

2584 paf
SOBRINHO, R. G. N.

APCR AI

p 63 - 74

INICIAÇÃO AO PRINCÍPIO

Rubens Garcia Nunes Sobrinho*

RESUMO: No diálogo que dramatiza a última discussão filosófica de Sócrates e suas últimas palavras em vida, Platão se apropria de um acervo de imagens moldadas nos quadros mentais dos cultos de mistérios gregos para ingressar os princípios fundamentais de sua Filosofia. Seus interlocutores, filósofos representantes de uma tradição pitagórica, ensejam uma sofisticada argumentação que promove uma inflexão radical na tradição religiosa iniciática e nas correntes filosóficas que investigam os princípios causais de todas as coisas. Este estudo se detém na análise do significado técnico conferido por Platão à iniciação, à alma-harmonia e no significado das últimas palavras de Sócrates: um convite de iniciação ao Princípio.

PALAVRAS-CHAVE: Iniciação, princípio, harmonia.

INITIATION TO THE PRINCIPLE

ABSTRACT: In the dialogue that dramatizes Socrates' last philosophical discussion and words, Plato borrows a stock of images which were shaped on the Greek mystery cults' mindsets in order to introduce the fundamental principles of his own Philosophy. His philosophic interlocutors, who represent a Pythagorean tradition, present the opportunity of a sophisticated argumentation that promotes an extreme inflection on the religious tradition and philosophical notions, which investigates the causal principles of all things. This study relies on the technical meaning of initiation, soul-harmony and Socrates' last words: an invitation of initiation to the principle.

KEYWORDS: Initiation, principle, harmony

* Universidade Federal de
Uberlândia. Núcleo de
Estudos em Filosofia Antiga
e Humanidades (NEFAH).

O último dia de vida de Sócrates, comemorado no *Fédon*, demarca o advento da imortalidade da Filosofia. A encenação possui uma importância dramática suficiente para que Platão consigne a esse diálogo o esboço dos princípios de sua visão causal de mundo. A estranheza da atitude de alegria de Sócrates exige uma justificativa do seu próprio gênero de vida. No momento mesmo de morrer, Sócrates está feliz: sua atitude é incompatível com a perda dos valores reputados como nobres e bons pela cidade. Por essa razão, Sócrates levanta, para seus interlocutores, a questão: Qual é a vida de maior valor? Uma vida voltada para os prazeres, ou a vida filosófica? Essas questões apontam para o problema da natureza da vida filosófica e de como se distingue o autêntico filósofo.

A questão da ordenação dos valores e do valor da vida suscita a questão do valor dos apetites associados às sensações do corpo (*tó soma aistheseón*), em oposição ao valor do pensamento isolado da interferência desses afetos. O verdadeiro filósofo, segundo o Sócrates do *Fédon*, nem confere o maior valor aos prazeres associados ao corpo nem considera que as sensações do corpo propiciem um conhecimento acurado e seguro.

INICIAÇÃO AO PRINCÍPIO

Rubens Garcia Nunes Sobrinho*

RESUMO: No diálogo que dramatiza a última discussão filosófica de Sócrates e suas últimas palavras em vida, Platão se apropria de um acervo de imagens moldadas nos quadros mentais dos cultos de mistérios gregos para ingressar os princípios fundamentais de sua Filosofia. Seus interlocutores, filósofos representantes de uma tradição pitagórica, ensinam uma sofisticada argumentação que promove uma inflexão radical na tradição religiosa iniciática e nas correntes filosóficas que investigam os princípios causais de todas as coisas. Este estudo se detém na análise do significado técnico conferido por Platão à iniciação, à alma-harmonia e no significado das últimas palavras de Sócrates: um convite de iniciação ao Princípio.

PALAVRAS-CHAVE: Iniciação, princípio, harmonia.

INITIATION TO THE PRINCIPLE

ABSTRACT: In the dialogue that dramatizes Socrates' last philosophical discussion and words, Plato borrows a stock of images which were shaped on the Greek mystery cults' mindsets in order to introduce the fundamental principles of his own Philosophy. His philosophic interlocutors, who represent a Pythagorean tradition, present the opportunity of a sophisticated argumentation that promotes an extreme inflection on the religious tradition and philosophical notions, which investigates the causal principles of all things. This study relies on the technical meaning of initiation, soul-harmony and Socrates' last words: an invitation of initiation to the principle.

KEYWORDS: Initiation, principle, harmony

* Universidade Federal de Uberlândia. Núcleo de Estudos em Filosofia Antiga e Humanidades (NEFAH).

O último dia de vida de Sócrates, comemorado no *Fédon*, demarca o advento da imortalidade da Filosofia. A encenação possui uma importância dramática suficiente para que Platão consigne a esse diálogo o esboço dos princípios de sua visão causal de mundo. A estranheza da atitude de alegria de Sócrates exige uma justificativa do seu próprio gênero de vida. No momento mesmo de morrer, Sócrates está feliz: sua atitude é incompatível com a perda dos valores reputados como nobres e bons pela cidade. Por essa razão, Sócrates levanta, para seus interlocutores, a questão: Qual é a vida de maior valor? Uma vida voltada para os prazeres, ou a vida filosófica? Essas questões apontam para o problema da natureza da vida filosófica e de como se distingue o autêntico filósofo.

A questão da ordenação dos valores e do valor da vida suscita a questão do valor dos apetites associados às sensações do corpo (*tó soma aisthéseón*), em oposição ao valor do pensamento isolado da interferência desses afetos. O verdadeiro filósofo, segundo o Sócrates do *Fédon*, nem confere o maior valor aos prazeres associados ao corpo nem considera que as sensações do corpo propiciem um conhecimento acurado e seguro.

Os sentidos enganam e a realidade dos seres não se permite apreender através deles. Se os sentidos não são garantia segura para o conhecimento, então “quando a alma pode tocar a verdade”¹? A apreensão da *ousía*, essência de cada coisa, aquilo que cada ser é em si mesmo, ocorre por meio dos sentidos ou por meio da reflexão depurada (*Fédon* 65d11-e04)?

Para responder estas questões, ao mesmo tempo éticas, epistemológicas e ontológicas, Platão se apropria de um acervo cultural próprio aos cultos de mistério, para que, analogicamente, recorrendo a concepções e imagens compartilhadas pela cidade, pudesse introduzir a exposição das causas primeiras de todas as coisas (95e09).

Os antigos cultos de mistério gregos, segundo Giovanni Casadio (2010, p. 3-5), distinguem-se, para efeito de análise, em modalidades diversas nas quais de destaca, especialmente, o caráter da transmissão de uma sabedoria tradicional:

Mistérios, em geral, implicam cerimônias especiais que são caracteristicamente esotéricas e frequentemente conectadas com o ciclo anual da agricultura. Usualmente eles envolvem o destino de poderes divinos sendo venerados e a comunicação de sabedoria religiosa, que habilita o iniciado a vencer a morte. Eles eram parte da vida religiosa geral, mas separados do culto público, que era acessível a todos. Por essa razão, eram também chamados “cultos secretos” (aporreta). (...) “Mistério, propriamente, envolve toda uma estrutura iniciatória, de alguma duração e complexidade, cujo tipo (e em muitos casos o real modelo...) é Eleusis. O “culto místico” envolve não a iniciação, mas, antes, uma relação de intensa comunhão, tipicamente extática ou entusiástica com a divindade (ex: frenesi Báquico ou o kibeboí de Cybele). O culto “misteriosófico” oferece uma antropologia, escatologia e meios práticos de reunião individual com a divindade, cuja forma primitiva e original é o Orfismo.

No *Fédon*, Platão amalgama elementos díspares da tradição religiosa grega e, por isso, aponta para uma composição ao mesmo tempo

argumentativa e narrativa, que se desdobra caracteristicamente numa espécie de *bricolage*. O amálgama de um complexo de elementos tradicionais, dispostos numa sequência de imagens, sugere a hipótese de que Platão ao mesmo tempo em que fundamenta teses na tradição, rompe com ela, modificando-a através de uma nova transmissão re-significada. Como afirma Radcliffe Edmonds, “uma narrativa dramatiza “valores”, mostrando na perspectiva do narrador, o que é bom e o que é inútil ou mau” e salienta que os elementos tradicionais são evocativos (em vez de descritivos) de associações que ultrapassam o significado imediato. Os desdobramentos desencadeados pela sequência de imagens, ações e caracteres, através da estrutura da narrativa, carregam em seu bojo “significação” para a audiência (CASADIO, 2010, p. 74-75).

A referência a uma *antiga tradição* justifica a inflexão que o próprio Platão opera na homologia entre a Filosofia e a iniciação, esboçando modos concorrentes de interpretar e re-significar um acervo de saberes, potências, crenças, afetos e imagens religiosas em uma transposição determinante para a mentalidade de um novo gênero de vida e um novo tipo de *éthos*. A homologia entre o *bíos* dos cultos de mistério e suas correspondentes imagens míticas, exigidos para a iniciação, indica que a significação ético-política aportada pelo exercício filosófico não encontra referentes no mundo físico, mas somente num acervo compartilhado de crenças e afetos que modelam os quadros mentais de uma comunidade, valores coletivos que configuram o psiquismo norteador para as percepções e o agir humanos (WINKELMAN, 2010, p. 14, ss).

Assim como na chamada *antiga tradição* (*palaiòs lógos* - *Fédon* 70c) dos mistérios há uma transmissão iniciática para que os puros encontrem a bem-aventurança no Hades, na Filosofia há o exercício catártico da vida virtuosa e do pensamento depurado. A pureza ritual é assimilada aos raciocínios isolados das sensações corporais: a alma raciocina mais belamente, quando despreza os sentidos e foge das sensações

1. *póte hē psykēs algeteías háptetai* (*Fédon*, 65b).

corporais e procura, o mais possível, isolar-se em si mesma e tornar-se si mesma (*dzetei dè autè kath'autén gígnesthai*). Este isolamento da alma através dos raciocínios (*logídzesthai*) é correlato ao modo de aquisição do conhecimento e da manifestação da realidade daquilo que ocupa o pensamento. A grandeza, a saúde, a força e a realidade (*tés ousías*) de todas as coisas e o que cada uma delas é em si mesma, exigem uma catártica das sensações (*tás aisthétá*). Somente o pensamento em si mesmo (*auté té diánoia*), o pensamento sem mistura, isolado e sem comunhão com o corpo, pode sair à caça (*epikheiroi théreúein théreúein tôn óntôn*) dos seres, da verdade e da inteligência purificada (*phrónésin*). A purificação, anunciada por um filósofo genuíno (*Fédon* 65b-67e), representa o sumário daquilo que já representa uma transposição em relação aos ritos purificatórios das seitas de mistério.

Pierre Boyancé (1994, 85-95) correlaciona esta ascese filosófica a um acervo órfico cujo escopo seria a separação dos elementos titânicos da *psykhé* de sua parte divina. O discurso, que Sócrates consigna a um anônimo, descreve um caminho sagrado purificador, uma *trilha* (atrapós) que demarca o itinerário da razão e da investigação. O alvo da investigação é identificado com a verdade e seu princípio de ação com um apetite pela sua posse (*me pote ktesômetha hikanôshou epithymômen*). Na prescrição iniciática do filósofo genuíno, há uma concepção quase material de que a alma está dispersa como sopro nos elementos corporais e que a sua mistura com o corpo engendra toda sorte de males e impedimentos para a aquisição da verdade e a caça aos seres. A mistura da alma ao corpo segue na esteira do mito de Dioniso Zagreu, esquartejado e devorado pelos Titãs. Não obstante, a *trilha* iniciática descrita no *Fédon* não promove a separação dos elementos divinos do elemento corporal titânico mediante ritos purificatórios. Em vez disso, a exaltação iniciática dá lugar a um apetite pelo pensamento purificado: a *phrónesis*. Há uma homologia entre o caminho sagrado dos ritos iniciáticos e a trilha filosófica. Todavia, o alvo deste itinerário não é mais a pureza ritual,

mas a posse da verdade e o pensamento isolado do corpo.

Por que, Sócrates delega a fala a um hipotético filósofo anônimo? Em primeiro lugar, pode-se ressaltar a adequação do discurso à natureza da alma dos ouvintes. Símias e Cebes explicitamente são vinculados a Filolau de Crótona e à antiga tradição (*palaioi logos*) que serve de princípio para a interdição ao suicídio. Em seguida, o passo indica que as referências aos males do corpo (*an tines nósoi, Fédon*, 66c) remetem para o miásmas, as antigas faltas, a mácula que se transmite como peste para as gerações e para a cidade. Como afirma Vernant (1994, p. 107), “o miasma se purifica sempre com uma lavagem, mas também ‘se consome’, ‘adormece’, ‘se dispersa’. É uma mancha e também uma coisa que rouba, um ‘peso’, uma ‘doença’ uma perturbação, ‘uma ferida’, ‘um sofrimento’. O vocabulário indica que Platão se apropria de uma tradição filosófica associada às práticas rituais de lustração, como os mistérios de Elêusis e outras práticas iniciáticas, comodamente rotuladas de *órficas*. Assim como as faltas, os crimes de sangue, ou a impiedade transmitem-se numa cadeia de impureza, a purificação está relacionada à transmissão iniciática, a ritos que suscitam a passagem de um estado para outro mais elevado. Essa transmissão consolida todo um gênero de vida modelado por exercícios espirituais. A iniciação, tal como o miasma, pressupõe uma cadeia de transmissão que remonta à antiga tradição, o princípio e a fonte da pureza.

No seu comentário às lâminas de ouro órficas, Giovanni Carratelli, observa que as instruções mortuárias objetivam servir de guia para que a alma do iniciado seja liberta das faltas mediante a iniciação (*myésis*). Os ritos compreendem instruções, fórmulas de reconhecimento (*sýnthéma*), ou palavras de passe, o segredo, provas dolorosas (*pathématha*) e a referência constante a *Mnemosyne*, personificação divina da memória. Há o importante papel do guia, o *mystagogos*, na condução de estatutos diversos entre os recipiendários: os *Báckhoi* são superiores aos *mýstai*. A palavra de

passa, ou a fórmula de reconhecimento, pressupõe o exercício menemônico que faculta o conhecimento da origem divina, anterior à vida terrestre. As expiações e as lustrações catárticas suscitam a prevalência do elemento divino da alma. Na lâmina mortuária encontrada na necrópole de Hipônio em uma tumba datada no fim do séc. V. encontram-se as instruções:

Tu irás na morada bem construída de Hades: à direita há uma fonte, ao lado dela se ergue um cipreste branco; é lá que descem as almas dos mortos e onde elas se refrescam.

Desta fonte tu não te aproximarás

Mas, mais adiante, tu encontrarás uma água fria que corre do lago de Mnemosýne; acima dela se encontram guardas.

Eles te interrogarão, em seguro discernimento, porque tu exploras as trevas de Hades obscuro.

Dize: 'Eu sou filho da Terra e do Céu estrelado.

Eu queimo de sede e desfaleço. Dê-me rápido

De beber da água fria que vem do lago de Mnemosýne'.

E eles te interrogarão pelo querer do rei ctônico.

Eles te darão de beber do lago de Mnemosýne.

E tu, quando tiveres bebido, percorrerás a via sagrada,

Sobre a qual também os outros mystai e báckhoi avançam na glória.² (I A 1. 9-11.)

Como observa Radcliffe Edmonds (in: CASADIO, 2010, p. 72 ss.), as referências a Perséfone, a Mnemosýne e a Dioniso tem levado os historiadores da religião grega a rotular as instruções iniciáticas, contidas nas lâminas funerárias de ouro, como *órficas*, *báquicas*, *egípcias* e *pitagóricas* ou ainda *eleusinas*. Embora alguns editores correlacionem as instruções das lâminas de ouro a uma *katabasis* que remontaria a um poema órfico, ou a um livro dos mortos pitagórico, Edmonds salienta que, infelizmente, os textos escatológicos são excessivamente vagos para identificá-los precisamente com alguma vertente religiosa.

Muitos eruditos esforçam-se no sentido de encontrar um estema de influências que permita

delimitar suas origens em certos contextos. Mas, as imagens míticas e alusões ao misticismo grego que aparecem em Platão sugerem um emprego caleidoscópico de elementos tradicionais, que varia segundo o movimento de cada diálogo. Para o intérprete dos diálogos, o contexto é a suma tradicional das seitas de mistério gregas. Como afirma Giovanni Casadio, *se há uma fronteira – e isto está além de questão – que demarca os limites entre Dionisismo (uma realidade concreta) e o Orfismo (uma realidade muito mais nebulosa), nós somos incapazes de determinar precisamente onde esta fronteira se encontra* (CASADIO, 2010, p. 36-37.). Mais do que estabelecer distinções canônicas entre dionisismo, orfismo ou pitagorismo, cumpre focar os esquemas invariantes de pensamento nas seitas de mistério e as homologias correspondentes que emergem no movimento dramático-dialógico dos mitos platônicos.

A personificação da memória relaciona-se com o rito de purificação pela água que permite o acesso à via sagrada. A purificação propiciada pela memória ressalta a primazia do pensamento, *nôus*, na experiência iniciática que ascende o aspirante à *alétheiã*. A fórmula de reconhecimento *eu sou filho da Terra e do Céu estrelado* identifica o aspirante com a estirpe divina e sugere sua purificação ritual prévia: ela serve como palavra de passe que garante o acesso à divindade. A *katabasis* descrita na lâmina funerária alude ao cumprimento de uma purificação prévia pressuposta, à prova da passagem e ao esforço vinculado a uma potência psíquica personificada em Mnemosýne. Platão se apropria desse acervo da antiga tradição com a finalidade protréptica de apresentar a Filosofia como um exercício de morte e a *kátarsis* como purificação do pensamento.

A verdade, a realidade da sabedoria, da justiça, da coragem, consistem sem dúvida em uma purificação de todas as coisas e o próprio pensamento (phrónēsis) não é senão um meio de purificação. Há uma grande chance de que aqueles que estabelecerem entre nós as iniciações não tenham sido homens fracos. Mas a realidade dos seres deve ser oculta em enigmas (ainittesthai) quando eles

2. Tradução de Giovanni P. Carratelli (2003, p. 35).

dizem que “aquele que chega no Hades sem ter conhecido os mistérios, sem ser iniciado, aquele será deitado na lama, mas aquele que foi purificado e iniciado, uma vez lá chegando, habitará com os deuses. De fato, como dizem aqueles que tratam das iniciações, “numerosos são os portadores de tirso (narthekophóroi), raros os Bákkhoi.

Fédon 69b12-c2.

A distinção hierárquica entre os impuros e os puros de um lado, e entre os *mýstai* e os *bákkhoi* de outro, indica a tese protréptica de apresentar a Filosofia como um exercício iniciático de ascensão ao princípio último da realidade dos seres. A purificação é transposta para a purificação do pensamento e das virtudes por meio da *phrónesis*. A homologia entre o segredo e a realidade, posta sob forma enigmática para evitar a apropriação por aqueles que não passaram pelo longo exercício catártico é mantida: *não ser puro e se apossar do que é puro, e de fato, é preciso temê-lo, é algo interdito (ou themitón, Fédon, 67b01).*

Todavia, a menção aos portadores de tirso e *bákkhoi*, no *Fédon*, suscita controvérsias. A qual tradição se refere o passo? Quais são os ritos e qual é o contexto que suscita a analogia entre iniciação aos mistérios e iniciação filosófica? Ana J. Cristóbal, em um instigante estudo acerca do campo semântico das expressões *bákkhos* e *bakkheúein*, indica que os termos possuem significados diferentes entre os círculos reconhecidos como *órficos* e o culto a Dioniso. *Bákkos* e *bákkhoi* são denominações daqueles que passaram por ritos purificatórios ou extáticos vinculados a Dioniso. Tais ritos induzem a um estado místico, de intensa afetividade decorrente da exaltação e entusiasmo provocado pelo deus. *Bákkos* é o atributo de um seguidor de Dioniso Bakkhos. O verbo *bakkheúein*, por outro lado, denota a posseção divina e, dentre todos os testemunhos, somente Eurípides o emprega no sentido de adoração a Dioniso. A ação de *bakkheúein* descreve simultaneamente os afetos experimentados no transe delirante e a

performance ritual que envolve procissões, carregar e agitar tirsos ornamentados, gritos sacrificiais (*eyoi*), dança e vinho (CASADIO, 2010, p. 46-60). Clara Acker (2008, 16-29) estabelece uma metódica distinção o culto a Dioniso e os cultos de mistérios órficos. O dionisismo seria um apanágio das mulheres, as Bacantes, as mênades, e envolve a exaltação dos rituais omofágicos, as danças, os ritmos, o entusiasmo do vinho e, sobretudo, o simbolismo do parto. O orfismo, por outro lado, sugere práticas ascéticas e interdições catárticas em ritos purificatórios que implicam o vegetarianismo e o afastamento e desvalorização da mulher.

Não obstante, a terminologia empregada na inscrição da lâmina de Hipônio evidencia que as expressões *mýstai* e *bákkhoi* pertencem a um acervo cultural comum de imagens que configura o mesmo pano de fundo para a classe geral dos cultos de mistério. As instruções funerárias evocam uma ascensão iniciática na via sagrada para que o recipiendário seja acolhido entre os bem-aventurados: glória reservada aos puros que passaram pelas provas. Somente os puros possuem a potência psíquica unificadora da memória, condição para o proferimento da palavra de passe, o *sýntema*, e o conhecimento da *alétheia*, reservado aos *bákkhoi* mediante o inaudito – os *apórrheta*. Como salienta Boyancé, as purificações órfico-pitagóricas referenciam-se no mito de Dioniso Zagreu, desmembrado pelos Titãs, e podem perfeitamente coexistir com rituais báquicos de livramento, com hinos, danças, coros e a alegria extática, as *paidiá hédonôn*, censuradas por Platão como um tipo de orfismo báquico (*República*, II 363c). A separação dos elementos titânicos operada pela encantação musical e da *harmonia* de afetos coexiste com as práticas culturais de exaltação báquica dionisiaca e com a ventura eleusina.

A tensão entre a multidão dos portadores de tirso e os poucos *bákkhoi* sugere uma gradação entre *narthékophóroi* e iniciados. No *Górgias*, a oposição entre os *ininteligentes*, *não-iniciados*, (*anoétous amýetous, Górgias*, 493a07) e os *mýstai* aponta para uma polarização radical entre seres

irrefletidos, que se entregam aos apetites, e aqueles que buscam a proporção harmônica da alma.

Todavia, no *Fédon*, Platão se vale de uma gradação entre o conjunto de recipiendários seguidores de Dioniso, todos portadores de tirso, e os poucos que atingem o paroxismo da presentificação divina: os *bakkhoi*. Assim como a dramatização ritual e a entronização do candidato não são garantes suficientes para uma experiência divina, assim também a pretensão à Filosofia não pode ser levada a bom termo sem o longo exercício da harmônica da alma mediante a purificação das virtudes operada pela *phrónesis*. Para que se possua a fórmula secreta de reconhecimento, os *apórrheta*, é necessário que se esteja depurado por toda uma vida filosófica iniciática. O segredo é indissociável dos ritos iniciáticos. O próprio significado de *mysteria*, num sentido largo, pode ser simplesmente “segredos”. O exegeta do papiro de Derveni, uma espécie de crítico pré-socrático dos ritos órficos afirma, na Coluna VII 4-7 (Fabienne Jourdan, 2003), que o poema órfico examinado é *algo estranho e, para os homens, composto enigmático*. Orfeu, entretanto, não desejou empregar formulas enigmáticas para suscitar a *erística*, mas em enigmas, dizer grandes coisas (*légein en ainímasin dé megála*). O comentador censura as fórmulas escritas que suscitam disputas e indica, ao contrário, a elocução oral como veículo de revelação das grandes coisas.

A transposição operada por Platão em relação à antiga tradição (*palaiós lógos*) implica que a Filosofia é o verdadeiro caminho iniciático e o Filósofo, o verdadeiro Bacante. Trata-se não mais de um gênero de vida catártico orientado para o livramento das faltas no além, mas de um exercício de morte, que consiste na purificação do pensamento, dos afetos próprios e da virtude. Esse exercício exige um longo esforço, um cuidado de si que é, também, uma *terapia psikhé*, que culmina na inteligência do princípio último, causa da existência de todos os seres. O próprio Platão empreende severa crítica aos mendicantes órficos que, mediante seus livros de Orfeu, e fórmulas

de esconjuração, pretendiam constranger os deuses e expiar os crimes.

Eles produzem uma multidão de livros de Museu e Orfeu, filhos da Lua e das Musas, diz-se. Eles regram seus sacrifícios sob a autoridade destes livros e fazem acreditar não somente aos particulares, mas à cidade, que se pode, pelos sacrifícios e jogos prazerosos (paidías hēdonōn), ser absolvidos e purificados de seu crime, enquanto vivo e mesmo após sua morte. Eles chamam iniciações, estes ritos (teletás) que nos livram de males no outro mundo e que não se pode sacrificar sem esperar terríveis suplícios.

República, 364 e – 365 a.

Boyancé assimila as *teletai* com os mistérios de Elêusis. Mas, como evidencia a exegese do comentador de Derveni, a crítica à degeneração do vínculo entre longas práticas de exercício espiritual e do papel da inteligência na busca pela verdade com o segredo e a transmissão oral de uma sabedoria, já fazia parte da reflexão filosófica pré-socrática. No Teeteto (155e-156a), Platão adverte, *en passant*, que o jovem olhe em derredor, para que não aconteça que algum não iniciado ouvisse o que era dito. Este cuidado indica a transposição filosófica do estatuto iniciático para a investigação terapêutica operada pela Filosofia, que exige a preparação da alma.

No *Protágoras*, Platão encena uma magnífica cena que alude ironicamente à exploração dos ritos de Elêusis operada pelos Sofistas. A encenação dramática do Protágoras é a *mimesis* de uma iniciação nos mistérios que coloca em perigo a alma³. O inventário histórico das iniciações e mistérios empreendido por Walter Burkert (1993, 527-577) permite a distinção dos elementos alusivos da encenação dramática do *Protágoras*. O jovem Hipócrates, desejoso de iniciar-se nos mistérios da prática da sabedoria⁴, pretende receber um ensino transmitido por um guia, embora não saiba o que dizer sobre o seu conteúdo, efetivamente inexprimível, análogo do *árreton*, o segredo dos mistérios. Protágoras aparece como um guia, um *mystagogos*, a quem Hipócrates confiará sua alma esperando adquirir

3. *ti oún? Oísta eis hoión tina kindynon hypothēsōn tēn psykhēn?* ; (*Protágoras* 313a01-02).

4. *poías ergasías epistátes* (312d05) fabricante de práticas do saber equivalente ao *epistēmōn*, sábio (LIDDELL; SCOTT, 1997, p. 554).

um novo estatuto e experimenta, simultaneamente, o medo próprio ao grande perigo de expor sua alma a um *pharmakon* desconhecido e a promessa de uma nova realidade radiante. Como profano suplicante, o recipiendário, *protomýstes*, se dirige à casa do rico Cálías, equivalente do *telestérion*, templo das iniciações, ou da *caverna*, *símbolo secreto, do oculto e do transcendente* (BURKERT, 1993 p. 555). Após percorrer a via, o candidato se depara com a porta que separa o sagrado do profano. A passagem pela porta exige a passagem pelo seu guardião, um eunuco que parodia os temíveis guardas de Zeus (*Protágoras* 320d) ou os guardiões postados à entrada do Hades (BURKERT, 1993, p. 558). Sócrates, como espécie de *hierophantés* que irá mostrar as coisas sagradas, termina o assunto profano impuro antes de bater à porta, pois não é permitido misturar o impuro ao puro.

A entrada é vetada, porque o guarda os toma por sofistas e fecha violentamente a porta. A iniciação protagoriana opera a mudança no estatuto do ser, em direção ao melhor, transformando *metabállō* e *metabletēōn*⁵. O verbo *metabállō* designa uma virada súbita, conversão ou, mais propriamente em Platão, uma *mudança no gênero de vida* (LIDELL-SCOTT, 1996, p. 1109). Assim como o médico, mediante os *phármakoi*, muda as disposições do corpo, o sofista muda as disposições da alma pelo seu ensino iniciático (*Teeteto*, 167a.04-06). A porta fechada e guardada da casa de Cálías separa os ritos internos discretos da abertura ao olhar coletivo e delimita a ocultação do mistério aos profanos.

O apresentante Sócrates enuncia uma explicação que serve de *synthema*, palavra de passe que franqueia a entrada no recinto sagrado. A declaração de que não são sofistas possui o efeito ritual de garantir que não são impuros (314c-e). A entrada no recinto sagrado revela o rito dos discursos sagrados, *hieroi lógoi*, de Protágoras. Um séquito de estrangeiros encantados, como se fora pelo charme do próprio Orfeu, o segue cosmicamente em evoluções circulares ritualmente regulares. A vívida e espetacular caricatura da cena fornece, não

obstante a ironia, indícios característicos da ação ritual. O ritual é um conjunto de ações redirecionadas para a demonstração, exposição apontada para o olhar, é um falar mediante gestos estereotipados e padronizados, independentes da situação e afetos atuais (BURKERT, 1997, p. 35-37). A harmonia do coro provoca alegria em Sócrates. A alegria e o devaneio das iniciações eleusinas são intimamente ligados à dança e à música rítmica (BURKERT, 1993, p. 557). Segue-se a alusão direta à descida ao Hades, *katabasis*, símbolo da iniciação, em que Herácles e Tântalo são ironicamente substituídos por Hípías e Pródico de Céos (*Protágoras*, 315b-d).

No *Fédon* (85b ss), Símias expõe a concepção de que a alma é uma *harmonia*. Como tal, ela resulta da consonância de elementos materiais e, por isso, só pode ser consequente a esses elementos e não sua causa. O corpo apresenta uma tensão entre elementos opostos, o quente e o frio, o seco e o úmido, cujo desarranjo constitui a causa das doenças. Sócrates critica a concepção de que a alma é uma *harmonia* no sentido material, pois uma mera combinação harmoniosa de elementos materiais não pode possuir propriedades contraditórias com seus elementos constituintes.

Uma harmonia de elementos materiais pressupõe a possibilidade de gradações diversas, segundo o maior ou menor grau de consonância dos elementos. Quanto maior for a combinação, maior será a harmonia. Se a alma fosse uma harmonia de elementos materiais, uma alma carregada de vícios seria menos harmoniosa do que uma alma virtuosa e, por conseguinte, seria menos alma, o que não pode ser admitido. Em contrapartida, se não há uma alma que seja menos alma que outra, então não há harmonia que seja mais intensa que outra, ou seja, uma mesma harmonia não pode participar, ao mesmo tempo da harmonia e da ausência de harmonia. Além disso, a alma não pode ter um estatuto secundário em relação ao corpo. A alma não deriva nem obedece aos processos corporais, mas, como sede da razão, regra, pelo domínio dos desejos, as necessidades corporais. Como a alma não segue

5. οὐτο δὲ καὶ ἐν τῇ Παιδείᾳ ἀπὸ
hetéras éxeos epí tén ameíno
metabletēōn: ho mèn iatrōs
pharmákoi metabállei, ho δὲ
sophistḗs lógois
(*Teeteto*, 167a.04-06).

aos impulsos determinados pelos elementos em tensão no corpo, mas os domina e tem mestria sobre eles, a sua natureza é diferente das dos elementos do corpo e, por isso, a alma não pode ser uma harmonia: ela *possui* harmonia. Platão transpõe o conceito material de harmonia para a sua concepção de consonância e afinidade com o divino. Essa transposição enseja o argumento de que a alma é princípio de regramento e tende a assemelhar-se com as *Formas*. Toda a discussão acerca das causas que dá origem à concepção das *Formas* está calcada numa crítica a concepções pitagóricas, sobretudo as de Alcmeon de Crôtona⁶ e de Filolau. Há causas necessárias e causas últimas verdadeiras. Os quatro elementos da *physis* e as relações numéricas inteligíveis são necessários para a inteligência, mas não se identificam com o *inteligível*. As verdadeiras causas são as “coisas em si mesmas” ordenadas e harmonizadas segundo o Bem. O meio de inteligibilidade do *kosmos* é a *phrónesis*, cuja sede é a alma. As relações numéricas, indispensáveis para a inteligibilidade não são intrínsecas às coisas, nem a harmonia configura uma consonância de coisas, mas estão no âmbito da *psykhé* e constituem uma consonância com as Formas, causas fundamentais de todas as coisas.

Os últimos instantes de Sócrates, conforme foram narrados por Platão, imortalizam não somente a Filosofia como atividade que se identifica com a busca da virtude, mas um gênero de vida iniciático que se distingue da vida profana. O Filósofo, que é um iniciado, é identificado não somente pelo modo como vive, mas pelo modo como morre. Nos seus últimos momentos, após ter discutido longamente sobre quatro provas da imortalidade e narrado sobre o destino futuro da alma, Sócrates encaminha-se para um banho, para que as mulheres não tivessem o trabalho de lavar um cadáver. Críton, seu amigo mais íntimo, pede-lhe suas últimas instruções. Sócrates recomenda que os ouvintes tenham “cuidado de si mesmos” e afirma que seu sepultamento deveria seguir os costume, já que somente seu corpo seria sepultado e que sua alma estaria entre os bem-aventurados. Em seguida, Sócrates toma

o banho e dá as últimas instruções acerca de sua família, sua mulher e três crianças. Toda a cena alude a provas preparatórias para uma iniciação que terá curso, notadamente, o rito purificador da água. O sacrifício, como nota Burkert, *a ação sagrada, cumprida sobre o lugar sagrado, na hora sagrada, pelo autor da consagração é degolar os animais sacrificiais, hieroeuín os hieréia* (2005, p. 20 ss.).

Nesse momento, o sol se punha no ocidente: momento que anuncia o ponto alto dos ritos iniciáticos, depois que todas as provas foram concluídas. O carcereiro se aproxima e afirma que Sócrates é o mais doce e o melhor dentre todos os homens com quem conviveu. Anuncia, como um *hieréus*, mestre do drama, que é chegado o momento de beber o veneno e chora. Sócrates agradece a generosidade das lágrimas derramadas pelo carcereiro. Em seguida, o executor traz a taça com o veneno e a estende para que Sócrates a pegue. A sequência dramática, que encena as últimas palavras de Sócrates, ainda ecoa o tributo ao mais excelente, ao mais sábio e ao mais justo dos homens (*arístou kai állôs phronimôtátou kai dikaiotátou, Fédon*, 118a) – *euphémēin* de Fédon após o sacrifício do mestre:

– Ao menos eu suponho ser permitido – e mesmo obrigatório - fazer uma prece aos deuses para que a sorte seja favorável a esta mudança de morada daqui para lá embaixo... Essa é pois a minha prece e que assim seja.

E dizendo isso, leva a taça tranquilamente, facilmente, a esvazia (...)

Mas que fazem, meus caros?... Sois verdadeiramente espantosos! Se mandei sair as mulheres, foi por essa razão – para evitar falsas notas... Pois ouvi dizer que se deve morrer em bom augúrio. Aqueitai-vos e mantende-vos bem! Tomados de vergonha, conseguimos reter o pranto. Ele então deu uns passos em volta, até que disse sentir as pernas pesadas e se deitou de costas – tal como o homem lhe prescrevera. Entretanto, o que lhe ministrara o veneno, apalpando-lhe o corpo, observava-lhe de tempos a tempos os pés e as pernas. Em seguida, apertando com força um pé, perguntou-lhe se ainda sentia, ao

6. Alcmeon de Crôtona define a saúde como *isonomia* e como *mistura simétrica de qualidades* (*tên symmetron tôn poiôn krásin*). A harmonia resulta de um equilíbrio ao mesmo tempo espacial e temporal e, nesse sentido, há uma equivalência semântica *kairós-symmetros*, o momento oportuno num arranjo ordenado. *Kairós, symmetria* e *eurythmia* configuram uma percepção refinada de harmonia. A noção de *symmetria* se desdobra entre os pré-socráticos como *proporção*, ou uma identidade de relações. A transposição de semelhança de relações se desdobra na analogia: identidade ou semelhança de *lógoi*. A função da analogia consiste em remeter uma multiplicidade de *lógoi* a uma unidade. Função unificadora, a proporção geométrica e a expressão matemática da identidade de relações designam outro aspecto correlato da harmonia: a noção de mediania, o *mésos*, o meio-termo – *mesótes* – que se estende para o âmbito da *psykhé* como *metrética* dos afetos. A medida do tempo e o esforço de conciliação entre o período lunar e o solar engendram o problema matemático e geométrico da comensurabilidade. A harmônica pitagórica conecta simultaneamente noções qualitativas e quantitativas, temporais e espaciais, ritmo e consonância musical com o equilíbrio de opostos, no corpo, na alma e na cidade. (PERILLÉ, 2005. p. 24-65).

que ele respondeu que não. Recomeçou depois pela parte inferior das pernas; e, assim subindo, nos fez ver que se tornava frio e rígido. Sem deixar de o palpar, observou-nos que, quando lhe atingisse o coração, seria o fim... e já praticamente toda a região do ventre estava gelada quando Sócrates, descobrindo o rosto – pois tinha-o, com efeito, coberto – disse estas palavras, as últimas que proferiu:

– Críton, devemos um galo a Asclépio... Pagai-lhe, não vos esquecei!⁷

Fédon 111a-118a.

Para um pitagórico o galo é uma ave consagrada ao sol e à lua. Os pitagóricos substituíram a necromancia pela *arithmomanteia*, a adivinhação numérica, que não deixou de ser uma *alektryomanteia*, a consagração do galo branco, ave sagrada pitagórica. Um antigo preceito pitagórico manda elevar o galo, mas não sacrificá-lo, pois ele é consagrado à lua e ao sol (BOYANCÉ, 1993, p. 141 ss.). O galo indica a *hōra*, o momento favorável e propício para a travessia e anuncia uma nova vida, uma nova aurora de luz. Por possuir um dom divinatório natural, ele é o símbolo da vigilância e da coragem necessária para a última viagem. Associado a Asclépio, o galo evoca o anúncio da saúde física e psíquica. Para os gregos, o galo é também consagrado aos Dioscuros, os heróis-divinos protetores da navegação cujo emblema é associado ao sol e à lua – a ilha dos bem-aventurados. Os Dioscuros associam-se às iniciações de confrarias guerreiras e ritos de passagem entre os quais faz parte o arrostar a morte (BURKERT, 1993, p. 414).

Toda a vida pitagórica é uma busca pela conquista da harmonia da alma e uma preparação para a morte. O galo é o arauto que anuncia o momento favorável para a última viagem, é a ave que anuncia a luz. Irène Mainguy (2006, p. 228) observa que o galo é um emblema solar cujo apanágio é o presságio do retorno à claridade. Este presságio implica, por consequência, o despertar de um período de sono para a retomada do estado da vigília. O sono é homólogo à morte das faculdades propriamente intelectivas. Nas antigas narrativas sobre a memória, *Léthe*, o

esquecimento, é o par oposto de *Mnemosýne*, a memória. Quem bebesse, na entrada do Hades, o mundo dos mortos bolorento, da água de *Léthe*, esquecia tudo da vida humana e, semelhante a morto, entrava no mundo da Noite. Esquecimento é a água da morte. Ninguém entra no reino tenebroso da Noite sem ter bebido dessa água, sem ter bebido nessa fonte, sem ter perdido a consciência, a lembrança, a esperança. Morte, *Thánatos*, é irmão de *Hýpnos*, sono, ambos, filhos da negra Noite (HESÍODO, 1993, 211ss.).

As imagens evocam uma identidade de relações homólogas: aquilo que se produz no plano físico se reproduz no plano iniciático. O despertar do sono para um novo plano de luz indica a passagem da irreflexão para a *phrónesis*. Por essa razão, o galo, arauto da aurora, encarna a vigilância e é a manifestação dinâmica da vida. Efetivamente, trata-se da luz da inteligência que deve dissipar a obscuridade e opacidade do mundo profano que existe em cada homem (MAINGUY, 2006, p. 228). Ademais, o galo associa-se à coragem guerreira⁸, que são as virtudes necessárias para se afrontar a morte e, por conseguinte, a via iniciática. Segundo Platão (*Fédon* 68c), o medo é um índice de que a alma está presa ao corpo. A consequência imediata do vínculo ao corpo é o desejo por alvos corporais, como as riquezas e as honras, daí o medo disseminado da morte. Em contrapartida, o abandono de tais desejos corporais caracteriza o oposto do medo: a coragem que é necessária para a filosofia e para a vida virtuosa. É preciso coragem para abandonar os apetites e um estado permanente de vigilância e inteligência depurada.

No *Fédon*, Platão define a Filosofia como exercício de morte, *meléthe thánatou*. O filósofo é aquele que, embora vivo, anela pela morte; é aquele que faz de toda a sua vida um cuidado constante no exercício que culmina, no último momento, na atitude de confiante alegria diante da morte iminente. Nos cultos iniciáticos gregos, o sacrifício é o ato irreversível pelo qual um novo estado é atingido. Na transposição platônica, o longo esforço purificador de um gênero de vida virtuoso é apresentado como sacrifício de travessia

7. Trad. de Dixsaut com modificações.

8. Pausânias, ao descrever o templo de Hermes em Tanagra menciona o cruzamento entre uma raça guerreira de galos e outra dos pássaros negros (1979, VI, 4).

– *diabatéria*. Quando o sacrifício é acompanhado de um novo gênero de vida, ele se torna uma iniciação (BURKERT, 2005, p. 48). Se a vida toda é uma preparação para a morte e a última viagem exige a purificação da alma, o deus terapêutico é Asclépio.

O herói-divino médico é filho de Apolo, também médico, e deus da luz solar. Asclépio cresceu e aprendeu suas artes com o centauro Quíron e torna-se um médico tão excelente que faz ressuscitar um morto com sua arte. A ressurreição operada por Asclépio acarreta a intervenção de Zeus que o fulmina com um raio (BURKERT, 1993, 416 ss). Asclépio é o pai de *Hygieia*, a saúde, e de *Panacéia* e está para sempre vinculado ao nome de Apolo, patrono da harmonia da alma e da saúde psíquica. Chamado de *o herói que cura todos os tipos de doença* por Píndaro⁹, Asclépio é cultuado por toda a Grécia como um deus-herói *proclamado sobre cada terra e mar e como inventou toda medicina que ele desejou para o doente e para levantar os mortos* (PAUSANIAS, 2, 26, 4).

Do ponto de vista iniciático, o problema médico fundamental é saber se o funcionamento psíquico e o funcionamento somático são complementares. A iniciação envolve técnicas para a manutenção da saúde corporal e, ao mesmo tempo, as práticas virtuosas que expressam e promovem a saúde psíquica. A perversão latente da alma é a doença projetada num futuro que ultrapassa os umbrais da morte e que não pode ser removida sem a terapêutica eficaz da virtude. No eterno, não existe impunidade, assim como não existe causa sem efeito e esta conexão aparece no *Górgias* (524d) como o vínculo causal necessário e inexorável entre a maneira de viver e a constituição psíquica.

CONCLUSÃO

Os momentos finais de Sócrates, magistralmente registrados pela lavra genial de Platão, configuram mais do que uma homenagem que imortalizaria o seu mestre: eles esboçam uma manifestação vigorosa, e expressa em

linguagem cifrada (acessível somente aos iniciados na Filosofia), de que a busca da virtude e a justiça exigem um critério absoluto, princípio e realidade causal, e um referencial que está para além do tempo da vida. A justiça só é possível se for posta na perspectiva da eternidade e da imortalidade da alma. O fato de Sócrates dedicar suas últimas palavras a Asclépio indica que uma vida iniciática consagrada à aquisição da virtude e da sabedoria é coroada com a harmonia da alma e que, nos seus últimos instantes, no momento em que o sol se põe no ocidente, ele já entrevê o raiar de uma nova vida de luz.

A retomada dos cultos de mistério deve levar em conta que assim como as ações terapêuticas para o corpo, as técnicas, os *phármakoi*, os exercícios e a alimentação adequada propiciam um equilíbrio somático, as ações terapêuticas para a alma, o exercício das virtudes e o alimento espiritual propiciam um equilíbrio determinante para a purificação psíquica e um modo de vida virtuoso. O holocausto de um galo para Asclépio indica a passagem para um gênero de vida mais elevado, que se reconhece propriamente como *iniciação*. Diante da contingência dos eventos que compõem a vida, diante da efemeridade da experiência pessoal, somente uma certeza permanece inexorável: o momento da morte, última viagem. A experiência humana é o palco de gêneros de vida referenciados tão somente na duração da existência e que, por essa razão, buscam significação na luta pelo poder, na acumulação de bens e na fama.

Mas, todos aqueles que passaram pela verdadeira iniciação socrática vêem-se diante de um galo prenunciador da travessia. Por essa razão, as últimas palavras de Sócrates devem constituir uma advertência de que o tempo da vida não pode ser tomado como se fora a totalidade do tempo (*pās khrónos*, *República* 486a). Elas ainda reverberam como apelo inalienável: todos os que são realmente iniciados – e somente esses – devem um galo a Asclépio.

Que não se esqueçam de pagá-lo.

9. *Píticas* 3, 7.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HESÍODO, *Teogonia*, Trad. e Introdução por JAA Torrano, São Paulo: Iluminuras, 1995.

PAUSANIAS, *Guide to Greece*, I, Translated by Peter Levi, London: Penguin Books, 1979.

Platão

Collection GF Flammarion:

PLATON. *Phédon*, Traduction, introduction et notes par Monique Dixsaut, 1991.

PLATON. *Protagoras*, Traduction, introduction et notes par Frédérique Idelfonse, 1997.

PLATON. *La République*, Traduction, introduction et notes par Georges Leroux, 2004.

PLATON. *Théétète*, Traduction, introduction et notes par Michel Narcy, 1995.

Obras Modernas

ACKER. C. B. R. (2008) Dioniso, Diótima, Sócrates e a Erosófia, *Aisthe*, 3, p. 16-29.

BOYANCÉ, P. (1993) *Le culte des muses chez les philosophes grecs*. Paris: De Boccard.

BURKERT, W. (2001) *Ancient Mystery Cults*, London: Harvard University Press.

BURKERT, W. (2001) *Creation of Sacred*, London: Harvard University Press.

BURKERT, W. (2005) *Homo Necans*, Paris: Les Belles Lettres.

BURKERT, W. (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, London: Harvard University Press.

BURKERT, W. (1993) *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, Lisboa: Fundação Kalouste Gulbenkian.

CARRIÈRE, J.-C.; MASSONIE, B. (1991) *La Bibliothèque d'Apollodore*, Paris: Annales littéraires de l'Université Besançon.

CARRATELLI, P. G. (2003) *Les lamelles d'or orphiques*, Paris: Les Belles Lettres.

CASADIO, G; JOHNSTON, P. A. (2010) *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin: University of Texas Press.

DETENNE, M.; VERNANT, J. P. (1974) *Les Ruses de l'Intelligence: La Mètis des Grecs*, Paris: Flammarion.

DELATTE, A. (1999) *Études Sur La Littérature Pythagoricienne* Genève: Slaktines Reprints.

DEWINCKLEAR, D. (2010) Philosophie e Initiation dans l'œuvre de Platon, *Revue de Philosophie Ancienne*, Bruxelles : Ousia, 23, I, p. 29-65.

DIXSAUT, M. (2001) *Le Naturel Philosophe*, Paris: Vrin.

ELIADE, M. (1977) *Forgerons et Alchimistes*, Paris: Flammarion.

ELIADE, M. (1980) *Images et symboles*, Paris.

ELIADE, M. (1959) *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris: Folio.

ELIADE, M. (1965) *Le Sacré et le Profane*, Paris: Folio.

HUFFMAN, K. (1998) *Philolaus of Croton*, Cambridge: C. U. Press.

HUFFMAN, K. (2005) *Archytas of Tarentum*, Cambridge: C. U. Press.

JOURDAIN, F. (2003) *Le Papyrus de Derveni*, Paris: Les Belles Lettres.

LÉVI-STRAUSS, C. (2003) *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

LÉVI-STRAUSS, C. (1993) *Antropologia Estrutural Dois*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

MARIER, M. (2010) Le sens des dernières paroles de Socrate dans Le 'Phédon' de Platon, *Revue de Philosophie Ancienne*, Bruxelles : Ousia, 23, I, p. 3-28.

NUNES SOBRINHO, R. (2008) *Platão e a Imortalidade: mito e argumentação no Fédon*, Uberlândia: EDUFU.

PERILLÉ, J. L. (2005) *Symmetria et Rationalité Harmonique*, Paris: L'Harmattan.

PRADEAU, J. F. (2001) *Platon et les formes intelligibles*, Paris : P.U.F.

SAXONHOUSE, A. W. (2008) *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge: Cambridge University Press.

VERNANT, J. P. (2002 A) *Entre Mito e Política*, São Paulo: Edusp.

VERNANT, J. P. (2002 B) *Mito e Pensamento entre os Gregos*, São Paulo: Ed. Paz e Terra.

VERNANT, J. P. (1999) *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*, Rio de Janeiro: Ed. José Olympio.

WINKELMAN, M. (2010) *Shamanism*, Santa Barbara: Praeger.

Dicionários

BAILLY. (2000) *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Hachette.

CHANTRAINE, P. (1999) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris: Klincksieck.

LIDDELL G. H; SCOTT R. (1997) *Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press.

Recebido em novembro de 2010,
aprovado em janeiro de 2011.

