemos pedi-los (aos poetas) que não desqualifiquem assim a vida no Hades, mas que falem bem dela, já que o que eles nos contam agora não é nem verdadeiro nem útil (*ôphelimos*) para os futuros guerreiros (386e).

Uma leitura comparativa mostra que as duas passagens apresentam duas coordenações aditivas para dar conta do problema. Segundo 391d falar negativamente dos deuses não é nem pio nem verdadeiro. Já em 386e, um Hades amedrontador não é nem útil nem verdadeiro. Pode ser o caso que em cada passo as coordenações sejam apresentadas separadamente apenas para aumentar a ênfase na piedade e na utilidade em vez de focar exclusivamente na verdade. Porém, em vista da justificação da utilidade da mentira feita algumas linhas antes se apresenta uma possibilidade mais complexa de leitura em que utilidade e verdade não aparecem necessariamente juntas. Nesse caso, alguns discursos, mesmo sem ser verdadeiros, ainda poderiam ser úteis para a cidade²⁹. Isso parece extremamente importante para entendermos os casos da etimologia do Hades apresentados acima, já que eles se valem de argumentos contrastantes com um fim prático em comum.

O aceite instrumental concedido à mentira aparece em 382d quando Sócrates diz: “E no caso das mentiras em palavras? Não há momentos em que elas são úteis e, portanto, não devem ser odiadas?” E acrescenta ainda que diante de pessoas iludidas com a intenção de praticar ações más a mentira “se torna útil como uma droga, a fim de os dissuadir”. Essa posição acerca da mentira requer uma distinção entre utilidade e verdade. No âmbito do conhecimento não haveria separação. Tudo que é verdadeiro seria pio (ou qualquer outra virtude) e também útil³⁰. Porém, pelo menos no âmbito das opiniões, e, mais importante, para convencer pessoas que se deixam mover por ilusões, a mentira seria um instrumento eficaz para colocar suas ações em acordo com o bem, ainda que eles não percebam o verdadeiro porquê por trás delas³¹. Aqui convém se

²⁹ De acordo com a primeira passagem citada seria possível, então, ter algo que é verdadeiro, mas não é pio e algo pio que é falso. Já no segundo caso seria possível algo falso benéfico e algo verdadeiro prejudicial. Diante do compromisso, nos diálogos de Platão, com a busca pela verdade e a crítica aos sofistas que se valem do âmbito das opiniões teríamos indicações de que Platão não favoreceria tais disjunções. Porém, no caso citado acima e que será desenvolvido a seguir, parece ser sim um exemplo de que, pelo menos quando abertamente operando no âmbito da opinião, certas imprecisões sejam usadas para o benefício dos cidadãos.

³⁰ Como não é o ponto do artigo e trata-se de um assunto grande, me contento com essa afirmação resumida. Uma evidência disso estaria no fato de a união das virtudes ser apresentada como o 'conhecimento do bem e do mal'. Porém, tampouco esse tema é simples para ser resolvido em uma nota. Mesmo assim, em geral, parece claro que essa seja a tendência mais observada nos diálogos.

³¹ Seria algo como a educação das crianças que deve ser feita por habituação e por fábulas, que, inclusive, são citadas na sequência da passagem da *República* que lida com a mentira. Como alguns ainda não desenvolveram a capacidade de mirar a verdade devem ser dissuadidos por tais artifícios.

lembrar que no *Crátilo* Sócrates deixa claro que vai lidar apenas com a opinião dos humanos sobre os nomes dos deuses.

De uma perspectiva mais ampla esse tratamento mostra que Platão não assume um tipo de visão moral absolutista onde a regra de não mentir seria inviolável. Pelo contrário, ele concede um uso manipulativo da mentira por parte do agente virtuoso sem maiores problemas. É preciso mentir se for para dissuadir os iludidos acerca da verdade e do benefício. Na ética contemporânea um caso próximo a esse é o que ficou conhecido como o problema das mãos sujas (*dirty hands*). O caso paradigmático é de um político que se vê obrigado a fazer algo injusto/ ilícito como atingir alvos civis a fim de evitar um mal muito pior como um ataque que acabaria com a sua sociedade. O problema filosófico seria que, se for assim, a sua ação segue sendo ruim bem como o agente seria culpado mesmo realizando a melhor opção. Logo, se trataria de uma ação má e não-má ao mesmo tempo. Os utilitaristas resolvem esse problema dizendo que, em vista das consequências, a ação não é ruim, já que ela é aquela que vai gerar o maior bem. Portanto, não haveria contradição nenhuma.

Platão parece se aproximar do pragmatismo da postura utilitarista, mas a sua posição na *República* apresenta particularidades interessantes. Na disjunção entre verdadeiro e útil ele parece afirmar um absolutismo moral em relação à verdade ao mesmo tempo em que aceita uma leniência em relação a usar a mentira. Isso porque é ser amante da verdade que dá ao agente virtuoso a possibilidade de se valer da mentira em vista do efeito que vai provocar nos outros. Portanto, é a verdade nas intenções do agente que legitimam o uso superficial da mentira. Porém, é evidente que essa solução apresenta problemas práticos já que nem encontrar a verdade nem o agente amante da verdade são tarefas tão fáceis de fazer quanto de prescrever.

Brincar de sofista na *República*

Se trouxermos para a discussão o contexto de persuasão do período clássico estaríamos, então, no âmbito do que, no caso dos sofistas, veio a ser chamado de psicagogia. O agente virtuoso usaria o discurso (e a mentira) para colocar as almas em uma determinada disposição, como a coragem diante da morte³². No caso da Grécia, uma estratégia mais específica para isso

³² Segundo Kerferd, (1981 p.82), “(nos sofistas) fica claro que já temos os elementos de uma teoria da retórica que pode se comparada ao tratamento moderno das técnicas de publicidade.” Não é preciso andar mais de um quarteirão para achar um exemplo de manipulação através do nome atualmente. Por exemplo, há uma rede de revendedores de sorvete que se chama 'salada'. Ao usar de maneira totalmente arbitrária o nome de algo visto como saudável, a *salada*, para nomear algo nada saudável, o sorvete, o negócio ameniza a imagem negativa do seu

era através da interpretação semântica das raízes etimológicas das palavras. Este procedimento consiste, como aquele que vimos no *Crátilo*, em revelar a natureza do nomeado expondo o que se encontrava escondido na etimologia do seu nome³³. Como se trataria de um caso específico de mentira, a postura de Platão segue nesse caso ambígua. Ainda na *República* Sócrates expõe essa ambiguidade em 509d quando diz que vai evitar usar a etimologia de céu (*ouranos*) para relacioná-lo com o visível (*oratos*) para não ser acusado de estar “brincando de sofista com o nome”.

A ambiguidade está no fato de se tratar de uma apófase. Sócrates diz que não vai brincar de sofista apenas para poder fazê-lo sem poder ser acusado de estar fazendo aquilo que critica³⁴. Assim ele apresenta a semelhança entre as palavras como algo persuasivo, mesmo que o faça dizendo que seria uma estratégia sofisticada. Isso é importante para a presente discussão porque é justamente o que ocorre no caso de se recorrer à mentira para se colocar as pessoas no caminho da verdade. Usar a semelhança entre as raízes de duas palavras para iludir sobre a semelhança entre os referentes dessas palavras seria um dos casos de algo que é falso, mas persuasivo³⁵. Isso justificaria por que, apesar da crítica, Platão recorre a esse tipo de artifício várias vezes ao longo dos diálogos³⁶.

Além disso, encontramos uma justificativa para a adoção de leituras etimológicas diferentes no *Fédon* e no *Crátilo*. Uma vez que se está no âmbito da manipulação de opiniões

produto ao gerar, no nível do nome, uma associação positiva no seu público.

³³ Segundo Bronkhorst, “uma etimologia histórica apresenta a origem ou a história de uma palavra. Etimologias semânticas fazem algo completamente diferente. Elas conectam uma palavra com uma ou mais palavras que, se acredita, elucidem seu significado. Etimologias semânticas são praticamente universais em culturas pré-modernas, e existem tratados em algumas culturas – como o *Nirukta* de Yaska na Índia antiga, o *Crátilo* de Platão na Grécia antiga - que lidam especificamente com elas” (Bronkhorst, 2001, p. 147). No caso de Platão o que se depreende é uma postura crítica em relação aqueles que usam as etimologias para conhecer as coisas.

³⁴ Sócrates usa o mesmo recurso na *Apologia* 34e quando, ao dizer que podia ter levado mas não levava seus filhos para chorar no seu julgamento, acaba usando esse choro ausente como fator persuasivo presente.

³⁵ Nesse caso, a postura de Platão se assemelharia à de Aristóteles que no *De interpretatione* 16a 19-20 declara que um nome não depende de seu conteúdo descritivo: “Um nome é um som que tem significado por convenção”. Porém, ao longo de sua obra, ele também se vale de explicações etimológicas decompondo as raízes de um nome para demonstrar características de seu referente. Isso acontece, por exemplo, na *Ética a Nicômaco* 1140b11-12: “foi assim que a *sophrosyne* ganhou seu nome (*prosagoreuomen tõi onomati*), pois ela preserva (*sôzousan*) a sabedoria (*tên phronêsin*)” Uma solução semelhante a proposta acima para se entender este comportamento aparentemente contraditório estaria na *Retórica* 1.12, onde ele diz que “um argumento baseado em conhecimento demanda instrução, e existem pessoas as quais não se pode instruir, neste caso devemos utilizar como modos de persuasão e argumento noções que todos possuem”

³⁶ Existem vários exemplos ainda mais claros ao longo do *corpus*. Entre outros, no *Fédro*, o amor (*Erôs*) é explicado pela sua força (*rhôme*) “quando vence, ganha seu nome da sua própria força, e é chamado amor” 238c. Em 244c, a oionística (adivinhação pela observação de pássaros) é associada à *oiesis* (opinião). Já nas *Leis* uma associação entre *nous* (razão) e *nomos* (leis) é feita para dizer que “as leis admiráveis têm o nome aparentado com a razão” (957c; cf. também 714a).

não haveria maiores problemas na inconsistência identificada acima em que Platão recorre a leituras etimológicas diferentes e se embasa em pontos diferentes de tradições diferentes, muitas vezes opostas, para reforçar um mesmo ponto em comum. No caso em questão a concepção de que o Hades, seja como for, não deve ser temido e, além disso, que a morte após uma vida virtuosa consistirá em uma experiência positiva.

O agente virtuoso/ especialista

No entanto, nesse contexto a manipulação das palavras do seu significado e das suas etimologias adquire um potencial persuasivo perigoso. Isso porque essa tática retórica pode ser utilizada para persuadir tanto do verdadeiro quanto do falso bem como para dispor os cidadãos a agirem de maneira útil ou prejudicial à cidade. De acordo com isso, ainda na *República*, Sócrates deixa claro que, tal qual o médico é o único que tem autorização de prescrever drogas, também, apenas aquele que detém o conhecimento é que poderia se valer da mentira ou qualquer estratégia que funcione para colocar os iludidos no caminho correto³⁷. Reforça essa figura o passo no *Crátilo* 439b em que um tal procedimento seria tão válido quanto o de um médico que disfarça o mesmo princípio ativo de um remédio sob diferentes odores e sabores³⁸.

A analogia com a condição especial do médico convida a interpretar Platão a partir do que hoje em dia se chama de moralidade dos papéis (*role morality*) segundo a qual o papel que cada um exerce na sociedade lhe daria prescrições morais particulares. Um advogado, por exemplo, deve defender seu réu da melhor maneira possível, independentemente de ser culpado ou não. Nesse âmbito o sofista/filósofo teria licença para utilizar estratégias enganosas mas persuasivas, desde que fosse para convencer da verdade. No entanto, a postura de Platão, provavelmente por ser tão crítico dos sofistas, parece ir em uma outra direção. Sua justificativa para a atitude questionável de usar a mentira é pensada a partir das capacidades dos ouvintes.

³⁷ A crítica aos sofistas, nesse contexto, seria de que eles prescrevem drogas sem ter o conhecimento para tal. A analogia médica remete ainda a Górgias que, no *Elogio à Helena* 14, diz que o discurso é como uma droga que pode ser usada para provocar humores positivos ou negativos nas almas. No *Crátilo*, como veremos, a analogia com o médico e as drogas é usada para falar que, assim como remédios disfarçados com perfumes e sabores diferentes têm sua essência no princípio ativo, também os nomes, podem ser ornamentados por sílabas e letras, mas, aos olhos do especialista, teriam um princípio ativo único.

³⁸ “Como no caso de remédios iguais floreados pelos médicos com cores e cheiros, a ponto de nos parecerem diferentes. Apesar disso, para um médico que averigua o seu princípio ativo sem se deixar dissuadir pelo que está diante dos seus olhos, eles parecem iguais. Quem toma consciência dos nomes averigua do mesmo modo, sem ser dissuadido caso alguém adicione ou subtraia uma letra, ou até restabeleça, com letras completamente diferentes, o princípio ativo do nome.” *Crátilo* 439b. Essa passagem remete, mais uma vez, ao uso da mentira como um remédio na *República* citado acima.

Para usar o termo da publicidade poderíamos chamar de 'moralidade do público-alvo' a postura segundo qual ele assume que um certo tipo de pessoa, a maioria dos cidadãos, não estaria preparado para uma discussão propriamente dialética e precisaria de estratégias tradicionais, ainda que enganosas, para ser convencida acerca da verdade. Isso justifica ainda por que ele sempre começa concedendo a um ponto inicial aceito por alguma tradição³⁹. Esse realismo em reconhecer os problemas de comunicabilidade e aceitação de motivos entre grupos de pessoas diferentes parece ser um aspecto incontornável de qualquer teoria moral que se ocupa também da prática. No entanto, esse recurso não exime a postura de Platão de alguns problemas sérios.

Uma vez que estamos em um contexto da relação entre política e as palavras, é preciso notar que essa postura que dá liberdade ao especialista de usar estratégias interditas aos outros incorpora a principal crítica que se faz ao que hoje chamamos de ética das virtudes. Colocar no agente que se supõe virtuoso o critério de justiça acaba dando-lhe condições de violar os direitos dos outros ainda que isso, em teoria, seja o melhor para eles⁴⁰. Mesmo que se conceda direitos especiais a agentes que desempenham certos papéis em relação às outras pessoas, existe a questão prática de que, na maioria dos casos, não é fácil saber qual é a verdade. Como vimos, Platão não consegue propor no *Fédon* um argumento convincente sobre o que acontece após a morte. Mesmo em vista do objetivo claro com o qual certas passagens são desenvolvidas tampouco sabemos que efeito uma visão positiva do pós-morte teria na sociedade grega do período clássico⁴¹. E, mais importante, a figura de um agente amante da verdade com permissão para usar as técnicas manipulativas permanece sempre mais questionável nas esferas política e ética do que na medicina.

Conclusão

O trabalho teve o intuito de mostrar que, pelo menos no que tange ao trato com o nome, Platão lida com o Hades de uma maneira mais próxima de ser caracterizada como político-pragmática do que propriamente investigativa. Isso quer dizer que lhe interessa mais o resultado

³⁹ Aristóteles também, na sua *Retórica* (1357a), diz que o orador não pode usar argumentos muito longos diante de uma audiência destreinada.

⁴⁰ Segundo Annas: “esse exemplo nos traz um aspecto das teorias (morais) baseadas em agentes que podem nos preocupar. Ao permitir que os Guardiões realizem atos mentirosos porque eles são agentes amantes da verdade, Platão lhes licencia a manipular outras pessoas. Essa posição da justiça como um estado do agente parece levar a violações na dignidade e, talvez, nos direitos das outras pessoas”(Annas, 1981 p.167).

⁴¹ Platão poderia estar se fiando na casuística a partir de exemplos como o comportamento corajoso de Sócrates na batalha de Délio narrado no *Laques* 181b.

da discussão, a saber, contribuir para a alteração da imagem negativa que esse deus tem na cultura grega, do que realmente investigar acerca da sua natureza. Trata-se de um projeto político na medida em que, principalmente nesse caso específico que lida com o destino após a morte, a alteração visa gerar o melhor comportamento coletivo possível dos cidadãos durante a vida.

Apesar de ter sido o foco do trabalho, o caso dos nomes dos deuses não está isolado e sequer é o mais representativo em termos políticos. Na *República* 470d, por exemplo, Platão apresenta outro caso que justificaria uma alteração de vocabulário que chamaríamos de manipuladora. Ele diz que o embate com os bárbaros deve ser chamado de 'guerra', mas aquele entre gregos deve ser chamado de 'conflito' a fim de não gerar a sensação de uma inimizade natural entre os gregos⁴². Existem ainda evidências de que um tal uso do poder sugestivo das palavras não se reduzia a sugestões teóricas. Tucídides fornece um exemplo prático desse tipo de manipulação do efeito da escolha dos nomes entre os antigos. Na sua *Guerra do Peloponeso* III 82 ele mostra que, após a guerra civil, para esconder as atrocidades, “as palavras tiveram que mudar seu significado (...) 'temerosidade' virou 'coragem' pela causa...” entre outros. Essa manipulação tampouco se trata de um fenômeno restrito ao mundo antigo. Hoje em dia, a teoria do discurso analisa esse tipo de atitude em vista da mídia de massa no que eles chamam de 'enquadramento da notícia'. Enquadrar é apresentar a notícia de um ponto de vista tendencioso e a escolha da terminologia é essencial para isso. Por exemplo, Jaspersen e El-Kikhia (cap. 7 In Norris 2004), mostram como a CNN veiculava a guerra no Afeganistão usando o termo 'soft targets' (alvos macios) para alvos estratégicos não protegidos por armamento enquanto a Al-Jazeera descrevia essas ações como 'targeting civilians' (alvejando civis).

No caso de Platão vimos que ele não trata a proibição à mentira sob um absolutismo moral. Ele aceita, sem mais problemas, que, desde que haja algumas restrições, possa se usar mentiras de maneira ética. A mais decisiva dessas restrições, alinhada à ética das virtudes, é que seja um agente virtuoso quem se valha da mentira. Além disso, é em vista das limitações do público-alvo que esse agente deve escolher recorrer a estratégias argumentativas duvidosas para colocá-los no caminho certo. No caso particular do pós-morte em vista de uma melhor atitude

⁴² “Quando gregos combatem os bárbaros (...) diremos que estão em guerra e que são inimigos por natureza. (...) mas quando gregos combaterem gregos, diremos que são amigos por natureza (...) e a essa inimizade chamaremos de conflito” (*República* 470d). Em passagens como essa, Platão opera claramente na concepção tradicional de justiça defendida por Polemarco no livro I da *República* e refutada por Sócrates. Remetendo a Simônides Polemarco define justiça como 'ajudar os amigos e prejudicar os inimigos'.

em vida dos cidadãos o problema fica no fato de o argumento pela sobrevivência da alma não ser conclusivo a ponto de ser considerado a verdade. Ademais, a hipótese de que uma tal visão ressignificada do Hades fosse impelir os cidadãos a um comportamento mais virtuoso sequer é defendida por argumento ou prova empírica.

De qualquer maneira, é em vista desse objetivo pragmático que Platão se permite recorrer a estratégias contrastantes como manter a etimologia do Hades como in-visível ou corrigi-la para o 'tudo-sabe'. Apesar de ser mais marginal à investigação vimos que a variação nem sempre totalmente coerente vai além dos nomes e também interfere nos argumentos. O padrão geral é começar concedendo com algum ponto da tradição e depois apresentar uma inovação. Deste modo, no *Fédon*, Platão apresenta um Hades que é sim o 'in-visível', mas mostra que o invisível é bom e puro. Ele também se alia à parte da tradição que defende a necessidade de purificação das almas, mas reinterpreta esse processo como o viver uma vida filosófica. Já no *Crátilo* ele concede que o Hades é, sim, um lugar de onde não se volta, mas, em vez de ver como uma prisão, toma isso como prova de que nenhuma alma purificada deseja sair do lado daquele que, segundo uma nova etimologia proposta, 'tudo-sabe'.

A pergunta se alguma das várias versões, ou se alguns pontos de cada uma delas, realmente representa o que Platão ou Sócrates acreditavam ser o pós-morte fica para consideração posterior. O que ficou claro aqui foi como, apesar da variação superficial, os pontos essenciais para um uso pragmático-político da crença no pós-morte permaneceram coerentes. Esses seriam: a persistência da alma individuada após a morte e sua passagem para um lugar cuja imagem, no geral, é positiva, mas que também detém a possibilidade de um resultado negativo. O positivo é associado ao conhecimento em oposição ao negativo, e, talvez, o mais importante esteja no fato de que a definição de qual destino uma alma seguirá está diretamente atrelada ao modo como ela, junto com um corpo, se comportou em vida. Dentro desse projeto argumentos e etimologias, nem sempre consistentes em uma análise comparativa do *corpus*, são utilizados com certa recorrência. Como foi sugerido, as variações dentro deste mesmo panorama seriam como fabulações ou, segundo a analogia do médico, diferentes sabores adicionados a um mesmo remédio com o objetivo político de propagar o mesmo princípio ativo benéfico em vista de ser persuasivo a uma gama maior de pessoas. No entanto, também é preciso enfatizar que uma tal coerência em vista do projeto de mudança da tradição se abre à crítica a uma ética das virtudes que deposita muita confiança na capacidade do agente de saber

o que seria melhor para a cidade e seus cidadãos.

REFERÊNCIAS

- Aristóteles; Barnes, J. (ed.) (1984) *The Complete Works of Aristotle*, Princeton, University Press
- Annas, J. (1981) *An introduction to Plato's Republic*, Oxford university press
- Berg, R. V. (2008) *Proclus' commentary on Platos' Cratylus in context*, Leiden, Brill
- Bronkhorst, J. (2001) *Etymology and Magic: Yāska's Nirukta, Plato's Cratylus, and the Riddle of Semantic Etymologies*, Numen, Vol. 48, No. 2, p. 147-203
- Frede, D. (1978) *The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's "Phaedo" 102a-107a*, Phronesis Vol. 23, No. 1, p. 27-41
- Garland, R. (1988), *The Greek way of death*, Cornell university press
- Górgias; Dinucci, A. (trad.) (2008) *Paráfrase Do Mxg Do Tratado Do Não-Ser, Trans/Form/Ação*, São Paulo, 31(1): 197-203
- Hesíodo, Mantovaneli, L. O. (Trad.) (2012) *Os trabalhos e os dias*, São Paulo, Odysseus
- Homero; Loureiro, F. (Trad.) (2008) *Ilíada*, Lisboa, Cotovia
- Homero; Loureiro, F. (Trad.) (2003) *Odisseia*, Lisboa, Cotovia
- Kerferd, G. (1981) *The Sophistic Movement*, Cambridge, University press
- Keyt, D. (1963) *The Fallacies in "Phaedo" 102a-107b*, Phronesis, Vol. 8, No. 2, p. 167-172
- Levin, S. (2001) *The Ancient Quarrel Between Philosophy and Poetry*, Oxford, University
- Norris, P. (2004) *Framing Terrorism: The news media, the government and the public*, Nova Iorque, Routledge
- Platão; Vieira, C. O. (Trad.) (2009) *Crátilo*, São Paulo, Paulus
- Platão; Nunes, C. A (trad.) (2011) *Fédon*, Belém, EdUFPA
- Platão; Souza, M. L. (trad.) (1997) *Apologia*, São Paulo, Escala
- Platão; Pereira, M. H. R. (trad.) (2010) *República*, Lisboa, Gulbenkian