

Arthur Lopes Campos Cordeiro

A Filosofia, o Pós-Morte e o Mito do Górgias

RESUMEN: No fim do Górgias, Sócrates, após refutar seus adversários na argumentação, apresenta um mito sobre o pós-morte. Visamos analisar este mito e responder à questão «por que ele está presente no Górgias?» Em busca de respostas satisfatórias para essa questão, exploraremos criticamente certos temas filósofos (e teológicos) relativos ao pós-morte. Desse modo, abordaremos a relação entre moralidade e imortalidade, o papel do medo da punição pós-morte no discurso ético e os possíveis conflitos entre a punição eterna do mito e a teoria da pena socrática exposta no decorrer do diálogo.

PALABRAS CLAVE: Platão; Imortalidade; Alma; Pós-Morte; Punição

Philosophy, The Postmortem and the Myth of the Gorgias

ABSTRACT: At the end of the Gorgias, Socrates, after refuting his opponents in the argument, presents a myth about the postmortem. We aim to analyze this myth and answer the question «why is it present in the Gorgias?» In search of satisfactory answers to this question, we will critically explore certain philosophical (and theological) themes related to the postmortem. In this way, we will address the relationship between morality and immortality, the role of fear of postmortem punishment in ethical discourse and the possible conflicts between the eternal punishment of myth and the Socratic penalty theory exposed throughout the dialogue.

KEYWORDS: Plato; Immortality; Soul; Postmortem; Punishment.

Artículo [PT] | ISSN: 2386-3994 | Recibido: 28-febrero-2021 | Aceptado: 30-septiembre-2021.

Introdução

No Górgias, Sócrates dialoga com três personagens. O último interlocutor, Cálicles, se opõe radicalmente às teses defendidas por Sócrates – de que é melhor sofrer uma injustiça que cometê-la e de que é melhor ser punido por conta da injustiça do que não ser punido. E, apesar de não conseguir sustentar suas próprias teses perante o elenchus socrático, ele não aceita as conclusões de Sócrates.

► **Arthur Lopes Campos Cordeiro**, graduando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil. **Autor de correspondência:** (✉) arthurlopescc@gmail.com – iD <http://orcid.org/0000-0002-6438-0829>

Após a discussão com Cálicles, Sócrates conta um mito sobre o pós-morte. Nele, ele afirma que, sob o atual governo de Zeus, os homens, após a morte, são julgados e os juízes analisam a alma do morto. Se o homem for justo, ele irá para a Ilha dos Bem-Aventurados, e se for injusto, ele irá para uma punição eterna (caso suas injustiças sejam incuráveis) ou para uma punição temporária (caso suas injustiças sejam curáveis), onde ele será curado por meio do sofrimento.

A partir deste mito, é possível analisarmos inúmeros aspectos da filosofia do pós-morte. Dentre eles, estão a relação entre a doutrina da punição pós-morte e o medo, a entre imortalidade da alma e moralidade, entre justiça divina e juízo final e a própria filosofia da punição pós-morte. Este, portanto, é o objetivo de nosso trabalho. E o que nos levará a todos estes tópicos é a tentativa de responder a uma questão: «por que este mito está presente no Górgias?»

O mito e o convencimento não-racional

Podemos chegar a uma resposta ao analisarmos a estrutura do diálogo e a personalidade de Sócrates. Conforme afirma Taylor, «Cálicles está tão enojado com este retorno do argumento ao aparente paradoxo que levou à sua intervenção na discussão, que Sócrates é deixado para agir como respondente às suas próprias perguntas enquanto ele chega à sua conclusão formal» (Taylor 1949, p. 123)

Cálicles não consegue se opor ao argumento de Sócrates. Mas, ele não é Sócrates – um homem que não houve nada além do argumento que parece melhor. Desse modo, ele não está disposto a abandonar suas (errôneas) opiniões acerca da moralidade só porque ele não consegue defendê-las. Ele não será convencido de uma maneira meramente intelectual: faz-se, portanto, necessário um outro tipo de apelo.

Podemos fazer uma analogia entre o procedimento socrático e o argumento de Tomás de Aquino acerca da necessidade da revelação divina. Chesterton (Chesterton 2015, 36), comentando o argumento do Aquinate, afirma que: «os homens devem receber as verdades morais mais elevadas de modo miraculoso; ou a maiorias dos homens não as receberiam de modo algum».

Do mesmo jeito que muitas pessoas não conheceriam as verdades divinas sem a revelação, Cálicles não aceitará as verdades morais que Sócrates defendeu racional sem um apelo a fatores não-rationais. Sócrates, então, apresenta um mito sobre o pós-morte e conclui: «acompanha-me para onde, uma vez chegado,

será feliz, assim na vida como na morte» (527c). É possível, portanto, que o objetivo do mito seja convencer Cálicles das verdades morais por meio do medo.

Faz-se necessário, agora, um pequeno desvio para tratarmos dos Estudos Socráticos. Como dito, o *Górgias* é tradicionalmente considerado um dos primeiros diálogos de Platão e Vlastos, um dos maiores Socratistas do século passado, afirma que, nestes diálogos, ainda não há um «complexo, modelo tripartite da alma» (Vlastos 1991, p. 48). Entretanto, esta interpretação da finalidade do mito aqui apresentada implica que já há uma doutrina da separação da alma (isto é, na presença de fatores não-rationais) neste diálogo. Esta interpretação pode apoiar a conclusão de Penner (Penner 1992, pp. 124-125) de que o *Górgias* é um diálogo transicional, tendo, já alguns elementos de diálogos tardios (especialmente, segunda ele, no mito).

Imortalidade e moralidade

É possível, porém, adotar uma distinta interpretação da finalidade do mito no *Górgias*. Como afirma Lloyd Gerson, «não precisamos negar que o mito não é um argumento para insistir na relevância da crença na imortalidade da alma para o sucesso do Paradoxo Socrático [a doutrina de que ninguém faz o que é errado voluntariamente]» (Gerson 2013, p. 46). Desse modo, a doutrina da imortalidade da alma presente no mito pode ser necessária – direta ou indiretamente – para sustentar a moralidade socrática.

A doutrina de que ninguém faz o que é errado (ou injusto) voluntariamente é o Paradoxo Moral de Sócrates (Santas 1964, p. 147). Este paradoxo¹ depende de duas importantes doutrinas. A primeira é o Paradoxo Prudencial, que afirma que ninguém deseja para si o que é ruim. Vale ressaltar que o termo «ruim» está sendo usado em um sentido prudencial (não moral) como na seguinte afirmação: doença é ruim para o corpo. A segunda doutrina é que agir de modo errado (agir injustamente) é ruim para aquele que age assim. Dessas duas doutrinas, chegamos à conclusão de que ninguém deseja agir injustamente e, portanto, quem age injustamente age contrário ao que verdadeiramente deseja – em outras palavras, age involuntariamente.

Para garantir a veracidade da conclusão, ambas doutrinas – que agem como premissas – precisam ser verdadeiras. «Entretanto, como Sócrates pode defender

¹ Nossa reconstrução segue a feita por Santas com a objeção de Penner e Rowe, 1994.

que agir injustamente é ruim para o ser humano» Fica claro que, se o agir injustamente prejudica o ser humano, esse prejuízo não é físico. Desse modo, o agir injustamente deve ser ruim para a alma e, assim, a alma precisa ter uma natureza segundo a qual seu bem (em sentido prudencial) nunca pode ser atingido por meio da injustiça. Há, portanto, uma conexão necessária entre a virtude e o bem da alma. E, como toda conexão necessária que podemos conhecer, esta conexão deve ser metafísica, já que não há conhecimento das coisas sensíveis (apenas opinião).

Não é só isso que Sócrates precisa afirmar para sustentar a segunda doutrina de seu argumento. Ele, também, precisa defender que a alma é superior ao corpo de tal maneira que nenhum bem do corpo pode compensar um mal da alma (injustiça). Afinal, o mero fato da injustiça ser ruim para a alma não faz com que ela seja ruim para o ser humano: se a injustiça for cometida para que o ser humano ganhe certos bens (riquezas, saúde, etc.) e os bens da alma não forem superiores aos do corpo, é possível que uma injustiça seja boa. Precisamos concluir, portanto, que «a não ser que a alma se identifique comigo de uma maneira que o corpo não o faz [o que implica uma superioridade], o cuidado da alma não tem precedência sobre o cuidado do corpo em princípio» (Gerson 2013, p. 45).

A conexão necessária entre virtude e bem da alma, por sua própria característica não-física, é metafísica, o que implica uma conexão da alma com um outro mundo, o mundo das formas. Além disso, a diferença entre a alma e o corpo bem como a identificação da alma com o «eu» de uma maneira superior à do corpo com ele implicam um caráter não-material (nãocorpóreo) da alma. E o Fédon deixa muito claro que a imaterialidade da alma e a conexão dela com o mundo das formas implica, necessariamente, a imortalidade da alma.

Nossa segunda resposta à questão da finalidade do mito, então, é a de que a doutrina da imortalidade da alma é necessária para o sustentáculo de toda doutrina ética –exposta no diálogo. Por fim, cabe o questionamento: «se a imortalidade da alma é necessária, por que Platão não prova essa doutrina central?» Aqui, cabem inúmeras respostas. Entretanto, o mais prudente para alguém que adota essa segunda resposta é afirmar que, provavelmente, Platão não prova essa doutrina central por não ser este o escopo do diálogo – Platão tratará de todos esses temas em outro diálogo, a República. Porém, é possível

uma outra resposta: talvez o mito não precise ser provado por ser uma consequência lógica das discussões acerca da justiça.

Se deus é justo, a alma é imortal

Chegamos assim a mais uma possível finalidade do mito: expor uma consequência lógica das discussões relativas à justiça. Muito foi dito da justiça humana, mas nada da justiça divina. ¿Ora, se os deuses são justos, não é claro que a alma humana precisa ser imortal? Segundo Jolivet (Jolivet 1959, p. 250), a justiça de Deus

exige que a virtude e o vício recebam as sanções que lhes são devidas: recompensa ou punição. Aqui no mundo, as sanções da virtude e do vício são evidentemente insuficientes; muitas vezes mesmo, é o vício que triunfa, e a virtude que fica humilhada. A justiça quer que cada um seja tratado segundo suas obras, e isto não pode ser feito a não ser com a imortalidade da alma.

O Sócrates dos primeiros diálogos de Platão parece sustentar que os deuses são justos. Ele afirma que os «deuses estão tão preocupados com a moralidade humana que eles tomam conta das pessoas boas tanto na vida quanto na morte» (Brickhouse and Smith 1999, p. 2352) e que «os deuses não são apenas nossos maiores benfeitores, mas também nossos únicos benfeitores» (Ibidem³). Desse modo, não seria a doutrina da imortalidade da alma (bem como a da punição e recompensa pós-morte), uma consequência clara da justiça (tema da discussão com Cálicles) dos deuses juntamente com a experiência de que no mundo, as sanções da virtude e do vício são insuficientes?

A teoria da pena e a punição eterna

Segundo o Górgias (477a), quem é punido sofre o que é bom e disso tira vantagem. Essa teoria da pena é apenas uma consequência lógica das doutrinas éticas defendidas nos primeiros diálogos:

² Cf. Apologia 41c-d

³ Cf. Eutífon 15a

É errado prejudicar alguém, mesmo em troca de danos causados a alguém (Apologia 25c5-26a7, 29b7-9, 37a5-7, 37b2-5; Crito 49a4-c11; Górgias 479c8 – e9; República I.335b2 – e5). Disto se segue que não é permitido a Sócrates aceitar qualquer forma de sanção aos transgressores que seja prejudicial àquele que foi sancionado (Brickhouse and Smith 2010, 110).

No mito, entretanto, Sócrates afirmam que os homens que cometeram faltas irremediáveis (os incuráveis) não tiram vantagem da punição. Deste modo, parece que a punição eterna pós-morte é injusta. Isso fica mais claro quando analisamos o que Sócrates afirma no Górgias acerca da punição estatal para os incuráveis. Sócrates, na verdade, faz uma forte afirmação: «o indivíduo que tem na alma (...) um sem-número de doenças incuráveis (...) não precisa continuar vivendo»⁴ (512a). Essa afirmação, porém, é, também, apenas consequência de doutrinas expostas em outros diálogos.

Segundo o Eutidemo (281e), existem bens condicionais e um bem incondicional (a sabedoria). Esta última é sempre boa para o homem, mas os bens condicionais só são bons para o homem se usados bem, isto é, em conjunção com a sabedoria. Os bens condicionais em si mesmos carecem de valor e são males sob a direção da ignorância⁵. Sócrates, a título de exemplo, coloca a riqueza e a saúde no grupo dos bens condicionais: se alguém é ignorante, é melhor ser pobre que rico. Ora, fica claro que a vida, não sendo um bem incondicional, é, também, um bem condicional. Desse modo, é melhor, para um ignorante, não viver. E, como a virtude é sabedoria e a injustiça, ignorância, quem é mais ignorante que o injusto incurável? Assim, a pena de morte é, claramente, benéfica a estes injustos.

Sócrates não deveria, então, adotar uma doutrina aniquilacionista? Afinal, a aniquilação, para um morto, parece ser semelhante à morte para um vivo. É possível negar essa visão. Primeiro, porque ela implica que é possível algo que é deixar de ser – o que pode ser, no mínimo, bastante problemático para a mentalidade grega. Segundo, porque podemos afirmar que o simples ato de ser – independentemente de qualquer coisa que o acompanhe – é melhor que não-ser. Assim, se afirmarmos com Agostinho que «todas as naturezas, pelo facto de

⁴ Platão 1980, p. 198.

⁵ Cf. Vlastos 1991, p. 231.

existirem, (...) são boas» (Agostinho 2000, 1089), podemos dizer que Sócrates não deveria ser aniquilacionista.

Se, então, Sócrates não pode ser um aniquilacionista, seja pela impossibilidade lógica da teoria ou pelo fato da aniquilação também não ser boa para o injusto, chegamos a uma aporia. Por um lado, uma justa punição precisa ser benéfica para aquele que é submetido a ela. Por outro lado, não há nenhuma punição que possa ser benéfica ao injusto incurável. É possível fugir dessa aporia? Evidentemente. A maneira mais clara é negar a teoria da punição do Górgias ou a inexistência de uma punição benéfica ao injusto incurável.

Outra maneira, porém, é considerar esse argumento como o do Hípias Menor. Neste diálogo (372b), Sócrates chega à conclusão de que «quem erra, por conseguinte, intencionalmente e pratica ações injustas e prejudiciais, se houver alguém nessas condições, não poderá de ser o homem bom» (Platão 1977, p. 182). Hípias considera a conclusão inaceitável, Sócrates também, «mas é o que necessariamente se conclui de nosso raciocínio» (Ibidem). A insinuação, porém, é de que, na verdade, não há nenhuma pessoa que erra intencionalmente a o paradoxo não surge porque não há essa pessoa (Taylor 1949, p. 87). Do mesmo modo, pode-se evitar nosso paradoxo acerca da punição adequada para os incuráveis, se negarmos a existência dos incuráveis

Conclusão

Voltemos a nossa questão: por que Platão colocou o mito no Górgias? Trouxemos quatro respostas este questionamento. Entretanto, é difícil apontar qual resposta é a correta. Uma quinta possibilidade, porém, é certamente verdadeira: o mito está presente no Górgias para nos levar à reflexão. Uma das maiores qualidades de Platão é o fato de seus diálogos, além de apresentarem teorias, fazem o leitor questionar.

A partir do mito do Górgias, somos capazes de perceber que a doutrina da punição eterna pode ser necessária para convencer alguém a ser moral: não porque a moralidade depende da punição eterna, mas porque um Cálicles não consegue ser convencido pelos (verdadeiros) argumentos morais – precisando, assim, de um convencimento pelo medo. Mas, talvez a própria ética dependa da imortalidade da alma: será que, sem uma alma imortal, a moralidade faz sentido?

Podemos ir mais além: a moralidade faz sentido sem uma básica metafísica? O mito nos levanta outra importante questão: a justiça divina não implica em

uma punição pós-morte? E, junto com essa questão, surge outra que muito ocupou os teólogos: como conciliar a justiça e a misericórdia? Por fim, os jusfilósofos – com a pretensão que só um jurista pode ter – clamam: como querem discutir a punição pós-morte sem, antes, esboçarem uma Teoria da Pena? Afinal, se Deus é juiz, não precisa o teólogo ser, também, um filósofo do Direito? E, enquanto estes questionamentos surgirem da leitura do *Górgias*, é evidente que o mito terá cumprido sua finalidade.

Conflicto de intereses: El autor declara que no tiene ningún posible conflicto de intereses. **Aprobación del comité de ética y consentimiento informado:** No es aplicable a este estudio. **Contribución de cada autor:** A.L.C.C. confirma que ha conceptualizado, desarrollado las ideas y escrito el trabajo como único autor y ha leído y aprobado el manuscrito final para su publicación. **Contacto:** Para consultas sobre este artículo debe dirigirse a: (✉) arthurlopescc@gmail.com.

Referencias

- Platão. 1980. *Diálogos: Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Vols. III-IV. Belém: Universidade Federal do Pará.
- Agostinho. 2000. *A Cidade de Deus: Livro IX a XV*. Tradução de J. Dias Pereira. 2ª Ed. Bol. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- Brickhouse, Thomas. and Smith, Nicholas. 1999. *The Philosophy of Socrates*. Boulder: Westview Press.
- Brickhouse, Thomas and Smith, Nicholas. 2010. *Socratic Moral Psychology*. New York: Cambridge University Press.
- Chesterton, Gilbert. Keith. 2015. *Santo Tomás de Aquino*. Tradução de Antônio E. A. de Araújo. 3ª Ed. Campinas: Ecclesiae.
- Gerson, Lloyd. 2013. *From Plato to Platonism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Jolivet, Régis. 1959. *Curso de Filosofia*. Tradução de Eduardo Prado de Mendonça. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora.
- Penner, Terrence. 1992. "Socrates and the Early Dialogues" In: *The Cambridge Companion to Plato*, 121-169. Cambridge: Cambridge University Press.
- Penner, Terrence. and Rowe, Christopher. 1994. "The Desire for the Good: Is the Meno Inconsistent with the Gorgias?" *Phronesis* 39(1): 1-25.
- Santas, Gerasimos. 1964. "The Socratic Paradoxes". *The Philosophical Review* 73(2), 147-164.
- Taylor, Alfred. Edward. 1949. *Plato: The Man and His Work*. 6ª Ed. London: Methuen & Co. Ltd.
- Vlastos, Gregory. 1991. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.

Información sobre el autor:

► **Arthur Lopes Campos** Cordeiro é graduando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil) e pesquisador de Iniciação Científica em Filosofia do Direito sob orientação da Profa. Dra. Karine Salgado. **Contacto:** – (✉): arthurlopescc@gmail.com. – iD <http://orcid.org/0000-0002-6438-0829>.

Como citar este artículo

Cordeiro, A. L. C. (2021). «A Filosofia, O Pós-Morte e o Mito do Górgias». *Analysis* 30: pp. 21-29.