

A DIALÉTICA ANÁBASIS E KATÁBASIS DE PLATÃO PRÉ-ANUNCIADA NO ESPAÇO ARQUITETÔNICO ANTIGO DE DELFOS

Carlos Luciano Silva Coutinho¹

lucianocoutinho1@gmail.com

Resumo: Na Grécia clássica, a mitologia foi redimensionada a partir do entendimento do homem como fruto de suas próprias atitudes no cosmos. Essa crença dominante foi projetada em várias manifestações estéticas do mundo antigo e repensada por Platão, posterior e principalmente, em sua “Alegoria da caverna”. Nelas, imprimiu-se uma postura antagônica que via, nessas atitudes humanas, um misto entre a busca pela racionalidade e a inevitável condição instintiva do inconsciente. Assim, será analisado, neste trabalho, esse processo antagônico a partir do posicionamento espacial de complexos arquitetônicos básicos no sítio arqueológico de Delfos.

Palavras chave: *anábasis, katábasis, espaço sacro, semântica do espaço, Delfos.*

Abstract: *The mythology was resized from the understanding of men as a result of their own attitude in the cosmos in the Greek classical period. This dominant belief was projected in several aesthetic manifestations of the ancient world and reconsidered by Plato later, and especially in his “Allegory of the cave”. It was printed in these manifestations an antagonistic posture which saw, in these human attitudes, a mixture between the search for rationality and the inevitable instinctive condition of the unconscious. So, it is discussed in this work this antagonistic process from the spatial positioning of basic architectural complexes in the archaeological site of Delphi.*

Key Words: *anabasis, katabasis, sacred space, semantic of the space, Delphi.*

INTRODUÇÃO

Os espaços arquitetônicos clássicos parecem refletir uma postura filosófica que se voltaria para a representação do humano diante da tensão que se teria criado a partir das formas conscientes e das formas inconscientes da mente humana. A escolha semântica da

¹ Artigo baseado no capítulo IV da Dissertação *Arquitetura Mítica*, orientada pelo professor Dr. Flávio René Kothe, da Universidade de Brasília – UnB, defendida por Carlos Luciano Silva Coutinho em 2010, disponível em <http://repositorio.bce.unb.br/bitstream/10482/7019/1/2010_CarlosLucianoSilvaCoutinho.pdf>

* Especialista em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília, UCB, DF - Brasil; Mestre em Arquitetura e Urbanismo, com ênfase em estética do Mundo Antigo, pela Universidade de Brasília – UnB, Brasil; Mestrando em Filosofia Antiga pela Universidade de Brasília – UnB, Brasil; Doutorando em Estudos Clássicos, com ênfase em filosofia e mitologia antigas, pela Universidade de Coimbra – UC, Portugal.

posição geográfica do espaço arquitetônico, nesse sentido, passaria a revelar, com certa naturalidade, a imagem de *anábasis*² e de *katábasis*³ como princípio de busca pelo esclarecimento da *ψυχή*⁴ humana, no primeiro caso, e de mergulho em um tipo de convívio com características consideradas mais instintivas, no segundo, embora não se possa levar tal questão em níveis radicalmente dicotômicos, já que, pela *anábasis*, a *katábasis* é enxergada de modo mais profundo e significativo⁵.

A elevação do espaço arquitetônico pretende simbolizar um tipo de elevação e de iluminação dos convivas desse mesmo espaço. Com a elevação do espaço arquitetônico, o conviva passaria a assumir, em sua mente, a força superiorizada, como a dos deuses olímpicos, já que estes seriam um tipo de postura filosófica da própria classe dominante, uma vez que são representados no ponto mais alto do cosmos: o Olimpo.

Por sua vez, o espaço arquitetônico concretizado em nível mais baixo pretende situar o conviva em um patamar de relativa praticidade com a vida cotidiana, representando um tipo de relação de primeiro estágio na vida prática e social, enquanto espaço em maior altitude representa um segundo patamar mais superior. Com a concretização do espaço arquitetônico em baixa altitude, tem-se um tipo de simbologia cotidiana na vida prática do conviva, que coloca, segundo os padrões da tradição grega dominante, o conviva em um estágio de primeira aprendizagem e convivência com o espaço arquitetônico concretizado em baixa altitude.

Em “Alegoria da caverna”, Platão parece apontar essa noção espacial a partir da subida do interior para o exterior da caverna. O pensador sintoniza a experiência da caverna como uma realidade a ser desencantada, em que a parte externa representaria um tipo de caminho para o conhecimento. Ao contrário da visão idealista do neoplatonismo, entende-se, neste trabalho, que Platão não estaria propondo a negação da *katábasis*. Ao contrário, ele estaria propondo que, pela *anábasis*, se pode enxergar melhor as relações profundas dos instintos humanos e vice e versa. Ou seja, é como se do alto a visão do baixo fosse mais adequada e assertiva.

Tanto na versão filosófica, quanto na versão precedente do espaço arquitetônico o cidadão, de tal maneira, se entenderia como um processo antagônico entre corpo e mente que

² *aná* “para cima” e *βασίς* “ir”. Movimento referente à subida.

³ *κατά* “para baixo”; *βασίς* “ir”. Movimento referente à descida.

⁴ A palavra *ψυχή* será utilizada, neste trabalho, em grego pela complexa tarefa de ser traduzida. Sugere-se, neste contexto, por sua vez, a expressão «psique».

⁵ A esse assunto, ler o capítulo intitulado “O antagonismo do espaço sacro clássico: entre a racionalidade e as forças instintivas do inconsciente”, e Carlos Luciano Silva Coutinho, publicado no livro *Sobre as origens da filosofia - primeiros ensaios*, pela coleção **Archai Supplementa**, et cetera editora.

sente, pensa e age no cosmos, buscando a elevação não para negar a obscuridade, mas para compreendê-la em sua complexidade. Nesse sentido, o desacorrentado platônico retornaria ao interior da caverna (517A), hipoteticamente, não para convencer aos outros do que vira fora da caverna, mas para experimentar, às avessas, a sistemática mítica que outrora acreditara.

O espaço arquitetônico clássico teria refletido tais noções em suas estruturas e traços. Tendo como base o templo e outros complexos arquitetônicos é possível perceber níveis de projeção psíquica que ajudam a interpretar esse antagonismo entre *katábasis* e *anábasis* trabalhadas, posteriormente na “Alegoria da caverna”. Nesse sentido, será analisada a estrutura de uma das cidades da Grécia clássica mais influentes e importantes para o pensamento ético, político, estético e mitológico no Ocidente: Delfos.

A ANÁBASIS E KATÁBASIS COMO TRAÇO

A Grécia clássica teria trabalhado a concepção de manutenção da vida presente tanto quanto outros mitos precedentes. No entanto, a busca por essa manutenção não teria se dado a partir da passividade humana diante dos desígnios divinos, como a tradição comumente entendia, mas da vida subjetiva reflexiva, que quer primeiro se interpretar no cosmos, e não interpretar o cosmos como condicionante absoluto sobre suas ações. O poema de Homero teria apresentado, relativamente, essa ansiedade de reorganização do cosmos tanto exterior como interior na figura de Ulisses. Contudo, o herói, ainda elaborado com o caráter astucioso, detém o conhecimento como um processo de ditadura do conhecimento, como bem apontaram Adorno e Horkheimer (2006, p. 21), em um racionalismo pseudo-esclarecido.

O herói trágico da Grécia clássica, por outro lado, não é elaborado pela ideia de astúcia de ditadura do conhecimento, ao contrário, é elaborado à medida de seus limites trágicos diante da natureza. E mesmo quando surge como razão perniciosa, como no caso do Édipo de Sófocles, em que o herói assume a forma sacerdotal, no *Édipo em Colono*, passando a determinar o comportamento dos outros homens, ele é elaborado dentro de uma concepção que pode se abrir a uma visão crítica a respeito do que a ditadura do conhecimento é capaz de fazer na mente das pessoas, provocando-lhes uma profunda cegueira. É nesse sentido que Eurípides propõe uma reformulação das virtudes, da ética e da moral, que não deveriam ser regidas por um nível pessoal, mas por um princípio menos relativizado como se observa, por exemplo, em *As Fenícias*.

Nesse mesmo espírito, é possível perceber que o templo clássico representa a busca da luz celestial como alegoria para a convenção religiosa do sujeito diante do cosmos, mas sem deixar que o racionalismo olímpico, representado por Zeus e Ulisses, submeta as forças instintivas a um profundo escamoteamento. Para isso, a imagem de subida ao templo se torna a possibilidade de uma visão melhor e mais profunda da interioridade psíquica do inconsciente.

A escolha geográfica dos espaços sacros clássicos parece anunciar previamente o que Platão teria apontado como princípio de busca da verdade. A saída da obscuridade subterrânea rumo à luminosidade solar, como se vê na “Alegoria da caverna”, seria antes um tipo de esclarecimento do mito que propriamente um desprezo a ele, visto que Platão foi um pensador que muito se valeu das formas míticas para discutir suas teorias. A questão, para o pensador, estaria no esclarecimento da vida na caverna. Pela metáfora da luminosidade do sol (516B) o desacorrentado torna-se capaz de compreender que são projeções as sombras projetadas pela fogueira (514B) dentro da caverna.

O *educere* romano, palavra para o ‘conduzir para fora’ da caverna, seria o ato de tirar da obscuridade, própria da cegueira religiosa tradicional, o cidadão, que se tornaria, segundo o movimento de *anábasis*, mais apto para refazer o percurso de *katábasis*. A desconstrução do teatro de sombras funcionaria como um tipo de esclarecimento dos mitos, conferindo sua força na mente daquele que acredita em suas formas de superfície. Platão assumiria uma postura esclarecida na medida em que enxerga o mito como forma inconsciente de conhecimento instintivo que, embora seja verossímil, não se apresenta, em sua superfície estética.

Significa dizer que o exercício racional de educação seria constituído pela subida, que representaria a busca dos significados por trás das formas obscuras apresentadas nas sombras, como quem percebe que por trás dos mitos há coisas que podem ser reveladas, percebendo que mais que luzes e sombras, há “nuances de cinzas, princípio de coloratura que poderia reconstituir o mundo” (KOTHE, 2002, p. 117). Todo o trajeto, nesse viés, seria completado pela descida, para se colocar à prova os pensamentos refletidos fora da caverna. O que levaria ao entendimento de que apenas a subida ou apenas a descida seria um tipo de cegueira. Nesse sentido, mesmo diante da busca grega pela *anábasis*, a verdade, nesse contexto, necessitaria da *katábasis* (CORNELLI, p. 105). E o contrário também deve ser levado em conta.

Essa ironia indica o esclarecimento não como o desprezo à descida, mas como a reflexão acerca do que ela em realidade é na vida prática. Assim, sair da caverna significaria

ir à busca da compreensão de própria obscuridade. Quer dizer, subir, nesse contexto, significaria refletir a respeito das crenças e compreender em que medida elas cegam a capacidade racional de julgar. Subir significaria poder olhar para a descida com maior propriedade.

Esse processo define bem o sentimento clássico diante da tensão entre razão esclarecedora e forças instintivas do inconsciente. Para Nietzsche (2008, p. 501.), por exemplo, caverna é uma imagem que representa a profundidade da alma. Nela, é possível encontrar os desejos e os saberes mais íntimos. Essa visão dialética liga a caverna ao inconsciente. A *katábasis* representaria, nessa medida, um tipo de experiência profunda com o espírito humano. E foi nesse sentido que a Grécia clássica representou a busca pela essência profunda do humano, privilegiando, tensamente, a união entre razão e forças instintivas do inconsciente. Isso pode, por sua vez, ser lido na disposição espacial dos complexos arquitetônicos das cidades clássicas, sobretudo em uma cidade que se tornou um grande símbolo para a antiguidade: Delfos.

A DELFOS ANTIGA COMO UM CASO ALEGÓRICO DA POSTURA CLÁSSICA DIANTE DA VIDA

Quatro complexos arquitetônicos são sintomáticos para se compreender como esta cidade teria sido um tipo de reflexo dessa postura antagônica diante da vida: o ginásio e a *tholos*, na parte baixa da cidade; o templo de Apolo, no centro da acrópole; a arena, na parte mais alta da acrópole. Nesse processo, a postura dominante entenderia a vida como um misto entre a busca pela racionalidade e as forças instintivas do inconsciente. Partindo do templo, que se considera centralidade da crença dominante e do espaço em questão, pretende-se compreender como, pelo processo de semântica comparativa de altitude, tão caro aos gregos, a disposição dos outros três complexos pode ser vista em grau hierárquico de significação.



(Templo de Apolo – Delfos, Grécia)



(Ginásio visto do templo de Apolo – Delfos, Grécia)

A edificação em altitude relativamente elevada evidenciaria o movimento de *anábasis*, tão praticada pela crença clássica dominante. Esse movimento, diga-se de passagem, teria sido proposto, por Platão, na “Alegoria da caverna”, como um processo de racionalização do pensamento. A acrópole de Delfos, por exemplo, guarda uma significação bastante evidente desse processo. O templo de Apolo seria já a confirmação do espírito projetivo do homem grego clássico em busca da elevação dos pensamentos. Dele se pode visualizar, como se observa nas fotos acima, embora não claramente, dois complexos fundamentais na parte de baixo da cidade: o ginásio e a *tholos*. O outro complexo, a arena, não se pode visualizar dele, pois se encontra acima de sua posição espacial, no topo da acrópole.

Se olhado do templo, os dois complexos, na parte baixa da cidade, guardariam uma significação inferior, na medida em que o conviva do templo, assumindo um tipo de postura olímpica, teria uma visão ampliada do baixo. Essa inferioridade, todavia, não pode ser compreendido sob uma perspectiva cristã. Trata-se não de uma dicotomia absoluta, mas antes de uma proposta de esclarecimento do antagonismo humano, que passa a ser entendido como um misto entre o desejo de elevação racional e a inevitável condição animalesca de instintividade inconsciente.

Como a própria expressão indica, *γυμναζο* (*Gimnazo*: exercitar-se, fazer exercícios) seria um processo de valorização corporal, em que os primeiros passos da formação física de um jovem cidadão seriam dados. Nessa perspectiva, observá-lo do templo seria como indicar o corpo como finitude e fragilidade humanas. Ao passo que o conhecimento elevado estaria representado no templo, pois, nele, se teria a noção ampla de como agem os desejos corpóreos e suas intemperanças.

O templo, de tal maneira, simbolizaria o conhecimento psíquico, que tem capacidade de buscar compreender o conhecimento sensorial e principalmente o conhecimento de si

mesmo. A esfera religiosa do templo, segundo os traços arquitetônicos, transmitiria ao conviva não a pura racionalidade, mas a busca desta diante de toda inevitável instintividade corpórea e também psíquica, já que esta não estaria livre de suas relações inconscientes, cuja cela parece reavivar, propondo relativa comunhão entre corpo e *ψυχή* e não a abdicação daquele por este como no cristianismo romano.

“Conhece-te a ti mesmo”, uma inscrição do templo de Apolo, segundo a tradição, propõe uma compreensão humana a partir da tensão entre a razão e as forças instintivas do inconsciente. Tal sentença pode ser lida como a busca da completude racional e instintiva no humano. Na Grécia clássica, Apolo representaria a luz da verdade, que faria os homens terem ciência de suas fraquezas. Esse valor psíquico de larga importância é mencionado em Platão.

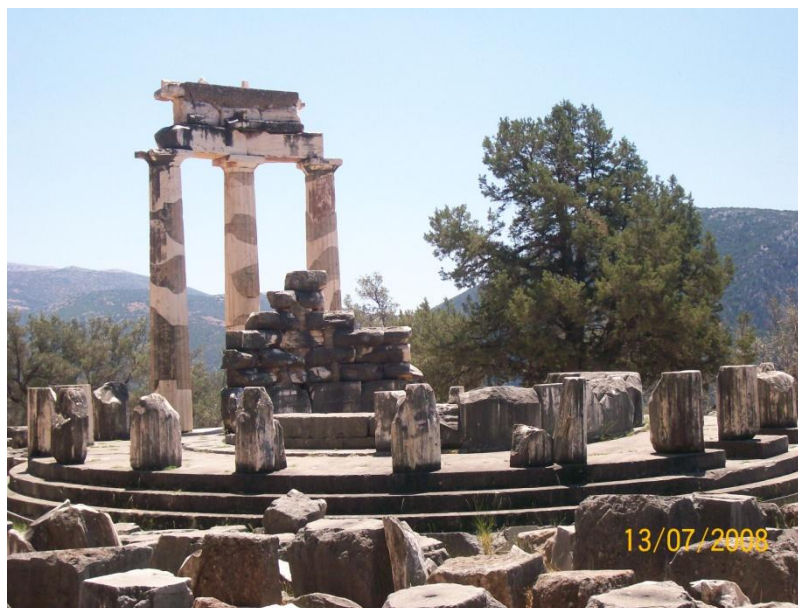
O diálogo *Alcebiades Maior* (129a), de Platão, discute a problemática do cuidado que o homem deve ter consigo, partindo da sentença em questão. Platão parece propor que o ato de conhecer e de pensar seria o que há de divino na *ψυχή* humana (133c). Com isso, tendo preocupação com o corpóreo, um médico e um professor de ginástica não seriam capazes de conhecer a si mesmos. O corpo, nesse diálogo, é colocado como um instrumento da *ψυχή*, na medida em que esta guiaria aquela (130a).

Assim, o pensamento supostamente escrito no templo de Apolo em Delfos, para Platão, representou um tipo de esclarecimento capaz de direcionar o conhecimento humano àquilo que não está à vista ao sentido físico da visão, mas à vista da *ψυχή*. Nesse sentido, um homem esclarecido deveria se guiar pela acuidade interior, visto que seria por meio da *ψυχή* que ele receberia impressões ligadas ao entendimento profundo de sua própria interioridade.

Apolo, portanto, estaria ligado à “loucura profética” (*Fedro*, 265b), que, ao olhar de Parke (apud, DODDS, 2002, p. 80), teria desempenhado, no que diz respeito ao transe, um papel fundamental na inteligência humana. É como se, pelo transe apolíneo, fosse possível equilibrar os *daemons* do espírito humano, revelando noções profundas da *ψυχή*. Nesse sentido, aquilo que o homem alcança em uma experiência inconsciente, cujo mito associou ao êxtase ou à possessão, é possível que jamais, como sugere Forster (apud, DODDS, 2002, p. 71), conseguisse alcançar em estágio de consciência. Isso fica evidente no *Fedro* (243a), quando Sócrates diz que o mito tem um poder expiatório em relação à culpa.

O outro complexo situado na parte baixa da cidade é a *tholos* de Atena Pronaia. Sua forma circular ainda é um mistério, visto a escassez de material escrito a respeito de sua semântica. Sabe-se que foi construído aproximadamente em 370 a.C e que há indícios de que sua forma circular estaria ligada a rituais ctônicos (STIERLIN, 2009, p. 150). Esses rituais

dedicados a divindades subterrâneas estariam ligados, também, à deusa Atena, como que para apresentar a imagem da inteligência ligada também às forças instintivas do inconsciente.



(Tholos de Atena Pronaia – Delfos, Grécia)

Em relação à posição espacial dos complexos, a *tholos* é colocada em mesmo grau de importância do ginásio. Ambos representariam possivelmente um primeiro estágio de exercício humano em relação a si mesmo no cosmos: corpo e instintividade. E o templo de Apolo seria a relação destas duas concepções somadas à busca da elevação racional. Ou melhor, a busca do esclarecimento da essência humana enquanto tensão entre estas instâncias.



(Sala do Tesouro de Atreu – Micenas, Grécia)

As formas circulares das *tholoi* de Micenas acompanham o formato de um pequeno monte. Essa expressão estética representa a crença em uma descida ao subterrâneo. É provável que isso tenha sido um tipo de inspiração apolínea, em sentido psicológico, de manter a crença na decida aos subterrâneos, que, em Delfos, simbolizaria a razão buscando

vivenciar e compreender a obscuridade do inconsciente. Fato que reforçaria a escritura “conhece-te a ti mesmo”.

Para não viver como animais, Prometeu (ÉSQUILO, Vv. 572-591) teria roubado o fogo, símbolo do conhecimento e da manipulação racional, dos deuses para os homens, e também para não viver segundo uma ditadura do conhecimento, um pseudo-esclarecimento, Prometeu enfrenta a tirania de Zeus. Livrar-se de uma vida puramente corpórea passou a ser intento de civilizações muito anteriores à grega, mas a crença dominante dos gregos clássicos assumiu uma postura de aceitação do corpo diante da *ψυχή*, e desta diante daquele.

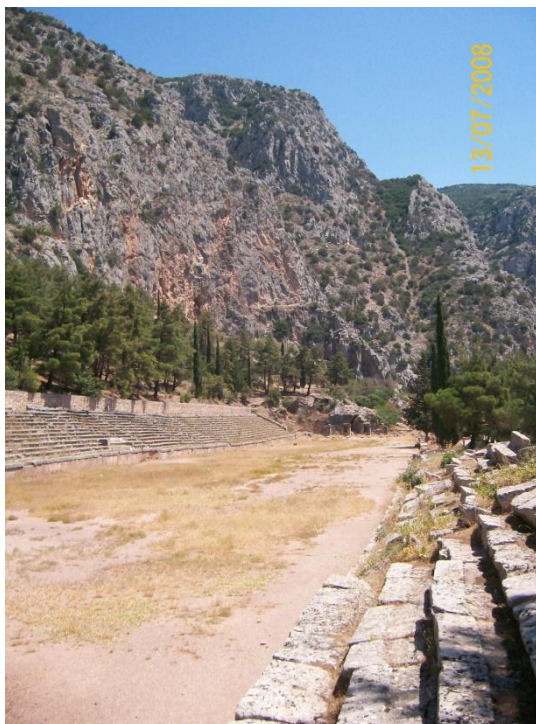
Nesse viés, surge, no topo da acrópole, o complexo que simboliza a luta humana contra a polarização absoluta da razão, enquanto pseudo-esclarecimento, e da instintividade do inconsciente, enquanto retorno à animalidade: a arena. A busca pelo equilíbrio entre esses dois pólos seria o intento maior de sua representatividade. A arena, “um estádio destinado às competições dos jogos Píticos” (STIERLIN, 2009, p. 152), possivelmente foi utilizada para uma prática comum na antiguidade clássica: um tipo de esporte que muito se assemelha com a tourada moderna ou algo como a farra do boi. Essa tradição, entretanto, remonta a épocas bem mais antigas à clássica. Vinda da tradição minóica, datada entre o terceiro e segundo milênio a.C, ela teria se adaptado e assumido uma postura semântica relevante em Delfos.



(Afresco minóico encontrado no sítio arqueológico de Cnossos)

Segundo o mito de Minos, rei de Creta, sua desobediência a Poseidon o levou a ser traído por sua mulher Pasifae, que acometida por uma loucura advinda do deus teria se apaixonado pelo touro, dado a Minos para ser sacrificado a Poseidon, e dessa relação zoofílica teria nascido o Minotauro (GRIMAL, p. 275-276). Um afresco encontrado no sítio arqueológico de Cnossos representa o grau desportivo para entreter espectadores, dentre eles reis e rainhas. Mas o rito, em si, promove outra leitura bem mais profunda: enfrentar o touro

significaria antes enfrentar o castigo de Poseidon, como uma força da própria natureza humana, para superar a loucura imposta a Pasifae pelo deus. Brincar com o touro teria uma simbologia fundamental do espírito minóico para demonstrar, em nível consciente desportivo, a capacidade de enfrentar as forças inconscientes da natureza humana.



(Estádio no alto do monte parnaso – Delfos, Grécia)

Situado acima do templo de Apolo, a arena indica uma semântica espacial relevante para se compreender a postura diante da vida presente na cultura de Delfos. A arena assume um tipo de projeção do sentimento clássico diante da razão e das forças instintivas do inconsciente. A posição da arena, acima do templo, indica principalmente a postura que o homem deveria assumir diante da natureza. Essa postura demonstra que o homem não deveria ser nem mera corporeidade e instintividade em meio à busca da disciplina e ao fervor da loucura, princípio representado pela posição semântica do ginásio e da *tholos*, que se encontram na parte inferior da acrópole, nem pura tensão entre crença e razão, na imagem do templo de Apolo, encontrado acima dos outros dois complexos.

Embora o templo clássico simbolize já um tipo de esclarecimento psíquico, na medida em que ele seria uma alegoria do mergulho profundo da *ψυχή*, ante alguns traços racionais de *anábasis*, a arena representa mais eficientemente a luta do homem grego dominante ante seus anseios existenciais. Na arena, esse homem consegue, de modo técnico corporal e racional, enfrentar as forças instintivas da natureza. Representadas pelo touro e pela loucura de Pasifae,

as forças da natureza e as forças instintivas do inconsciente seriam enfrentadas pela razão humana.

A alegoria é concretizada com a concepção de que, ao homem, não haveria espaço para o medo do inconsciente, tendo de enfrentá-lo seja qual for a força selvagem que poderia acometer aquele que o enfrenta. Lutar, nesse contexto, não significa submeter, ao contrário, significa não saber quem vencerá: se as forças da natureza/forças instintivas ou a razão que tenta domá-las.

Ao modelo de Delfos, isso foi concretizado em várias cidades clássicas, mesmo que em nível de altitude apenas simbólica como algumas acrópoles da Sicília, por exemplo. O que importa, nesse caso, é a simbologia que Delfos teria conseguido efetivar na mente do homem grego clássico dominante, na medida em que foi um centro muito importante de influência religiosa.

CONCLUSÃO

Certamente o objeto tratado não é tão simples como foi exposto. Dando a impressão de que o leitor deve acreditar nas palavras do autor, o texto, por si, cai em uma profunda fraqueza. Obviamente, há diversas diferenças entre a filosofia proposta por Platão e as estruturas dos espaços clássicos, na maioria das vezes sacralizado. No entanto, a tentativa destas poucas linhas foi intensificar uma proposta de que, antes mesmo da filosofia platônica, a estética arquitetônica já havia anunciado alguns princípios que, aos poucos, vão sendo colocados em papel no corpos platônico, que, aliás, o faz com profunda genialidade.

Se fossem buscar, entretanto, a origem real dos pensamentos, haveria um entrelaçamento de ideias infindáveis que, sempre se renovando e se reprojetoando, não se chegaria a uma origem concreta. Não se propõe, portanto, neste trabalho, a origem do pensamento platônico nos complexos arquiteturais da Grécia de seu tempo. Tampouco que o espaço arquitetônico tenha fundado princípios filosóficos. A leitura do artigo, obviamente, não deveria, pelo menos, ter esse fechamento.

O que se buscou foi unicamente mostrar que, mesmo em ruínas de pedras, é possível se buscar fazer um trabalho de leitura interpretativo de como os complexos arquitetônicos influenciam, e muito, na formação, na confirmação, na fundamentação, mesmo que inconsciente, como criadora ou criatura, dos pensamentos de todo um povo. Nesse sentido, o

que se quis evidenciar foi um diálogo entre diferentes formas de conhecimento, que a academia insiste em separar.

Passa a se tornar uma necessidade, pelo menos nos cursos de arquitetura, uma amplitude de visão, para que se perceba que não se precisa apenas de uma morfologia arquitetônica, mas de uma semântica, de uma dialética, dentre muitas outras possibilidades como disciplina nos cursos de arquitetura no Brasil de modo geral. Isso talvez pudesse representar, na prática, uma política mais sintonizada com os princípios mentais de uma determinada cidade, assim como a suas necessidades físicas e sociais, na hora de um futuro projetista, concretizar seu trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E OBRAS CONSULTADAS

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2006.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1985.

CORNELLI, G.. “Filosofia Antiga *Underground*: Da *Katábasis* ao Hades à Caverna de Platão”. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, Ano 7: p. 94-107, setembro, 2007.

DODDS, E. R.. *Os gregos e o irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ÉSQUILO. *Prometeu Acorrentado*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

EURÍPIDES. *As Fenícias*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

GRIMAL, Pierre. *The concise dictionary of Classical Mythology*. Translation by A. R. Maxwell-Hyslop. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

HOMERO. *Odisseia*, ed. 15. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2006.

KOTHE, Flávio René. *Fundamentos da Teoria Literária*. Brasília: Editora UnB, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos do Espólio – Primavera de 1884 a outono de 1885*. Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UnB, 2008.

PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisiere. São Paulo: Nova Cultural, 2004(a).

_____. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, 2004(b).

_____. *Alcebiade Maggiore*. Trad. Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2008(a).

_____. *Fedro*. Trad. Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2008(b).

ROBSON, Thomas. *A Psicologia de Platão*. Trad. Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.

SÓFOCLES. *Édipo em Colono*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

STIERLIN, Henri. *A Grécia – de Micenas ao Pártenon*. Trad. Ferdando Tomaz. Lisboa: Taschen, 2009.