

REVISTA DE ESTUDOS SOBRE A
ANTIGUIDADE
φαινε

PHAINE

**Uma abordagem da influência
pitagórica no diálogo platônico
apócrifo *Axíoco***

**An approach to pythagorean
influence in the platonic dialogue
apocryphal *Axiochus***

Luiz Fernando Bandeira de Melo¹
Universidade de Coimbra

Resumo: Pesquisando a obra do filósofo ateniense Platão, não podemos negar a forte influência pitagórica que perpassa por quase todos os seus diálogos. As especulações sobre a ideia do corpo como prisão da alma, a teoria da reminiscência e os mitos escatológicos são alguns pontos que traduzem de forma convincente a tradição pitagórica e órfica dos seus escritos. Abordaremos aqui, apenas a influência religiosa dos poemas órficos e do pitagorismo, comum nos ritos populares, que são absorvidos, utilizados e modificados nos textos platônicos, tanto que Alberto Bernabé diz ser Platão a principal fonte que possuímos, da época clássica, para o conhecimento do orfismo. Delimitaremos como foco o diálogo tido como apócrifo *Axíoco*, cujo

tema central está direcionado à imortalidade da alma e aos benefícios dos 'iniciados' que possuem privilégios para suas almas após a morte do corpo, temas recorrentes dos conhecimentos culturais órficos-pitagóricos. Não trataremos essa influência em toda sua extensão, mas apresentamos o suficiente para compreendermos que os conselhos que Sócrates interpõe a *Axíoco*, reportando-se, sobretudo ao comportamento e gênero de vida do homem, podem modificar o destino da alma separada do corpo pela morte.

Palavras-chave: Sócrates. Alma. Órfico-pitagórico. *Axíoco*.

Abstract Researching the work of the Athenian philosopher Plato, we cannot deny the strong influence that pervades Pythagorean by almost all his dialogues. Speculation about the idea of the body as a prison of the soul, the theory of reminiscence and the eschatological myths are some points that translate convincingly the Pythagorean and Orphic tradition of his writings. We will discuss here, only the religious influence of the Orphic poems and pythagoreanism, common in popular rites, which are absorbed, used and modified in Platonic texts, so that Alberto Bernabé claims to be Plato, the main source that we have, the classical era, to the knowledge of Orphism. We will delimit as focus the dialogue regarded as apocryphal *Axiochus*, whose central theme is directed to the immortality of the soul and the benefits of 'initiated' that have privileges to their souls after the death of the body, recurring themes of cultural knowledge Orphic-Pythagoreans. Do not treat this influence throughout its extent, but we present enough to understand that

¹ Doutorando em Filosofia pela UC-
Universidade de Coimbra.
E-mail: lfbandeirademelo@gmail.com

councils that Socrates interposes the Axiochus, referring in particular to the conduct and gender of human life, can modify the destiny of the soul separated from the body by death.

Keywords: Socrates. Soul. Orphic-Pythagorean. Axiochus.

Pesquisando o *corpus* platônico, deparamos com uma forte influência pitagórica que perpassa seus diálogos. As especulações sobre a ideia do corpo como prisão da alma, a teoria da reminiscência e os mitos escatológicos são pontos que traduzem de forma convincente a tradição órfico/pitagórica.

Abordaremos aqui, apenas a influência religiosa dos poemas órficos e do pitagorismo, comuns aos ritos populares atenienses, e utilizados e/ou modificados por Platão, tanto que Alberto Bernabé diz ser ele a principal fonte que possuímos, da época clássica, para o conhecimento do orfismo (2011, p. 127).

Focamos no diálogo tido como apócrifo *Axíoco*, que propõe discussão da imortalidade da alma e dos benefícios de ‘iniciados’ que possuem privilégios para suas almas, após a morte do corpo, temas recorrentes entre as heranças culturais órficos-pitagóricos. Não trataremos essa influência em toda sua extensão, mas o suficiente para compreendermos que os conselhos de Sócrates a *Axíoco*, sobretudo sobre o comportamento e

gênero de vida do homem, podem modificar o destino da alma, separada do corpo pela morte, situação pretendida pelos ritos pitagóricos.

A imortalidade da alma em Pitágoras é indiscutível, conforme afirma Gabriele Cornelli (2011). Várias são as citações que implicam na concepção dessa ideia das quais se tornou muito conhecida a observação sobre a alma de um amigo num cachorro que está sendo castigado. Este e outros testemunhos ou comentários são ratificados pelo professor Cornelli:

Não seria compreensível o porquê de a tradição da literatura pitagórica manter esta memória, não certamente simpática ao movimento, se esta não constituísse minimamente uma referência antiga a um dos pilares de sua doutrina, isto é, a imortalidade da alma. (2011, p. 113)

Cornelli propõe uma discussão sobre as duas noções pré-platônicas de alma (2011, p. 116/117); uma pitagórica sobre a “teoria da imortalidade da alma que tem em sua metempsicose um dos elementos-chave” e a outra sobre o “testemunho de Xenófanés com seu uso extemporâneo do termo *psyché*”, que produz a necessidade de uma reflexão sobre a apropriação histórica da tradição pitagórica. No *Axíoco*, apenas apontaremos a existência da noção pré-platônica de alma.

Qualquer abordagem sobre alma nos textos platônicos se depara inevitavelmente com uma influência órfica

e pitagórica, e isto está concordado com a afirmação de Cornelli:

A presença do orfismo na obra platônica é especialmente visível quando nela se faz referência a teorias sobre a alma. Os diálogos são de fato repletos de mitos, reflexões morais, imagens literárias que pressupõem ou enfrentam diretamente as temáticas relativas à imortalidade e à metempsicose da alma. (2011, p. 124)

Na defesa que Platão faz do seu mestre, encontra-se a firme posição de Sócrates sobre o destino da alma após a morte do corpo; aquele em que a alma está 'do lado de lá': "Os de lá são mais felizes que os de cá, entre outros motivos, por serem imortais pelo resto do tempo, se a tradição está certa" (*Ap.* 41c).

Vemos, no *Fédon*, que a alma após a morte é mais completa de conhecimentos, pois só no estado separado do corpo físico ela poderá obter um conhecimento verdadeiramente puro, adquirindo em sua totalidade o que os filósofos buscam e amam: a sabedoria.

Se alguma vez quisermos conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmos. Só então é que, segundo me parece, nos há de pertencer aquilo de que nos declaramos amantes: a sabedoria. Sim, quando estivermos mortos, tal como o indica o argumento, e não durante nossa vida! Se, com efeito, é impossível, enquanto perdura a união com o corpo, obter qualquer conhecimento puro. (*Phd.* 66d-e)

Contemplando esses princípios da perspectiva da morte no *Axíoco*, Sócrates demonstra que seu interlocutor não deve ter medo da morte, pois na morte o

homem não perde sua individualidade que é sua alma. Sua explicação, para consolar um moribundo que requer uma reabilitação psicológica do seu estado emocional, debilitado diante da morte iminente, entendemos, está sustentada na lembrança dos princípios pitagóricos. Mas sua proposta de mudança do gênero de vida para a obtenção de benefícios para a alma, após a morte do corpo é, a nosso ver, uma interiorização dos ritos órficos-pitagóricos, transformados em ações. Ações menos injustas que propiciem o bem ao próximo, o que entendemos como uma doutrina de amor.

Da figura enigmática e carismática que foi Pitágoras, utilizamos, além da historiografia de Cornelli, Charles H. Kahn que diz:

A lendária concepção semidivina de Pitágoras é reinterpretada alegoricamente como onisciência primeva e o próprio Pitágoras começa a assumir a posição do *daimon* no próêmio de Parmênides, a fonte de todo o conhecimento filosófico. (KAHN, 2007, p. 80)

São muitas as fontes de informação sobre esta figura histórica, mítica e lendária. Nos textos que expuseram alguns pontos da vida de Pitágoras (Diógenes Laércio, Jâmblico de Cálcis, Porfírio de Tiro, Estrabão e Clemente de Alexandria, entre outros), suas fontes são inevitavelmente os discípulos mais próximos do filósofo de Samos: Alcmêon de Crotona, Hipaso de Metaponto (primeira geração de seguidores de Pitágoras), além de Filolau

de Crotona, Árqitas de Tarento e Aristoxeno de Tarento. Falha será, a de qualquer estudioso, deixar de fora os testemunhos de Aristóteles.

Essa quantidade de fontes torna mais problemático conhecer Pitágoras, parafraseando Gabrielle Cornelli (2002, p. 127.), do que se houvesse escassez dessas fontes, de forma que, por isso mesmo, dá-se a dificuldade de considerar qual fonte mais se aproxima das convicções pitagóricas, inclusive pelas quantidades de significativas contradições, devido ao distanciamento do tempo entre elas e o mestre de Samos.

Um dos pontos de paridade que destacamos do pitagorismo com o pensamento socrático é o da imortalidade da alma. Este princípio, destaque no *Axioco*, traz sua possível origem desde os antigos egípcios, descrito no *Livro dos Mortos* (escrita considerada mais antiga da humanidade). Em seu prefácio, Luiz Carlos Teixeira de Freitas comenta sobre seu verdadeiro nome, *Saída para o Dia* (a Luz), e que foi “destinado a guiar a alma do defunto pelo Além”. No Cap. I, o livro relata as palavras que a alma deve pronunciar no momento da separação do corpo que morre.

Mircea Eliade destaca o conhecimento da imortalidade da alma no mundo antigo dos gregos:

Foi em ambientes semelhantes a esses que se desenvolveram, na Grécia, as práticas e as concepções religiosas conhecidas pelo nome de orfismo. A crença na imortalidade e a certeza da

beatitude da alma desencarnada conduzem, em certas tribos trácias, a uma exaltação quase mórbida da morte e à depreciação da existência. Os transos lamentavam-se por ocasião do nascimento de uma criança, mas enterravam seus mortos num clima de alegria (Heródoto, V, 4). Muitos autores antigos explicavam a excepcional coragem dos trácios nos combates por suas convicções escatológicas. (2011, v.II, p. 156)

Sócrates utiliza-se deste conhecimento pitagórico que diferencia o bem material do bem moral, ou bem para a alma, no *Axioco*, para convencê-lo de que após a morte do corpo “os bens não serão de ti subtraídos, mas poderás sim deles fruir de maneira mais pura” (*Ax.* 370c). Nessa transposição das concepções pitagóricas, ele direciona à mudança de comportamento do homem, um novo gênero de vida conduzido por ações moderadas visando o amor ao próximo, como já dissemos.

Consideramos para o termo transposição a conceituação de Bernabé que afirma ser “a maneira pela qual o filósofo cita ou alude as passagens de outros autores, geralmente prestigiosos, como apoio para as suas próprias teses, e opera sobre tais citações modificações mais ou menos sutis” (2011, p. 367). A partir dessa definição, ele explica sua tese a respeito do que chama de transposição platônica, incluindo vários exemplos em que mostra Platão usando na sua totalidade ou modificando referências antigas, principalmente órficas ou pitagóricas, para desenvolver suas doutrinas.

A transposição socrática está em considerar o conhecimento filosófico como um transformador do gênero de vida do homem, a ponto de libertá-lo do castigo das transmigrações sucessivas. Assim sendo, o iniciado que merece atravessar o portal do Hades para uma vida melhor após sua morte é o filósofo ou aquele que possui um comportamento próprio da sabedoria filosófica, e não o que se inicia nas festas religiosas denominadas *teletais* ou nos cultos de mistérios, obtendo “senhas” para sua alma passar por Perséfone.

Entendemos que essa transposição socrática diverge dos princípios órficos-pitagóricos, pois a primeira propõe a mudança do gênero de vida como principal causa para uma vida sem castigos após a morte do corpo; e a segunda afirma que a morte é como um véu que se destrói e que uma viva luz logo aparece sobre um iniciado pitagórico, consequência dos seus conhecimentos de textos e/ou ritos sagrados.

Aqui é necessário lembrar Alberto Bernabé sobre as iniciações órfico-pitagóricas que davam acesso a textos e ritos condicionantes para a alma ultrapassar os portões do Hades. O autor conceitua a iniciação como “ponto de partida necessária para conseguir uma estadia feliz no Além. Supõe-se que proporciona a quem recebe, uma determinada informação religiosa sobre o lugar do homem no mundo, sobre sua

origem e seu destino” (BERNABÉ, 2011, p. 338).

Já no início da conversa com Axíoco, Sócrates apresenta sua doutrina sobre a vida após a morte ao pronunciar:

Não compreendes que a vida é um efêmero exílio que deve ser vivido decentemente para depois seguir o destino ao menos resolutamente, senão celebrando com peãs? Mostrar-se tão fraco e resistente a ser arrancado da vida é algo pueril e indigno de um homem razoável. (Ax. 365b).

A partir desta passagem, Sócrates se prontificou em tornar mais equilibrado o estado emocional de Axíoco, pois consideramos sua interlocução condicionada ao *élenkhos* sobrepor-se a uma simples conversação de consolo. O *élenkhos* possibilita uma reflexão catártica que podemos indubitavelmente traduzir como ‘iniciação’, conduzindo o interlocutor a refletir sobre uma nova maneira de agir, ou seja, o início de percepções que levam este a propor uma alteração em seu gênero de vida, com o propósito de ter uma melhor sobrevivência após a morte de seu corpo, isenta dos castigos, assim considerados pelos preceitos religiosos tradicionais.

Sócrates inova esse pensamento de “senhas”, ou “palavra de passe” para o destino das almas no Hades, como conceitua Nunes Sobrinho:

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. (2011, p. 66)

Estas senhas são relatadas no *Papiro de Derveni* que fez parte, supostamente, de um rito fúnebre, pois foi encontrado em 1962, do lado de fora de uma tumba, num sítio arqueológico perto de Tessalônica, no nordeste da Grécia. Além do *Derveni*, encontramos essas senhas em fragmentos como o *Papiro de Gurob*, as lâminas de ouro e as placas de osso de Ólbia. Nesses fragmentos são encontrados, segundo a sinopse do texto *Fragmentos Órficos* de Gabriela Guimarães Gazzinelli,

temas da religião de mistério que serão acolhidos pela filosofia grega, em especial aqueles relativos à alma e ao seu destino post mortem. Os fragmentos revelam, pois, e de maneira indubitável, a expressiva contribuição do orfismo para o pensamento antigo (2007).

O *Papiro de Derveni* é um documento de excepcional importância nos estudos atuais sobre a religiosidade e filosofia antiga. Sua datação é calculada aproximadamente para o fim do século IV a.C, portanto considerado o mais antigo papiro grego. Sua caligrafia é apontada como própria do período 340-320 a.C. e por ser uma provável cópia, pode ter sido escrito no período clássico. Seu conteúdo mostra um comentário de um poema de 500 a.C. atribuído a Orfeu (BERNABÉ, 2008, p. 297).

A condução do diálogo entre Sócrates e Axíoco leva o filósofo a sentenciar: “Aqueles que, durante a vida,

ouviram a inspiração de um bom *daimon* são destinados ao lugar dos piedosos” (Ax. 371c). Este é um conselho socrático que pode ajudar o homem a melhorar seu gênero de vida e evitar os castigos preditos pela doutrina órfico-pitagórica e pelos mistérios religiosos da Antiguidade, superados com a proposta de Sócrates.

Sócrates aponta que Axíoco não deve temer a morte, pois ele é um aliado dos deuses e não deve temer a chegada de sua alma no Hades, diante de Minos e Radamanto, os juízes que solicitarão respostas para livrá-lo de castigos horríveis, como o próprio filósofo ouviu de um mago chamado Gobrias, neto de um general de mesmo nome:

Com base em algumas placas de bronze trazidas por Opis e Ecaergê dos hiperbóreos, que a alma, após a separação do corpo, vai para um lugar obscuro, nas regiões subterrâneas, onde se acha o reino de Plutão. (Ax. 371a)

Essa última consideração nossa aponta de maneira insofismável que Sócrates possuía conhecimentos da doutrina pitagórica oriunda dos hiperbóreos, independente da autoria pseudo-platônica desse diálogo. A aproximação entre o povo hiperbóreo – vizinhos místicos do norte da Grécia – com os Celtas – povos de existência real – e os gregos antigos é ricamente apresentada por Timothy P. Bridgman na obra *Hyperboreans – Myths and History in Celtic-Hellenic Contacts* (2005).

Podemos apontar Sócrates, então, como conhecedor da ideia da imortalidade da alma, item indispensável das doutrinas órficas e pitagóricas? Uma árdua pesquisa pelos escritos de Platão poderá nos conduzir a uma resposta, mesmo considerando as interpretações do grego clássico utilizado pelo mais ilustre discípulo de Sócrates que levam a algumas situações aporéticas. Para tais condições de dúvidas e incertezas, é necessário recorrer também aos vários comentadores dos diálogos platônicos para nos ajudar a entender essa influência órfico-pitagórica. Essas buscas produzem inevitavelmente uma extensa dissertação que não convém ao espaço deste pequeno esboço.

Reduziremos o resultado destas pesquisas intensas, propondo a defesa de uma resposta positiva para a questão, assumindo assim, o compromisso de sustentar interpretações das falas do filósofo ateniense apresentadas por Platão que levem à conclusão de que ambos trouxeram ideias sobre a inegável imortalidade da alma, e suas naturais consequências; bem como apresentaram justificativas para esta assertiva, possibilitando a sugestão de uma mudança comportamental, como sugeriu Sócrates a Axíoco.

A doutrina que podemos entender do sistema filosófico, político e religioso propagado nos diálogos platônicos preconiza uma nova forma de ver o conjunto das ideias antes conduzido pela

oralidade dos antepassados e alguns pensamentos expressos em poemas, comédias e tragédias gregas. Essa forma diferente de Sócrates e Platão interpretar os antigos textos e frases, parafraseando Bernabé, chamamos de transposição, situação já esclarecida anteriormente.

Não delongamos a pesquisa na busca das origens dessas ideologias sobre o mundo invisível que o orfismo e o pitagorismo deixaram como contributos para as várias correntes de pensamentos filosóficos. Mas não é possível falar de imortalidade da alma pré-socrática sem lembrar que ambos os fundadores dessas doutrinas mostraram exemplos pessoais em suas trajetórias de vida que encontramos: tanto em Orfeu, num lastro formidável nos textos editados por Alberto Bernabé²; como em Pitágoras, nos fundamentos sobre sua herança filosófica tratados principalmente por Gabriele Cornelli³, além da sua vida escrita por Jamblique⁴, evitando deslizes em relacionar os demais comentadores do assunto.

Portanto, em consonância com Cornelli⁵ que diz ser o pitagorismo “um movimento reformador do orfismo” e ainda que “a teoria da imortalidade da alma, por sua própria natureza apocalíptica, não implica a existência de um sistema dogmático de crenças”; e atendendo às

² Ver referências bibliográficas.

³ CORNELLI (2011).

⁴ JAMBLIQUE (1996).

⁵ CORNELLI, 2011, p. 157.

diversas citações de Bernabé⁶ sobre lembranças órficas e pitagóricas de Sócrates, escritas por Platão nos diversos diálogos, levamos nossa conclusão para o firme assentamento de que os conselhos de Sócrates a Axíoco tem como base antigas influências recebidas, como: a de Zalmoxis⁷ citada no *Cármides*; a de um contador de mitos no *Górgias* (493a); e mais adiante ainda no *Górgias* (493d) a citação de uma escola para exemplificar um caso de temperança⁸.

Assinalamos finalmente que, no *Axíoco*, Sócrates apresenta um conselho com influxo das ideias dos *antigos* – termo bastante utilizado nos diálogos platônicos. Nesse diálogo espúrio, vejo Sócrates exaltar a imortalidade da alma, sugerindo como consequência para aqueles que têm conhecimento dessa doutrina, uma postura que seja fidelizada na prudência de ações e na justiça, no trato com os homens.

Referências bibliográficas

BERNABÉ, A. (2004). *Textos órficos y Filosofía Présocrática*. Madrid, Editorial Trotta.

_____. (2011). *Platão e o orfismo – Diálogos entre religião e filosofia*.

⁶ Ver capítulo BERNABÉ (2011).

⁷ Escravo ou discípulo de Pitágoras que esteve com Sócrates segundo Platão, *Cármides*, 156d e ss.

⁸ O espaço econômico deste trabalho não permite uma prolongada dissertação sobre as citações órficas e pitagóricas que podemos encontrar no *corpus* platônico. Ver BERNABÉ (2011) e CORNELLI (2011).

Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo, Annablume.

_____. (2012). *Hieros Logos. Poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*. Tradução de Rachel Gazolla. São Paulo, Paulus.

BERNABÉ, A., KAHLE, M. y SANTAMARÍA, M. A. (Eds.) (2011). *Reencarnación – la transmigración de las almas entre oriente y occidente*. Madrid, ABADA Editores.

BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (Coord.) (2008). *Orfeo y la tradición órfica – Un reencuentro – Dois Volumes*. Madrid, Akal.

BRIDGMAN, T. P. (2005). *Hyperboreans – Myth and History in Celtic-Hellenic Contacts*. New York, Routledge.

BURKERT, W. (1991). *Antigos Cultos de Mistério*. Tradução de Denise Bottaman. São Paulo, EDUSP.

_____. (1991 a). *Mito e Mitologia*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Edições 70.

_____. (1993). *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. (2001). *A Criação do Sagrado. Vestígios biológicos nas antigas religiões*. Tradução de Vitor Silva. Lisboa, Edições 70.

_____. (2003). *Les Cultes à Mystères dans l'Antiquité*. Nouvelle traduction de l'anglais par Alain-Philippe Segonds. Paris, Les Belles Lettres.

CORNELLI, G. (2002). As fronteiras filosóficas do pitagorismo: conflito e contradição na historiografia sobre o pitagorismo. *Boletim do CPA*, n° 13/14, p. 125-142.

_____. (2010). *Em busca do pitagorismo: o pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo, USP.

_____. (2011). *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Coimbra, CECH.

DODDS, E. R. (2002). *Os Gregos e o Irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo, Escuta.

ELIADE, M. (1995). *De La Zalmoxis La Genghis-Han*. Paris, Humanitas.

_____. (2010/2011). *História das crenças e das idéias religiosas*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. (Volume I, II e III). Rio de Janeiro, Zahar.

_____. (2011). *Mito e Realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo, Perspectiva.

GAZZINELLI, G. G. (2007). *Fragmentos Órficos*. Belo Horizonte, UFMG.

GUTHRIE, W. K. C. (1971). *Socrates*. Cambridge, Cambridge University Press.

JAMBLIQUE. (1966). *Vie de Pythagore*. Paris, Les Belles Lettres.

KAHN, H. C. (1996). *Plato and the Socratic dialogue – The philosophical use of a literary form*. Cambridge, Cambridge University Press.

_____. (2007). *Pitágoras e os Pitagóricos – Uma breve história*. Edição brasileira realizada por intermediação da Agência Literária Eulama. São Paulo, Edições Loyola.

LUCHTE, J. (2009). *Pythagoras and the doctrine of transmigration: wandering souls*. Londres, Continuum Studies in Ancient Philosophy.

NEGRAES, E. de C. (2005). *O Livro dos Mortos do Antigo Egito – O primeiro livro da humanidade*. Tradução de Edith de Carvalho Negraes. São Paulo, Hemus.

NUNES SOBRINHO, R. G. (2011). Iniciação ao Princípio. *Archai, Revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental*, nº 6, p. 63-73.

PEREIRA, Â. B. S. (2010). *A Teoria da Metempsicose Pitagórica*. Dissertação de mestrado. Brasília, UNB.

PLATÃO (1970). *Górgias*. Tradução, apresentação e notas de Jaime Bruna sob a direção de J. Cavalcante de Souza. São Paulo, DIFEL.

_____. (1972). *Apologia de Sócrates, Êutifron, Críton*. Tradução e notas por M.º Pulquério. Lisboa, Verbo.

_____. (1972 a). *Defesa de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo, Abril Cultural. (Os Pensadores – volume II, pp. 9 a 33).

_____. (1972 b). *O Banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza, *Fédon, Sofista e Político*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo, Abril Cultural. (Os Pensadores – volume III).

_____. (2007). *Êutifron, Apologia de Sócrates e Críton*. Tradução, introdução, notas e posfácio de José Trindade Santos. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

_____. (2010). *Crátilo, Cármides, Laques, Ion, Menexeno*. Tradução de Edson Bini. São Paulo, Edipro. (Platão Diálogos, vol. VI).

_____. (2011), *Diálogos Suspeitos e Apócrifos*. Tradução de Edson Bini. São Paulo, Edipro. (Platão Diálogos, vol. VII).

RIEDWEG, C. (2005). *Pythagoras – His life, teaching, and influence*. Translated by Steven Rendall; in collaboration with Christoph Riedweg and Andreas Schatzmann. New York, Cornell University Press.

TIMOTIN, A. (2012). *La démonologie platonicienne – Histoire de la notion de daimon de Platon aux deniers néoplatoniciens*. Leiden-Boston, Brill.

USTINOVA, Y. (2009). *Caves and ancient greek minds – Descending*

Underground in the Search for Ultimate Truth. New York, Oxford University Press.

VERNANT, J-P. (1990). *Mito e pensamento entre os gregos. Estudos de psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

_____. (2008). *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro, Difel.

_____. (2009). *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo, Martins Fontes.

HALL, M. P. (1939). *Reincarnation – The cycle of necessity*. Los Angeles, The Philosophers Research Society, Inc.