

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
PROGRAMA EM PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

André Miranda Decotelli da Silva

*KÁTHARSIS E PSYCHÉ* : A PURIFICAÇÃO COMO SALVAÇÃO DA ALMA  
NO *FÉDON* DE PLATÃO

Niterói – RJ  
2014

André Miranda Decotelli da Silva

*KÁTHARSIS E PSYCHÉ* : A PURIFICAÇÃO COMO SALVAÇÃO DA ALMA  
NO *FÉDON* DE PLATÃO

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação  
em filosofia da Universidade Federal Fluminense  
para a obtenção do título de Mestre em filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Dr. Marcus Reis Pinheiro

Niterói – RJ

2014

DECOTELLI, André Miranda

Título: “KÁTHARSIS E PSYCHÉ: A PURIFICAÇÃO COMO SALVAÇÃO DA ALMA NO *FÉDON* DE PLATÃO.”

Rio de Janeiro, UFF, 2014.

141p.

Dissertação: Mestrado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro

1. Filosofia.

2. Platão

3. Fédon

4. Alma

## FOLHA DE APROVAÇÃO

DECOTELLI, André Miranda. **“KÁTHARSIS E PSYCHÉ: A PURIFICAÇÃO COMO SALVAÇÃO DA ALMA NO FÉDON DE PLATÃO.** Dissertação de Mestrado apresentada à coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense.

Banca Examinadora

---

Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Maria Inês Senra Anachoreta  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Luis Felipe Bellintani Ribeiro  
Universidade Federal Fluminense

Examinada a tese.

Conceito:

Rio de Janeiro, 23 de outubro de 2014

## DEDICATÓRIA

*Dedico a Kely, a musa inspiradora da minha poesia.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Dr. Marcus Reis Pinheiro, que desde o início da minha trajetória acadêmica na filosofia me inspirou e motivou a amar à sabedoria, tanto a deste mundo como aquela que apenas os astros contemplam. Obrigado pela paciência com meus prazos “flexíveis” e pela generosidade em me ajudar a pesquisar algo que me “toque”.

À CAPES pela bolsa que me concedeu, sem a qual se tornaria mais árduo o trabalho de pesquisa, principalmente bibliográfica.

À Luciene da coordenação de Pós-graduação em filosofia da UFF, por sempre prontamente se disponibilizar a me ajudar em todas as questões em relação ao curso.

Aos professores de antiga Luis Felipe Bellintani e Maura Iglésias e do versátil Danilo Marcondes (“joga nas onze”) que me transmitiram sempre com muito ardor e generosidade seus conhecimentos e impressões da vida filosófica.

Agradeço aos meus colegas de mestrado Roger Ribeiro, Ricardo Salgueiro, Jeferson Valadares e Luis Felipe Carvalho pelas conversas filosóficas. Em especial ao Vitor Milione que em todos os debates me ajudou a desenvolver e refinar essa minha pesquisa. A Ponte Rio Niterói está mais filosófica do que nunca.

Agradeço aos meus colegas do grupo *Áskesis*: Mauro Juarez, Henrique Almeida, Rodrigo Borges, Alan Buchard, Eliza Amaral e Fernanda Lopes. Nossos exercícios ascéticos me tornaram mais cuidadoso, tanto com meu corpo como com minha alma. Com vocês aprendi a importância de uma filosofia como forma de vida.

Agradeço aos colegas de graduação, João Pedro Bellas, Rhamon Oliveira, Roberto (barba) e Augusto Rock. De Górgias ao café do D, foram muitos aprendizados e risadas.

Agradeço aos amigos do *Apofatiké* da PUC-RIO: Maria Clara Bingemer, Jimmy Cabral, Josias Costa, Edson Fernando Almeida, Cleide Oliveira e Eduardo Guerreiro. Nossos encontros e encantos místicos me afetaram eternamente.

Aos colegas apascentadores João Soares da Fonseca, Eduardo Transcoveski, Marcio Cappelli e Peggy Smith (nossa D’artagnan e tradutora!). Dividir a carga com vocês tem sido um privilégio indelével.

À PIBRJ que faz com que minha história se confunda com as suas colunas e escadas. Muito do que eu sou devo ao carinho e afeto desta querida e amada comunidade.

Aos meus pais pela vida e também por cada centavo, saliva e lágrima derramados para que eu crescesse, me desenvolvesse e me tornasse um “homem”.

À minha Kely, a quem eu não canso de agradecer diariamente pelo imenso amor que gratuitamente

tem me dado me fazendo sentir um privilegiado a cada manhã que desperto ao seu lado.  
A Deus, que colocou em minha boca e coração a gratidão por tudo o que tenho e tudo o que sou. Por  
Ele vivemos, nos movemos e existimos.

*“Nossa história começa com os gregos que inventaram a liberdade e a democracia, que nos trouxeram o Belo e o gosto do universal. Somos herdeiros da única civilização que ofereceu ao mundo “a expressão perfeita e ideal da justiça e da liberdade”.*

*(Marcel Detienne)*

*Aprender a descobrir o de que se trata, ou, no caso de não ser isso possível, adotar a melhor opinião e mais difícil de contestar, e, nela instalando-nos à guisa de jangada, procurar fazer a travessia da vida, na hipótese de não conseguir isso mesmo com maior facilidade e menos perigo numa embarcação mais firme, ou seja, com alguma palavra divina.*

*(Fédon)*

*Pois tudo que faço em minhas andanças é vos instar, jovens e velhos entre vós, a não zelardes por vossos corpos ou vossas riquezas mais do que pela perfeição possível de vossas almas.*

*(Apologia)*



## RESUMO

A presente dissertação propõe uma análise da noção de *kátharsis* e *psyché* no diálogo *Fédon* de Platão. Partimos da noção de que a *kátharsis* será um método para a salvação da alma. O filósofo necessita purificar a sua alma através da verdadeira vida filosófica, a fim de que, ao sabor da morte, não ocorra um destino ruim para ela, mas ao contrário, alcance aquilo que tanto em vida desejou, a saber, a aquisição plena e absoluta do conhecimento. Por esta razão, ele não teme a morte, mas a deseja. Sua esperança é de que na morte a alma retornará a sua essência pura e assim contemplará o puro em si, o divino, a verdade e o Bem. A purificação da alma se constitui no diálogo *Fédon* como um cuidado extremo à operação cognitiva, excluindo deste processo, na medida do possível, as afecções, paixões e vicissitudes corpóreas. Este exercício ascético será como um treino para a morte, neste caso, sob o mote da iminente execução de Sócrates. A *kátharsis* da *psyché* será possível pelo parentesco que esta última tem com o divino, fator que também a caracteriza como um ente imortal, invisível, indissolúvel, inteligível e uniforme. Por fim, Platão lançará mão de elementos órficos e pitagóricos transpondo estes com o viés de colorir sua argumentação lógica e mitológica do início ao fim do *Fédon*.

## ABSTRACT

This dissertation has its purpose an analysis of the concept of *kátharsis* and *psyché* in Plato's *Phaedo* dialogue. Our starting point is the concept that *kátharsis* will be a method for the salvation of the soul. The philosopher must purify his soul by way of the true philosophic life, so that the taste of death does not seem a bad destination, but rather, that which he truly longed for in life; namely, the acquisition of full and absolute knowledge. For this reason, he does not fear death, but actually desires it. His hope is that in death the soul will return to its pure essence and thus contemplate the pure in itself, the divine, the truth and the Good. Purification of the soul takes place in the *Phaedo* dialogue as extreme care to cognitive operation excluding from this process, to every extent possible, affections, passions and corporeal vicissitudes. This ascetic exercise will serve as training for death, in this case under the motif of the imminent execution of Socrates. The *kátharsis* of *psyché* will be made possible by the kinship that the latter has with the divine, the factor that also characterizes it as an immortal, invisible, indissoluble, intelligible and uniform being. Lastly, Plato employs the Orphic and Pythagorean elements, transposing these with the tendency of portraying his mythological and logical argument from beginning to end of *Phaedo*.

## LISTA DE ABREVIATURAS

*Rep.* - Platão, *República*

*Il.* - Platão, *Iliada*

*Pol.* - Aristóteles, *Política*

*Poet.* - Aristóteles, *Poética*

*De an.* - Aristóteles, *De anima*

*Epid.* - Hipócrates, *Epidemias*

*Mal.* - Hipócrates, *Sobre as doenças*

*Enn.* - Plotino, *Enéadas*

*DK* – Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*

## SUMÁRIO

### **INTRODUÇÃO, 14**

### **CAPÍTULO 1 - A *KÁTHARSIS* NO PENSAMENTO GREGO, 17**

1.1 - A CULPA: A GÊNESE DE UM SINTOMA, 18

1.2 - MÁCULA: UM MAL CONTRAÍDO, 21

1.2.1 - HOMICÍDIO: O PIOR DOS MALES, 22

1.2.2 - *PHÁRMAKOS*: UM POR TODOS, 24

1.3 - *KÁTHARSIS*: UMA PERSPECTIVA EM DESENVOLVIMENTO, 25

1.3.1 - *KATHARTAI*, 26

1.3.2 - HIPÓCRATES, 28

1.3.3 - HOMERO, 30

1.3.4 - EMPÉDOCLES, 31

1.3.5 - ARISTÓTELES, 33

1.3.6 - ORFISMO, 36

1.3.7 - PITAGORISMO, 38

1.4 - A *KÁTHARSIS* EM PLATÃO, 41

### **CAPÍTULO 2 – A NATUREZA DA ALMA NO *FÉDON*, 44**

2.1 – HOMERO, 45

2.2 – PRÉ-SOCRÁTICOS, 48

2.3 – PITÁGORAS, 50

2.4 – SÓCRATES E PLATÃO, 51

2.5 - A ALMA NO *FÉDON*, 56

2.6 - RELAÇÃO DA ALMA COM O CORPO, 59

2.6.1 - O CORPO, 61

2.6.2 - CORPO OBSTÁCULO X CORPO POSSIBILIDADE, 64

2.6.3 - O CORPO COMO *PHROURÁ*, 67

2.7 - A ALMA IMORTAL, 75

2.7.1 – ARGUMENTO DOS CONTRÁRIOS, 76

2.7.2 – REMINISCÊNCIA, 79

2.7.3 – AFINIDADE, 82

2.7.3.1 – ALMA ARMONIA, 84

2.7.4 – PARTICIPAÇÃO, 85

2.8 – ALMA DIVINA, 86

### **CAPÍTULO 3 - A *KÁTHARSIS* NO *FÉDON*, 88**

3.1 ANÁLISE DA *KÁTHARSIS*, 92

3.1.1 SEPARAÇÃO DA ALMA DO CORPO, 95

3.1.2 SEPARAÇÃO DAS PARTES DO CORPO, 96

3.1.3 HABITUAÇÃO DA VIDA DA ALMA SEM O CORPO, 99

3.2 *PHRÓNESIS*, 102

3.3 *KÁTHARSIS* COMO VIRTUDE, 104

3.4 EXERCÍCIO PARA A MORTE, 105

3.5 *KÁTHARSIS* COMO INFLUXO RELIGIOSO EM PLATÃO, 107

3.6 CUIDADO DA ALMA, 110

3.7 A SALVAÇÃO DA ALMA, 116

3.7.1 *FÉDON*: UMA ESPERANÇA NA FILOSOFIA E UMA FILOSOFIA DA ESPERANÇA., 118

3.7.2 MITO ESCATOLÓGICO, 123

**CONCLUSÃO, 129**

## INTRODUÇÃO

O *Fédon* é um dos diálogos mais lidos de Platão. Por seu contexto dramático e biográfico, a morte de Sócrates é assim um dos episódios mais populares da filosofia. Por esta razão muitos trabalhos filosóficos e acadêmicos já se basearam neste diálogo, fazendo dele uma grande obra prima do Ocidente, considerada até por alguns como talvez a grande realização literária da prosa grega, uma obra de “suprema arte” (HACKFORTH, 1955, p. 1). O nosso diálogo se passa na prisão, nos últimos instantes do mestre de Platão, desdobrando assim em cada leitor um *páthos* trágico. Como já bem desenvolvido por inúmeros comentadores, a morte de Sócrates atua como evento radical que funda o platonismo (SANTOS, 1999, p. 113). Desta feita, este episódio retratado no *Fédon* tem destaque não só no *corpus platonicum*, como também em toda a antiguidade, sendo influente até em autores patrísticos como especificamente Gregório de Nissa e Agostinho de Hipona, mais de setecentos anos depois. Sócrates é o protótipo do herói clássico e “o que importa é apresentar, através de uma anedota real (como no caso do *Fédon*) ou não, elementos significativos que têm captado a personalidade de Sócrates, que parece por isso como o protagonista herói” (LAN, 2008, p. 19).

No entanto, este diálogo é como um labirinto (BURGER, 1984), e como já bem marcado, não é um “diálogo escolar” (GOLDSCHMIDT, 2010, p. 173). Com isso, falar do *Fédon* é também retratar a complexa estrutura argumentativa que serve à unidade literária do mesmo, cujo fio condutor é assegurado pelo tema da alma. (SANTOS, 2009, p. 44). Dentre outros assuntos, em suas linhas, o *Fédon* trata da questão dos prazeres, do conhecimento, da verdade, da geração e da corrupção, da vida filosófica, da morte, do medo da morte, da justiça, da imortalidade da alma e também sobre mitos. Outro aspecto fundamental do diálogo será a sua enunciação do supra-sensível, das formas, realidade fundamental para o filósofo ateniense. No *Fédon* teria, então, “a primeira e a mais audaz tentativa de fundamentação gnosiológico-metafísica do realismo filosófico: a teoria das Ideias de Platão.” (VAZ, 2011, p. 69). Não trataremos especificamente desta realidade outra fundamental criada por Platão, mas sim de um processo que aponta para ela através da vida filosófica.

Nosso objeto de pesquisa, apesar de perpassar todos esses elementos acima, será um aspecto que ainda padece de mais fecundidade nas pesquisas dessa obra. Trataremos da *kátharsis* da *psyché*, processo de purificação que consiste em separar a *psyché* (alma) do corpo, a recolhendo em si mesma, como que em um treino para sua condição futura de pureza. Este processo é o que julgamos como critério para a salvação que o diálogo apresenta. O filósofo que purifica a sua alma a

salva da ilusão dos conhecimentos sensíveis, bem como de um eventual ciclo de reencarnações, como tratado miticamente e logicamente no diálogo. A salvação é dupla: em vida e após a morte. Platão, com sua verve literária, se apropriará da *kátharsis* do orfismo e do pitagorismo para transpô-la a sua filosofia. A *kátharsis* se configurará como um método único para que o filósofo alcance o conhecimento. Platão, com isso, relacionará a filosofia como uma atividade anímica que se realiza no puro, e em direção a ele. Com o incremento metafísico à maiêutica socrática, Platão definirá a filosofia como o discurso sobre o puro, elemento esse que remete a outro mundo, outra realidade, a do inteligível. Sendo assim, a filosofia platônica será um exercício contínuo de ascese e temperança, afastando a alma do corpo e de suas paixões. Este cuidado excessivo com a alma não será o proporcional desprezo ao corpo, mas apenas um destaque para o único aspecto do homem que se dirige à *phrónesis*, grande objeto do desejo erótico do filósofo e que só será alcançado plenamente pela alma após a morte do corpo. O cuidado da alma surge no diálogo como um imperativo ético e epistêmico, já que para a filosofia platônico-socrática estes elementos são indissociáveis.

Apontaremos para o sentido da utilização da imagem da *kátharsis* por Platão, e qual seria a influência do contexto histórico desse termo em sua filosofia. Através de um percurso cronológico da *kátharsis* no pensamento grego, buscaremos caminhos que sinalizem a razão da adesão do nosso filósofo para esta imagem. A *kátharsis* teve uma série de significados no imaginário grego até o tempo de Platão (séculos quinto e quarto) e pretendemos destacar o seu sentido no tempo deste. Apresentaremos de forma panorâmica o significado desse conceito também em outros filósofos da antiguidade, em destaque Aristóteles, a partir de quem o termo se popularizou mais do que no próprio ateniense.

Apresentaremos também um capítulo sobre a natureza da *psyché*, desde Homero até Platão, em destaque para o seu sentido no *Fédon*. A alma terá uma grande inovação em Sócrates, já que este a relacionou ao “eu” identitário humano de forma bem distinta da tradição homérica e pré-socrática em geral. Platão não somente corroborará com esta definição de seu mestre, como também a desenvolverá, tornando-a além de um princípio vital, também um elemento cognitivo e divino no homem. Destacamos desde já que a alma do *Fédon* é também uma entidade imortal e boa parte do esforço do Sócrates platônico deste diálogo será convencer seus interlocutores de que ela não perecerá após a morte. O que está em jogo é que a iminência da morte de Sócrates não é temida por este, já que ele tem esperança de quando morto fazer uma viagem que o levará para a boa presença dos deuses. Platão, então, colocará as cartas sobre a mesa, e retomando argumentos órficos e pitagóricos, adornará com linguagem filosófica estes a fim de que os presentes tenham o apaziguamento do *lógos* diante da morte do grande Sócrates. A imortalidade da alma será apresentada pela dialética, sustentada pela razão e complementada pelo mito.

Platão apresentará, ao nosso entendimento, quatro argumentos em favor da imortalidade da alma. Eles satisfarão Cebes e Símiias, principais interlocutores de Sócrates, que fará ainda um discurso mítico sobre o destino das almas. Tal narrativa, comporá a beleza e riqueza literária do diálogo, que bordeja e se coaduna com imagens tão peculiares do pensar mítico-religioso. O relato mítico não auxiliará o lógos, mas será juntamente com ele pintado por Platão nesse quadro belo que o discípulo preparou para a memória de seu mestre, eternizando-o na história.

Pretendemos com essa pesquisa entender, ou ao menos defender nossa suspeita, de que a filosofia platônica no *Fédon* se trata de um exercício ascético e místico. A ascese fica por conta da *kátharsis*, que fará do filósofo um vigilante de si. Ele necessitará, em troca da verdade, abrir mão do frenesi dos sentidos e prazeres que tão fortemente assolam os homens. Deverá recolher a sua alma em si mesma, convertendo-a para a sua essência primordial: ser pura e afim da verdade. Esse exercício será como um treino para a morte, já que nela não haverá mais corpo, apenas a alma. Da mesma forma, o *Fédon* versa sobre mística. Todo seu empenho em demonstrar a imortalidade da alma é cotejado com a linguagem da experiência religiosa do orfismo e do pitagorismo. A alma é divina e pura por excelência e deve manter comunhão com o divino e puro através da atividade filosófica. Contemplar a verdade de forma plena e absoluta será o desejo erótico do verdadeiro filósofo. Para tanto, deve intensamente educar a sua alma para em vida não se contaminar com a revolução dos sentidos e prazeres corporais, mas lidar com estes de forma precavida e consciente. A ascese e mística do *Fédon* será muito potente para toda uma tradição filosófica posterior, seja a dos estóicos e cínicos como também dos neoplatônicos. A filosofia platônica do *Fédon* será portanto uma filosofia sagrada, que dá conta da totalidade das realidades existentes tanto na *pólis* como no *Hades*.



## 1. HISTÓRICO DA *KÁTHARSIS* NO PENSAMENTO GREGO

“Não é permitido ao impuro entrar em contato com o puro.” (*Fédon*, 67b)

Iniciaremos nossa pesquisa abordando a origem de um conceito que será caro para Platão no diálogo *Fédon*: a *kátharsis*. Este conceito teve na antiguidade grega um grande desenvolvimento processual, migrando ao longo de séculos de aspectos sociais e higiênicos para práticas morais, rituais e médicas. Pretendemos em breves linhas traçar um mapa cronológico desse conceito, apontando para possibilidades de transformações e adesões até chegarmos a Platão.

O substantivo *kátharsis*<sup>1</sup>, segundo o *Liddell-Scott* (1883, p.720) é geralmente traduzido como um processo de limpeza, purificação, purgação ou depuração. Suas ocorrências podem se dar em contextos de limpeza de humores corporais mórbidos, evacuações, de ocorrência natural ou através da utilização de medicamentos; menstruação das mulheres; poda de árvores; peneira de grãos; limpeza de terrenos; efeito de poemas trágicos dentre outros. O resultado deste processo é expresso pelo adjetivo *katharós*, que significa purificado, limpo, purgado ou depurado (PUENTE, 2002, p. 10). Chamaremos aqui, então, de purificação toda ocorrência à *kátharsis*. Como se observa, algumas de suas atribuições são ligadas basicamente à questões biológicas, naturais e higiênicas. Pode-se também verificar o uso da *kátharsis* no contexto religioso, dentro do conjunto de práticas rituais, onde o indivíduo deveria passar por um processo determinado de purificação, a fim de que seja purgado de máculas e culpas. Cabe destacar também que, acima de tudo, a noção de pureza tem um papel social, pois “quem quer pertencer a um grupo tem de se conformar com o seu padrão de 'pureza'” (BURKERT, 1993, p. 164). Analisaremos neste capítulo essas vertentes da palavra *kátharsis*, a fim de que, posteriormente, entendamos melhor a sua função em Platão e qual delas efetivamente prevalecerá em sua filosofia.

Antes de adentrarmos especificamente no conceito da *kátharsis*, será necessário fazer um breve percurso do contexto histórico grego em que tal noção surgiu e apontar para caminhos que possam esclarecer essa trajetória. Destacamos que a ideia de purificação que mais nos interessa será aquela diretamente relacionada às concepções de máculas<sup>2</sup> e culpas, ou seja de fundo religioso,

---

<sup>1</sup> Para Burkert (1993), a palavra grega para purificar “*kathairein*” é derivada da palavra semita para “fumar” (BURKERT, 1993, p. 165), uma vez que o fogo pode consumir tudo, não só as coisas boas como também aquelas indigestas e desagradáveis.

<sup>2</sup> Jean-Pierre Vernant (1999), importante helenista especialista em religião grega apresentou uma análise do puro e do impuro na qual dialoga com Moulinier (1952), cujo trabalho histórico a respeito também do puro e do impuro é uma referência para os estudos da religião grega. Vernant não buscou uma unificação ou teoria do conjunto do conceito, mas antes reconheceu a diversidade que há a esse respeito e que, em função de sua complexidade, se incorre até no risco de parecer contraditório. Pesquisar, então, a gênese deste conceito na religião grega é um desafio,

visto que Platão fará uma transposição desta concepção, uma vez que assim como o indivíduo maculado necessita se purificar, também o filósofo precisará depurar a sua alma para se aproximar do conhecimento.

Surgem-nos duas questões básicas que nortearão nossa pesquisa: como o se tornar puro assumiu na Grécia um valor fundamental entre as relações humanas e principalmente entre homens e deuses? Qual tipo de purificação Platão teria assimilado na sua filosofia?

## 1.1 CULPA : A GÊNESE DE UM SINTOMA

E. R. Dodds (1988) fará uma análise da cultura homérica e arcaica sob o ponto de vista psicológico, ou seja, do sentimento em que as sociedades destes períodos se comportavam diante das divindades e dos acontecimentos. Dodds, então, apresentará especulações<sup>3</sup> sobre o que ele intitula de mudança da Cultura da Vergonha no período homérico, para a Cultura da Culpa no período arcaico. Segundo ele, havia nos gregos arcaicos, pós-homéricos, um profundo sentimento de insegurança e desespero (*amêchania*) diante do mistério divino e uma consciência de que uma Sabedoria e um Poder dominante retinham sempre o homem e o impedia de se elevar além da sua condição humana (DODDS, p. 37). No entanto, tal sentimento não se encontra nos gregos do período anterior, de Homero, ou ao menos sua presença ocorre de forma mitigada. A sua sugestão é de que a sociedade grega passou da “Cultura da Vergonha”, onde honra e prestígio social eram considerados elementos necessários e supervalorizados, como qualidades éticas e sociais, para a “Cultura da culpa”<sup>4</sup> no período arcaico, onde a justiça seria cada vez mais objeto de desejo de um homem grego. Para o herói homérico seu maior bem não era o prazer de uma consciência tranquila, mas o prazer da *timé*, a consciência pública. E isto fica claro quando Dodds afirma que “a maior força moral que o herói homérico conhece não é o receio de Deus<sup>5</sup>, mas o respeito da opinião

---

principalmente porque “nem a arqueologia nem a linguística conseguem esclarecer o lugar da mácula e da purificação nas formas mais antigas da religião” (VERNANT, 1999, p. 104)

<sup>3</sup> Segundo Dodds, sua intenção não é apresentar respostas que abram todas as portas, pois a “evolução de uma cultura é demasiado complexa para ser explicada sem resíduos em termos de qualquer simples fórmula (...). Devemos resistir a tentação de simplificar o que não é simples.” (1988, p. 59)

<sup>4</sup> Dodds apresenta essa teoria se baseando em na ideia de Ruth Benedict, na qual somos herdeiros de uma cultura de culpa antiga e poderosa. (DODDS, 1988, p. 34)

<sup>5</sup> Para Bruno Snell (1975), os gregos no período homérico sentiam-se livres diante de seus deuses. Para ele, o homem homérico era um misto de orgulho e humildade em relação ao divino. “O homem homérico sente-se livre diante de seu deus: é orgulhoso quando lhe advém um dom de deus e, ao mesmo tempo, é humilde porque sabe que tudo o que é grande procede da divindade. E quando o homem tem de sofrer por causa dos deuses, como Ulisses por causa de Poseídon, não se abate nem cede diante deles, mas enfrenta ousadamente esta hostilidade, repartindo a paixão entre a humildade e a arrogância. Esta fronteira não é fácil de manter; a divindade dos gregos, diferentemente da dos Hebreus ou dos Indianos e Chineses, convida os seus a igualarem-se a ela, e os gregos sempre estiveram em perigo de saltar vaidosa e insolentemente os seus limites.” (SNELL, 1975, p. 57)

pública." (1988, p. 26).

Em uma sociedade da vergonha, nada que possa expor um homem ao desprezo e ao ridículo é tolerável, e haveria nesta relação com os deuses uma postura mais ousada. Segundo Dodds, os “príncipes homéricos constroem seu mundo ousadamente: receiam os deuses tanto quanto receiam os seus senhores humanos; nem são oprimidos pelo futuro, mesmo quando, como Aquiles, sabem que isso vale uma morte próxima.” (1988, p. 38). Já no período tido como da culpa, haveria um acento de desespero e da futilidade dos homens em relação aos deuses. O próprio Zeus se transformaria em um deus que é agente de justiça: “O homem projeta no cosmo a sua própria exigência nascente de justiça social; e, quando regressa do espaço exterior, o eco ampliado da sua própria voz, prometendo castigo para a culpa, extrai daí coragem e confiança.” (DODDS, 1988, 40). Segundo Dodds esse cenário da passagem da cultura da vergonha para a cultura da culpa foi sendo construído gradualmente e tal mudança pode ser também considerada relativa e incompleta, uma vez que alguns elementos da cultura da vergonha perduraram e perpassaram os períodos arcaicos e clássicos.

Um aspecto que marca essa transição é a *atê*. Ela seria um estado no qual o afetado teria uma conduta imprudente e inexplicável: “a *atê* é sempre, ou quase sempre, um estado de espírito - um obscurecimento ou confusão temporária da consciência normal.” (DODDS, 1988, p. 12). É uma loucura parcial e temporária e sua causa era atribuída não à questões psicológicas, mas à fatores demoníacos externos e estranhos. O vinho poderia originar a *atê* (*Il.* 61; 21.297). Dodds afirma que a *atê* não tinha, na origem em Homero, nenhuma relação com a culpa, sendo mais semelhante com aquilo que hoje chamamos de acidente. Com a transição para a cultura da culpa, a *atê* se transformará em castigo divino: “A noção de *atê* como punição parece ser ou um desenvolvimento tardio na Jônia, ou uma importação tardia do exterior” (DODDS, 1988, p. 13). Nesse momento, a *atê* é moralizada por representar uma punição divina.

Com isso, observa-se o surgimento de um certo temor na cultura e religião grega, e conseqüentemente surgem as noções de poluição e purificação. Dodds afirma que as condições de insegurança da vida podem ter favorecido o desenvolvimento de crenças em divindades que eram baseadas “no sentido da irremediável dependência do homem de um caprichoso poder.” (1988, p. 55). É diante desse quadro frente à divindade que também emerge o sentimento de que o homem poderia ser contagiado negativamente por um *miasma* (mácula). A poluição se tornaria, então, um receio universal para os gregos. Como aponta Parker (2001): “Qualquer um que tenha lido alguns dos mais conhecidos textos gregos irá encontrar a poluição” (p. 1). O seu contágio poderia ser no cotidiano, na *Ágora*, no templo ou em casa, mas também de forma hereditária através da uma culpa herdada, uma espécie de maldição que, apesar de parecer injusta, era aceita como uma lei natural.

Dodds aponta os exemplos em Sólon, quando este fala sobre vítimas hereditárias de *nêmesis* como *anaítioi* (não responsáveis), e também em Ésquilo que atenuaria a injustiça afirmando que uma maldição herdada pode ser quebrada<sup>6</sup>.

Com o insidioso aparecimento da culpa, se faz necessário o desenvolvimento de um ritual que possa dar conta desta. Encontramos o ritual da catarse que tinha a função de libertar o indivíduo e todos os seus descendentes de um destino prévio, torturados pelo sentimento de culpa. Neste sentido é que vemos como Édipo não pôde fugir de uma trama previamente determinada. A culpa era herdada e a punição adiada, deslocada, muitas vezes, para os seus descendentes. Este automatismo se baseava no fato que a família era uma unidade moral, daí “a vida do filho era um prolongamento da vida do pai, e ele herdava a dívida moral dos pais exatamente como herdava suas dívidas comerciais. Cedo ou tarde, a dívida vinha cobrar seu pagamento” (DODDS, 1988, p. 41).

O terror de uma poluição involuntária era oriundo da crença de que a mesma se dava de forma hereditária ou até mesmo de forma infecciosa. O homem não teria como se assegurar de que não contraíra um mal por um contato casual ou através de seus antepassados. Com isso, esse temor terá influência na geração desse receio universal da poluição (*miasma*) e, automaticamente, seu correlato, o desejo universal da purificação ritual (*kátharsis*). Dodds concluirá que a herança cultural da Grécia arcaica teria sido influenciada pelo seu contato com a Itália e a Índia e, com isso, uma série de ideias a respeito da impureza ritual teria gerado a necessidade de explicações naturais para os sentimentos de culpa. Ele afirma que:

Um grego arcaico que tenha sofrido tais sentimentos estava apto a dar-lhes uma forma concreta, dizendo a si mesmo que devia ter estado em contato com um *miasma*, ou que o seu fardo fora herdado de uma ofensa religiosa de um antepassado. E mais importante ainda, estava apto a aliviá-los, passando por um ritual catártico. (DODDS, 2002, p. 59)

A poluição poderia ser adquirida através de um contato com um infectado. Se, por exemplo, o sujeito realizasse uma visita a um impuro, deveria se purificar na saída da casa com água. A casa também deveria ser purificada com água do mar, esfregada com terra e depois varrida (BURKERT, 1993, p. 171). A mácula (*miasma*) terá uma potência de contágio muito forte que exigiria da cidade inteira uma vigilância inquieta e constante. (VERNANT, 1999, p. 107). Importa agora entender mais profundamente o que seria efetivamente essa infecção ou mácula para posteriormente

---

<sup>6</sup> Esta concepção, que foi se perdendo com o tempo, pode ser inclusive encontrada ainda em Platão, já no século IV, quando este fala do pagamento de um *kathartés* para que fosse dado o alívio ritual de uma culpa hereditária (*Rep.* 364b-c). No *Teeteto*, também é possível ouvir ecos da culpa herdada: “quer alguém seja bem ou mal nascido na cidade, quer tenha algo de mal, que venha dos antepassados, da parte dos homens ou das mulheres, nada sabe o filósofo sobre quanto medirá o mar, com o diz o provérbio” (174d). Victor Goldschmidt, no entanto, aponta que “Platão, de acordo com o direito de seu tempo, não mais aceita a solidariedade da família”. Cf. GOLDSCHMIDT, V., 1963, p. 77.

apresentarmos as soluções e os métodos que os gregos criaram para se livrar desse mal.

## 1.2 MÁCULA (*miasma*): UM MAL CONTRAÍDO

O termo *Miasma* estava ligado a diversos fatores, como ao ato sexual, ao nascimento e a morte, sobretudo ao homicídio. (BURKERT, 1993, p. 168). Quem comete tais atos tem em sua posse uma *miasma*. A palavra *miasma* origina do radical “*mia*” e seu sentido básico é o da corrupção, a violação de uma forma ou a integridade de uma coisa (PARKER, 2001, p. 3). Poderia ser uma impureza material ou imaterial, este último sob o aspecto moral ou através de atos desonestos e indignos (CAIRUS, 2005, p. 112). Outra possibilidade de entendermos *miasma* é por essa sua imaterialidade, mas nesse caso por ser sobrenatural, como veremos. O *miasma*, ou mácula, é perigosa, contagiosa e, geralmente, pode ser obtida não somente pelo agente da corrupção, mas também através do contato com eles, ou mesmo, com cadáveres. Esse seu caráter contagioso é muito destacado, já que é uma “potência de contágio que exige da cidade uma vigilância inquieta” (VERNANT, 1999, p. 107)

Vernant (1999) apresentou a sua noção de mácula (*miasma*) em contraste com a de L. Moulinier<sup>7</sup>. Ele afirmou que apesar de Moulinier ter contribuído para uma análise histórica do puro e do impuro na multiplicidade de suas formas concretas, ele errou em simplificar o *miasma* e em afastá-la de um contexto religioso, pois “a sujeira no sentido em que entende L. Moulinier, não permite compreender o que o grego chama de mácula. Não é uma noção simples, suficiente em si mesma, definida por si mesma” (VERNANT, 1999, p. 112). Para Vernant, em oposição a Moulinier, as máculas seriam para os gregos potências religiosas do tipo *dáimon*, espécie de espíritos malévolos que, por vingança, suscitariam e propagariam as impurezas.

Um dos pontos mais divergentes entre Vernant e Moulinier se deu em relação à materialidade da mácula. Para Moulinier, a mácula é inseparável das realidades materiais, como o sangue e a sujeira, ou mesmo através de um indivíduo culpado ou de um cadáver. A purificação seria realizada através de operações materiais de lavagem ou combustão e não através de ações sobre os espíritos. (VERNANT, 1999, 109). Em contrapartida, para Vernant mesmo sendo a

---

<sup>7</sup> Segundo Vernant (1999) “No estudo que consagrou ao puro e ao impuro no pensamento grego, L. Moulinier quis abordar essas noções sem qualquer sistematização, evitando interpretá-las segundo nossas próprias concepções ou em função de idéias afirmadas em outros povos. Segundo ele, se se atém apenas aos dados gregos, é necessário reconhecer neles uma diversidade que desencoraja toda teoria de conjunto. Seu trabalho busca menos unificar e explicar os fatos que seguir, através de textos, os ritos, o vocabulário, e até na filosofia de Platão, as hesitações de um pensamento complexo, múltiplo e que corre o risco de nos parecer às vezes quase contraditório.” Cf. VERNANT, 1999, p. 104; L. Moulinier, 1952.

purificação executada de forma material, ela visa produzir efeitos em outro plano sobrenatural. Para ele, “antes de um ato de culto, o fiel quer se tornar limpo, mas num sentido que ultrapassa a lavagem corporal ordinária. Em suma, trata-se de realidade e operações que têm valor simbólico.” (VERNANT, 1999, p. 114). Vernant considera que mesmo as máculas sendo aparentemente inseparáveis das realidades visíveis, elas se situam além dos seres concretos que a manifestam, tendo assim um caráter sobrenatural. “E a purificação, através de operações materiais, visa produzir um resultado em outro plano que o de seus efeitos sensíveis” (VERNANT, 1999, p. 114).

Vernant acrescenta que ao lado do sagrado essencialmente puro há um sagrado "radicalmente impuro", ou seja a morte, a mácula por excelência na época clássica, juntamente com o nascimento<sup>8</sup>. De acordo com a sentença acima, o morto é ao mesmo tempo impuro e consagrado, isso corrobora a tese de que a noção de sagrado está perto da de puro/impuro. Outra questão inserida por Vernant foi em relação aos deuses. Não haveria deuses do sagrado puro e deuses do sagrado impuro. Todos eles, mesmo aqueles que se maculam, como os homens através de seus erros, reinam sobre as máculas e só se alegram na pureza: "é o mesmo Apolo quem cura e é causa de doença, quem purifica e macula" (VERNANT, 1999, p. 110). Tal mácula atinge os homens, as famílias, as cidades e os próprios deuses.

### 1.2.1 HOMICÍDIO: O PIOR DOS MALES

O homicídio será, a partir do século VII e VI<sup>9</sup>, um dos principais causadores de máculas para os gregos. A morte e o contato com o sangue do morto macularão o homicida de forma radical e inevitável. O impuro precisará abandonar imediatamente a sua pátria, para também não maculá-la, e deverá procurar a purificação através de ritos catárticos e sacrifícios purificadores. Tal rito de passagem, como aponta Burkert (1993), fará do homem purificado um iniciado. “A purificação é uma passagem, um *'rite de passage'*, na medida em que conduz ao estatuto pretendido. Por isso, tanto a expiação do homicídio como a iniciação à guerra podem ser igualmente denominadas 'purificações'” (BURKERT, 1993, p. 175).

A morte, principalmente a morte violenta, é o que causará o maior temor e angústia do contágio da mácula pela comunidade. O sangue que jorra das feridas do morto e que suja as mãos do assassino, o mancha e o torna um homem de mãos impuras. Esse tipo será um *miasma* perigoso:

---

<sup>8</sup> Parker (2001) afirma que nascer e morrer era as poluições mais comuns para os gregos a partir do período arcaico. Nascer e morrer no templo era um sacrilégio. Aquele que teve contato com estes fatos deveriam ficar, inclusive, um período longe da adoração divina. (2001, p. 32)

<sup>9</sup> Vernant aponta que tal concepção estaria aparentemente ausente no período homérico. Cf. VERNANT, 1999, p. 105

“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'.” (VERNANT, 1999, p. 107). Burkert (1993) assinala que estes homicidas deveriam se purificar fora da comunidade e para tanto, eram expulsos por seus concidadãos:

A comunidade da época arcaica sabe-se obrigada a “expulsar” o *ágos* e com ele o homicida: ele tem de abandonar a sua pátria e procurar no exterior um local, um senhor protetor que aceite executar a sua purificação. Até aí o homicida não deve pronunciar uma palavra, não pode ser recebido em casa, nem pode partilhar as refeições – quem com ele mantiver contato estará igualmente maculado. (BURKERT, 1993, p. 173)

A cidade sofreria pela culpa de um assassino. Na tragédia, a célebre história de Édipo relata esse contexto. Uma peste terrível assola a cidade e seria necessário descobrir o culpado<sup>10</sup> da poluição da cidade e expulsar o mal através dele. Após consulta ao Oráculo de Delfos, Creonte diz ao rei Édipo que seria preciso encontrar especificamente o assassino de Laio. Ao descobrir que era o próprio, Édipo fura seus olhos e abandona a cidade. Édipo “carrega efetivamente o peso de toda desgraça que esmaga seus concidadãos.” (VERNANT, 2011, p. 91).

Um outro ponto interessante a notar é que o poder da mácula parece residir mais no morto do que no homicida em si. É o ressentimento do defunto e em sua perigosa sede de vingança que atormentam o maculado, ao passo que, se a vítima o perdoou antes de morrer, o assassino estará puro. Demóstenes, inclusive, teria afirmado que há certos homicídios involuntários que não maculam, como um assassinato por acidente durante os jogos, a guerra, quando se mata um traidor, um aspirante a tirania ou aqueles que ultrajam sua mulher, mãe ou irmã (VERNANT, 1999, P. 108). Tal isenção seria quando a *diánoia* não era má e sendo o ato debaixo das leis. Platão, nas *Leis*<sup>11</sup>, afirmou que aqueles que cometeram assassinatos tanto de ladrões que invadiram sua casa ou de quem estuprou sua mulher, não deveriam ser culpados. Aqueles também que mataram para defender algum familiar, da mesma forma deveriam ser isentos de culpa.

---

<sup>10</sup> A culpa de Édipo não poderia ser considerada como uma culpa consciente ou moral. Ela aceita o fato de que cometeu um erro grave, mas sem o seu pleno consentimento, afinal desconhecia do fato de que Laio era seu pai. Tal noção pode ser baseada na ideia de hamartia grega, a qual seria mais um erro de cálculo ou falha no julgamento do que um erro moral. A esse respeito Aristóteles afirma: “É a do homem que não se distingue muito pela virtude e pela justiça; se cai no infortúnio, tal acontece, não porque seja vil e malvado, mas pela força de algum erro [hamartia]; e esse homem há de ser algum daqueles que gozam de grande reputação e fortuna, como Édipo e Tiestes ou outros insignes representantes de famílias ilustres.” (*Poética*, XIII 1453a7-17)

<sup>11</sup> “Se alguém for encontrado morto e o assassino for desconhecido e permanecer sem ser descoberto após cuidadosa busca, então as advertências serão as mesmas dos outros casos, inclusive a aviso de morte ao executor do crime, e o autor do processo, tendo feito sua reclamação, dará conhecimento público na ágora ao assassino de fulano de tal, condenado por assassinato, comunicando-lhe a não pôr os pés em lugares sagrados e nem em lugar algum do país da vítima, sob a pena de se manifestar-se e for reconhecido, ser executado e seu corpo levado para a fora do território do Estado a que pertencia a vítima, e lançado ao solo sem sepultamento. (874b).

### 1.2.2 PHÁRMAKOS: UM POR TODOS

Com a evolução do sentimento de culpa, também se instauram ações de purificação das máculas. O efeito do erro de homicidas causava impactos em toda a comunidade. A cidade deveria ser purificada desta poluição, e daí surgiram os *phármakói*. Havia em Atenas e em outras cidades gregas um ritual purificador, no qual era expulso ou morto alguém (inocente) a fim de que toda a cidade se purificasse. Tal homem<sup>12</sup> (ou mais de um) era o *phármakos* e durante a sua cerimônia, automaticamente, se expurgaria da sociedade todos os males que a afligiam, tais como a fome, a peste, etc. Esses males eram incorporados nesta figura do *phármakos*, e tal ideia se fundamentaria na sentença “uma cabeça por muitos” (PARKER, 2001, p. 258), e era por isso, necessário sacrificá-lo. Tal ritual era inequivocamente considerado uma purificação (*kátharsis*) (BURKERT, 1979, 64). Vernant apresenta o relato de Fócio que afirmou ser “costume em Atenas (...) fazer desfilar em procissão dois *pharmakoí* em vista da purificação, um para os homens, o outro para as mulheres.” (2011, p. 87). Vernant também afirma que tal rito teria se originado em uma lenda a respeito do assassinato ímpio cometido pelos atenienses na pessoa de Androgeu, o Cretense. “Hiponax, observa que, quando um *loimós* se abatia sobre a cidade, escolhia-se o mais vil de todos como *katharmós e phármakos* da cidade doente” (2011, p. 87).

Este ritual seria o equivalente ao bode expiatório dos judeus<sup>13</sup>. O bode expiatório era um animal que era apartado do rebanho e deixado isolado na natureza selvagem como parte das cerimônias hebraicas do *Yom Kippur*, o Dia da Expição, na época do Templo de Jerusalém. Este rito é descrito na Bíblia no livro do *Levítico*<sup>14</sup>. O sacerdote colocava as mãos sobre a cabeça do bode para confessar todos os pecados de Israel. Em seguida, o povo também depositava os seus erros no

<sup>12</sup> Os escolhidos para serem *phármakos* eram geralmente pessoas miseráveis, “físicamente repulsivas, condenados criminais, mendigos (que eram forçados ou mesmo que teriam aceitado voluntariamente em troca de comida) Cf. PARKER, 2001, p. 258.

<sup>13</sup> “No velho testamento, temos a correspondência no célebre rito, ainda que enigmático, da expulsão do 'bode expiatório' para o deserto. Isto trouxe a todo este complexo o nome corrente do ritual do 'bode expiatório', 'scapegoat'. (BURKERT, 1999, p. 178)

<sup>14</sup> “E da congregação dos filhos de Israel tomará dois bodes para expiação do pecado e um carneiro para holocausto. Depois Arão oferecerá o novilho da expiação, que será para ele; e fará expiação por si e pela sua casa. Também tomará ambos os bodes, e os porá perante o Senhor, à porta da tenda da congregação. E Arão lançará sortes sobre os dois bodes; uma pelo Senhor, e a outra pelo bode emissário. Então Arão fará chegar o bode, sobre o qual cair a sorte pelo Senhor, e o oferecerá para expiação do pecado. Mas o bode, sobre que cair a sorte para ser bode emissário, apresentar-se-á vivo perante o Senhor, para fazer expiação com ele, a fim de enviá-lo ao deserto como bode emissário. (...) Havendo, pois, acabado de fazer expiação pelo santuário, e pela tenda da congregação, e pelo altar, então fará chegar o bode vivo. E Arão porá ambas as suas mãos sobre a cabeça do bode vivo, e sobre ele confessará todas as iniquidades dos filhos de Israel, e todas as suas transgressões, e todos os seus pecados; e os porá sobre a cabeça do bode, e enviá-lo-á ao deserto, pela mão de um homem designado para isso. Assim aquele bode levará sobre si todas as iniquidades deles à terra solitária; e deixará o bode no deserto.” (*Levítico* 16:5-22)



animal, que depois era abandonado ao relento no deserto. Séculos depois, Jesus Cristo, o ícone do cristianismo, seria considerado como um cordeiro que foi sacrificado e levou todos os pecados e culpas da humanidade de forma definitiva neste sacrifício.

Derrida, em sua obra *A farmácia de Platão* (2005), apresenta uma citação de Harpocrateão a respeito dos *phármakoi*: "Em Atenas, dois homens eram expulsos a fim de purificar a cidade. Isso se passou nas Targélias: um homem era expulso pelos homens, outro pelas mulheres" e também um de Hiponax na *Mil Histórias*:

"O (ritual do) *pharmakós* era uma dessas antigas práticas de purificação. Se uma calamidade se abatia sobre a cidade, exprimindo a cólera de deus — fome, peste ou qualquer outra catástrofe —, o homem mais feio de todos era conduzido como que a um sacrifício como forma de purificação e remédio para os sofrimentos da cidade. Procediam ao sacrifício num local convencionado e davam (ao *pharmakós*), com suas mãos, queijo, bolo de cevada e figos, depois, por sete vezes, batia-se nele com peras e figos silvestres e outras plantas silvestres. Finalmente, eles o queimavam com os ramos de árvores silvestres e esparramavam suas cinzas no mar e ao vento, como forma de purificação, como eu o disse, dos sofrimentos da cidade". (DERRIDA, 2005, p. 79)

Como se observa a partir desse elemento da cultura grega, tudo indica que os gregos realizavam sacrifícios humanos. E através deles era alcançada a purificação de toda uma cidade. Em Atenas eram dois os "bodes expiatórios" e ambos traziam no pescoço colares de figos brancos e outro de figos negros: "As vítimas eram perseguidas sem tréguas pela cidade inteira: batia-se nos *pharmakoi* com ramos de figueira e réstias de cebola, elementos tidos por altamente catárticos. Em seguida se tirava a sorte e uma das vítimas era morta ou expulsa para terras distantes." (BRANDÃO, 1987, p. 103). E como aponta Brandão, o alvo desse ritual era sempre o mesmo, ou seja, provocar a fertilidade do solo com o afastamento de todo e qualquer flagelo e o livramento de algum *miasma* oculto e ainda não expiado pelos cidadãos.

### 1.3 KÁTHARSIS: UMA PERSPECTIVA EM DESENVOLVIMENTO

Como vimos até aqui, em função de um gradual sentimento de mácula, nasce também um temor dessa poluição. Os gregos, então, lançaram mão de rituais para se purificarem, dentre os quais o do *pharmakós*. No entanto, esse processo era realizado num âmbito coletivo, se baseando na noção de transferência. Uma vez tendo analisado esse rito coletivo, trataremos agora da purificação individual, que seria realizada não só via ritual, como também através de práticas médicas.

Segundo E. R. Dodds, "a noção de catarse não era novidade, e como vimos antes, foi a principal preocupação dos espíritos religiosos ao longo da época clássica (...). Mais do que a justiça,

a pureza tornou-se um importante meio para a salvação.” (DODDS, 1988, p. 170). Dodds, na esteira da teoria da transição da cultura da vergonha para a da culpa, fará também uma análise da origem da *kátharsis* grega, e juntamente com outras ideias que chama de “puritanas”, como a noção de prêmio e de castigo depois da morte, as relacionará com a influência xamânica<sup>15</sup> que os gregos supostamente tiveram. Para Dodds, a *kátharsis* na época arcaica era apenas o cumprimento de uma obrigação antes do ritual. Entretanto, o termo foi gradativamente sendo transformado ao longo das eras e passou para uma noção de purificação automática, quase física, passando também por gradações imperceptíveis, chegando até a ideia mais profunda de expiação do pecado. Burkert (1993) corrobora esta noção afirmando que “da prática do ritual desenvolve-se uma noção de culpa na figura da 'impureza' – a purificação torna-se redenção.” (p. 166)

### 1.3.1 *KATHARTAI*

Com a necessidade da purificação, ocorreu naturalmente o surgimento dos *kathartai*, profissionais da época arcaica que realizavam rituais elaborados a fim de purificarem os maculados. Talvez o mais famoso destes tenha sido Epimênides<sup>16</sup> de Creta que purificou Atenas da “profanação cilónica, pouco antes de 600” (BURKERT, 1993, p. 166). A esse respeito, Diógenes Laércio (I, 110-111) informa-nos de que Epimênides foi a Atenas para purificar a cidade durante a 46ª Olimpíada. Teria realizado esta façanha de exterminar uma peste reunindo algumas ovelhas de lã preta e outras de lã branca e as conduzindo ao Areópago e lá sacrificando-as aos deuses dos locais em que cada uma teria se deitado. Outro ilustre representante deste grupo teria sido o filósofo Empédocles de Agrigento, chamado de o “domador de ventos” (LAÉRCIO, VIII, II, 59). Este, segundo Laércio, teria curado e realizado façanhas miraculosas, das quais Górgias de Leontini, seu discípulo, teria sido testemunha. É curioso um relato que teria sua autoria:

Aprenderás quantos são os remédios e quais são as defesas contra os males da velhice,

---

<sup>15</sup> A teoria de Dodds a respeito do xamanismo é bem exemplificada e fundamentada, chegando, inclusive, a afirmar que Empédocles e Pitágoras podem ter sido xamãs. “De tudo isto parece razoável concluir que a abertura do mar Negro ao comércio e à colonização gregos no século VII, que introduziu os Gregos, pela primeira vez, numa cultura baseada no xamanismo<sup>1</sup>, enriqueceu com novos traços notáveis o quadro grego tradicional do Homem de Deus, o *theios anêr*. (...) é palpito, aliás, razoável afirmar que estes novos traços tinham alguma influência na concepção nova e revolucionária da relação entre corpo e a alma, que surge no fim da época arcaica. (DODDS, 1988, p. 157).

<sup>16</sup> “Epimênides cretense, de Cnossos ou de Festos, escreveu, provavelmente em versos e em prosa, obras de assuntos cosmogônicos, mitológicos e políticos<sup>4</sup>. Não há motivo para pôr em discussão a existência histórica da personagem, embora a sua figura se tenha tornado logo mítica. De facto, míticos são a duração da sua vida e os feitos extraordinários que lhe aconteceram: viveu 157 anos, segundo Xenófanés 1545, e uma vez dormiu 57 anos.” (CASSERTANO, 2011, p. 14)

pois somente para ti farei tudo isso. Deterás a violência dos ventos infatigáveis, que se levantando sobre a terra devastam os campos com seu sopro; depois, se quiseres, conterás novamente os sopros benéficos. Farás após chuvas tenebrosas uma estiagem bem-vinda aos homens, e provocarás também após a seca estival torrentes de chuva que nutrem as árvores. Trarás à luz, de volta do Hades, a força de um homem morto. (LAÉRCIO, VIII, II, 59)

Ao nos depararmos com esse texto, somos diretamente levados a crer que a crítica abaixo pode ter se dirigido ao filósofo Empédocles (PARKER, 2001, p. 208), já que segundo Diógenes Laércio, ele afirmou ter realizado essas proezas milagrosas. Segue abaixo o texto hipocrático na íntegra:

Os primeiros homens a sacralizarem esta enfermidade parecem-me ser os mesmos que agora são magos, purificadores, charlatães e impostores, todos os que se mostram muito pios e plenos de saber. Esses, certamente, excusando-se, usam o divino para proteger-se da incapacidade de fazer valer o que ministram, e, para que não se tornem evidentes sabedores de nada, declaram esta afecção sagrada. Alegando motivos convenientes, eles aplicam um tratamento para a segurança deles próprios, ministram purificações e encantamentos, e prescrevem que se afaste dos banhos e de vários alimentos inapropriados para homens doentes (...) Eles impõem tais coisas tendo em vista o aspecto divino, alegando, como grandes sabedores, outras motivações, a fim de que, se o doente morrer, que suas justificativas sejam apresentadas de modo seguro, e aleguem que os causadores não são eles, mas os deuses; pois não lhes deram remédio algum nem para comer, nem para beber; nem os acalmaram com banhos, de sorte a parecerem ser esses a causa. (...) Se tais coisas utilizadas e ingeridas engendram e aumentam a doença, e não ingeridas curam-na, então o deus não é o causador de nada, nem os purificadores são úteis; mas o alimentos são os que curam e prejudicam, e furta-se o poder do divino. (CAIRUS<sup>17</sup>, 2005, p. 81-82)

O autor do texto hipocrático condena a ação destes purificadores que parecem ser para eles ímpios que não acreditavam em deuses, pois prometiam “saber baixar a lua, ocultar o sol, produzir o inverno e o bom tempo, a tempestade e a seca, e tornar o mar estéril e também a terra<sup>18</sup>” (CAIRUS, 2005, p. 82). Se isso realmente acontecesse, conclui o autor hipocrático, o poder divino estaria dominado e servilizado pelo conhecimento do homem. Segundo o autor do texto hipocrático em questão (*Da doença sagrada*), estes se empenhavam em purificar aqueles tomados por doenças hemorrágicas, que têm algum *miasma*, que carregam alguma maldição ou que cometeram alguma obra sacrílega. Ao contrário, caberia a estes “culpados” se purificarem sacrificando, suplicando e indo aos templos rogar aos deuses. No entanto, “agora, já não fazem nada disso, mas somente purgam” (CAIRUS, 2005, p. 84). Somente o divino seria o verdadeiro purgador dos maiores erros e

<sup>17</sup> Tradução de Henrique Cairus dos textos hipocráticos conforme indicado na bibliografia.

<sup>18</sup> Sobre a antropomorfização dos deuses, o autor afirma: “Se imitam uma cabra, se rugem, se tem convulsões para a direita, dizem que a Mãe dos deuses é a causa. Se emitem sons mais agudos e fortes, parecem cavalos, e dizem ser Poseidon a causa. Se também sobrevier algum excremento, o que frequentemente ocorre aos que sofrem violência dessa doença, o qualitativo 'Enódia' lhe é acrescentado. Mas se os sons são ligeiros e frequentes, como o dos pássaros, a causa é Apoio Nômio. Se sai espuma da boca e batem os pés, Ares tem a responsabilidade. Quanto a todos os temores noturnos e medos, aos delírios, aos saltos para fora da cama, às visões apavorantes e ao fato de darem por si fora de casa, dizem haver incursões de Hécate e ataque de heróis.” (CAIRUS, 2005, p. 82)

sacrilégios.

Platão, em tom de denúncia, também teria citado e criticado estes purificadores no trecho abaixo:

“Sacerdotes mendicantes e adivinhos apresentam-se às portas dos ricos e os convencem de que obtiveram dos deuses o poder de reparar as faltas, que eles ou seus antepassados eventualmente cometeram, por meio de sacrifícios e conjuros, com acompanhamento de prazeres e festas; se se quer infligir dano a um inimigo, com um pequeno gasto pode-se prejudicar tanto o justo como o injusto, mediante as evocações e fórmulas mágicas destes sacerdotes (...). E produzem uma multidão de livros de Museu e Orfeu, descendentes, dizem eles, de Selene e das Musas. Pautam os sacrifícios por estes livros e convencem, não só os particulares, mas ainda cidades inteiras, que é possível absolver-se e purificar-se dos crimes, ainda em vida ou após a morte, por meio de sacrifícios e festas que denominam mistérios. A essas práticas dão o nome de expiação, atribuindo-lhes o poder de livrar-nos dos males do outro mundo, onde, se as negligenciamos terríveis suplícios nos aguardam.” (*Rep.* 364e-365a)”

Nas *Leis*,<sup>19</sup> Platão também critica a ação destes *kathartai*, que através da *goetéia*, enganam e convencem através do medo suas vítimas. Tais charlatões seriam *orpheotelestai*, adeptos do orfismo e que prometiam purificar todas as injustiças cometidas voluntariamente ou herdadas hereditariamente<sup>20</sup>.

### 1.3.2 HIPÓCRATES

Como vimos, no texto atribuído a Hipócrates<sup>21</sup>, encontramos críticas a respeito dos

<sup>19</sup> “Distinto é o tipo que utilizando sortilégios, encantamentos e enfeitiçamentos (como são chamados) não apenas convence aqueles que tentam causar dano que ele têm o poder de fazê-lo, como também convence suas vítimas que estão de fato sendo atingidas por aqueles que possuíram o poder mágico.” (933a)

<sup>20</sup> No entanto, os purificadores não eram sempre mal quistos pelos cidadãos gregos. Detienne (1988) conta a respeito do lendário Melampo, que teria curado as filhas do rei Preto: “O rei Preto, da Argólida, tinha três filhas. Ao crescerem, são vitimadas pela loucura; recusam-se a prestar culto a Dioniso. Abandonando o palácio paterno, começam a errar pela terra de Argo. Preto convoca Melampo, renomado adivinho e purificador: seus sortilégios, suas ervas medicinais, lhes devolveriam a calma e purificariam. Em retribuição, Melampo pede um terço do reino. O rei não aceita, a doença piora. Suas filhas se tornam cada vez mais agitadas e a loucura toma conta da população feminina. Por toda a parte as esposas saem de casa, desaparecem nos bosques, matam os filhos. Melampo acabará obtendo dois terços do reino.” (DETIENNE, 1988, p. 11).

<sup>21</sup> As informações a respeito da vida de Hipócrates de Cós não são muito confiáveis e estão tão mescladas a lendas, relatos inverossímeis e falsificações que, como aponta Cairus (2005), se tornou praticamente impossível, em nossos dias, conhecer com precisão os dados factuais que constituíram sua biografia (2005, p. 14). O que se tem como consenso é que viveu durante a segunda metade do século V a.C., um médico grego chamado Hipócrates. Nascido na ilha de Cós e membro de uma ilustre família de médicos, marcou profundamente seus contemporâneos e sua reputação profissional era a melhor possível. As gerações seguintes o consagraram como o "pai da medicina". Era um "asclépiade", membro de uma espécie de corporação de médicos ligados por laços familiares ou profissionais (*Protágoras*, 311b). No período em que viveu Hipócrates, que coincidiu aproximadamente com a Guerra do Peloponeso e com a efervescência cultural de Atenas, por volta do 500 a.C. - os médicos gregos já haviam começado a dissociar a medicina das práticas religiosas dos séculos anteriores. Como aponta Cairus (2005) : “Muitos filósofos incorporaram conceitos de fisiologia e medicina aos seus sistemas filosóficos, como por exemplo o pitagórico

*kathartai*. No entanto, entre a classe hipocrática e os purificadores há algo em comum: ambos instrumentalizam a *kátharsis*. O médico de Cós e sua escola criam na impureza como a causa e sintoma de uma doença (PARKER, 2001, p. 2), enquanto os purificadores tratavam o sintoma através do ritual, ou seja, “o purificador trata sintomas pela técnica mágica, enquanto o curandeiro diagnostica a causa da doença” (PARKER, 2001, p. 208).

Desta feita, a *kátharsis* é um termo que também orbita em torno da medicina, afinal ela expressa a ação do verbo "*katharé-o*", que significa simplesmente "purgar". (CAIRUS, 2008, p. 21). Segundo Cairus (2008), o tipo de purgação mais comum na medicina era a êmese, através da indução de algum fármaco por um médico. Tal processo era delicado, pois dever-se-ia purgar apenas o excesso, “nada mais, nada menos” (2008, p. 22): “Quando um desses humores flui para fora do corpo mais do que permite sua superabundância, o esvaziamento causa sofrimento” (*Da Natureza do Homem*, 4 Apud CAIRUS, 2005, p. 22).

A importância central no *corpus* Hipocrático da *kátharsis* é, portanto, interessante. O corpo é um recipiente cuja pureza é naturalmente mantida através de purificações espontâneas e periódicas (excremento, menstruação, e similares). Saúde é o equilíbrio dos humores ou princípios vitais presentes no corpo. Quando um desses desenvolve um excesso, a doença ocorre, uma purificação da matéria corrupta se torna necessária”. (PARKER, 2001, p. 213)

Havia no *Corpus Hippocraticum*<sup>22</sup>, como apresenta Fernando Rey Puente (2002), muitos exemplos da necessidade de purgação, como no livro do *Sobre as Doenças* (*Mal. II A, 71*), no qual era recomendado o uso de um remédio a fim de purgar (*kathareítai*) a água do ventre do paciente que sofre uma determinada inflamação. Outro exemplo ocorre no segundo livro das *Epidemias* que trata da purgação (*kátharsis*<sup>23</sup>) da urina (*Epid. II, 3,11*). A noção de humores de Hipócrates se baseia na ideia de que o corpo do homem consistiria de sangue, fleuma, bile amarela e bile negra. Através

---

Filolau de Crotona, contemporâneo de Sócrates. No final do século V a.C., porém os médicos se empenhavam energeticamente em desvincular a medicina da filosofia e em reconhecê-la como uma *téchne*, uma 'arte' autônoma. É possível que um desses médicos pioneiros tenha sido Hipócrates de Cós. Suas opiniões eram, certamente, inovadoras, e se sua competência se resumiu apenas à divulgação ou transmissão desses conceitos, não se sabe. Ignoramos também se ele chegou a escrever realmente alguma coisa. Mas era tão grande sua fama e tão alta sua reputação que muitos textos médicos, revolucionários ou não, acabaram sendo-lhes atribuídos. Assim se formou, provavelmente, o núcleo inicial do *Corpus hippocraticum*, a famosa coleção hipocrática.” (2005, p. 14-15)

<sup>22</sup> As obras recolhidas sob o título de *Corpus hippocraticum* consistem em sessenta e seis tratados sobre temas relacionados ao corpo humano, acrescidos de um juramento que deveria ser prestado pelo médico da escola de Cós, um diminuto livro de Leis (*Nómos*), em cinco pequenos parágrafos, que nada mais era do que um mínimo de esclarecimento àqueles que pretendiam iniciar a aprendizagem da arte médica, e um conjunto de cartas e de discursos. (CAIRUS, 2005, p. 33). Como aponta Jaeger (1994) sobre a autenticidade do *Corpus Hippocraticum*: "As mais recentes investigações científicas a eles consagradas provaram em grande parte que os escritos que formam esta coleção - os quais se contradizem mutuamente em muitos trechos e até se combatem - não podem provir do mesmo autor, conclusão a que já a filologia hipocrática da Antiguidade havia chegado." (p. 1009)

<sup>23</sup> Fernando Rey Puente ainda aponta para o fato de que no grego moderno se observa resquícios do sentido geral de limpeza, onde *kataristérion* significa nada mais nada menos do que “tinturaria”. O uso também se preserva, pois para designar a “língua pura”, “castiça” onde os gregos utilizam o termo *katareúsa*. (PUENTE, 2002, p. 3)

destes humores e sua harmonia o homem tem saúde. Ao contrário, quando há falta ou excesso dessa harmonia o mesmo adoecer, causando dor e sofrimento. A *kátharsis* seria a remoção do excesso de um destes elementos: “Segundo os mesmos princípios, a bile negra é purgada, se lhe deres um remédio que remova a bile negra” (CAIRUS, 2005, p. 59) .

O método hipocrático pode soar como uma transposição do religioso, uma vez que a sua linguagem se vale de terminologias semelhantes ao do segundo esquema. Para um paciente que está impuro, seja por razões médicas ou religiosas, seu tratamento é distinguido apenas pelos instrumentos que serão operados: “Melampo purifica os Pretos com enxofre, enquanto Hipócrates purifica com drogas diuréticas.” (PARKER, 2001, p. 214). Para Parker, a relação entre esses dois métodos é bem delicada para definir exatamente e não seria o caso apenas julgar a *kátharsis* médica como uma transposição secular da religiosa. Os dois métodos derivariam de um indiferenciado ideal de pureza física e metafísica, necessário para uma boa saúde e para as relações com os deuses. Assim, conclui Parker, a medicina catártica dos quintos e quartos séculos se perpetuou profundamente através de concepções já populares.

Partamos agora para a análise de como a noção de *kátharsis* se apresenta e desenvolve na literatura e na filosofia grega. Destacamos que em Homero, Hesíodo e nos pré-socráticos, encontramos a concepção de *kátharsis* no âmbito social e religioso ainda, já que o desenvolvimento da noção médica ocorre após ou em paralelo a estes. Como veremos, a ideia de *kátharsis* está presente desde os primórdios do seu pensamento grego<sup>24</sup>, já em Homero.

### 1.3.3 HOMERO

A purificação em Homero, a quem Platão chamou de “príncipe dos poetas” e o guia de todos os belos poetas trágicos (*Rep.* 595c), pode ser encontrada em diversos momentos, como, por exemplo, quando na *Iliada*, Apolo recebe uma ordem de Zeus para que limpe (*kátheron*) o sangue de Sarpedão (XVI. 667) ou mesmo quando na *Odisséia* Penélope se lava e veste uma roupa limpa (*kathará*) antes de realizar uma prece à Atenas (IV, 759-767). Em outro ponto, antes de um sacrifício, Agamemnon ordenou que às hostes que se purificassem e atirassem suas “sujidades” ao mar (*Il.* I, 313-314)

Dodds (1988) afirma ser um erro negar que um certo mínimo de catarse é praticado nas

---

<sup>24</sup> Em Hesíodo, na obra *Os Trabalhos e Dias*, podemos encontrar o advérbio *katharós*, que denota o homem que pratica um sacrifício e se purifica por meio do fogo. “Mas tu, disto afasta inteiramente teu ânimo insensato, se podes, oferece sacrifícios aos deuses imortais sacra e imaculadamente (*hágnos kai katarós*) e queima pernis luzidios (335-337). Há também nos poetas Sófocles e Aristófanes e no historiador Xenofonte algumas citações a *kátharsis* e seus derivados. Cf. PUENTE, 2002, p. 10

epopéias homéricas. Não que houvesse já na época Homero as *kathartai* profissionais do período arcaico, com seus ritos elaborados. Ele afirma que as purificações descritas na *Ilíada* (I. 314<sup>25</sup>) e na *Odisseia* (XXII.480<sup>26</sup>) podem ser consideradas um purgativo, no sentido mágico do termo (DODDS, 1988, p. 66). Também podemos encontrar outras formas da *kátharsis* em Homero, como um dos cognatos do verbo *kathairo*, mais precisamente o advérbio *katharós*, como no trecho do nascimento de Zeus, no *Hino a Apolo*: “É então, Febo de Pean, que as deusas te banharam nas águas claras, casta e pura (*hágnois kai katharós*). Elas te envolveram com roupa branca, fina e toda nova e te colocaram um filete de ouro.” (Hinos Homéricos Apud. SILVA, 2009, p. 21) . Essa pureza poderia ser em relação tanto a água e a limpeza física das mãos de quem banha o deus, quanto a pureza de ordem espiritual das divindades envolvidas no ritual, como aponta Silva.

Para Vernant (1999) a noção de mácula em Homero é perfeitamente positiva. Ela é como uma sujeira, uma mancha material, de sangue, lama, porcaria ou suor. Tal sujeira se lava com água. Não há outras máculas distintas da sujeira, como uma mácula moral, por exemplo. O homem sujo teria restrições sociais e estaria também proibido de entrar em contato com os deuses: ele deveria se lavar antes do culto. Com isso, a sujeira física só pode ser plenamente compreendida no quadro de um sistema religioso de pensamento: “Sem purificação não há acesso ao sagrado” (PARKER, 2001, p. 19). Heitor, na *Ilíada*, teria afirmado “envergonho-me de oferecer a Zeus o vinho frisante com mãos sujas; nem fica bem ao homem empastado de sangue e sujeiras rezar a Zeus da nuvem azul” (*Il.* 1. 266). Com as mãos sujas não seria possível oferecer uma oferenda à Zeus. A *kátharsis* em Homero se caracteriza então pela sua materialidade. A sujeira é física, bem como o processo de limpeza.

#### 1.3.4 EMPÉDOCLES

Entre os filósofos pré-socráticos<sup>27</sup> também podemos encontrar a ocorrência da *kátharsis*. E em nenhum outro a purificação foi tão mencionada como no já citado Empédocles. Este filósofo era também um místico, e sobre ele muitas lendas foram “direcionadas”, tais como as que relatam que

---

<sup>25</sup> “Mas o filho de Atreu ordenou às hostes que se purificassem. E eles purificaram-se, atirando a sujidade para o mar; e a Apolo ofereceram imaculadas hecatombes de touros e cabras junto à orla do mar nunca cultivado.”

<sup>26</sup> “Vira-se para Euricléia Odisseu e lhe diz o seguinte: ‘traze-me enxofre, que os males expurga, e também umas brasas por que o aposento defume.’”

<sup>27</sup> Heráclito critica a ideia de purificação dos mistérios neste fragmento: “Os impuros se purificam com sangue alheio como se alguém, envolto em lama, com lama se lavasse. Mas ele pareceria louco, se algum homem o percebesse fazendo isso. E a estas estátuas fazem preces, como se alguém conversasse com casas, desconhecendo quem são deuses ou heróis.” (Fr. 5 DK). Sabemos da influência do orfismo no pensamento deste filósofo, e também do valor à alma pois “tão profundo é o seu lógos” (fr. 45).

ele tinha parado os ventos pela magia, ressuscitado uma mulher ou que teria se desvanecido deste mundo e se tornado um deus<sup>28</sup> (DODDS, 1988, p. 160).

A despeito desta questão xamânica postulada por Dodds<sup>29</sup>, interessa-nos aqui a compreensão de Empédocles em relação à *kátharsis*; sabe-se que este foi demasiadamente influenciado pelo movimento órfico-pitagórico e teria escrito a respeito da *kátharsis* em seu poema *Purificações*<sup>30</sup> (*kathármoi*). Nesse poema, à guisa do orfismo, expõe as normas capazes de purificar o sujeito e libertá-lo do ciclo das reencarnações, para que possa então retornar ao mundo dos deuses. A finalidade do pensamento de Empédocles seria “proporcionar ao homem a sua redenção, oferecendo-lhe, assim, a possibilidade de expurgar-se de si mesmo.” (COSTA, 2012, p. 99). Segundo Costa, essas “depurações” que tratam o poema, “referem-se ao expurgo da condição humana, expurgo através do qual o homem pode se depurar da fatalidade e da destinação do seu *ser humano*.” (COSTA, 2012, p. 101).

Para Costa, a purificação em Empédocles não seria necessariamente uma purificação da alma, uma vez que o que nos restou da obra de Empédocles, atesta não haver lugar na filosofia empedoclítica para uma ideia de alma. Costa, então, afirma que seria estranho considerar que o pensamento de Empédocles versasse de algum modo sobre uma alma, já que se trata de uma filosofia em que a morte estaria excluída. “Para um pensamento em que a morte não há, assim como não há surgir nem perecer, um discurso acerca da alma encontrar-se-ia de todo deslocado.” (COSTA, 2012, p. 101)

### 1.3.5 ARISTÓTELES

<sup>28</sup> Como aponta Dodds, tais crenças e lendas também se coadunavam plenamente com as que se tinham a respeito dos xamãs. “Se estou certo, Empédocles não representa um novo tipo de personalidade, mas um muito antigo, o xamã que combina as funções ainda indiferenciadas do mágico e do naturalista, do poeta e do filósofo, do pregador, do curandeiro e do conselheiro público. Depois dele, estas funções separaram-se; daí em diante, os filósofos não seriam poetas nem mágicos”. (DODDS, 1988, p. 161)

<sup>29</sup> Nota 17

<sup>30</sup> A obra *Purificações* seria uma obra tardia na vida de Empédocles, e ele teria a escrito após viagens nas quais teve contato com religiões de mistérios. Por ser tardia, segundo comentadores, ela não teria vínculo com a teoria expressa em outra obra sua, mais ao estilo dos naturalistas, *Sobre a Natureza*. Sobre a comparação entre os textos, “de acordo com Kirk, Raven e Schofield (1994), a opinião de Diels e Wilamowitz, os quais supuseram que Empédocles, ao compor suas purificações, encontrava-se exilado no estrangeiro, e que teria sido convertido na 'sóbria filosofia materialista do Sobre a Natureza ao inebriamento espiritual do Pitagorismo ou à religião dos mistérios” (KIRK, G. S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M., 2010, p. 329). Para uma parte da tradição interpretativa, portanto, haveria dois Empédocles: o primeiro, um filósofo racional que busca as origens do cosmos, e o segundo, um homem convertido ao misticismo das religiões de mistérios, mais especificamente ao orfismo e ao pitagorismo, que crêem na metempsicose, entre outras coisas ditas religiosas. Cf. PEREIRA, 2006, p. 117.

No entanto, como aponta Costa (2012), nas últimas duas décadas o número de partidários da ideia de que tanto *Peri Phýseos* como *Katharmoi* formam uma única obra parece ter aumentado significativamente. Contra essa tendência levantam-se especialmente os estudos de D. SEDLEY (*The poems of Empedocles and Lucretius*. GRBS. 30, 1989, pp. 269-296 Apud COSTA, 2012, p. 100).



Será, no entanto, com Aristóteles que o termo *kátharsis* terá grande divulgação. Esta noção tem sido atribuída a Aristóteles de forma mais contundente do que com qualquer outro filósofo da antiguidade, mesmo apesar de serem poucas as citações do mesmo na *Poética*, texto geralmente citado pelos entusiastas da catarse aristotélica. Aristóteles, ao longo de seus escritos, tratou da *kátharsis* em todos os sentidos em que ela havia sido usada até então, ou seja, nos âmbitos que já tratamos como o sentido social, médico ou religioso/moral<sup>31</sup>.

Destacamos que o sentido aristotélico da *kátharsis* em suas obras será ostensivamente empregado no contexto da medicina, na esteira hipocrática, ou seja, para ele, a *kátharsis* será o “processo natural ou artificial de eliminação de resíduos corporais que estão estorvando o bom funcionamento do organismo. O excesso de determinadas substâncias deve assim ser expurgado do corpo a fim de que nele a saúde volte a existir” (PUENTE, p. 9). Frisamos que a esse respeito há mais de cinquenta referências (SILVA, 2009, p. 55) ao substantivo *kátharsis* nos textos biológicos aristotélicos, demonstrando a aderência do filósofo ao processo de purgação natural e médica<sup>32</sup>.

Mas outras novas vias, diferentes da médica e ritual, foram apresentadas pelo estagirita. Uma delas é a purificação argumentativa, que pode ser encontrada nos *Analíticos Primeiros* e na *Retórica*, nos quais, Aristóteles se refere a uma clareza argumentativa necessária quando um juízo ou definição carece de clareza. Seguem os textos<sup>33</sup>:

“Muitas outras conclusões são também alcançadas por meio de hipótese, e estas requerem maior exame e explanação clara. (*diasemênai katharós*) (*Analíticos Primeiros* 50 a40)

“O estilo da oratória judicial é mais exato. E ainda mais quando o que julga um só juiz, pois as possibilidades para os artificios da retórica são mínimas; e fica mais visível o que é apropriado à causa e o que é a ela estranho, de modo que o debate não está

<sup>31</sup> Cabe antes ressaltar que na *Poética*, o estagirita se referiu em apenas uma vez à noção religiosa da purificação, quando no capítulo dezessete seria mencionado a loucura de Orestes e da sua salvação por meio da purificação (1455, b14-15). Tal sentido, então, será o menos interessante para Aristóteles.

<sup>32</sup> Para Aristóteles o excesso de determinadas substâncias deve ser expurgado do corpo a fim de que nele a saúde volte a existir. Esse será o caso da menstruação das mulheres e da emissão de sêmen por parte dos machos (*De Gen. Anim.* II 4, 738 a27 e II, 7, 747 a19). E “se a natureza nem sempre pode fazer isso sozinha, então cabe ao homem, enquanto médico, recorrer à purgação (*kátharsis*), aos medicamentos (*phármaka*) e a outros instrumentos (*órgana*) a fim de produzir a saúde” (PUENTE, 2002, p. 17).

“Nos escritos biológicos, *katharós* é sinônimo de 'maduro', e não exatamente o contrário de 'impuro' (mórbido ou patológico), pois não é assim que Aristóteles entende o sêmen, e mesmo a menstruação: estes não são resíduos impuros, mas portadores da vida. Para Aristóteles a purgação dos resíduos corporais é sempre benéfica, enquanto que a mistura de resíduos é mórbida. Os resíduos são derivados dos nutrientes, podem ser sólidos ou líquidos, além de úteis - como é o caso do sangue, do sêmen e do leite - mas podem ser inúteis, como a urina e os excrementos. De acordo com *Geração dos animais*, o sangue é a forma final dos nutrientes e o sêmen é a forma madura e 'cozida' destes nutrientes e, portanto, sua forma mais pura. (*De Gen. Anim.* 726 a26). Os resíduos não são em si mesmos os objetos da purgação, mas o excesso e mesmo a falta em sua descarga é que são vistas por Aristóteles como prejudiciais ao equilíbrio e à saúde do corpo.” (SILVA, 2009, p. 54)

<sup>33</sup> Ambos traduzidos por Christiani Silva (2009, p. 55).

presente e o juízo é mais límpido (*hóste kathará hé krisis*). (Ret. III, 1414 a13-15)

Segundo Puente (2002), esse novo uso talvez seja influência de Platão, já que este também introduziu em sua filosofia novos sentidos para a *kátharsis* em relação aos tradicionais, como veremos. Já para Nussbaum (1986), a origem deste significado pode ser entendida como um desenvolvimento natural da própria língua. Ela citou estes usos por Xenofonte, ao tratar de um *noûs katharós*, como um intelecto purificado capaz de pensar com clareza e verdadeiramente, e também Epicuro, este ao escrever a Pítocles sobre clarificação dos problemas da filosofia da natureza. (NUSSBAUM, 1986, 389-390). Puente (2002) cita também outros exemplos de uso da *kátharsis* num contexto da linguagem, como Aristófanes que a utilizaria para assinalar a ausência de obscuridade ou ambiguidade em um discurso (ARISTÓFANES Apud. PUENTE, p. 11) e também o seu uso dentre os retóricos a fim de indicar a característica de clareza que deve objetivar um discurso.

Na *Política*, a *kátharsis*, que aparecerá cinco vezes (SILVA, 2009, p. 55), parece introduzir uma questão da *Poética*. A purificação surgiria no contexto da educação musical, quando Aristóteles proibirá a utilização do *aulós*, instrumento de sopro semelhante ao Oboé.

Com efeito, não se deve introduzir o *aulós* na educação, nem qualquer instrumento de profissional, como a cítara, nem outro instrumento desse gênero, mas, ao contrário, todos aqueles que são próprios para fornecer bons aprendizes de música ou de outro tipo de educação, em razão de que o *aulós* exerce influência não moralizante, mas, antes orgiástica; assim, há que se reservar o *aulós* para ocasiões como esta em que o espetáculo tem efeito catártico antes que de instrução (*hé teoríá kátharsin mállon dúmathai é máthesin*). (Pol. VIII 6, 1341 a20-24)

Este instrumento seria mais orgiástico do que formativo. Mas em outro passo da *Política*, Aristóteles afirma que "no canto sacro, quando pessoas afetadas por esses cantos que arrebatam a alma, recobram a calma como se estivessem sob a ação de um tratamento ou de uma catarse". A música, nesse caso, teria uma função terapêutica e acalmaria as paixões. Ela causaria um efeito nas "pessoas inclinadas à piedade ou sujeitas ao temor e os temperamentos emotivos em geral, e para todos se produz uma certa purificação e um alívio acompanhado de prazer. Da mesma maneira também os cantos catárticos causam nos homens uma alegria inocente." (Pol. VIII 7, 1342 a5-15). A música provocaria algo análogo aos tratamentos médicos, um alívio e um prazer após sentir emoções como a piedade, o temor e o entusiasmo. Neste texto, Aristóteles afirmará posteriormente que não aprofundaria a questão, pois o faria em outro tratado, na *Poética*<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> O que ele efetivamente nunca o fez, ao menos no livro da *Poética* que se preservou. Sempre se especulou a respeito de um suposto segundo livro da *Poética*, que estaria perdido. Houve até tentativas de reconstruí-lo a partir de fragmentos. Neste, Aristóteles trataria do gênero da Comédia e esclareceria melhor a questão da *kátharsis*. No entanto, tal reconstrução seria de caráter bastante especulativo e frágil. Cf. DURING, nota 224, p. 189; LANZA, 2006, p. 20-21; SILVA, 2009, p. 13.

Aristóteles apresentará na *Poética* uma quarta via em relação à *kátharsis*, sendo esta a que se tornou célebre. Ele afirma que a tragédia “por meio da piedade e do medo leva a cabo a purificação de tais emoções” (1449, b27-28)<sup>35</sup>. Aqui, ao nosso juízo, o estagirita apresentaria uma noção patológica da *kátharsis*, como um processo de purificação de emoções como o medo e a piedade. Através desta purificação, o indivíduo se libera da compaixão e do temor diante do representado. A *kátharsis* seria, então, uma ação poética que se dá através de afecções (*páthos*) oriundas da contemplação da ação representada.

Como afirma Puente (2002), muitas foram as interpretações a este conceito ao longo dos séculos e não nos interessa aqui esmiuçá-las, já que nosso objeto é a *kátharsis* no *Fédon* de Platão. No entanto, a fim de acrescentar à exposição do tema, citaremos panoramicamente, como um sobrevoo histórico-metodológico, apenas as seis linhas mais conhecidas, segundo Stephen Halliwell (HALLIWELL Apud. PUENTE, 2002, p. 20). Segundo elas, por meio da tragédia seria possível (1) um modo de aperfeiçoamento moral (moralística ou didática); (2) o fortalecimento do caráter e o amadurecimento emocional (o estóico Marco Aurélio defenderia essa ideia); (3) a busca da moderação e da mediania, tal como aparece nas reflexões éticas aristotélicas; (4) expurgar as emoções dos espectadores (purgativa ou patológica); (5) propiciar uma iluminação intelectual<sup>36</sup> (intelectiva); e (6) a que seria possível que o processo purificador ocorresse no interior do drama e não no espectador (dramática ou estrutural). Esse número excessivo de interpretações díspares e diversas com relação à *kátharsis* na *Poética* denota o quanto este conceito é ainda uma questão em aberto para a tradição interpretativa aristotélica. Contudo, segundo Puente (2002), este conceito da *kátharsis* não tem uma relevância fundamental na *Poética* em relação a outras noções como

<sup>35</sup> “Mas falemos da tragédia, tirando, a partir das coisas ditas, a que resulta ser por definição da essência desta: tragédia é, então, imitação de uma ação séria e completa, com um tamanho, em uma linguagem temperada, separadamente para cada uma das formas nas (suas) partes, (por parte) de (pessoas) que agem e não através de narração, que, através de piedade (*éleos*) e medo (*phóbos*), leva a cabo a purificação de tais afecções.” (*Poet.* 6, 1449b 22-28)

<sup>36</sup> A interpretação intelectual merece um destaque entre as demais, por ter sido defendida por muitos a partir dos estudos de Leon Golden (1976). Golden entende a catarse como “clarificação intelectual”, já que a experiência mimética da tragédia seria um ato de aprendizagem que evocaria o prazer intelectual. A tragédia é mais filosófica do que a história, visto que produz conhecimento do universal e não somente do particular. Através da tragédia haveria uma profunda compreensão da condição universal da existência humana e a mimesis seria um processo de aprendizagem, fazendo com o que o prazer mimético se resume a um prazer intelectual e a catarse represente “o ponto culminante do processo de aprendizagem mimético” (ATIENZA, 2002, p. 48). Contra essa interpretação citamos Atienza (2002), que afirma que: “Não é certo que o filósofo conceba a *mimesis* poética como uma fonte de aprendizagem, no sentido específico que Golden atribui ao termo *manthánein* (aprender). Enquanto para von Fritz, Golden e Nussbaum, para mencionar apenas alguns dos mais destacados partidários da interpretação intelectualista da catarse, o Xerxes de Ésquilo e o Édipo sofocleano nos fornecem uma profunda compreensão da 'condição humana', para Aristóteles, Xerxes e Édipo, como o resto dos personagens trágicos, longe de serem uma encarnação da humanidade, constituem, para ele, 'modelos' ou 'tipos' humanos: 'o poeta, como o bom retratista – diz o filósofo – ao imitar homens irascíveis ou indolentes ou que têm em seu caráter outro traço semelhante, (...) deve fazê-los excelentes: um modelo de dureza de Aquiles' (*Poet.* 1454B 13-15). De modo que não é certo que Aristóteles deduza, na *Poética*, que a 'aprendizagem' e a 'inferência' através das quais nos deslocamos, em virtude da mimesis trágica, da 'percepção de particulares' ao 'conhecimento de universais', nos forneça, 'uma profunda compreensão da condição universal da existência humana', no sentido em que os partidários da concepção intelectualista da catarse pretendem.' (ATIENZA, 2002, p. 51).

*mimesis*, *mûthos*, *hedoné*, *phóbos*, entre outras, que justifique tanta confusão<sup>37</sup> e a montanha mirabolante de interpretações a respeito (VELOSO, 2002, p. 74): “De todo insensato me parece o fato de se ter escrito sobre esse assunto uma inteira biblioteca, como diz Ross, e de esse termo se ter tornado o mais conhecido de toda a *Poética*.” (VELOSO, 2002, p. 70). Seja como for, não nos interessa aqui analisar a importância da *kátharsis* na filosofia de Aristóteles, já que nosso objetivo é analisá-la no *Fédon* de Platão, texto antecedente à obra aristotélica. Contudo, como este conceito teve seu lugar na filosofia do discípulo de Platão e conseqüentemente na filosofia antiga, entendemos por bem reservar algumas linhas a esta questão, mesmo que sem problematizá-la efetivamente. É importante perceber que neste filósofo a *kátharsis* já está bem mais difundida e com uma gama de sentidos novos, demonstrando que seu desenvolvimento foi gradativo, permeando assim a vida do cidadão grego ao longo da antiguidade.

### 1.3.6 ORFISMO

Voltemos agora à análise da *kátharsis* segundo um sentido que muito nos interessa em Platão. Ao nos aproximarmos da sua filosofia, observamos a influência, mesmo que em certos casos com sentenças críticas, dos movimentos órficos e pitagóricos. As ideias destes se fundem de forma sutil e obscura a ponto de muitos comentadores se referirem a elas como questões órfico-pitagóricas.

Se segundo Festugière (1967) a *kátharsis* será uma ideia central no *Fédon*, como veremos, o mesmo foi dito a seu respeito em relação ao orfismo. Para Burnet (1925), a *kátharsis* é uma ideia fundamental do movimento órfico (p. 67), que também teria recebido adesão dos pitagóricos. Bernabé (2011) afirma que um dos pontos centrais do orfismo se encontra na ideia de salvação pessoal em outra vida que julgavam melhor do que esta (p. 23). Para ele, o movimento órfico pode ser sintetizado como “um tipo de religião pessoal, baseada em alguns textos, com um marco comum de referência: o dualismo entre alma imortal e corpo mortal, o pecado anterior, o ciclo de transmigrações a liberação da alma e sua salvação final.” (Idem, p. 25). São considerados órficos aqueles que seguem os ensinamentos religiosos de obras ou rituais dos quais Orfeu era considerado autor ou fundador. O movimento órfico era bem heterogêneo, dentre os quais também deve-se incluir os círculos dionisíacos, uma vez que os mistérios órficos também são mistérios báquicos

<sup>37</sup> “Estamos nos movendo em meio a um cipal exegético multissecular onde facilmente podemos perder a orientação e não mais sabermos dizer, afinal, qual é a verdadeira importância de toda essa infundável discussão para o autor da questão, ou seja, para Aristóteles. Desde já, portanto, quero sinalizar para o fato de que a importância desse tema em Aristóteles me parece pequena, tanto em relação ao texto da *Poética*, quanto em uma perspectiva mais ampla, em relação ao *Corpus Aristotelicum*.” (PUENTE, 2002, p. 19)

(BERNABÉ, 2011, p. 23)<sup>38</sup>.

Mas quem teria sido Orfeu? Trata-se de uma figura lendária, possivelmente de origem trácia. Seria o filho de Calíope, uma musa com o deus Apolo. Era um poeta, músico e célebre cantor, e diz a lenda que sua voz era tão suave que os animais selvagens o seguiam e as árvores se inclinavam para ouvi-lo. São muitas as histórias em torno da figura lendária de Orfeu<sup>39</sup>. Todos os textos órficos podem ser, de certa forma, considerados falsos, pois Orfeu não teria escrito efetivamente nada, aliás, sua existência real permanece como um mistério. A tradição remeteria esses textos a ele pela credibilidade de seu nome, e com isso, muitas ideias eram ditas órficas para lhes conferir autoridade e antiguidade. Com isso, “começou-se assim um a prolífica produção de poemas pseudo-epigráficos atribuídos a Orfeu, estendendo-se pelo início da era cristã, entre os neoplatônicos” (GAZZINELLI, 2007, p. 11). No entanto, uma vantagem para a historiografia do orfismo é que se trata de uma tradição predominantemente escrita com poemas teogônicos (genealogia de deuses), cosmogônicos (formação do universo) e escatológicos (sobre o *Hades* e o destino das almas após a morte). Platão na *República* menciona mendigos e videntes que traziam livros de Orfeu e Museu à porta de ricos e buscavam convencê-los, a partir da leitura destes textos, de que era possível absolver-se e purificar-se de crimes (364e-365a). Tal caráter literário do orfismo, ou seja, de ser um movimento religioso que se expressa em textos, foi fundamental para o seu diálogo com a filosofia, como vemos nas recentes descobertas de textos órficos<sup>40</sup> que citam filósofos pré-socráticos.

Os ritos órficos procuravam a purificação (*katharmós*) que, conseqüentemente, deixava puro (*katharós*) a quem a realizava. Isso supõe, necessariamente, a existência de máculas (*miasma*) das quais era necessário se purificar, como já apontamos em nossa análise histórica do conceito. Bernabé afirma que um dos pecados mais graves na doutrina órfica que deveriam ser purificados

---

<sup>38</sup> Junito Brandão afirma que Orfeu se considerava um sacerdote de Dionísio e uma espécie de propagador de suas ideias básicas. No entanto, ele marca as diferenças entre os movimentos como o aspecto orgiástico, o êxtase e a posse do divino. Talvez pela rejeição total do *diasparagmós* e da omofagia, já que os órficos eram vegetarianos. Brandão aponta a soteriologia também como uma diferença marcante entre os movimentos. (BRANDÃO, 1987, p. 150)

<sup>39</sup> A mais célebre é da sua ida ao Hades para buscar sua amada Eurídice que havia morrido em função de uma picada de cobra. Seduzidos por Orfeu, que encanta a todos naquele mundo, o mesmo consegue lá penetrar. No entanto, com uma condição: que ele não olhasse para trás, ouvisse o que ouvisse, pensasse o que pensasse. Uma vez de acordo, Orfeu ruma em direção a saída e Eurídice ia atrás dele. Quando já quase alcançavam a luz eis que lhe veio uma dúvida: e se ela não estivesse ali atrás dele? E se os Deuses tivessem o enganado? Foi então que ele se deu por vencido e virando-se, viu Eurídice pelo última vez, se esvaindo em uma sombra “morrendo pela segunda vez”. (BRANDÃO, 1987, p. 142)

<sup>40</sup> Em relação a esses textos órficos, destacamos dois que foram encontrados recentemente: o Papiro de Derveni e as placas de Ólbia. Os papiros foram encontrados numa pira funerária e contém neles conteúdos escatológicos e uma exegese de um possível texto teogônico órfico. O papiro foi encontrado em 1962 no nordeste da Grécia, perto da Tessalônica, em um sítio arqueológico. Estava nos destroços de uma pira funerária, o que sugere que tenha sido feito parte de um rito fúnebre. Já as placa de Ólbia são uma série de placas de ossos que foram encontradas em uma escavação em Ólbia, no sul da Rússia, onde havia uma colônia grega de Mileto. Foram descobertas em 1951 e são datadas do séc. V a.C. Cf. BERNABÉ, 2012.

era o pecado antecedente da culpa titânica<sup>41</sup>. A *kátharsis* órfica teria sido tomada do culto de Delfos, mas que nas mãos dos órficos, foi ampliada, aperfeiçoada e sobretudo purificada das conotações políticas.

A *kátharsis* apolínea visava primariamente à purificação do homicídio, ao passo que os órficos purificavam-se nesta e na outra vida com vista a libertar-se do ciclo das existências. A religião apolínea era o bem viver; a órfica era o bem morrer. Fundamentando-se numa singular antropologia, numa inovadora teogonia e em novíssima escatologia, o Orfismo aprendeu a reservar as lágrimas para os que nasciam e o sorriso para os que morriam. (BRANDÃO, 1987, p. 151)

Observamos, então, que um elemento marcante e distintivo da *kátharsis* órfica em relação aquela que os religiosos realizavam antes dos rituais. Com o orfismo, a *kátharsis* seria necessária também para uma imortalidade. Platão, no *Fédon*, se apropriará deste sentido órfico e a partir dele desenvolverá sua tese da imortalidade da alma. No entanto, o aspecto órfico negativista da vida, principalmente a visão titânica da origem homens, não o observamos em Platão, como veremos.

Um problema metodológico relacionado ao orfismo se dá pelo fato de ele não remontar a uma figura exatamente histórica como o pitagorismo, por exemplo. Por isso ele se torna mais obscuro e impreciso. Kahn (2007) diz que "talvez devamos considerar seriamente o julgamento dos antigos críticos que, nos séculos V e IV a.C., afirmavam que os poemas atribuídos a Orfeu haviam na verdade sido compostos por Pitágoras e seus seguidores." (p. 38). Longe de tentarmos resolver essa questão. Cabe-nos então, como solução metodológica, mapear o que de um há em comum com o outro e assim compreender o uso de Platão desses argumentos.

### 1.3.7 PITAGORISMO

No que concerne ao estabelecimento da purificação no pensamento grego, o pitagorismo foi também um importante movimento<sup>42</sup> religioso/filosófico. Como aponta Santos:

---

<sup>41</sup> "Segundo a versão órfica, no princípio dos tempos, os Titãs, invejosos de Dionísio, mataram-no depois de enganá-lo com diversos objetos, despedaçaram-no, cozinharam-no e o devoraram. Irritado com isso, Zeus os fulminou com o raio. Da mescla das cinzas dos Titãs com Terra surgiram os seres humanos, que, como consequência de sua origem, tem uma parte terrena, o corpo, na qual se aloja uma alma com componente divino positivo, que procede de Dionísio, mas também com outro componente divino negativo, procedente dos Titãs, que eram deuses." (BERNABÉ, 2012, p. 15)

<sup>42</sup> A escola pitagórica, teoricamente fundada por Pitágoras de Samos, figura quase que lendária e cercada de mistério, subsistiu por dez séculos, gerando assim muitas ramificações ainda no helenismo com os neopitagóricos, confundindo-se inclusive com o platonismo e o neoplatonismo. Sobreviveram apenas três biografias sobre Pitágoras, Diógenes Laércio<sup>1</sup>, Porfírio e Jâmblico. Ele teria estudado geometria com Anaximandro, simbolismo hieroglífico com os sacerdotes do Egito e ciência dos sonhos com mestre hebreus. Pitágoras teria desenvolvido suas atividades na segunda metade do século VI no Sul da Itália, sobretudo em Crotona e em Metaponto, onde morreu. Com Zoroastro teria aprendido rituais de purificação e a natureza das coisas.

Segundo a fé pitagórica, a purificação e a salvação da *psyché* passam pela ciência ou filosofia, que consistia em utilizar os poderes da razão e a observação com o fim de obter conhecimento. Em outras palavras: a ideia de que a alma pode ser purificada pela ciência ou pela filosofia se concretiza particularmente pelo estudo da ordem divina do universo – o macrocosmo cuja ordem pode ser reproduzida no microcosmo da alma humana. (SANTOS, 1999, p. 37)

Santos defende que apesar da ideia de que filosofia é *kátharsis* não ser mencionada explicitamente como pitagórica por nenhuma fonte antiga, era provavelmente nesta direção que os pitagóricos tinham conduzido a sua religião e ciência. Pitágoras teria realizado uma grande reforma nos métodos de purificação da alma que superavam, em certo sentido, a doutrina órfica. Para Santos na escola pitagórica, tal qual no *Fédon*, “a purificação consistia em separar o mais possível a alma do corpo e habituá-la a permanecer sozinha em si mesma. Enquanto no orfismo a purificação se obtinha com ritos de iniciação, cerimônias e obediências a certas regras e práticas de vida” (SANTOS, 1999, p. 37). Apesar de não termos encontrado muitos exemplos em outras fontes dessa relação citada acima, está claro que a pureza para os pitagóricos era um aspecto fundamental e era obtida através de práticas purificadoras, tais como banhos e com uma dieta alimentícia. A música era também um meio de purificar-se: “os pitagóricos praticavam a catarse (*kathársei*) do corpo pela medicina e a da alma pela música” (KIRK e RAVEN, 2010, p. 231). Um outro aspecto mais importante para a catarse pitagórica era a filosofia:

A purificação do homem em Pitágoras ocorre também, além de ser através da filosofia, pela música. A música<sup>43</sup> opera de forma catártica provocando uma quietude nas paixões e elevar a *psyché* a perceber a harmonia das coisas e se libertar das paixões do corpo. A purificação é o objetivo dos pitagóricos para que possam se unir à divindade (...). Contudo, para Pitágoras, estava claro que a purificação e a dimensão soteriológica da *psyché* não se conquistavam apenas com os cultos, celebrações e contemplações mítico-poéticas. Era necessária também a filosofia. Essa forma de purificação significava usar os poderes da razão e da observação com intuito de adquirir o conhecimento. (PEREIRA, 2010, p. 61).

A forma de vida dos pitagóricos consistia, então, em uma vida disciplinada e dedicada à busca da verdade e do bem, por meio da filosofia, que significava a mais alta purificação e comunhão com o divino.

É em Pitágoras que se tem um exemplo significativo da passagem do pensamento mítico-poético para o pensamento crítico racional. Pitágoras realiza, assim, uma expressiva mudança nos métodos de purificação da *psyché* que, de alguma maneira, vai muito além da doutrina órfica-dionisíaca antiga: em Pitágoras, a purificação da *psyché*

---

<sup>43</sup> "Entre os pitagóricos a *kátharsis* tinha fortes conotações religiosas. A *kátharsis* é uma purificação da *psyché*, através da *mousiké*, isto é, tornando-a harmoniosa; na verdade, isto é filosofia. Esta identificação pitagórica da *kátharsis* com a filosofia encontra-se em Platão (*Fédon*, 67a-d), e a analogia com a música atravessa seus diálogos. No *Fédon* 61a, Sócrates equaciona filosofia e a música e na *República* 431e, 432,a, 433d a música é a base da virtude maior *sophrosyne*." (PETERS, 1974, p; 121 Apud. PEREIRA, p. 57).

se definia por separar o quanto possível a *psyché* do *sôma*, para que aquela possa permanecer em si mesma. (PEREIRA, 2010, p. 56-57)

Com isso, no pitagorismo a vida ética e a filosofia se inseririam como meio de libertação e salvação, tal como veremos no *Fédon*, diálogo notadamente influenciado pelo pitagorismo.

Muitos têm relacionado o pensamento órfico com o pitagórico, em função da dificuldade de se encontrar boas fontes, pelo fato de que os textos de ambos são, de certa forma, obscuros e misteriosos. Por isso, muitos preferem tratar essas questões como “órficas-pitagóricas”. Por exemplo, tanto os órficos quanto os pitagóricos criam na doutrina da imortalidade da alma e também na metempsicose ou transmigração das almas<sup>44</sup>. Da mesma forma acreditam na necessidade de uma vida ascética para que alcancem tais objetivos, além, é claro, do dualismo corpo-alma bem acentuado. Burkert, ao relacionar estes, inserirá também os báquicos quando afirma que:

Os báquicos, os órficos e os pitagóricos são círculos cada um com o seu próprio centro, que coincidem parcialmente, mas que conservam, cada um, o seu domínio próprio. A nomenclatura é baseada em diferentes princípios: aqui o ritual dos mistérios, ali os livros conhecidos pelo nome de um autor e, por fim, um grupo historicamente perceptível com o seu mestre. Dionísio é um deus, Orfeu um cantor mítico e um profeta, Pitágoras um natural de Samos do século VI a.C. (BURKERT, 1993, p. 570)

Apesar de coincidirem, Burkert deixa claro que cada um mantém seu próprio centro, que não são a mesma coisa, como se costuma arrebanhar de forma econômica. Se os pitagóricos eram homens cultos e um movimento de elite, o orfismo pode ser caracterizado como mais aberto, de cunho democrático, ao menos na época clássica (BRANDÃO, 1987, p. 152). Enquanto o pitagorismo era ligado a questões políticas o orfismo buscava seu *modus vivendi* ignorando tal questão. Os pitagóricos tinham uma estrutura organizada e eram fixados geograficamente, enquanto os sacerdotes órficos levavam vidas errantes e não parecem ter feito parte de uma comunidade ordenada. Uma outra diferença marcante reside no fato de grande parte dos cultos órficos terem sido dirigidos a Dionísio e outras divindades ctônicas e já os pitagóricos cultuam Apolo apenas.

Estes movimentos, a partir dos quais os gregos viveram uma grande revolução religiosa<sup>45</sup>, mesmo que sempre de forma periférica, serão aqueles que irão permitir ao iniciado uma certa “transcendência”, um tornar-se deus, uma libertação das culpas, dos temores, uma purificação das

---

<sup>44</sup> Casadesús tem uma teoria a respeito da primazia do conceito entre os órficos e os pitagóricos que é apresentada por Bernabé: “nos círculos pitagóricos criou-se a noção da transmigração da alma como consequência lógica da crença de que a alma é imortal. Tal ideia recai no âmbito da visão pitagórica do mundo, que considerava o universo como uma comunidade na qual imperava a ordem e a harmonia. Em princípio, não se teria considerado a metempsicose como um castigo, nem existiria alguma derivação de tipo moral que relacionasse a pureza da alma com a sua salvação. Ao invés disso, a ideia de que a alma está sepultada em um corpo porque deve cumprir um castigo era de procedência órfica e estava associada com a crença no mito de origem dos homens a partir dos Titãs.” (BERNABÉ, 2011, p. 172-173)

<sup>45</sup> Robert Parker, aponta como exemplo da novidade religiosa destes movimentos a preocupação escatológica como uma não característica da cultura grega religiosa até então. (PARKER, 2001, p. 306)



impurezas e máculas e finalmente uma vida na eterna companhia dos deuses. Os gregos se libertaram da sua religião, que nas palavras de Junito Brandão (1987), se resumia a um “festival sócio-político-religioso” (p. 151) e agora podem transcender e despertar o divino que julgam ter em si.

#### 1.4 PLATÃO

São muitas as ocorrências da *kátharsis* na obra de Platão. Com exceção do *Fédon*, que trataremos mais a frente, vejamos como que ela se apresenta ao longo dos diálogos *Crátilo*, *Sofista*, *Leis* e *Timeu*. Como aponta Fernando Rey Puente (2002), há duas formas de aparições da *kátharsis* em Platão. Ele, o filósofo, faz uso nestas de acepções convencionais do termo, com sentidos que eles possuíam já há muito tempo e, em contrapartida, faz também uso desses termos mas com uma nova significação em relação ao seu sentido tradicional. Puente acredita “que a maioria das ocorrências desses termos nas *Leis* e no *Timeu* se enquadre no primeiro caso e que a maior parte das ocorrências deles no *Crátilo*, no *Sofista*, e no *Fédon* se insira no segundo caso.” (2002, p. 15).

No *Timeu*, pode se observar logo no início do relato uma passagem que guarda o sentido mítico-religioso do verbo *katairo*: “mas quando os deuses inundam a terra, purificando-a (*kathairontes*) por meio das águas, salvam-se aqueles que habitam nas montanhas, os vaqueiros e os pastores, mas aqueles que moram nas nossas cidades são arrastados pelos rios do mar.” (22d). Outros passos que mostram a ocorrência da purificação no *Timeu* são o 72c-d, que trata da limpeza de vísceras “É por isso que quando surgem em redor do fígado impurezas (*akatharsíai*) geradas pelas doenças do corpos, a ausência de consistência do baço purifica-as (*kathairousa*) e absorve-as todas, uma vez que é feito de um tecido poroso e exangue.” e o passo 83e “e todas as coisas que assim que o corpo liberta diariamente para se purificar (*kathairómena*)”. Como se observa são comentários de valor médico-corporal, à semelhança da prática hipocrática. Já nas *Leis*, o número de ocorrências do substantivo *kátharsis* e do adjetivo *katharós* é de cinco e quinze, respectivamente<sup>46</sup>. Será no nono livro a maior parte das ocorrências<sup>47</sup> e o contexto delas será sobre a consequência de um assassinato e da purificação necessária após tal ato. Haverá também o contexto da purificação médica (cf. *Leis*, I, 628 D2) e da pólis (cf. *Leis*, V, 736 A6).

Passando para os diálogos *Crátilo* e *Sofista*, podemos observar em ambos uma inovação semântica do conceito de *kátharsis* e como afirma Puente: “No *Crátilo* esta nova acepção começa a

<sup>46</sup> Levantamento feito no site *Perseus*.

<sup>47</sup> cf. *Leis*, IX, 864 B4, 868 C7, 869 A7, D2, 872 E10 e 874 B7, C1,2 e 6 e D1

ser sinalizada e no *Sofista* ela alcançará o seu pleno desenvolvimento” (2002, 16). O *Crátilo* trata da naturalidade e convencionalidade das palavras, a purificação parece ser o estado de espírito daquele que contempla as coisas do alto: "(...) olhando para as coisas do alto, e os astrônomos dizem, Hermógenes, que a partir deste olhar, pessoas adquiriram uma mente pura (*katharón*), e Urano seja nomeado corretamente." (*Crátilo*, 396b). Mais a frente, lemos: “Então, também, ele (*Hades*) se recusa a consorciar-se com os homens, enquanto eles têm corpos, mas só aceita a sociedade quando a alma é pura (*katharà*) de todos os males e os desejos do corpo. Você não acha que isso mostra que ele é um filósofo?” (403e-404a). E não seria essa imagem semelhante àquela que veremos no *Fédon*, ou seja, o filósofo como aquele que purifica a sua alma separando-a do corpo através da filosofia? Por fim, uma outra citação será destacada por Puente. Ocorrerá quando Platão explicar a origem do nome Apolo, que é identificado como o deus-músico responsável pela purificação (*kátharsis*) e pelos procedimentos purificatórios (*katharmoi*), segundo a arte médica e a arte divinatória, com o objetivo de tornar puro (*katharón*) o homem, tanto no corpo quanto na alma (PUENTE, 2002, p. 14).

Seu nome e natureza estão em harmonia, você vê que ele é um deus musical. Porque em primeiro lugar, purificação e purgações utilizados na medicina e na adivinhação, e fumigações com drogas medicinais e mágicas, e os banhos e aspersões relacionados com esse tipo de coisa todos têm a função única de fazer um homem puro de corpo e alma, não é? (405a-b)

Já no diálogo *Sofista*, podemos observar a ação da *kátharsis* na alma do homem pelos sofistas<sup>48</sup>. A purificação (*katharmós*) é um tipo de separação que separa o melhor do pior. Chama de purificação todo meio que possa suprimir o mal da alma. A purificação é realizada nos corpos vivos ou nas almas. "Sim compreendo e concordo que há duas formas de purificação (*kathárseos*), uma das quais tem por objetivo a alma e é perfeitamente distinta daquela que se dirige ao corpo." (227c). A purificação dos corpos pode ser interna ou externa. Se for interna, pode ser dividida em ginástica, a fim de eliminar a feiúra e em medicina, para eliminar doenças. Platão chama de purificação todo meio que possa suprimir o mal da alma. "purificar não é afastar tudo o que possa haver de mal conservando o resto?" (227d). Há, no entanto, outra coisa a ser eliminada da alma: a ignorância. A ignorância é remediada pela educação e uma das formas de educar é através da refutação. Em uma analogia entre a medicina e a refutação, o interlocutor do diálogo *Sofista*, nomeado "Estrangeiro", afirma que assim como os médicos precisam remover todo o impedimento interno do paciente para

---

<sup>48</sup> Fernando Rey Puente destaca que “e aqui, Platão, com a sua conhecida maestria filosófico-poética, faz com que o conteúdo de sua investigação coincida com o resultado formal da mesma, pois é claro que o que ele faz nesse diálogo, ao estudar a purificação, não é nada mais nada menos do que depurar o próprio conceito de “sofista”, estabelecendo assim uma nítida diferença entre uma sofística vulgar e uma “sofística nobre” (*genaia sophistiké*), isto é, filosófica.” (PUENTE, 2002, p. 15)

que o corpo aproveite melhor o alimento que lhe está sendo administrado, assim também os purificadores (*katháirontes*) da alma só conseguiram êxito se seus "pacientes" se deixarem ser refutados e terem seus pseudo-conhecimentos purificados. Ele concluirá que "a refutação é o que há de mais importante e de mais eficaz na purificação (*kathárseon*)" (230e). Esta concepção de purificação será também apresentada no *Fédon*, como veremos a frente.

## 2 - A NATUREZA DA ALMA NO *FÉDON*

*Quem sabe se viver não é morrer e morrer não é viver?*

(Eurípedes)

*Jamais seria possível descobrir os limites da alma,  
ainda que todos os caminhos fossem percorridos;  
tão profundo é o seu lógos.*

(Heráclito)

Como já vimos até aqui, a noção de purificação teve o seu desenvolvimento na Grécia antiga, passando do período homérico e arcaico até o chamado clássico, período que será tratado melhor neste capítulo quando apresentarmos a natureza da alma em Platão. A reboque deste processo também se desenvolveu a religião grega, surgindo, dentre outros elementos, um conceito fundamental para Platão, a saber, o de alma<sup>49</sup> (*psyché*). Este sofreu modificações ao longo do tempo e cabe aqui também destacarmos brevemente como se deu este processo, a fim de que possamos entender a natureza da alma platônica que se encontra no diálogo *Fédon* e, então, relacioná-la à purificação e à salvação da mesma. Em síntese, no *Fédon*, a alma tem uma natureza mais simples em relação a outros diálogos<sup>50</sup>, mas evidencia-se que o central desta natureza se mantém, ou seja,

<sup>49</sup> Um estudo sobre a alma é muito importante para a filosofia, como atestou Aristóteles: “Partindo do princípio de que o saber é uma das coisas belas e estimáveis, e de que alguns saberes são superiores a outros quer pelo rigor, quer por tratarem de objetos mais nobres e admiráveis, por esses dois motivos poderemos com boa razão colocar a investigação sobre a alma (*psyché*) entre os mais importantes.” (*De An.*, 402a)

<sup>50</sup> Observamos também que em Platão, na *República* é apresentada a ideia de que a alma tem três partes (tripartição) e que vive em conflito com ela própria, noção que se difere em partes da apresentada no *Fédon*, na qual a alma vive em conflito com o corpo. Na *República* a questão da constituição da alma emerge no contexto da busca de uma definição de justiça na cidade ideal. A partir dessa análise, Sócrates apresenta a alma dividida em três partes: a racional (*tò logistikón*), pela qual aprendemos; a irascível (*tò thymoeidés*) pela qual nos iramos e a apetitiva (*tò epithymetikon*), pela qual satisfazemos apetites. A alma teria as mesmas partes que a cidade e a injustiça viria da luta entre as partes da alma ou a ingerência de uma na outra. A tripartição da alma permanece também no diálogo *Timeu*, sendo neste, apenas a parte racional criada pelo Demiurgo e as demais criadas pelos deuses. Neste diálogo, diferente do *Fédon*, há todo um relato cosmogônico e também a respeito da formação da alma. Há, no entanto, alguns comentadores que verão no *Fédon* já indícios de uma alma tripartida. Ver REIS, 2000, p.45; DIXSAUT, 1991, p.355; SOBRINHO, 2004, p. 200-201 e MORAIS, p. 22. 2009. Em contrapartida, como aponta Robinson em relação àqueles que tentaram ver a tripartição já no *Fédon*: “Todo o tom do *Fédon* é em sentido contrário. Se neste último diálogo a alma é alguma coisa, ela é uma unidade; todos os problemas que ela tem de enfrentar são *ab extra*; nenhuma evidência de discordância interna é levantada, mas todas as paixões e todos os desejos além dos puramente intelectuais são firmemente relegados ao domínio do corpo. A fricção é entre a alma, por um lado, e o corpo e o

ela é imortal e se relaciona com o divino. A alma é, além de princípio vital, também o princípio cognitivo e a sede da personalidade do homem. Nela está o “eu” verdadeiro, o que também lhe implica atribuições éticas. Com isso, no *Fédon*, alma é “um princípio cognitivo com características fortemente pessoais” (ROBINSON, 2010, p. 104). O filósofo buscaria o conhecimento (*phrónesis*), sabedoria (*sophía*) e a virtude (*areté*) através dela. Portanto, pretende-se analisar a natureza da alma que é salva, e a consistência da sua definição a partir dos elementos dados no diálogo em questão.

Mas antes de adentrarmos na análise da alma no *Fédon*, apresentaremos uma breve síntese de como este conceito foi se transformando na Grécia Antiga, desde Homero até Platão. Se em Homero a alma era relacionada apenas à sua capacidade vital, como princípio animador da vida, em Platão ela ganha gradualmente contornos cognitivos e pessoais, sendo ligada a personalidade humana e a sede dos desejos, além de manter sua função vital.

## 2.1. HOMERO

Em Homero, a alma grega tem a sua primeira aparição. Para o poeta, ela era como uma sombra e uma força vital e o próprio homem se identificaria mais com o seu corpo do que com a sua alma (ROBINSON, 2010, p. 17). Como aponta Thomas Robinson (2010), a utilização do termo *psyché*, nos poemas de Homero, “está longe de ser unívoca, mas parece justo afirmar que os vários usos da palavra podem ser reduzidos em grande parte a: “sombra' (*skiá*) e 'vida', 'força vital' ou 'entidade vivificadora” (p. 16). Somente os humanos seriam dotados de *psyché* e a mesma teria também um caráter material. É uma sombra que sai do corpo<sup>51</sup> (*Il.*, XXII, 467) e parte para o mundo dos mortos: “Ora a certeza adquiri de que no Hades, realmente, se encontram almas e imagens dos vivos, privadas, contudo, de alento” (*Il.*, XXIII, 103-104). A alma é identificada com o instante da morte<sup>52</sup> e coincide com o fato da sua saída do corpo (*sôma*) através da boca<sup>53</sup> (ou da ferida) em direção ao Hades. Desta feita, ela é jamais associada a um homem vivo.

Para Giovanni Reale (2002), “a *psyché*, portanto, enquanto 'sombra' (*eidolon*), 'imagem

---

corpóreo, por outro; a alma é o eu, e o eu é um intelecto encarcerado. Todos os desejos (sem contar o desejo específico por inteligência) são vistos como se originados do corpo e de suas exigências.” (ROBINSON, 2007, p. 80).

<sup>51</sup> [...] põe-te a meu lado, ainda que por minutos: ambos, abraçados, chorando, afogaremos o amargor e.' Disse e estendeu as mãos: nada, a *psyché* se esvaiu, sibilo de fumaça, sob a terra. Aquiles atônito, batendo-se as palmas diz, triste: 'Céus! No Hades há *psyché* ícone mas inânimes, sem vida! (HOMERO. *Il.*, XXIII, vv. 97-104).

<sup>52</sup> Como aponta Reale: “Convém recordar que o termo *psyché* está ligado com respiração (*psychein* significa soprar), e que a ideia da morte permanece a de exalar o último suspiro. Mas estamos bem longe da identificação da *psyché* com o ar, ou seja, de uma tese como a dos filósofos naturalistas Anaxímedes e Diógenes de Apolônia.” (REALE, 2002, p. 70).

<sup>53</sup> “o Atreide ao príncipe Hiperênor vulnerou na ilharga e de rasgão o bronze desventrou-lhe as vísceras; pela chaga a psiquê foge veloz; escuro eclipse lhe anuviou os olhos.” (*Il.*, XIV, vv. 516-520)

espectral', sem sensibilidade nem conhecimento, não é o 'eu' do homem, mas, poder-se-ia dizer, o 'não-ser-mais-do-eu', ou o 'eu-que-não-é-mais'." (p. 74). Aqui também ainda não há imortalidade da alma nem capacidade cognitiva e racional da mesma, e com isso, em Homero, tanto na *Iliada* como na *Odisséia*, "*sôma* significa, de fato, não o organismo vivo, mas o morto, ou seja, o 'cadáver'<sup>54</sup>, e *psyché* significa não o princípio vital do sentimento e do pensamento, mas o "fantasma do morto", privado de vida, de sensibilidade e de inteligência." (REALE, 2002, p. 14).

Com o passar do tempo, foi se observando a ocorrência de uma alma mais racional e emocional, ainda que se mantenha seu sentido básico de força vital ou vivificadora<sup>55</sup>. Também pode-se notar uma nova relação da alma com o pensamento e as sensações, principalmente no século quinto (LONG, 1999, p. 251). Procuraremos agora entender como seria a alma para a filosofia dos pré-socráticos e se ela permaneceu alinhada à psicologia homérica.

## 2.2 PRÉ-SOCRÁTICOS

Os primeiros filósofos, chamados da natureza, aqueles que buscaram uma *arché* na *physis* e não mais no *mûthos*, também trataram da noção de *psyché*, mesmo que com sentidos distintos entre cada um deles. Em Tales de Mileto, considerado o primeiro filósofo, verifica-se a afirmação atribuída a ele posteriormente por Aristóteles, de que a pedra de Magnésia possuía *psyché*, pois movia o ferro<sup>56</sup>. Tal afirmação demonstra uma diferenciação clara entre a visão homérica, segundo a qual apenas os homens possuem uma alma. A solução proposta por Tales poderia ser facilmente explicada se buscarmos entender a sua necessidade em dar conta do movimento operado pela pedra magnética. Se é a alma quem realiza todo movimento, isso evidenciaria a sua existência no mineral. Há outro pensamento atribuído a este filósofo e que contribuiria para uma mudança na questão da natureza da alma desde Homero. Segundo Diógenes Laércio, "alguns sustentam que Tales foi o primeiro a afirmar que a alma é imortal; dentre esse também o poeta Quérilo" (LAÉRCIO, I, 24).

<sup>54</sup> Segundo Bruno Snell, "Aristarco nota que a palavra *sôma* que mais tarde significa corpo nunca se usa em Homero em relação ao homem vivo: significa cadáver. Mas como Homero designa o "corpo vivo?" Aristarco pensava que o "corpo vivo" em Homero era *démas* (...) no vocábulo de Homero, a palavra que melhor corresponde ao que mais tarde foi *sôma* é *démas*." (SNELL, 1975, p. 24)

<sup>55</sup> Na tragédia *As troianas* (182), Hécuba, percebendo a aproximação dos inimigos e o destino pelo qual as mulheres passarão, fala para o corifeu: "Ó minha criança, desde a aurora, eu estou aqui, de tanto ter a alma possuída de um horrível temor". Em *Édipo Rei* (Édipo Rei 640), a alma de Édipo foi submetida a sofrimentos, assim como a de Creusa (Íon 877) e Ádmeto (Alceste 354). Nesta obra, o coro relata a ruína pela qual passa a alma de Édipo e no *Íon* de Eurípedes (877), Creusa fala que sua alma desvelou seus pudores: "Ó alma, como me cara? Mas como também, ao despojar meu pudor, revela meus amores ténebres?". A alma também foi relatada como possuidora da capacidade cognitiva, é o que Oreste fala para Electra no *Oreste* de Eurípedes: "pois eu sei que a inteligência (*synetón*) habita tua alma"; em outras de suas obras, ele fala do amor pelo conhecimento: em *Hipólito* (173): "minha alma está ávida para aprender a causa". Como se observa, estas referências, assim como outras, eram também expressões da poesia.

<sup>56</sup> *De an.* 1.2 405a19-21 = DK 11 A22

Tal imortalidade não seria a humana, mas aquela do divino, que existe em todas as coisas, como o mesmo teria afirmado: “Todas as coisas estão cheias de deuses.” (DK 11A22<sup>57</sup>). Isso aponta para a noção de que o cosmo era um ser vivo, tendo como característica um contínuo movimento. É evidente que essa compreensão a respeito da imortalidade da alma em Tales se difere em muito da que constatamos em Platão, apesar deste último também postular uma alma cósmica.

Anaxímenes de Mileto, outro filósofo deste período, teria também uma teoria da alma em seu pensamento, no entanto, esta realizaria uma função mais central do que na filosofia de Tales. Segundo um famoso fragmento, lemos que: “Como a nossa alma (*psyché*), que é ar, nos governa e sustém, assim também o sopro e o ar abraçam todo o cosmos.” (DK 13B2). É possível até concluir, a partir dessa afirmação, como alguns comentadores farão (ROBINSON, 2010, p. 24), que este filósofo teria sido o primeiro a conceder ao mundo uma alma divina.

No entanto, será em Heráclito que encontraremos uma maior revolução em relação à alma. Muitos são os fragmentos em sua obra que a apresentam. Destacamos três:

Testemunhas pobres para os homens são os olhos e ouvidos, se possuem almas que não compreendem. (Fr. 107)

À *psyché* pertence o *logos*, que se aumenta a si próprio. (Fr. 115)

Jamais seria possível descobrir os limites da alma, ainda que todos os caminhos fossem percorridos; tão profunda é a sua medida (*lógos*). (Fr. 45)

No primeiro fragmento, nota-se que Heráclito percebia a alma como um princípio cognitivo e não apenas como um princípio vital, pois se existem almas que não compreendem, neste contexto, também devem existir aquelas que têm entendimento. Vale ressaltar que segundo Robinson, “ele é o primeiro grego a adotar tal visão” (ROBINSON, 2010, p. 28). No segundo fragmento, quase que em continuidade ao primeiro citado, ele coincidirá a *psyché* com o *lógos* e a inteligência. Já no terceiro e célebre fragmento, é destacada a noção de que a alma é ilimitada e profunda. Tal limite poderia ser relacionado com a sua atribuição anterior, ou seja, sua relação com o *lógos*. O não-limite da alma se daria no vasto alcance de sua capacidade cognitiva, limite que jamais seria alcançado pela investigação (*lógos*) do homem. Como aponta Bruno Snell (1975), o que Heráclito quer expressar é que a alma, precisamente na contraposição ao corpo, é algo de ilimitado e em relação ao aumento a si próprio que ela realiza, “seja qual for o significado peculiar que tal frase possa ter, Heráclito atribui aqui à alma um *lógos* que pode, a partir de si mesmo, estender-se e crescer” (SNELL, 1975, p. 44). Tal concepção, então, apontará para uma alma infinita, se opondo aquilo que Tales teria defendido, ou seja, que a alma envolveria apenas o cosmo.

<sup>57</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*, I 5, 411 a 7 s

Em Diógenes de Apolônia, que apesar de contemporâneo de Sócrates é ainda considerado um filósofo pré-socrático, também é possível encontrar uma teoria da alma. Ele a assemelhará ao ar, e este último deve ser entendido como dotado de inteligência. Para ele, o ar se distribui com inteligência e governa todas as coisas a partir deste princípio. Ele seria um Deus “que atinge tudo, dispõe de tudo e está em tudo. E nada há que dele não participe.” (DK 64 B5<sup>58</sup>). O pensamento de Diógenes pode ser interpretado como uma síntese da tese de Anaxímedes (de que o princípio é o ar) e a de Anaxágoras (*noûs*, inteligência que governa o mundo).

Por fim, o pensamento de Demócrito (outro contemporâneo de Sócrates que também se enquadra nos chamados pré-socráticos) da mesma forma nos interessa em relação a alma. Para ele a alma seria algo material e composta de átomos mais perfeitos que os do corpo. Uma síntese do seu pensamento a esse respeito pode ser encontrada abaixo:

Seja o corpo seja a alma do homem derivam de encontro de átomos. Enquanto a alma é o que dá vida e movimento ao corpo, ela é constituída por átomos mais sutis do que os outros, de forma esférica e de natureza ígnea, que, propagando-se por todo o corpo, o vivificam. Por causa da sua sutileza, esses átomos tendem a sair do corpo, mas são reintegrados com a respiração. Com a morte todos os átomos que constituíam a alma saem do corpo e se dispersam. (REALE, 2002, p. 131)

Tal concepção sintetiza o atomismo de Demócrito, uma vez que os átomos da alma são da mesma natureza material que os do corpo, no entanto, mais perfeitos que estes últimos, e por esta razão, divinos. Isto se verifica nos fragmentos: “A perfeição da alma faz desaparecer as deformidades do físico, enquanto a força do corpo desacompanhada do raciocínio não melhora a alma.” (DK 68B36) e “escolher os bens da alma é escolher os bens divinos; contentar-se com os bens do corpo é contentar-se com os bens humanos.” (DK 68B37). Ainda em relação à alma e mais precisamente ao dualismo alma-corpo, Demócrito afirma: “Convém ao homem dar maior atenção à alma do que ao corpo. Pois a excelência da alma corrige a fraqueza do corpo; a força do corpo, contudo, sem a razão, é incapaz de melhorar a alma.” (DK 68B264). Estes fragmentos dão conta de uma teoria psicológica em Demócrito bem semelhante à de Platão, no que tange ao dualismo corpo-alma e da predileção da alma em detrimento do corpo. A identificação da alma com o divino também será um elemento comum entre ambos os filósofos<sup>59</sup>, porém, mais marcante ainda será a

---

<sup>58</sup> E a mim parece que possui inteligência aquilo que os homens chamam de ar, e que todas as coisas são governadas por ele, e que tem poder sobre todas elas. Pois é este precisamente que eu tomo por Deus, que atinge tudo, dispõe de tudo e está em tudo. E nada há que dele não participe. Contudo, uma coisa não participa dele da mesma maneira como outra, pois há muitas diferenciações, ora mais quente, ora mais frio, mais seco ou mais úmido, mais tranquilo ou em movimento mais rápido (...) E também a alma de todos os seres vivos é a mesma coisa: ar mais quente o que nos é exterior, no qual nos encontramos, mas muito mais frio do que o sol (...). (DK 64B4 Apud. REALE, 2002, p. 130)

<sup>59</sup> Reale, inclusive citará o autor Jan Patocka que relacionará um outro aspecto deles: “A alma que constitui o eu aparece pela primeira vez em Demócrito e em Platão (...) O que se constitui com essa filosofia do cuidado da alma é



concepção de que o “eu” é tanto em Demócrito como em Sócrates identificado com a alma. Com isso, já é possível enxergar neste filósofo pré-socrático uma gênese daquilo que seria conhecido na obra platônica como o “cuidado da alma”, e apesar de Demócrito não citar este termo especificamente, essa realidade já está presente em sua obra. Reale (2002) nos lembrará que apesar do atomista ser considerado um pré-socrático, ele é contemporâneo de Sócrates, porém até mais jovem. Até que ponto o pensamento de um influenciará o do outro? A tendência é a interpretação que esta concepção já estaria desenvolvida até este ponto na mente e no pensamento de alguns outros que viveram período destes. A respeito da “Descoberta da alma” socrática, Havelock aponta que:

Na verdade, é provavelmente mais exato dizer que a descoberta, embora fosse declarada e explorada por Sócrates, consistia na lenta criação de muitas mentes entre os seus predecessores e contemporâneos. Pensa-se especialmente em Heráclito e Demócrito. Além disso, a descoberta envolvia mais do que simplesmente a semântica da palavra *psyché*. Os pronomes gregos, tanto os pessoais quanto os reflexivos, também começavam a se encontrar em novos contextos sintáticos, usados, por exemplo, como objetos de verbos cognitivos, ou postos em antíteses ao 'corpo' ou 'cadáver', nos quais se pensava que o '*ego*' residisse. Defrontamo-nos aqui com uma transformação na língua grega, na sintaxe do uso linguístico e nas implicações de certas palavras-chave que fazem parte de uma revolução intelectual mais ampla, que teve repercussões em toda a esfera da experiência cultural grega. (HAVELOCK, 1994, 214)

Como se observa, a transformação do conceito de *psyché* foi gradual<sup>60</sup> e encontra seu ápice na filosofia de Sócrates, que seria refinada posteriormente por Platão. Havelock (1994) afirma que apenas algumas mentes do quinto século conheciam a noção de que a alma era o “eu” do homem. No entanto, esta noção não era unívoca, como defende Dodds: “a época clássica herdou toda uma série de quadros inconsistentes da 'alma' ou 'eu’” (DODDS, 1988, p. 194). Porém, Havelock ainda aponta que não antes do término do século IV este conceito já estava plenamente integrado na língua grega “constituindo um dos pressupostos básicos da sua cultura” (HAVELOCK, 1994, p. 187).

---

o que constituirá a especificidade da vida européia.” (PATOCKA Apud REALE, 2002, 132).

<sup>60</sup> “As almas tinham sido vistas como respiração (Homero), como ar (Anaxímedes), como anjos encarcerados (Empédocles) e como espectros ectoplasmáticos que saem gritando como morcegos para o Hades (Homero). Os corpos tinham sido vistos, por alguns, como túmulos e prisões (Empédocles), por outros como o verdadeiro “eu”, a cognição tinha sido vista como o sangue dando voltas no coração (Empédocles).(...) Para o guerreiro homérico, por um lado, o corpo era o eu; para o órfico, o eu era a alma encarcerada.” (ROBINSON, 2010, p. 72)

## 2.3 - PITÁGORAS

Dentre os pré-socráticos reservamos um tópico especial para tratarmos de um filósofo que, depois de Sócrates, provavelmente teve a maior influência na filosofia de Platão. Como já vimos no capítulo passado, falar de Pitágoras não é certamente o mesmo que falar do pitagorismo, pois não se sabe ao certo o que na obra pitagórica seria efetivamente dele ou de seus discípulos. É consenso entre os comentadores que Pitágoras ensinava a ideia de vida além-túmulo para aqueles que buscavam viver uma vida ascética virtuosa. Porfírio afirmou ter sido Pitágoras o primeiro a ter falado da alma imortal<sup>61</sup>. Já para Diógenes Laércio, ele seria o precursor da transmigração das almas: "Dizem que Pitágoras foi o primeiro a revelar que a alma, de acordo com um ciclo imposto pelo destino, se liga ora a um ser vivo, ora a outro." (LAÉRCIO, VIII, 14). Para Pitágoras a alma imortal não era uma exclusividade dos humanos, uma vez que este conceito se estende à qualquer manifestação de vida ou seres animados. Dentre esses conceitos da psicologia pitagórica, o de transmigração da alma (*metempsychose*) que será plenamente acolhido por Platão, principalmente no *Fédon*. A crença pitagórica na transmigração das almas faz parte do que se tem como consenso a respeito do pensamento de Pitágoras e se encaixava naquilo que sua escola entendia como salvação da alma.

A alma para a escola pitagórica era dividida em inteligência, razão e ânimo, sendo a razão exclusiva no homem<sup>62</sup>. A alma domina o homem por inteiro, do coração ao cérebro, sendo o ânimo no coração e a razão e inteligência no cérebro. A razão é a parte imortal da alma pitagórica. A imortalidade é o atributo mais importante da alma de Pitágoras.

<sup>61</sup> Observamos que parece não haver um consenso em relação a qual filósofo teria afirmado primeiro a respeito da imortalidade da alma. Se Diógenes Laércio apontou Tales, como já vimos, Porfírio afirmou ter sido Pitágoras. Supõe-se que Tales teria nascido antes de Pitágoras e se ambos formularam efetivamente tal questão, conclui-se que o filósofo de Mileto seria o inaugurador desta questão. Entendemos que a noção pitagórica da imortalidade da alma será aquela que Platão e sua tradição herdarão, principalmente por seu desenvolvimento mais apurado do que a que Tales teria empreendido. A alma pitagórica é uma entidade individual enquanto a do filósofo da natureza seria ainda um elemento mais cósmico e divino e parte de uma *arché* originária.

<sup>62</sup> Diógenes Laércio apresenta uma síntese da alma pitagórica: "A alma do homem se divide em três partes: inteligência, razão e ânimo. A inteligência e o ânimo existem também em todos os outros seres vivos, mas a razão existe apenas no homem. Os domínios da alma estendem-se desde o coração até o cérebro; a parte dela que está no coração é o ânimo, e as partes que estão no cérebro são a razão e a inteligência. Os sentidos são destilações dessas partes. A razão é imortal, tudo mais é mortal. A alma se nutre do sangue; as faculdades da alma são sopros, pois também são invisíveis, da mesma forma que o éter é invisível. Os vínculos da alma são as veias, as artérias e os nervos, mas, quando ela adquire seu vigor e quietude íntimos, seus vínculos são as palavras e os atos. Quando a alma é lançada sobre a terra, vaga no ar à semelhança de um corpo. Hermes é o guardião das almas, e por isso se chama Acompanhante, Porteiro e Hermes do mundo subterrâneo, pois conduz as almas de seus corpos tanto para a terra como para o mar; e as almas puras são conduzidas a um lugar altíssimo, as impuras nem se aproximam das puras nem se unem entre si, sendo atadas pelas Fúrias mediante vínculos indestrutíveis. Todo o ar é cheio de almas, chamadas demônios e heróis, por quem são mandados aos homens os sonhos e os sinais de doenças e de saúde, e não somente aos homens, porém ainda as ovelhas e ao gado em geral. Por isso fazem-se as purificações e os sacrifícios lustrais e toda espécie de adivinhações, vaticínios e similares. A coisa mais importante na vida humana é induzir a alma ao bem ou ao mal, e os homens são felizes quando os acompanha uma alma boa, e jamais estarão em paz nem seguirão o mesmo rumo se ela for má." (LAÉRCIO, VIII, 30)

O centro da doutrina pitagórica é a imortalidade da *psyché*. Para Pitágoras, o que sobrevive à aniquilação do *sôma* é o verdadeiro vivo. A existência do homem na terra é apenas uma passagem, uma temporalidade, é só uma das suas vidas possíveis. A *psyché* é o que de mais essencial pode haver na existência verdadeira do homem, no entanto, por tempo limitado e finito, ela é prisioneira de um *sôma*. Por isso, a *psyché* se purifica e desenvolve, tomando consciência de que *sôma* é um óbice para a sua ascensão, que é o seu destino final. Com Pitágoras parece ocorrer, no pensamento filosófico grego, a autonomia da *psyché*. Ela, com a concepção pitagórica, contrapõe-se ao *sôma*, ao corpo e à corporeidade. (PEREIRA, 2010, p. 58)

Com a noção de imortalidade da alma surge também a ideia de metempsicose e uma vida ascética de purificação das almas, como vimos no capítulo anterior.

"O que ele dizia a seus seguidores ninguém pode dizer com certeza, pois não se tratava de um silêncio comum aquele que eles mantinham. Mas o que tornou mais conhecido a todos é, primeiro, que a alma é imortal e que, além disto, transforma-se em outros tipos de animais; além disto, que qualquer coisa que aconteça acontecerá novamente, segundo certos ciclos, e que nada é absolutamente novo; e que devemos considerar todas as coisas nascidas vivas como pertencentes à mesma família (*homogenês*). Pitágoras parece ter sido o primeiro a introduzir estes ensinamentos na Grécia. (PORFÍRIO Apud KAHN, 2007, p. 28)

Segundo Charles Kahn (2007) "essa visão pitagórica da alma é desenvolvida mais sistematicamente no *Fédon* de Platão, mas surge também na doutrina da recordação em outros diálogos e nos mitos platônicos do julgamento e da preexistência no *Fédon*, na *República* e no *Fedro*." (p. 9). Kahn afirma que foi por meio do *Fédon* e do *Timeu* que as ideias pitagóricas se tornaram influentes no pensamento posterior, passando pela patrística, chegando no renascimento e até em nosso tempo.

Platão é herdeiro das ideias pitagóricas em relação à alma? Certamente, tendo influxos também do orfismo. Nosso diálogo, como veremos, trata de uma conversa entre personagens pitagóricos e recheado de elementos desta escola. Com relação à psicologia e à natureza da alma, Platão deve, e muito, a Pitágoras e seus seguidores, já que sua alma também é superior ao corpo e deve se purificar mantendo dele uma distância na medida do possível. No *Fédon*, dentre muitos aspectos, um destes que demonstra uma afinidade de Platão ao pitagorismo será a concepção de metempsicose, como veremos mais detalhado a frente, além do método de purificação através da filosofia.

## 2.4. SÓCRATES E PLATÃO

Antes de adentrarmos efetivamente na teoria platônica a respeito da alma no *Fédon*, cabe-nos expor algumas questões a respeito da concepção socrática da alma. Platão teria uma teoria exclusiva em relação a alma ou será que apenas relatou *ipsis litteris* o que seu mestre afirmava em relação a esta? Ou uma outra hipótese, a mais plausível e aceita, de que a alma socrática é uma teoria própria e inovadora e com o passar dos anos foi aperfeiçoada por Platão<sup>63</sup> em suas obras.

No que diz respeito à alma, porém, ele (Platão) aceita aquela que parece ter sido a posição do Sócrates histórico, o qual tinha substituído a imagem fisiológica tradicional (a alma é só e justamente aquilo que faz com que um corpo viva) por uma nova imagem espiritualista: a alma é, antes de tudo, a sede do intelecto e da consciência e é o sujeito das ações e dos valores morais. Platão não aceita inteiramente essa redução, mas conserva junto ao novo significado também o antigo, sobretudo porque dele tem necessidade para demonstrar que a alma é imortal. Mas é claro que para compreender a natureza do homem interessa a Platão que a alma seja entendida à maneira socrática. Quando Platão afirma que o homem é, sobretudo e essencialmente, a sua alma, estabelece uma continuidade com a posição de Sócrates. (TRABATTONI, 2010, p. 132)

A centralidade do pensamento do Sócrates histórico<sup>64</sup> estaria centrada nos problemas éticos e sobre este tema que tratariam aqueles diálogos tidos como socráticos. Sócrates entendia que sua missão era convidar a todos para o cuidado da alma e para torná-la excelente ao seu grau máximo possível, como vemos na *Apologia*: "mas de vossa alma, de modo a ficar a melhor possível, vós não cuidais nem preocupais." (29e). Reale (2002) vai afirmar que "Sócrates apresenta o 'cuidado da alma' como núcleo da sua mensagem ética e, portanto, como núcleo essencial do seu pensamento filosófico" (REALE, 2002, p.155). Partindo de outro diálogo platônico, o *Alcibiades*, e passando pela *Apologia* para enfim chegar no *Fédon*, Reale analisará o conceito de cuidado de si como uma descoberta na filosofia via Sócrates. Seria necessário, então, o filósofo cuidar da alma, já que o "homem é distinto do seu corpo(...). A alma nos ordena conhecer quem nos admoesta: "conhece a ti

---

<sup>63</sup> Carlos Alberto Nunes, na introdução à sua tradução do *Fédon* afirma que: "Parece desnecessário lembrar que, no diálogo *Fédon*, não temos a reprodução estenográfica da última conversa de Sócrates com seus discípulos mais chegados. Como toda legítima obra de arte, trata-se de criação livre de um poeta imaginoso, que, como ninguém, sabia animar os vultos invocados para dar voz e sangue a suas personagens." (NUNES, 2011, p. 30)

<sup>64</sup> Sócrates teria nascido em Atenas em 469 a.C. e morrido em 399 a. C. Tudo o que se sabe a seu respeito vem de relatos de fontes externas, como, por exemplo Platão, Xenofonte e Aristófanes. A questão principal da investigação socrática está relacionada na questão do saber. Sócrates teria sido indicado pelo Oráculo de Delfos como o mais sábio entre os homens. Tal sabedoria se dava justamente pelo fato deste não se considerar um sábio, ou seja, sua sabedoria residia no fato de que sabia que não sabia. Sócrates então investigava a todos a fim de encontrar algum sábio e sua atividade se baseava na dialética para alcançar seus resultados e no *élenchos*, um método refutativo. Sua missão dada pelo Deus era de convocar a todos que se conhecessem: "É a alma, portanto, que nos recomenda conhecer quem nos apresenta o preceito: Conhece-te a ti mesmo." (*Alcibiades*, 130e). Sócrates entendia seu método como a maiêutica, analogia ao trabalho de parteira da mãe, e buscava partejar nos outros o conhecimento. Cf. CORNFORD, 2001, 27-48.

mesmo.” (*Alcibiades*, 129e e 130e). Observamos também que no *Críton* (47e-48a), outro diálogo tido como socrático, Sócrates, apesar de não mencionar a palavra alma, fala de uma parte do homem que é diferente do corpo e que é mutilada por ações injustas e beneficiada por ações justas. Já no *Eutidemo* (295e), o interlocutor homônimo ao título do diálogo pergunta a Sócrates; com o que ele sabe o que sabe? Sócrates responde que é pela alma, a apresentando aqui como princípio intelectual.

Ao convidar seus interlocutores para cuidar da sua alma, Sócrates também revoluciona a noção de alma que eles teriam, principalmente aquela cristalizada pela concepção homérica. A alma homérica, enquanto princípio vital permanece em Sócrates, no entanto, ela se tornará com ele mais que isso. Será a sede da personalidade do homem, o seu “eu”:

Quando disse aos atenienses que a única coisa importante da vida não era a riqueza ou a posição social, mas a alma, ele estava usando uma linguagem que soava muito estranha aos ouvidos de seus concidadãos. O ateniense comum achava que sua alma era um espectro etéreo e insubstancial, ou um duplo de seu corpo, uma sombra que, no momento da morte, podia esvoaçar para um sombrio Hades nos confins da não-existência, ou talvez escapar como um alento e se dissipar como a fumaça no ar. Ao falar de seu “ser”, ele estaria se referindo ao seu corpo, a sede quente e vida da consciência (...). Dizer-lhes que sua principal preocupação deveria ser o cuidado com a “alma” e sua perfeição era como lhes dizer que esquecessem sua substância e acalentassem sua sombra.” (CORNFORD, 2005, p. 46).

A descoberta de Sócrates foi a noção de que o verdadeiro ser do homem não está em seu corpo, mas em sua alma. E a alma era a sede humana da capacidade de distinguir o bem e o mal, ou seja, sua capacidade cognitiva e, conseqüentemente, ética. “O autoconhecimento implica o reconhecimento deste ser verdadeiro” (CORNFORD, 2005, p. 46).

Como Platão é o filósofo que relata os ditos e feitos do seu mestre Sócrates, sendo assim surge-nos um problema: como distinguir se essa noção da alma é platônica ou socrática? Há uma enorme discussão quanto ao verdadeiro Sócrates histórico e que não nos interessa aqui desenvolver de forma extensa. Cabe destacar que para alguns comentadores o que se pode afirmar no meio dessa grande questão é que a centralidade da mensagem socrática implica no “cuidado da alma como o núcleo da sua mensagem ética e, portanto, como o núcleo essencial do seu pensamento filosófico” (REALE, 2002, p. 155). Reale, afirma que Sócrates assumiu a sua missão, confiada a ele pelo deus, de conduzir todos os homens ao cuidado da própria alma, mais do que do corpo e das posses. Ele cita o texto da *Apologia de Sócrates*, afirmando que as suas ideias constituem um fundamento sobre o qual se fincou e desenvolveu o pensamento ocidental. No diálogo em questão, Sócrates diz “pois tudo o que faço em minhas andanças é vos instar, jovens e velhos entre vós, a não zelardes por vossos corpos ou vossas riquezas mais do que pela perfeição possível de vossas almas.” (30a) e

ainda, “de fato procurei convencer cada um de vós a zelar por si mesmo e por seu próprio aprimoramento, no que tange a ser bom e sábio” (36a). Este texto seria, então, base para se encontrar indícios do Sócrates histórico, sem o incremento metafísico de Platão, a saber, a teoria da Ideias e a imortalidade da alma, temas bem presentes no *Fédon*. Para Reale, a tese da imortalidade da alma que Platão desenvolve, não é tese de Sócrates, dos socráticos,<sup>65</sup> nem dos homens de cultura do século IV a.C. (REALE, 2002, p.158). Sócrates também teria falado da capacidade da alma em conhecer o bem e o mal, dirigir as ações humanas, mas nunca definido sua natureza ontológica. Platão é quem o faz após a sua “segunda navegação”, conforme relatado no diálogo *Fédon*. Com isso, Reale conclui que o eixo de sustentação do pensamento socrático atuado pela sua atividade protrética e pela sua dialética foi, justamente, o novo conceito de “*psyché*”. Outro comentador que afirma de igual modo a tese do pensamento socrático como sendo o “cuidado da alma” é John Burnet que diz ser a visão de Sócrates da alma algo inusitado no pensamento grego e que este tinha plena consciência dessa sua novidade. Para Burnet o trecho da *Apologia de Sócrates* 29d-30a<sup>66</sup> é o núcleo do pensamento de socrático (BURNET Apud ROBINSON, 2007, p. 39) no qual a ênfase é dada ao cuidado da alma e como torná-la tão boa quanto possível.

Observamos que Platão, em relação à identidade da alma como o “eu”, se posicionará ao lado da visão socrática, e ainda a complementar com a sua, relacionando-a com o divino. O incremento metafísico (a existência das Ideias divinas e sua relação com a alma) que observamos na alma nas obras platônicas seria, a princípio, de autoria posterior de Platão. Já a noção de alma enquanto o “eu”, como sede da identidade humana, e como desdobramento o cuidado do filósofo com a mesma em detrimento do cuidado excessivo com o corpo, seria compartilhada com o Sócrates histórico. Como aponta Reale:

No *Fédon*, Platão apresenta o próprio pensamento, mais que o de Sócrates, exceto na parte introdutória e nas conclusões, ou seja, no momento que precede imediatamente a morte de Sócrates, quando ele bebe a cicuta. A extrema mensagem proferida por Sócrates não é a da imortalidade, mas do cuidado da alma, como exortação do que ele deseja que seja feito pelos discípulos depois da sua morte. (REALE, 2002, p. 150)

---

<sup>65</sup> Reale apresenta uma interessante fala de Isócrates que parece coadunar bastante com a de Sócrates: “Tendo compreendido que a mais nobre e mais séria ocupação é o cuidado da alma, exortareis aqueles jovens, que possuem suficientes meios de vida e que podem dispor de tempo livre, a esses estudos e a essa prática”. Cf. REALE, 2002, p.160. O cuidado da alma, que permanece no *Fédon* seria socrático, enquanto as outras ideias mais metafísicas seriam de autoria platônica, como também aponta Azevedo (1983): “Opiniões mais antigas, como as de Taylor e Burnet, que aceitavam com genuinamente socráticas as doutrinas expostas no *Fédon*, estão hoje em definitivo ultrapassadas por estudos vários, que valorizam em particular o testemunho de Aristóteles, bem como a evolução detectável na obra platônica”. (AZEVEDO, 1983, p. 12)

<sup>66</sup> “Homem excelente, sendo como és, um cidadão de Atenas, a maior das cidades-Estado e a mais notória por sua sabedoria e poder, não te sentes envergonhado por te preocupares com a aquisição de riqueza, reputação e honras, enquanto não te importas e nem atentas para a sabedoria, a verdade e o aperfeiçoamento de tua alma.”(29d-29e)

Na mesma direção, Thomas Robinson concorda:

"Parece claro, por exemplo, que Sócrates também pensava ter a alma mais fortes direitos do que o corpo à denominação de nosso eu real, tanto que parece ter defendido que nosso eu e nossa alma são o mesmo. Como tal, a alma era, para Sócrates, evidentemente mais importante do que o corpo e, por isso, um objeto natural de muito maior cuidado do que o corpo. De fato, "o cuidado da alma" foi definido como o coração mesmo da filosofia de Sócrates (Burnet, 1916, p. 235s). Quanto a sua natureza, parece ter concordado com os órficos, pitagóricos, Heráclito e outros, que a alma é a sede de nosso eu racional e moral, bem como do biológico." (ROBINSON, 1998, p. 2)

É sempre uma tarefa difícil mapear a trajetória de um conceito, principalmente na Grécia homérica e arcaica, onde os textos em sua grande maioria se perderam. No período clássico já se dispõe de mais fontes e textos originais preservados, o que, diga-se de passagem, também não nos isenta de inferir em erro. Qual será o caso específico da relação da alma enquanto sede da identidade humana? Vimos que tal noção já estava sendo elaborada no período de Platão, com uma alma cognitiva e imortal, mas é, sem dúvida, que será em sua obra que ela se estabelecerá de forma organizada e sistemática enquanto sede da identidade do homem. Reale afirma que mesmo Sócrates eventualmente não sendo o criador em sentido absoluto desta concepção, foi certamente o sistematizador na filosofia de um novo conceito de homem: ele é a sua alma. Assim, Reale chega a afirmar que "o eixo de sustentação do pensamento socrático atuado pela sua atividade protrética e pela sua dialética foi, justamente, o novo conceito de '*psyché*'" (REALE, 2002, p. 152). Uma boa síntese do assunto foi apresentada por Maura Iglesias:

A alma socrática é assim de uma unidade e simplicidade absoluta, um princípio ao mesmo tempo racional e desejante, e desejante de uma coisa única: aquilo que é tido pelo bem. Ela é sede das virtudes, ou das ações virtuosas, que não são remetidas a diferentes fontes dentro da alma, uma vez que são uma só, ciência, que é também desejo daquilo que sabe ser o bem. Essa simplicidade absoluta recebe como que um coroamento no *Fédon*, onde a constituição simples da alma é um dos argumentos de sua imortalidade. (IGLESIAS, 1998, p. 16)

Como se observa, para Sócrates a alma é simples, característica que Platão abandonará posteriormente, principalmente na sua tripartição na *República* e na complexa mistura de ingredientes que a compõem no *Timeu*. Concordamos aqui com a tese de Reale, de que a "conquista do conceito de supra-sensível deu novo sentido à *psyché* socrática e ao socrático 'cuidado da alma'<sup>67</sup>" (REALE, 2007, p. 37). Com isso, Platão deu um novo significado ao homem, seu destino e sua imortalidade<sup>68</sup>, assim como para a Divindade, ao cosmo e à verdade, dado que os homens com

<sup>67</sup> Trataremos a noção de cuidado da alma mais a frente.

<sup>68</sup> "É também, parece, ela própria viva, assim como é um princípio de vida, e a vida que possui pode talvez ter sido também considerada por Sócrates – novamente segundo um modelo órfico de pensamento – muito duradoura, ou mesmo eterna. A palavra "talvez" precisa ser salientada aqui, porque o Sócrates da *Apologia* se confessa um agnóstico em matéria de pós-vida. Se é o Sócrates genuíno quem fala, referências em outros diálogos a uma pós-

suas almas terão uma outra relação com estes elementos. Sócrates não teria, segundo essa teoria, feito esse mesmo trajeto, já que a sua concepção de alma era mais simples<sup>69</sup> e imanente<sup>70</sup>, como vimos.

Para além da distinção da originalidade da teoria a respeito da alma entre Sócrates e Platão, postulamos que a obra platônica tem também na alma uma centralidade entre os seus escritos, principalmente no diálogo *Fédon*. É a obra de Platão, então, um marco no que tange uma nova compreensão de alma e, conseqüentemente, também de corpo.

De qualquer forma, na época de Platão, uma certa forma de cisão corpo e alma já estava feita. Isso entretanto não equivale a dizer que já havia uma teoria da alma, uma vez que não há nenhum trabalho de integração dessas funções psíquicas numa unidade claramente definida, ou uma compreensão de como se dá essa integração ou sua integração com o corpo. Esse é o trabalho de Platão e, por isso, apesar de ele ser de certa forma herdeiro da cisão corpo e alma, e não ter sido absolutamente o primeiro filósofo a falar da alma, ele é com razão considerado como o primeiro filósofo a ter uma genuína teoria da alma. (IGLESIAS, 1998, p. 13)

Em contrapartida, tal cisão apontada acima não é radical. Platão no *Fédon* afirmará ser o homem formado de corpo e alma: “uma parte de nós mesmos não é o corpo, e a outra não é a alma?” (79b). Com isso, também há uma identificação do homem com o seu corpo atenuando o desprezo que a uma primeira leitura do filósofo parece postular. Claro que sua identificação com o corpo é oriunda de um entendimento da totalidade do seu ser, ou seja, o homem sendo um composto de corpo e alma, o que parece ser evidente. A identificação que postulamos acima não é do homem enquanto homem, mas sim do “eu” deste homem que residiria na sua parte anímica e não na corporal. Como adentraremos mais a frente nesta questão, do lugar do corpo no *Fédon*, não a trataremos aqui. Partamos agora para a análise da natureza da alma, tema que nos interessa de forma particular.

## 2.5. A ALMA NO *FÉDON*

O *Fédon* tem uma pergunta fundamental que percorre todo diálogo como um pano de fundo

---

vida podem dizer respeito a um aspecto do orfismo aceito sem dúvida mais por Platão do que pelo próprio Sócrates. Por outro lado, nada há de intrinsecamente improvável no fato de o próprio Sócrates ter hesitado sobre o assunto, expressando diferentes opiniões em diferentes momentos; e, nisso, não teria sido o último grande filósofo a fazê-lo”. (ROBINSON, 1998, 339)

<sup>69</sup> “Para que a alma possa ser aquilo com que apreendemos o sensível, é preciso que ela de alguma forma tenha em si algo de sensível. Essa a razão pela qual, também no que tange à sua própria constituição “física”, digamos, Platão vai ter de renunciar à simplicidade absoluta que era uma das condições da imortalidade no *Fédon*.” (IGLESIAS, 1998, p. 33)

<sup>70</sup> Entendemos aqui por imanência com o oposto da transcendência que a alma terá como característica em Platão.



às questões que ali surgem: a alma é imortal? Todas as atribuições dadas à alma serão, de certa forma, lincadas a esse aspecto. No entanto, antes de analisarmos efetivamente a alma, falemos brevemente sobre o contexto do *Fédon*<sup>71</sup>.

Sócrates está diante de interlocutores, discípulos e amigos, que estão aflitos e abalados pela sua morte iminente. O relato do diálogo narra de forma dramática o último dia de vida de Sócrates na prisão. Platão está ausente, pois como teria dito a personagem Fédon, “se não me engano, Platão se achava doente” (59b). A questão inicial do contexto seria, então, que atitude o filósofo deve adotar diante da morte? Sócrates apresenta sua resposta que se coadunará com sua postura naqueles instantes e ao longo de toda a sua vida: “o filósofo, após ter consagrado toda a sua vida a morrer, terá 'boa esperança' diante da morte.” (GOLDSCHMIDT, 2010, p. 174). Sua tranquilidade vem desta esperança de que a alma é imortal. “É certíssimo (...) ser a alma imortal e imperecível, e existirem realmente nossas almas no Hades” (107a). Como afirma Vaz (2011), o *Fédon* se nos apresenta como um “discurso de consolação (*pararmytheticós lógos*) que busca evocar a figura ideal de Sócrates e torná-la rediviva pela demonstração ou *lógos* da vida imortal da alma que, libertada da prisão do corpo, contempla a realidade inteligível e eterna” (VAZ, 2011, p. 76). Neste diálogo, a alma não é apenas aquela força vital que vimos em Homero, nem somente a sede da personalidade individual, intelectual ou moral. Ao que nos parece, a grande questão no *Fédon* em relação à alma é afirmar a sua imortalidade, imperecibilidade e inteligibilidade, visto que é divina. Os outros aspectos da natureza da alma surgirão como corolário desta definição principal.

A alma surge no *Fédon*, de forma inaugural, na discussão em torno da atitude do filósofo. Tal ocorrência aparece logo na primeira definição no diálogo do que seria efetivamente a morte, a

<sup>71</sup> O *Fédon* é um diálogo considerado do período médio de Platão. Ele forma com o *Banquete* uma unidade orgânica (NUNES, 2011, p. 28), já que ambos os diálogos nasceram do desejo do autor de exaltar a memória de Sócrates. Vaz também concorda com esta datação do mesmo período do *Banquete*. Cf. VAZ, 2002, p. 65. Segundo uma divisão inicial das obras de Platão, proposta por Trasilo no séc. I d.C., o *Fédon* pertenceria à primeira tetralogia (*Apologia, Crítion, Eutífron e Fédon*) de Platão. Tal localização é controversa, pois há nesse diálogo elementos como a Teoria da Ideias e a crença na imortalidade da alma, aspectos que Platão só teria conquistado com a maturidade. Estes três outros diálogos marcam também, em todos os sentidos, uma grande diferença com o *Fédon*, apesar do pano de fundo destes ser o mesmo, a saber, o julgamento e a morte de Sócrates. A divisão de Trasilo é hoje vista como insignificante (TRABATTONI, 2010, p. 13) e os trabalhos estilométricos, principalmente após o realizado por Campbell (1867), caminham em outra direção. Como aponta Azevedo (1983) se remetendo a divisão de Trasilo: “Hoje seria impensável situar o *Fédon* no mesmo período cronológico nas obras que o antecedem na dita ordenação”. Há hoje um consenso em situar o *Fédon* na época da maturidade de Platão, por volta dos seus quarenta anos de idade (LAN, 2008, p. 28), logo após sua viagem à Sicília. Ele teria sido escrito bem próximo do *Banquete, República e Fedro*. Guthrie (2000) concorda com esta posição e para ele “*Fédon e Banquete*, alguns vão dizer, são tão próximos que ninguém pode dizer quem veio primeiro.” (GUTHRIE, 2000, p. 325). Para Hackforth o *Fédon* deve ter sido escrito entre os 35 e 55 anos de Platão e que teria sido escrito entre a volta dele da Sicília e a criação da Academia. (HACKFORTH, 1955, p. 7). Rowe também propõe que o *Fédon* se encontre no período médio, entre 385-370 a.C. : “The *Phaedo* is traditionally assigned, on both grounds, to the middle period, in close association with the Symposium and the Republic, and after Meno, which is commonly regarded as a kind of bridge between early and late periods.” (ROWE, 2001, p. 11). Geralmente os diálogos platônicos são divididos em três grupos: 1) diálogos do primeiro período ou juventude; 2) diálogos da maturidade ou período médio; 3) diálogos da maturidade e da velhice. O *Fédon* se encontra no segundo grupo, naqueles nos quais “se reconhece a presença de verdadeiras doutrinas atribuíveis a Platão”. (TRABATTONI, 2010, p. 14)

saber, a separação da alma do corpo. Ao responder a si próprio se ela é de fato alguma coisa, Sócrates, em ato contínuo, responde:

“Que não será senão a separação entre a alma e o corpo? Morrer, então, consistirá em apartar-se da alma o corpo, ficando este reduzido a si mesmo e, por outro lado, em libertar-se do corpo e isolar-se em si mesma? Ou será a morte outra coisa?” (64c).<sup>72</sup>

Em Platão, sabemos que é possível interpretar a realidade de forma dualista. O mundo é uma realidade dual no qual isto que é percebido pelos sentidos seria uma cópia imperfeita de uma outra realidade eterna e perfeita. Será que a partir da mesma estrutura dualista Platão elaborará sua antropologia? No *Fédon* a relação corpo e alma é apresentada de maneira um tanto complexa em função das diferentes perspectivas que se alternam ao longo do texto. Se em dados momentos a relação parece ser necessária em outros apenas contingencial. Há teses que claramente reforçam o dualismo antropológico<sup>73</sup>, enquanto outras parecem atenuá-lo (80a). Com isso, observamos no *Fédon* certa ambigüidade no que tange à relação corpo e alma e isso terá reflexos posteriores no que se entenderá por purificação.

Surge-nos uma questão fundamental: corpo e alma são faces de uma mesma moeda ou entidades distintas e independentes? Fica claro que em geral, no *Fédon* a soma de corpo e alma resulta no número dois. Isto pode gerar um outro problema, o fato de que seria possível supor que sejam na verdade três elementos, como aponta Thomas Robinson (2007): “Alguém de fora poderia ser desculpado por supor que devêssemos estar tratando aqui com três substâncias, corpo, alma e o filósofo que possui corpo e alma e os manipula em vista de seus propósitos” (p. 60). Ao afirmar que o filósofo deve afastar a sua alma do seu corpo, pode-se questionar se haveria ali um terceiro elemento que rumo em direção a alma, se que se afasta gradualmente do seu corpo.

Para Robinson (2007), a alma no *Fédon* pode ser vista como uma contra-pessoa, o duplo de uma pessoa ou uma pessoa interior<sup>74</sup>. No entanto, ele sinaliza também para a utilização ostensiva da linguagem metafórica utilizada por Platão no que tange a alma, principalmente no constante uso do termo *hóspes* (“como se”). Tais usos são para Robinson internamente coerentes e “conspiram

---

<sup>72</sup> Utilizaremos a tradução do *Fédon* de Carlos Alberto Nunes (2011) indicada na bibliografia.

<sup>73</sup> Os defensores de dualismo nos parecem se basear numa ideia de que o corpo é negativo em relação a alma, enquanto aqueles que sustentam uma visão mais unitária e necessária, entendem o corpo como um instrumento em função da alma. Postularemos mais a frente que esse dualismo não implica necessariamente em uma negatividade de um para a positividade do outro.

<sup>74</sup> Thomas Robinson (2010) aponta para características que teria essa pessoa interna: “O que ele fala acerca da alma faz com que ela se assemelhe a uma pessoa interna. Ela pode raciocinar, tem desejos – ou pelo menos um desejo específico, o de atingir o que Sócrates chama de 'realidade' (65c)- ela pode ser 'perturbada' por aquilo que geralmente é descrito como 'sensação física' – desde 'os prazeres da comida e bebida' (64d) à dor (física) de diversos tipos, passando inclusive por aquilo que vemos e ouvimos (65c). Mais tarde, Sócrates falará sobre a necessidade da alma não se contaminar com as 'tolices' do corpo (67a).” (ROBINSON, 2010, p. 103)

metodicamente para conduzir o leitor a imaginar a alma sob um único aspecto, o de uma pessoa.” (ROBINSON, 2007, p. 64). Ele também afirma que Sócrates, eventualmente, mistura os papéis, utilizando por vezes a primeira pessoa quando poderia ter utilizado a alma e vice-versa. Como, por exemplo, quando ele afirma ser necessário “mantermo-nos puros e livres da infecção corpórea” (67a), quando nesse caso seria especificamente a alma que estaria infectada e não “nós”. Outro exemplo apontado por Robinson é: “enquanto nossas *almas* estiverem emaranhadas nessa mistura má, nós nunca possuiremos seguramente aquilo que desejamos.” (66b). Neste último caso a alma pode ser vista como algo passível de posse, de ser possuída, e o “eu” como o possuidor da mesma<sup>75</sup>. Como se observa, alma e seu possuidor são, às vezes, distinguidos, gerando uma certa confusão de quantos elementos, de fato, Platão afirma ser/ter o homem. A solução de Robinson não é muito esclarecedora, já que, para ele, no *Fédon* esta questão permanece em aberto. O que parece-nos claro é que alma e corpo são entidades distintas e que há um dualismo evidente ao longo do diálogo.

No *Fédon*, observamos a primazia da alma em relação ao corpo, fato que, geralmente, demonstrará o maior destaque para a alma na filosofia platônica. No entanto, ao invés de Platão postular a natureza da alma de forma isolada, vemos, no mais das vezes, a sua definição em contraste com a de corpo, marcando assim uma forte dependência destes pólos corpo e alma<sup>76</sup>. Se a alma tem primazia, e é evidente que tal relação se dá com o corpo, seu paralelo imediato, então cabe-nos apresentar como ocorre esta primazia e como tal dependência sugerida acima se comporta.

## 2.6. RELAÇÃO DA ALMA COM O CORPO

Como vimos, a relação da alma ao corpo ocorre desde o início do diálogo e esta forma de argumentação desempenha função capital na sua economia, pois é através dela que todos os outros argumentos se integram no desenvolvimento a respeito da natureza da alma. Na tabela abaixo, construída através de levantamento no *Fédon* das definições acerca da natureza destes, pode-se perceber de forma clara a oposição entre corpo e alma. Retiramos tais funções do corpo e da alma a partir da interpretação que fizemos desde o início diálogo. Cabe ressaltar que Platão afirma que tanto alma como o corpo se assemelham a estas características abaixo (segundo tradução de Nunes):

---

<sup>75</sup> Outro exemplo que corrobora essa visão se dá no passo 67e quando Platão afirma: “se sua disputa contínua com o corpo, seu desejo de ter a alma nela mesma devesse resultar em medo e lamento quando isto acontecesse, não seria nada razoável!”. O eu e a alma aqui parecem distintos.

<sup>76</sup> Para fins ilustrativos, segundo o site *Perseus*, alma (*psyché*) é citada no *Fédon* setenta e nove vezes, enquanto corpo (*sôma*) sessenta e três, marcando a importância destas noções neste diálogo.

CORPO ( <i>sôma</i> )	ALMA ( <i>psyché</i> )
Impuro (80b)	Pura (80b)
Composto (78c)	Simple (78c)
Dissolúvel (80b)	Indissolúvel (80b)
Mortal (80b)	Imortal (80b)
Servo (80a)	Senhora (80a)
Multiforme (80b)	Uniforme (80b)
Visível (79c)	Invisível (79c)
Humana (80b)	Divina (80b)
Enfermo (66c)	Sã (67a)
Ignorante (82e)	Sábua (81a)
Insano (67a)	Imutável (80b)
Ignorante (79c)	Pessoa Interior (66e)
Mutável (80b)	Força vital (105c)
Prisão (62b)	Princípio cognitivo (65e)
Obstáculo (65b)	

A alma está sendo apresentada acima de forma oposta ao corpo, e em alguns tópicos, a polarização é bem clara, como pura/impuro, simples/composto, indissolúvel/ dissolúvel, etc. Tais oposições ocorrem de forma explícita, como quando durante a discussão acerca da eventual dissolução da alma, que trataremos mais à frente, na qual Sócrates afirma que:

Evidentemente, Sócrates, a alma se assemelha ao divino, e o corpo, ao mortal. Considera agora, Cebes, se de tudo o que dissemos não se conclui que ao que for divino, imortal, inteligível, de uma só forma, indissolúvel, sempre no mesmo estado e semelhante a si próprio é com o que a alma mais se parece; e ao contrário: ao humano, mortal e ininteligível, multiforme, dissolúvel e jamais igual a si mesmo, com isso é o que o corpo se parece? Poderemos, amigo Cebes, argumentar de outro modo e dizer que não é dessa maneira? (80a-b)

Como se observa, a alma é apresentada em contraste com o corpo, sendo as características da primeira mais positivas para o argumento. Mesmo tendo em vista que tanto a alma como o corpo se assemelham<sup>77</sup> a estas características e não sabemos ao certo se Platão postula tais aspectos à sua essência, ficando em suspenso se o argumento surge apenas como uma hipótese, o que, diga-se de passagem, nos parece ser uma constante possível ao longo do diálogo. Se assemelhar a algo seria o mesmo que ser aquilo? Até que ponto pode-se confiar na linguagem metafórica de Platão?

É preciso ressaltar que a evidente superioridade hierárquica da alma em relação ao corpo

<sup>77</sup> Robinson questiona a definição de alma no *Fédon*, alegando que Sócrates “faz pouco esforço, no *Fédon*, para dar uma definição da alma coerente e internamente consistente”. (ROBINSON, 2007, p. 70). Ele questionará o fato da alma ser afirmada a partir de semelhanças, deixando em aberto a possibilidade de que que as semelhanças sejam apenas aparentes e não se efetivem na essência da alma, até em função do uso do termo hóspes (“como se”). Ele, então, afirma que apenas associando a alma à Ideia, o que Robinson nega que Platão faça, é que tal relação pode ser afirmada com convicção. Já a respeito deste último tópico, Festugière (1949), aponta que no argumento final do *Fédon*, a *psyché* se tornou não semelhante a uma Ideia, mas realmente uma Ideia. Para ele, a *psyché* é ela mesma a Ideia de Vida. Cf. ROBINSON, 2007, p. 68.

ocorre, pois ela está mais próxima do divino e, conseqüentemente, das Ideias. No entanto, é necessário frisar que, apesar de o corpo ser inferior na comparação à alma, não nos parece que ele seja por isso ontologicamente ruim, como veremos. Ele não é bom nem mal em si, mas é no contraste com a alma e seu caráter divino que ele assume uma posição de inferioridade. Toda redução do corpo a um mal “em si”<sup>78</sup> deve ser evitada, como veremos, caso contrário, incorre-se no risco de estabelecermos um desprezo de Platão em relação ao corpo, o que geraria diversos problemas em sua filosofia como um todo<sup>79</sup>.

Postulamos que no *Fédon* ocorre um dualismo antropológico condicional. O homem é constituído de dois elementos independentes, corpo e alma, sendo a alma superior ao corpo. No entanto, sua superioridade não implica diretamente na negatividade corpórea. Será a alma, com sua purificação, que condicionará o papel do corpo, de acordo com o uso que a mesma fizer dele. Tal purificação será empreendida a partir da educação da alma no uso instrumental do corpo. Discordamos daquele dualismo que contrapõe, de forma ontológica e definitiva, alma e corpo, carregando de um puritanismo espiritual a antropologia platônica. Para aprofundar esta visão, apresentaremos uma breve análise do significado e lugar do corpo no *Fédon*, uma vez que a partir dessa compreensão, teremos um entendimento melhor da sua relação com a alma, bem como das questões concernentes a purificação, que trataremos no próximo capítulo.

### 2.6.1. O CORPO

Inicialmente, entendemos que a grande distinção entre corpo e alma ocorre no que tange aos seus aspectos epistemológicos e éticos. Em relação ao aspecto epistêmico, observamos que o corpo pode se comportar como um impedimento, um obstáculo para se atingir a verdade e o conhecimento, como se observa abaixo:

Porque enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção (*kakós*), *já* *jamais* poderemos alcançar o que almejamos. E o que queremos, declaremo-lo

---

<sup>78</sup> O fato do corpo ser uma cópia de um modelo no mundo inteligível já denota a sua inferioridade em relação a alma, que se assemelharia às Ideias, apesar de não nos parecer ser da mesma qualidade destas.

<sup>79</sup> Seria um equívoco afirmar que Platão postula uma rejeição ao corpo em sua filosofia. O que observamos é uma predileção em relação à alma por se tratar dela, um elemento divino, imortal e que tem relação com as Ideias. O filósofo deve ter cuidados com o corpo a fim de que ele não seja (ou as impressões do que ele fornece) uma fonte segura para as escolhas do filósofo. Como aponta Reale (2002): "De fato, no plano físico e antropológico em sentido estrito, Platão assumiu posições bem mais temperadas e equilibradas, considerando "natural" a conjugação da alma com o corpo, e essencial o "cuidado" do corpo. De fato, não só deu grande importância à "ginástica" e à "medicina", mas no *Timeu* entendeu o homem como um conjunto estrutural (*synamphóteron*) de corpo e alma, concebido e querido pelo Demiurgo em nível programático, e realizado de modo perfeito pelos "deuses criados". (REALE, 2002, p. 175).

de uma vez por todas, é a verdade. Não têm conta os embaraços que o corpo nos apresta, pela necessidade de alimentar-se, sem falar nas doenças intercorrentes, que são outros empecilhos na caça da verdade. Com amores, receios, cupidez, imaginações de toda a espécie e um sem-número de banalidades, a tal ponto ele nos satura, que, de fato, como se diz, por sua causa *jamais conseguiremos alcançar o conhecimento do que quer que seja* (...) Mais ainda: guerras, dissensões, batalhas, suscita-as exclusivamente o corpo com o seus apetites. Outra causa não têm as guerras senão o amor do dinheiro e dos que nos vemos forçados a adquirir por causa do corpo, visto sermos obrigados a servi-lo. Se carecemos vagar para nos dedicarmos à filosofia, a causa é tudo isso que enumeramos. O pior é que, mal conseguimos alguma trégua e nos dispomos a refletir sobre determinado ponto, na mesma hora o corpo intervém para perturbar-nos de mil modos, causando tumulto e inquietude em nossa investigação, até deixar-nos inteiramente incapazes de perceber a verdade.  
(66b-d - grifo nosso)

No trecho acima, é apresentada a dificuldade que o corpo impõe à alma justamente nos aspectos éticos e epistêmicos. Em relação ao âmbito ético, como também veremos de forma mais detalhada no próximo capítulo, a alma purificada se torna virtuosa e isto se dá através da prática da verdadeira sabedoria (*phrónesis*), coragem (*andréia*), temperança (*sophrosynē*) e justiça (*dikē*). Aqueles que nutrem um amor pelo corpo, ao contrário, são os que podem até parecer exercer tais virtudes, mas apenas de forma ilusória. Em geral, são saturados pelo corpo com seus amores, temores e banalidades. O corpo, da mesma forma que dificulta, epistemologicamente, a alma de alcançar a sabedoria plena, também pode atrapalhá-la eticamente de ser virtuosa. Platão, no trecho acima, afirma, enfaticamente, duas vezes, que jamais alcançaremos o que desejamos em decorrência de tais obstáculos que o corpo impõe. Nos resta, então, separarmos-nos do corpo e considerarmos apenas com a alma como as coisas são em si mesmas. Trataremos melhor no próximo capítulo o que significaria essa separação e seu caráter metafórico e não literal.

Contudo, a despeito desses obstáculos, o corpo no *Fédon* não é, segundo nosso entendimento, um mal ontológico. Em nenhum local ele é descrito como um “*kakós*” essencial<sup>80</sup>. O que percebemos é a condição humana e, mais precisamente, o corpo cercado de males (81a), como paixões (*epithimía*), temores (*phóbos*) e prazeres (*hedoné*) (83b). A alma deve se isolar do corpo, na medida do possível, para se livrar desses males que a acompanham e na morte, enfim, será liberta das misérias humanas (*anthropínon kakôn*). A afirmação “enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção (*kakós*), jamais poderemos alcançar o que almejamos” (66b), é a única ocorrência em que poderia se considerar como o mais próximo de um “corpo mal” no

<sup>80</sup> O termo *kakós* aparece 18 vezes ao longo do *Fédon* (63c, 66b, 68d, 70a, 72e, 81a, 81d, 83b, 83c, 84b, 86c, 89d, 91b, 93c, 17c, 107d, 115e e 114b). Na maioria deles (68d, 70a, 81a, 84b, 86c, 107d e 114b) indicando para os males da condição humana (erros, ignorância, medo, amores, sofrimento, etc.). É também apresentado para designar os homens maus (63c, 81d e 107c), assim como almas más (72e e 93c – o primeiro enquanto consequência de uma vida impura e o segundo uma hipótese levantada quando na argumentação da alma-harmonia). Por outras surgem como consequências (83c-d e 115e) de atitudes. Em apenas uma oportunidade Platão se refere especificadamente ao corpo como um mal (66b). Cf. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=kakos%2Fs&target=greek&doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169&expand=lemma&sort=docorder>. Acesso em 20/06/2014.

*Fédon*. Todavia, a incidência e insistência do uso de *kakós* em outras circunstâncias e com outros significados enfraquece o argumento em favor de um corpo ontologicamente mal. O que se percebe é que esta corrupção ocorre apenas no campo epistemológico<sup>81</sup> e ético e a maldade em torno do corpo se dá pelas suas vicissitudes e demandas o que mesmo atrai. Ademais, Platão não apresenta um corpo com uma essência má, como poderia ocorrer se o mesmo fizesse, por exemplo, uso de narrativas das origens antropológicas via mitologia, sendo esta última tão citada indiretamente em outros casos pelo ateniense. Até a possível indicação da origem órfico-pitagórica (o homem como oriundo das cinzas de Dionísio) que trataremos à frente, Platão não a cita literalmente o que enfraquece um possível argumento em seu favor no *Fédon*. O corpo tem, então, atributos corruptíveis que podem ou não serem obstáculos na obtenção do conhecimento e da vida virtuosa. Como afirma Gazolla (1998):

Ao dissolver, com astúcia, o modo como são pensados o corpo e alma no orfismo e, em parte, por alguns que se dizem originariamente filósofos, Platão coloca o corpóreo na dimensão epistemológica, única em que lhe cabe alguma desvalorização. O corpo não é "coisa má" ou "prisão da alma", bem ao contrário, ele é parte da essência humana, apenas pode ser obstáculo à abstração. Nesse sentido, e só nesse, o corpóreo é negativo." (GAZOLLA, 1998, p. 139).

Gazolla defende que apesar de Platão se utilizar de imagens de tradições antigas com seus mitos, alegorias e metáforas, ele não as endossa. Tal uso se faz presente pois seu interesse era esclarecer melhor os interlocutores e o mesmo se utilizaria destas imagens de forma apenas instrumental, a fim de que seus ouvintes compreendam melhor suas ideias. Sendo assim, para Gazolla, o papel do corpo não é negativo no *Fédon*, como parece ser em uma primeira leitura dos textos e como tem assentado a tradição interpretativa da filosofia platônica, principalmente a neoplatônica. Platão, então, "retoma seitas e filosofias tradicionais baseadas em tais crenças sobre a alma, mas ele mesmo, não as afirma, e parece que quer deixar marcada sua aproximação e sua distância delas exatamente nesse diálogo" (1998, p. 128).

Postular acerca de um corpo que não se resume apenas a um mal é, de certa forma, romper também com toda uma tradição<sup>82</sup>, principalmente a neoplatônica, que o entendeu desta maneira. O

---

<sup>81</sup> No *Fédon*, o possível desprezo de Platão pelo corpo deve ser inserido nesse contexto (da questão epistemológica). Certamente, quando o corpo impede a contemplação intelectual, é dito um mal (*toiou̐tou kakou̐*: 66b). Mas quando, precisamente pela 'ascese' e pela 'purificação', a natureza do conhecimento verdadeiro e da verdadeira ciência é revelada e sua posse é garantida – e assim o valor do corpo é afirmado com segurança." (VAZ, 2012, p. 81)

<sup>82</sup> É bem verdade que a tradição neoplatônica se encarregou de "negativizar" o corpo. Segundo Porfírio, "Plotino, filósofo de nosso tempo, parecia envergonhar-se de estar em um corpo." (*Vida de Plotino*, 1, 1). Dion Crisóstomo também utilizou uma imagem platônica negativa ao afirmar que: "Todos os homens somos do sangue dos Titãs, então, como aqueles são inimigos dos deuses e lutaram contra eles, tão pouco nós somos amigos seus, mas que somos mortificados por eles e nascemos para ser castigados, permanecendo sob custódia na vida durante tanto tempo como cada um vive, e os que morrem após ter sido já suficientemente castigados nos vemos libertos e

corpo que Platão busca apresentar é, por vezes, um obstáculo e, por outras, um corpo possibilidade. O que postulamos aqui é que a redução do corpo somente como um mal em si acarreta diretamente no impedimento do mesmo de se tornar eventualmente algo positivo e participante do processo de aquisição do conhecimento. Entendemos que Platão não defenderia uma negação e ruptura total do sensível, porém a busca pela vida virtuosa passaria pelo entendimento de que a sensibilidade, por si só, não é digna de confiança. O que interessaria a Platão seria demonstrar o quanto é prejudicial para a alma o apego ao corpóreo. Esta eventual relação induziria o filósofo ao engano quanto ao valor efetivo das coisas, uma vez que pode confundir as sensações como mais reais e verdadeiras do que o conhecimento<sup>83</sup>.

Refutar a maldade ontológica no corpo é para nós também uma questão lógica. Se não há como haver em vida a separação plena e literal da alma e do corpo, o filósofo enquanto vivo, convive com o seu corpo em todos os períodos da vida, inclusive durante o ato de pensar. Se houver, então, a educação da alma para lidar com o corpo de maneira saudável, no que tange à filosofia, o corpo participará com a alma do filósofo da sua atividade cognitiva. Sendo, no entanto, o corpo um mal inexorável, a alma não conseguiria lidar com a sua convivência. Purificar a alma é, então, educá-la a conviver com o corpo de forma filosófica, ou seja, suspeitar de suas vicissitudes e não sucumbir às suas paixões e vícios, mas ao contrário, lidar com o corpo apenas no necessário.

---

escapamos. O lugar que chamamos mundo é um cárcere penoso e sufocante preparado pelos deuses.” (Dio Chrys. 30.10 Apud BERNABÉ, 2011, p. 229). O neoplatonismo cristão deu nuances mais negativas ao corpo, principalmente com Orígenes e Gregório de Nissa. Assim também o jovem Agostinho afirmou ser “o corpo, este cárcere tenebroso”. (*Contra os Acadêmicos*, I,3,9). Em outro momento, em exata consonância com o *Fédon*, o mesmo teria afirmado que “devemos evitar inteiramente as coisas sensíveis e precaver-nos muito, enquanto vivemos neste corpo, para que nossas asas não sejam retidas pelo visgo dessas mesmas coisas. É necessário que nossas asas estejam íntegras e perfeitas para voarmos destas trevas àquela luz, que certamente não se digna mostrar-se aos que estão fechados nesta gaiola, a não ser que se portem de modo que, uma vez rompida e quebrada esta gaiola, possam escapar para as suas regiões.” (*Soliloquios*, I, 14, 24). Como aponta Pierre Hadot: “O homem se sentia como um estrangeiro aqui, como um exilado no corpo e no mundo sensível. A vulgarização do platonismo explica em parte essa mentalidade coletiva: considerava-se o corpo como um túmulo e uma prisão. A alma devia se separar, pois é aparentada às idéias eternas. Nosso verdadeiro eu é puramente espiritual” (HADOT Apud. BRANDÃO, 2007, p. 2). Nietzsche, já na contemporaneidade, criticou exatamente esta interpretação da filosofia platônica, com a valorização da alma em detrimento do corpo. Para ele, Platão entendia que a percepção do real se dá a partir da atividade da alma que seria pura racionalidade. O corpo seria então, um mero obstáculo para se alcançar a verdade. Esta visão caracterizada entendia Sócrates e Platão já como uma decadência iniciada ainda na Grécia arcaica quando os instintos estéticos passaram a perder seu real valor em nome da razão. “Quero dizer a minha palavra aos desprezadores do corpo. Não devem, a meu ver, mudar o que aprenderam ou ensinaram, mas, apenas, dizer adeus ao seu corpo – e, destarte, emudecer. “Eu sou corpo e alma” – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como criança? Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: “Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo”. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo e, também, a tua pequena razão, meu irmão, a qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão.” (NIETZSCHE, 1995, p. 51).

<sup>83</sup> “O maior e o pior dos males é o que não se deixa perceber! 'Qual é, Sócrates?' Perguntou Cebes. 'É que toda alma humana, nos casos de prazer ou de sofrimento intensos, é forçosamente levada a crer que o objeto causador de semelhante emoção é o que há de mais claro e verdadeiro, quando, de fato, não é assim. De regra, trata-se de coisas visíveis, não é isso mesmo?’” (83c)



## 2.6.2. CORPO OBSTÁCULO X CORPO POSSIBILIDADE

Araújo Júnior (2007), apresenta uma perspectiva a respeito do corpo e sua relação com a alma no *Fédon* que chamaríamos de positiva, tendo em vista que vai, de certa forma, contra o que parte da tradição interpretativa tem geralmente postulado<sup>84</sup>. Ao invés de defender apenas um “corpo obstáculo”<sup>85</sup>, sua teoria afirma que há também presente no *Fédon* a noção de “corpo possibilidade”. Segundo esta concepção, como não é possível imputar ao corpo a responsabilidade pelas ações humanas, já que este não age por si, mas sim pelo comando da alma, o mesmo, então, não poderia ser somente um obstáculo. Ele chegará a essa conclusão após a análise do trecho 98c-99b, quando ali Sócrates criticará a noção de causa em Anaxágoras e apresentará, em seguida, a sua célebre Segunda Navegação. Segue a parte do trecho do *Fédon* que versamos:

É o cúmulo do absurdo dar o nome de causa a semelhantes coisas. Se alguém dissesse que sem ossos e músculos e tudo o mais que tenho no corpo eu não seria capaz de pôr em prática nenhuma resolução, só falaria a verdade. Porém afirmar que é por causa disso que eu faço o que faço, e que, assim procedendo, me valho de inteligência, porém, não em virtude da escolha do melhor, é levar ao extremo a imprecisão da linguagem e revelar-se incapaz de compreender que uma causa jamais poderá ser causa (*aition*). (99a-b)

Sócrates, então, se recusaria a aceitar que o corpo seja causa do agir humano. Com isso, deveria haver nele algum princípio que o animaria e o induziria as ações. A alma, através da sua inteligência, ao animar o corpo o conduz para o que julga ser melhor em cada circunstância, e nesse sentido, podemos dizer que “a inteligência, como atividade anímica, pode ser considerada causa

<sup>84</sup> Muitos comentadores de Platão entendem o corpo como um mal ontológico. Reale e Robinson são dois representantes destes: “É, ao contrário, dualista (em certos diálogos em sentido total e radical) a concepção platônica das relações entre a alma e o corpo. Com efeito, na concepção das relações entre alma e o corpo se introduz, além da componente metafísico-ontológica, a componente religiosa do orfismo, que transforma a distinção estrutural entre alma (=supra-sensível) e corpo (= sensível) em oposição estrutural. Por esse motivo o corpo é compreendido não tanto como receptáculo da alma que lhe dá vida e as suas capacidades como um instrumento a serviço da alma segundo pensava Sócrates, quanto, ao invés, como 'túmulo' e 'cárcere' da alma e lugar de expiação(...). Enquanto temos um corpo, estamos mortos porque somos, fundamentalmente, nossa alma, e a alma, enquanto está no corpo, está como num túmulo, como morta; nosso morrer (com o corpo) é viver porque, com a morte do corpo, a alma liberta-se do cárcere. O corpo é raiz de todo mal, fonte de amores insanos, de paixões, inimizades, discórdia, ignorância e loucura: e é tudo isto o que traz a alma como morta. Essa concepção negativa do corpo atenua-se em parte nas últimas obras de Platão, sem desaparecer de todo.” (REALE, 2007, p. 203). Robinson, de forma mais branda, afirma que “O corpo é, na melhor das hipóteses, um incômodo, e, na pior, um mal positivo.; é ainda dito que o corpo e tudo o que ele implica impedem a alma de possuir 'verdade e inteligência'. Portanto, o filósofo deve passar sua vida purificando sua alma do corpo e do corpóreo, tanto quanto possível.” (ROBINSON, 2007, p. 62)

<sup>85</sup> Conrado Eggers Lan (2008) em sua tradução do *Fédon* também aponta para essa perspectiva a respeito do corpo. Para ele, o corpo do trecho 62a-67d é claramente um corpo obstáculo (*empódion tò sôma*, 65a).

essencial do agir humano(...). O corpo é a condição *sine qua non* do agir humano, na medida em que o homem é união de um corpo com uma alma” (ARAÚJO JUNIOR, 2007, p. 5). A questão aqui se funda na ideia de que sem um corpo a alma não poderia realizar nenhuma atividade, o que é indubitavelmente razoável, caso contrário teríamos um corpo com puros reflexos sem qualquer finalidade. É necessário que a alma, na qual reside o *noûs* humano, dirija o corpo em todas as suas direções. Araújo Júnior postula, então, que será no relacionamento da alma com o corpo que ela poderá encará-lo como possibilidade ou prisão. E os evidentes trechos em que o corpo surge como um obstáculo para a alma? Como torná-los relativos a uma postura da alma apenas? Como, por exemplo, quando Sócrates pergunta aos seus interlocutores: “O corpo constitui ou não constitui obstáculo (*empódion*), quando chamado para participar da pesquisa?”(65a). Araújo Júnior afirma que trechos como estes se dão em função do caráter exortativo<sup>86</sup> do diálogo, visto que Sócrates, ao aproximar-se da morte, deseja compartilhar com seus amigos das dificuldades que as afecções do corpo acarretam aos homens. O corpo possibilidade surge quando é a alma que se utiliza de sua premissa intelectual, que se serve dele a fim de que silenciando seus apetites, ela possa realizar sua atividade de pensamento de forma purificada.

O grande esforço de Sócrates é realizar uma tarefa do pensamento a partir das sensações para movimentar sua alma na forma mais serena que é possível. Quando Sócrates disse que uma outra concepção de melhor teria lhe levado para Mégara ou Beócia, nos parece, queria dizer que se seu critério de julgamento fosse se livrar daquilo que parece doloroso, há muito teria fugido da pena imposta pelos atenienses. O temor, o medo, a aflição são interpretações da alma diante das sensações. Sócrates, ao contrário, se mantém vigilante, atento, sereno. Sua aparência, diz Fédon, é de um homem feliz (*Fédon*, 58 e2). Se nossa interpretação fizer sentido, Sócrates, durante toda conversação do diálogo *Fédon*, realizou uma tarefa do pensamento, e é isso que pode fazer a filosofia, transformando o corpo que poderia ser um obstáculo à morte digna em um corpo possibilidade dessa mesma morte. (ARAÚJO JÚNIOR, 2007, p. 11)

A teoria de Araújo Júnior apresenta, então, um corpo possibilidade além do corpo obstáculo. Como vimos, tal teoria se apoia na ideia de que o corpo pode assumir duas funções, dependendo do modo como a alma se relaciona com ele, ou seja, “é a alma que interpreta o corpo, fonte das sensações, fornecendo ao corpo as significações que podem fazê-lo tanto corpo-obstáculo quanto corpo-possibilidade” (ARAÚJO JÚNIOR, 2007, p. 2).

Na esteira deste pensamento acima, Hugo Filgueiras Araújo (2011) afirma que o filósofo, no exercício da filosofia e frente ao corpo se põe numa atitude de desconfiança, mas isso não significa

---

<sup>86</sup> Entender o contexto do *Fédon* é fundamental para captar a função do dualismo no mesmo, uma vez que ele é determinante para o entendimento de que o dualismo e a separação corpo/alma são partes de uma estratégia argumentativa, a fim de comprovar a imortalidade da alma. Sócrates está diante da morte que corromperá seu corpo, o que pode explicar seu investimento e insistência na inferioridade e errância deste em relação à alma, que permanecerá e em breve, de acordo com a esperança, na companhia dos deuses e na contemplação das Formas.

que ele o odeie. Enquanto a alma está unida e atada ao corpo, ela se vê a ele presa de forma inexorável, e nesses momentos, o considera como obstáculo (66bc, 78d-e, 80a-e). Mas, em outros momentos, que serão maioria, ela o considera como auxílio (74c, 75a, 75b, 75e e 75e-76a). O que ocorre é que no *Fédon* “Sócrates está com os olhos no além-vida, mesmo estando com os pés no chão, ou melhor, com os olhos na esperança da contemplação das Formas, mesmo sua alma ainda estando unida ao corpo que logo perecerá” (ARAÚJO, 2011, p. 178). Com isso, para Araújo, há uma estetização<sup>87</sup> da alma pelo corpo, ou seja, ela sofre a influência da sensibilidade enquanto encarnada, a ponto do corpo poder ser, por vezes, considerado um certo obstáculo e um túmulo; “contudo nesse composto é do corpo que ela prescindir, através dos sentidos (*aísthēsis*), para buscar o conhecimento da verdade das coisas” (ARAÚJO, 2011, p. 166). Como concorda José Trindade Santos:

O dualismo platônico começa a ser exposto no argumento do *Fédon* que identifica a sensibilidade com o corpo e a alma com a Razão (65a). A cisão é explorada até as últimas consequências no plano ético (66c-69e, 81b-84), em termos que os compêndios caracterizam como caracteristicamente platônicos. Menos notada, pelo contrário, é a correspondente e capital função desempenhada pela sensibilidade na cognição. Ao longo do chamado "argumento da anamnese" vemos-a ser constantemente contraposta à Razão, numa posição subordinada, porém, sempre funcional. (SANTOS, 2005, p. 67)

Para Santos, no *Fédon*, a senso-percepção constitui o ponto de partida da atividade cognitiva, e sem ela, a alma encarnada num corpo não obtém nenhum tipo de conhecimento. Contudo, ela é inferior à alma no processo cognitivo e é insuficiente extrair o inteligível a partir apenas dos dados do sensível. Ao analisar textos como o *Teeteto*, *Sofista*, *Protágoras* entre outros, Santos se propõe a repensar o dualismo platônico e seus desdobramentos epistêmicos, que separa e despreza a senso-percepção da inteligibilidade da alma. Este esquema parece ser pertinente também no *Fédon*, principalmente através da teoria da anamnese, que recusa somente o estatuto epistêmico a qualquer outra forma de cognição (senso-percepção ou doxa).

### 2.6.3. O CORPO COMO PHROURÁ

Se há no *Fédon* uma visão a respeito do corpo que tem contribuído para sua hermenêutica negativa é a sua noção de prisão ou cárcere. Mas será esta a ideia que Platão desejou transmitir e, se

---

<sup>87</sup> “Usamos o termo “estético” no seu sentido mais puro, considerando a sua derivação do termo grego *aísthēsis* – percepção e sensação. O termo estetização é usado para significar que a alma é envolvida pela capacidade perceptiva e pela sensibilidade, sofrendo a influência do que é “*aísthético*” ou sendo um com ele, como também no sentido de que ela se torna perceptível e pode manifestar-se pelos sentidos (pensamento que é próprio da alma manifestado pelo discurso é perceptível pela audição)”. (ARAÚJO, 2011, p. 166)

sim, qual seria o seu sentido? A primeira aparição desta concepção se encontra na seguinte citação:

“Aquilo dos mistérios, de que nós homens, nos encontramos numa espécie de cárcere (*phrouá*) que nos é vedado abrir para escapar, afigura-se-me de peso e nada fácil de entender” (62b).

Geralmente, este termo *phrouá*<sup>88</sup> é traduzido pela maioria dos tradutores por prisão ou cárcere. No entanto, seu significado é bem mais amplo. Ele pode ser traduzido também por posto<sup>89</sup>, lugar de guarda, onde se deve manter a atenção e alerta, posto no qual se deve guardar, lugar de vigilância, velamento. Se forem levadas em consideração essas possibilidades de interpretação, temos um novo cenário na relação corpo e alma, bem distinto daquele que tradicionalmente remeteria o corpo a uma definição órfica<sup>90</sup> (e que Platão bem conhecia, como aponta *Leis* 701b) de forma negativa e corroborando para a sua interpretação como um mal. Tal concepção do corpo enquanto local onde se deve manter a atenção e estado de alerta difere em muito de um local

---

<sup>88</sup>. “1. look-out, watch, guard, as a duty, shall keep unenviable watch, my watchful eye, while on guard, to keep oneself awake or while away the time; 2. a watch of the night; 3. prison, ward, Pl. Phd. 62b, Grg. 525a.”

Disponível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=froua%3D7C&la=greek&can=froua%3D7C0&prior=tini&d=Perseus:text:1999.01.0169:text=Phaedo:section=62b&i=1#lexicon>. Acesso em 01/07/2014.

<sup>89</sup> Para Maria Teresa Schiappa Azevedo, “*Phrouá* tanto pode designar 'posto' (nesse caso a ideia será que não devemos desertar de um posto) como 'prisão', sentido que, com Hackforth, nos parece preferível, dada a equivalência a *desmos* 'prisão' que em todo diálogo se verifica.” (AZEVEDO, 1983, p. 136)

<sup>90</sup> Segundo os órficos a origem dos homens vêm de um mito envolvendo os Dionísios e os Titãs, sendo os corpos humanos misturas das cinzas dos Titãs que foram atingidos pelo raio enfurecido de Zeus com o seu sangue e a terra em que caíram. Já a alma seria oriunda dos Dionísios. Com isso, a alma dos homens deve se purificar da sua mancha criminosa, o que pode demorar mais até que um período de vida, redundando assim o processo de expiação na metempsicose. Uma vez expiadas suas culpas são libertas dos sepulcros corporais. Apenas aqueles que forem iniciados nos mistérios dionisiacos podem levar uma vida afortunada em outro mundo. Cf. BERNABÉ, 2011, p. 231-237. Para Bernabé, “Platão não pode aceitar que exista uma responsabilidade moral anterior à pessoa e muito menos que a mera atuação ritual possa livrar da culpa herdada. Substitui assim a explicação órfica da 'origem do mal' por outra, a do cavalo mau e das sendas celestes. Platão em seu novo mito dos dois cavalos incorpora em outro sentido as duas tendências da alma, má e positiva.” (BERNABÉ, 2011, p. 246). Aqui Bernabé evoca a narrativa do *Fedro* (245c-250c) no que ficou conhecido como o Mito do Cocheiro. Segue o trecho: “Sobre sua natureza, teremos de dizer o seguinte: o que, realmente, ela seja, é assunto de todo o ponto divino, que exigiria largas explanações; mas, irá bem uma imagem em nosso linguajar humano e de recursos limitados. Deste modo é que devemos expressar-nos: assemelha-se a uma força natural composta de uma parelha de cavalos alados e de seu cocheiro. Os cavalos dos deuses e os respectivos aurigas são bons e de elementos nobres, porém os dos outros seres são compostos. Inicialmente, no nosso caso o cocheiro dirige uma parelha desigual; depois, um dos cavalos da parelha é belo e nobre e oriundo de raça também nobre, enquanto o outro é o contrário disso, tanto em si mesmo como por sua origem. Essa a razão de ser entre nós tarefa difícilíssima a direção das rédeas. De onde vem ser determinado mortal e imortal o que tem vida, é o que procurarei explicar. Sempre é a alma toda que dirige o que não tem alma, e percorrendo a totalidade do universo, assume formas diferentes, de acordo com os lugares. Quando é perfeita e alada, caminha nas alturas e governa o mundo em universal. Vindo a perder as asas, é arrastada até bater nalguma coisa sólida, onde fixa a moradia e se apossa de um corpo de terra, que pareça mover-se por si mesmo, em virtude da força própria da alma. Essa composição tem o nome de animal, a alma e o corpo ajustados entre si, e é designada como mortal. A imortal não pode ser compreendida racionalmente; porém, dado que não vejamos nem compreendamos cabalmente nenhuma divindade, imaginamo-la como um ser imortal dotado de alma e dotado de corpo, unidos naturalmente por toda a eternidade. Mas, tudo isso será como Deus quiser e permitir que nos expressemos. Vejamos agora a causa de caírem as asas, de virem as almas a perdê-las”.

semelhante a um cárcere ou prisão. Para Araújo Júnior, “o corpo é uma espécie de morada vigiada da qual não devemos fugir” (ARAÚJO JÚNIOR, 2007, p. 6). No entanto, um local no qual é vedada a possibilidade de fugir não se assemelharia exatamente a uma prisão? Tendo em vista o evidente caráter metafórico do termo *phourá*, qual seria, então, seu sentido na narrativa do diálogo? Vale ressaltar que entender o sentido real que Platão quis empregar é fundamental para a compreensão do papel do corpo ao longo de todo o *Fédon*, para assim compreendermos a relação que a alma estabelece com ele a partir desse pressuposto e também a sua premente purificação, como já evidenciamos acima. Até que ponto o corpo (assumimos a interpretação de *sôma* por corpo, por entendermos ser esse o seu melhor correlato na língua portuguesa) é de fato um corpo possibilidade e não apenas um corpo obstáculo? Assumir o corpo como prisão invalida entendê-lo a partir dessa ambiguidade, ou seja, haveria um corpo prisão que pode ser tanto obstáculo como possibilidade?

Interpretar *phourá* como uma prisão e não um local de guarda tem sido a tônica dentre os comentadores do *Fédon*. Hackforth (1955) se baseia em Burnet (1925) para afirmar que o mesmo, após um balanço das evidências, toma uma posição contrária em assumir o termo como um tipo de posto de guarda. A análise de Burnet, por sua vez, mais precisamente se baseia na tradição órfica, que Platão evocaria, para afirmar que para estes, sem dúvida, o corpo é visto como uma prisão da alma. Tal visão seria corroborada também pela Academia, uma vez que o *Axiaco*<sup>91</sup> (365e), texto pseudo-platônico provavelmente do terceiro século a.C, o afirma deste modo. É citado por ele também o diálogo *Górgias*<sup>92</sup>, quando ali na narrativa do mito escatológico, a alma desonrada se dirige após a morte para uma *phourá*. Burnet também afirma que Cícero entende o termo em questão por prisão (BURNET, 1925, p. 23). Já Rowe (2004), ressalta a relevância do contexto para um melhor entendimento semântico, uma vez que a ambiência do diálogo é o da prisão<sup>93</sup> em que Sócrates está e que a condição do mesmo é a de um prisioneiro. Tendo em vista estes indícios, sua conclusão é a de que o conceito seja interpretado como prisão. Para Rowe, “a escolha da não usual palavra *phourá* pode ser um jeito de evitar a óbvia dificuldade que ele (Sócrates) é ele mesmo não apenas um tipo de prisão, mas uma prisão real.” (ROWE, 2004, p. 128). Por fim, Lan (2008) também faz uma análise da questão. Inicialmente ele cita Moulinier (1955), para quem o corpo no *Fédon* não se trataria de uma prisão<sup>94</sup>, mas sim de uma guarda, algo não penoso, já que em seguida

<sup>91</sup> “Pois somos uma alma, ser vivo imortal encerrado em uma prisão mortal”. (*Axioco*, 365e)

<sup>92</sup> 525a: “E tendo contemplado, ele dispensa e envia a alma em desonra diretamente para o lugar de custódia (*phourá*), onde à sua chegada deverá suportar os sofrimentos que lhes são apropriados”.

<sup>93</sup> O uso da metáfora por Sócrates e o fato do mesmo também estar em uma prisão. Haveria alguma conexão entre a prisão da alma e a prisão de Atenas? Estaria Sócrates se referindo à prisão corporal em relação à prisão literal? Da mesma maneira que ele não poderia fugir da prisão, não deveria fugir da prisão na qual seu corpo está, caso contrário cometeria um suicídio. Nesse sentido, o diálogo seria uma narrativa que aponta a necessidade de saber viver com a alma em uma prisão de forma tranquila e filosófica, assim como Sócrates se encontra no cárcere.

<sup>94</sup> Archer-Hind (1883) também entende *phourá* por guarda (*in ward*) e traduziu como “em uma espécie de serviço de guarnição”, seguindo Cícero (*Cato Maior* 20). Mas a ele lembra que noção comum pitagórica era de um corpo como

se diz que os deuses são nossos guardiães e cuidadores. No entanto, ele também se coloca a favor da tradução tradicional de *phrouá* como prisão, e destaca que a comparação que Platão traçará na sequência da relação amo-escravo evidenciaria que se trata de uma prisão, visto que não se poderia imaginar escravos em um amável posto de guarda, “cuidados carinhosamente por seus amos” (LAN, 2008, p.147). Lan também sinaliza para o restante da argumentação que enfatizaria o penoso da existência que carregamos. Com isso, constatamos que apresentar uma nova perspectiva da tradução do termo *phrouá* é uma tarefa árdua e na contramão dos principais comentadores. Voltemos ao trecho em que ele surge e analisemos o contexto.

Sócrates está dialogando com Cebes a respeito do suicídio. Este o pergunta: “Por que disseste, Sócrates, que não é permitido a ninguém empregar violência contra si próprio, se, ao mesmo tempo, afirmas que o filósofo deseja ir empós de quem morre?” (61d). Sócrates, então, remonta “àquilo dos mistérios” (*aporéto legómenos*), algo secreto, proibido de se dizer. Este “lógos secreto” (BURGER, 1984, p. 32) afirmaria que o homem reside em uma espécie de cárcere do qual “é vedado abrir para escapar” (62b). Ele inclusive afirma não ser nada fácil entender tal “segredo”. Na sequência, no mesmo passo, Sócrates enunciaria: “Uma coisa, pelo menos, Cebes, me parece bem enunciada: que os deuses são nossos guardiães, e nós homens, propriedade deles”. A vida estaria sob a tutela dos deuses e só estes poderiam tirá-la, sendo o contrário suscetível a sua fúria. Da mesma forma que Sócrates não pode tirar a sua vida e assim fugir da prisão, a alma não pode fugir do corpo, sua prisão.

Não nos parece despreziosa a presença dos mistérios com a relação do corpo como uma prisão. Como já vimos, esta é a tradução tradicional de *phrouá* desde a época da Academia até hoje. Passemos, então, a adotá-la para a partir dela entender o seu sentido no texto. Platão estaria, ao citar esses “círculos antigos” (*palaiós lógos*), se remetendo aos órficos? Para a maioria dos comentadores sim<sup>95</sup>, apesar de que no mesmo momento do diálogo é citado o pitagórico Filolau<sup>96</sup>, que teria afirmado a proibição do suicídio. Uma saída comum tem sido atribuir esta noção como sendo órfica-pitagórica. Contudo, segundo Bernabé, especialista em religião órfica, a palavra *phrouá* não pode ser utilizada pelos órficos, já que não se trata de um termo apropriado para um poema hexamétrico, veículo habitual da poesia órfica (BERNABÉ, 2011, p. 215). Ele questiona até que ponto a imagem da prisão não é resultado de uma transposição<sup>97</sup> por Platão.

---

uma prisão da alma, da qual ela não pode sair.

<sup>95</sup> Azevedo (1983), afirma que “Platão associa a imagem da prisão do corpo aos Órficos, o que não significa que seja exclusivamente órfica, pois há testemunhos de que era também corrente entre os pitagóricos.” (p. 136)

<sup>96</sup> Segundo Maria Tereza Schiappa de Azevedo: “Filolau de Crotona: filósofo de certa nomeada que se estabeleceu em Tebas cerca de meados do séc. V, após ter sido expulso da Itália. Não há razões para pôr em causa a tradição que faz de Símiás e de Cebes pitagóricos e discípulos (ou, pelo menos, ouvintes) de Filolau.” (AZEVEDO, 1983, p. 16)

<sup>97</sup> Trataremos em relação a transposição no capítulo 3, ao tratarmos diretamente da *kátharsis*.

O que seria ponto pacífico no que tange a relação do corpo e da alma no orfismo é que o primeiro seria uma sepultura do segundo, o célebre binômio *sôma-sêma*<sup>98</sup>. E Bernabé apresenta uma longa lista de comentadores<sup>99</sup> que debateram sobre a existência de um corpo prisão e ao mesmo tempo sepultura dentre os órficos. Alguns buscam conciliar a existência de ambos enquanto outros já os separam. Sua conclusão é que “considera fracassadas as tentativas de estabelecer uma substancial distância entre a teoria do corpo como sepultura e a do corpo como cárcere” (BERNABÉ, 2011, p. 217). Bernabé afirma que é Platão quem reinterpreta e transpõe a sepultura (*sêma*) órfica para uma prisão (*phrouará*), com uma roupagem mais positiva, uma vez que se comporta como uma proteção da alma. Tal posição mais favorável ao corpo afirmaria, então, uma nova atribuição, a de ser este uma espécie de recinto protetor para a alma, “um recinto no qual a alma se mantém sã e salva” (BERNABÉ, 2011, p. 228).

Bernabé (2011) entende a mudança do corpo-sepultura para o corpo-prisão como sendo uma transformação intencional de Platão, já que o mesmo teria conhecimento da ideia órfica, como demonstrado no *Górgias* 493a: “De fato, uma vez ouvi um de nossos sábios dizer que estamos agora mortos e que o corpo é nosso túmulo (*sêma*)”<sup>100</sup>. Outra ocorrência desta noção que confirma a anuência de Platão a esta ideia se encontra no *Crátilo*, quando, inclusive, cita os órficos como os responsáveis pela noção de corpo-sepultura<sup>101</sup>, e acrescentaria também a ideia de prisão como também originária deles. No *Fedro*, seriam até conciliadas as duas noções: “estando puros

---

<sup>98</sup> Para Dodds, atribuir *sôma-sêma* aos órficos seria um 'erro venerável' (1988, p. 185). Já para Bernabé é evidente que seja órfica e que poderia ter sido assumida pelos pitagóricos. “Inclusive é possível que *sôma-sêma* tivesse se transformado em uma espécie de máxima órfica como são os outros, como *bíos tánatos bíos* das lâminas de osso de Ólbia.” Cf. BERNABÉ, 2011, p. 225

<sup>99</sup> Para Linforth a prisão é incongruente com a imagem de sepultura. Já Guthrie afirmaria não haver diferenças substanciais entre sepultura e prisão, já que ambas expressam que a alma é alheia ao corpo. Rehrenbock ressalta que em ambos os casos a alma teria sua origem em um mundo mais alto e em ambos a morte é uma libertação da opressão do corpo. Por fim é citado Casadio que considera não haver contraposição entre as duas imagens já que se tratam de metáforas que expressam com gradações diversas o mesmo conceito. Cf. BERNABÉ, 2011, p. 216

<sup>100</sup> “Mas mesmo a vida da qual você está falando é terrível, e nem ficaria maravilhado que Eurípides dissesse a verdade, quando se pergunta: Quem sabe se viver é morrer e morrer é estar vivo? E de verdade pode ser que nós, na realidade, estejamos mortos! Conforme ouvi dizer até dos sábios: que atualmente somos mortos e que nossa tumba é o corpo, e aquela parte da alma na qual tem sua sede as paixões, por sua natureza se deixa arrastar, e para cima e para baixo se deixa empurrar. Isso disse, sob a forma de mito, um homem de refinada inteligência talvez siciliano ou itálico; com um jogo de palavras chamou vaso aquela parte da alma que tão fácil de ser persuadida, e não iniciados chamou os homens “sem-juízo”. Nestes, a parte da alma em que residem as paixões, sua devassidão e permeabilidade, desenhou como um vaso furado, querendo dessa forma significar sua insaciabilidade. No sentido contrário, invés àquele que você defende, Cálicles, ele mostra que entre todos os que estão no Hades – e com Hades entende o invisível – exatamente estes são os mais felizes, enquanto os não iniciados são condenados a entornar a água em um vaso furado com uma concha, também furada. A concha – dizia quem me relatou esta história – significava a alma dos sem-cabeça, pois furada e incapaz de conter em si mesma qualquer coisa, por sua incredulidade e esquecimento.” (*Górgias*, 492e-493c).

<sup>101</sup> “De certo, alguns dizem que ele (o corpo) é o túmulo (*sêma*) da alma, como se agora ela estivesse enterrada nele. Por ser através dele que a alma indica aquilo que indica, chamam-lhe corretamente 'sinal' (*sêma*). Entretanto, parece-me que foram sobretudo os Órficos que estabeleceram este nome, e o deram como punição da alma, e é para pô-la a salvo que possui este envoltório, à imagem de uma prisão (*desmotóron*); e ele é para a alma, tal como ele próprio designa, um "cárcere", sem a necessidade de se mudar sequer uma letra.” (*Crátilo*, 400c)

(*katharoi*) e sem marca (*asémantoi*) disso que agora levamos ao redor e ao que chamamos 'corpo', no qual estamos prisioneiros como uma ostra." (250c). Neste último, a imagem de tumba/sepultura estaria relacionada ao *asémantoi*, como que num jogo etimológico com a palavra *sêma*. Já a imagem de prisão se insere de forma evidente, quando afirma sermos como prisioneiros em uma ostra. Bernabé lembra também que *katharoi* no orfismo se refere àqueles iniciados já purificados de suas culpas. Ele conclui que:

O mais provável é, portanto, que a *phourá* platônica, a expressão do corpo, como cárcere da alma, seja o resultado da transposição platônica de uma teoria órfica mais crua na qual não se falava de prisão da alma, mas de sua sepultura, movimento de sentido para o qual a própria literatura órfica prestava paralelos. (BERNABÉ, 2011, p. 221-222)

Em comparação ao pitagorismo, Cornelli (2011) também defende a transposição realizada por Platão no que tange ao *sôma-sêma* que Platão evocará no *Górgias* (492e-493c), como visto acima. O ateniense se referiria a Filolau (citado inclusive no *Fédon* em 61e) quando ao falar de quem teria ouvido a respeito do corpo-tumba: "sob a forma de mito, a um homem de refinada inteligência, talvez siciliano ou itálico". Um fragmento de Filolau (apesar das dúvidas quanto a sua autenticidade, apontados por Cornelli) seria chave para essa interpretação: "Atestam os antigos conhecedores das coisas divinas e os adivinhos que, por causa de certas punições, a alma encontra-se conjunta ao ápice das carnes do corpo e está como sepultada neste túmulo." (DK 44b14). Cornelli, ao se deparar com críticos da autenticidade deste fragmento, buscará uma solução para defender a possibilidade de autoria do pitagórico. E ele o comparará com outro fragmento de Filolau, que afirmaria que "a alma ama o corpo" (DK 44b22). Cornelli, então, se apoiará na seguinte citação de Timpanaro Cardini (1962) para afirmar que ambos corpo e alma podem ser conciliados: "Deve-se considerar que na misteriolgia órfico-pitagórica o corpo é lugar e meio de expiação, para alcançar a libertação da alma; daí uma certa ligação afetiva da alma em relação à sua própria custódia." (PITAGORIC Apud CORNELLI, 2011, p. 133). Sendo assim, o amor da alma pelo corpo seria coerente, já que seria o amor pela possibilidade de expiação das culpas das vidas passadas. Sem o corpo, a alma não teria possibilidade de se encarnar novamente e assim se purificar. O corpo seria uma custódia relativamente aberta, permitindo a interação da alma com o mundo, e assim poder conhecer e se expressar. Cornelli afirma, então, ser Filolau um testemunho pitagórico central das doutrinas acolhidas por Platão no que tange ao *sôma-sêma*, ou seja, este conceito encontra guarida no pensamento pitagórico e a este Platão também aludiria no *Fédon*, no entanto, com a transposição adequando o conceito a outra esfera.

Com relação aos textos *Górgias* e *Crátilo*, Cornelli (2011) aponta para o jogo etimológico



do *sôma-sêma* no *Górgias* (492e-493c) e no *Crátilo* (400c). No *Górgias* ele falaria de um *píthos* (vaso) como sendo aquela parte da alma que é *píthanos* (facilmente persuadível) e *amuétoi* (não iniciados) os homens *anoétoi* (que não tem juízo). O jogo se estenderia até ao falar de *Hádes* como *aídes* (invisível). Já no *Crátilo*, Platão joga com a palavra *sêma* (tumba e sinal) e altera também a *sôma* para salvação. Sócrates aproxima *sôma* com o verbo *soízo* (salvar). Para Cornelli, "linguisticamente, o jogo é claro: Sócrates considera "so-ma" como um nome composto por so- (de *soízo*, salvar) e -ma, sufixo que indica ação. *Sô-ma* torna-se, assim, um nome de ação, uma hábil construção morfológica de Sócrates-Platão que quer significar que o corpo é a salvação da alma." (p. 137). O corpo, salvação da alma, seria um *demostérion*, uma salvação que reveste a alma. Com isso, Cornelli conclui que "Platão estaria de fato recusando a visão pessimista do corpo como tumba, em favor de uma imagem menos definitiva, como aquela do *períbolos* ou mesmo do cárcere" (p. 137). Dizer que o corpo é revestimento e prisão da alma é algo bem mais leve do que dizer que é sua tumba. Platão, então, transpõe da tradição do *sôma-sêma* no interior do seu próprio universo conceitual e estabelece o corpo como uma salvação da alma e não mais a sua sepultura.

A prisão da alma no corpo, portanto, é constituída de ignorância e paixão. No entanto, ainda é passível da intervenção pedagógica da filosofia, que tenta "descolar" a alma do corpo, ampliando sua visão. O que importa sublinhar aqui, em perspectiva platônica, é que a imagem corpo-prisão permite esta intervenção da filosofia, enquanto a simples equação corpo-tumba não. E, com isso, a moralização platônica das teorias da imortalidade da alma atinge seu ponto mais alto e, ao mesmo tempo, provavelmente mais distante de sua origem órfica. (CORNELLI, 2011, p. 138)

Este também é o nosso ponto de vista a respeito do lugar do corpo no *Fédon*. Platão insere uma nova imagem se fazendo valer de elementos da imagem anterior, a saber, a imagem corpo tumba, e dá a essa um aspecto mais positivo, fazendo com que o corpo não fosse um local de irredutibilidade, mas sim de proteção e de guarda. Entendemos também que a tradução do termo *phrouará* por prisão não fere em nada a intenção do termo na economia do diálogo, bem como pode ser o correlato mais próximo ao que teria Platão em mente. Um aspecto que corroboraria esta tradução é o fato de que mais à frente, Platão irá novamente utilizar a imagem da prisão, no entanto, com outras palavras:

Estão perfeitamente cientes os amigos da sabedoria que, quando a filosofia passa a dirigir a alma, esta se encontra como que ligada e aglutinada ao corpo, por intermédio do qual é forçada a ver a realidade como através das grades de um cárcere (*eirgmós*), em lugar de o fazer sozinha e por si mesma, porém atolada na mais absoluta ignorância. O que há de terrível nesses liames, reconhece-o a filosofia, é consistirem nos prazeres e ser o próprio prisioneiro quem mais coopera para manietar-se (82e)

O texto acima aponta, sem dúvida, para a ideia do corpo como uma prisão através da inserção do termo *eirgmós*, que designaria prisão, jaula ou gaiola. E acrescenta ainda a imagem do prisioneiro, como sendo aquele “eu” que desfruta deliberadamente dos prazeres, gerando, assim, um auto-aprisionamento.

Entendemos que a tradução de *phourá* por prisão também não invalida seu caráter ambíguo já demonstrado, visto ser ao mesmo tempo aquilo que aprisiona, um obstáculo e também o que protege e assim possibilita a alma a agir. A prisão é, inexoravelmente, um local do qual não se pode fugir, mas o corpo pode enquanto ali está, estabelecer uma relação positiva com essa condição, tal qual Sócrates manteve com a sua prisão literal. O corpo pode ser para aqueles que lhe devotam atenção e amor um obstáculo. Inversamente, na medida em que o filósofo silencia o seu corpo com seus apelos, e o utiliza enquanto morada da alma, o mesmo se torna um local propício a que através dele a alma exerça sua atividade filosófica. A isso chamamos de dualismo antropológico condicional, já que é o filósofo quem condiciona o seu corpo para que ele seja uma possibilidade e não apenas um obstáculo. O corpo surge como possibilidade de reflexão, como por exemplo, quando durante a análise da anamnese, Sócrates afirma:

É preciso, portanto, que tenhamos conhecido a igualdade antes do tempo em que, vendo pela primeira vez objetos iguais, observamos que todos eles se esforçavam por alcançá-la, porém lhe eram inferiores (...) como também nos declaramos de acordo em que não poderíamos fazer semelhante observação nem estar em condições de fazê-la, a não ser por meio da vista ou do tato, ou de qualquer outro sentido (...) é por meio dos sentidos que observamos tenderem para a igualdade em si todas as coisas percebidas como iguais, mas sem jamais alcançá-la. (74e-75c)

São as percepções sensoriais<sup>102</sup> como a vista ou o tato que permitem qualquer possibilidade de rememoração. Essa participação dos sentidos no raciocínio denota a utilização do corpo e seus sentidos como um aliado no processo filosófico. Aqui o corpo possibilidade se faz presente de forma plena.

---

<sup>102</sup> Vale a indicação de que esta teoria se apresenta de outra forma, pelo viés do *éros* com a sua escada erótica, no *Banquete*, diálogo muito próximo cronologicamente do *Fédon*. O processo de cognição iniciaria no sensível. Sobre este Santos (2008) afirma que: “Será, contudo, importante não esquecer, como dissemos antes, que todo o processo se inicia e desenvolve no sensível, 'a partir das belezas deste mundo', elevando-se sempre no sentido do Belo inteligível, passando de um corpo a dois, e daí a todos; dos belos corpos às belas obras, e daí aos saberes, até chegar ao saber do Belo em si (211 b-c). De modo a que, acompanhado sempre pelo amado, vencendo o insistente apelo da carne, o amante se ache disposto a captar a unidade da Forma, preparando-se para procriar a autêntica virtude (212a)”. (SANTOS, 2008, p. 95)

## 2.7. ALMA IMORTAL

Uma vez desenvolvida a noção de corpo enquanto possibilidade de superação da alma em sua tarefa filosófica, cabe agora entendermos melhor a natureza desta alma em seu aspecto mais destacado no *Fédon*, a saber a sua imortalidade.

Parece-nos que o maior interesse para Platão, no que tange a sua psicologia no *Fédon*, é apresentar e fundamentar uma alma imortal. Concordamos com Reale que “para Platão, não basta dizer que o homem é a sua *psyché*, como Sócrates dizia, mas é preciso estabelecer ulteriormente se essa *psyché* é ou não imortal. Somente a resposta a esse problema passa a ser verdadeiramente decisiva.” (REALE, 2007, p. 183)

A imortalidade da alma será o tema tratado por detrás das argumentações nos passos 70a à 108e e nesse intervalo serão quatro<sup>103</sup> os argumentos em favor da não perecibilidade da alma e que ficaram conhecidas como (1) teoria dos contrários, (2) teoria da reminiscência, (3) teoria das formas ou ideias e (4) teoria da participação da *psyché* na ideia de vida. Como veremos em alguns desses argumentos, Platão evoca doutrinas religiosas e antigas tradições, numa clara transposição desses elementos direcionando-os para a sua proposta filosófica. A esse respeito, Reale afirma que:

Essa visão da vida não é uma simples retomada e uma, por assim dizer, reelaboração quantitativa de temas órfico-pitagóricos: ela alcança um novo significado depois da “segunda navegação”, isto é, depois da descoberta do mundo inteligível. A existência de uma alma imortal, que unicamente pode dar sentido à visão da vida que descrevemos, não permanece mais mera crença nem somente fé e esperança, mas é racionalmente demonstrada. No orfismo tratava-se de uma simples doutrina misteriosófica; nos pré-socráticos que tinham aceitado a visão órfica, era um pressuposto em contraste com seus princípios físicos; em Platão, ao contrário, está fundamentada e apoiada perfeitamente sobre a metafísica, isto é, sobre a doutrina do suprasensível, da qual se torna como que um corolário: a alma é a dimensão inteligível e imaterial do homem, e eterna como é eterno o inteligível e imaterial. (REALE, 2007, p. 184)

Desenvolveremos brevemente esses argumentos em favor da imortalidade para que entendamos melhor a natureza da alma imortal. Tal argumentação surgirá quando Cebes questiona a imperecibilidade da alma, logo após a longa apresentação do discurso socrático a respeito da necessidade de purificação da alma, trecho esse a que alguns cunharão nominalmente de doxa<sup>104</sup>. Tal

<sup>103</sup> O número exato de argumentos varia de acordo com cada comentador, indo de um a onze. Os antigos teriam reconhecido cinco provas: “argumento dos contrários (69e-72e), da reminiscência (72e-78b), da afinidade (78b-84b), da harmonia, prova dita negativa (84c-86c), e da essência das Idéias (102a-107a).” (SANTOS, 1999, p. 56). Reduziremos a quatro por entender a prova da harmonia muito mais como uma resposta à questionamentos de Cebes e Símas do que efetivamente uma prova. Para Reale (2007) se reduzem a três as provas pois a primeira, a dos contrários, o próprio Platão atribui pouco valor. (REALE, 2007, p. 185)

<sup>104</sup> Para ele, Platão ruma do plano da doxa no primeiro discurso de Sócrates (63c-69d) para o plano da *epistémé*, quando inicia a argumentação sobre a imortalidade da alma. “E, pelo fato de os argumentos da imortalidade, como é consenso, seguirem uma ordem ascensional – que, saindo do “plano” da opinião (*dóxa*), no primeiro discurso de

questionamento se dá pois para Cebes “difícilmente os homens poderão acreditar que, uma vez separada do corpo, venha ela a subsistir em alguma parte, por destruir-se e desaparecer no mesmo dia em que o homem fenece” (70a). Seguem os argumentos de forma cronológica.

### 2.7.1. ARGUMENTO DOS CONTRÁRIOS

O primeiro argumento, intitulado “Argumento dos Contrários” ou “argumento cíclico” se baseia na ideia de que as almas passam sem cessar de uma existência para a outra. A teoria se inicia evocando antiga tradição (*palaios lógos*) na qual “as almas lá existentes (no *Hades*) foram daqui mesmo e para cá deverão voltar, renascendo dos mortos.” (70c). Isso se refere ao conceito da transmigração das almas, conhecida também como *metempsychose*, no qual as almas que nascem neste mundo provêm de outro mundo, o Hades. Apesar de na maioria das vezes Sócrates, ao evocar uma antiga tradição<sup>105</sup> não estar se referindo ao orfismo ou ao pitagorismo<sup>106</sup>, desta vez parece que sim, visto o consenso entre os comentadores de que nestes movimentos havia a ideia de transmigração. A fim de exemplificar, Sócrates convida seus interlocutores a considerarem todos os seres vivos, tanto homens como animais e plantas, para que seja investigado se de fato tudo o que tenha algum contrário de nada mais venha a se originar senão desse mesmo contrário. Na noção dos opostos grande e o pequeno, Sócrates afirma que o grande fora antes pequeno e vice-versa. Da mesma forma se dá com os contrários forte e fraco, moroso e rápido, pior e melhor e o injusto e justo. Para Sócrates, é próprio da oposição universal existirem dois processos de nascimento indo de um contrário à outro. O desenvolvimento da questão culmina na pergunta se o viver não comporta também um contrário, assim como a vigília e o sono. Sócrates comparará a vida com a vigília e a

---

Sócrates (63e-69d) como exortação à vida filosófica, chega por fim (107c-d), ao 'plano' da ciência perfeita que atinge a essência da alma” (VAZ, 2012, p. 66)

<sup>105</sup> No *Mênon* Platão evoca a mesma doutrina: “O que falam são todos aqueles entre os sacerdotes e que se consagram. E também fala Píndaro e muitos outros, todos os que são divinos entre os poetas. E as coisas de que falam são estas aqui. Examina se te parece que falam a verdade. Dizem eles pois que a alma do homem é imortal, e que ora chega ao fim e eis aí o que se chama morrer, e ora nasce de novo, mas que ela não é jamais aniquilada. É preciso, pois, por causa disso, viver da maneira mais pia possível.(81a-b). Para Bernabé, no *Mênon* Platão cita um aparato de Píndaro no qual este anuncia uma teoria sobre a alma que Platão estava disposto a aceitar: a de que era preexistente, que entra em um corpo e, quando este morre, se livra, torna ao Hades e ali penetra em outro corpo.” (BERNABÉ, 2011, p. 158). Platão citaria Píndaro e não uma fonte órfica por entender que neste há mais credibilidade tendo ali um orfismo “filtrado” e “moralizado”.

<sup>106</sup> Olimpíodoro e Damascio dizem ser órfico e pitagórico. Olympiod. *In Pl. Phaed.* 10.6 (145 Westerink, OF 428 II) e Damasc. *In Pl. Phaed.* 1.203 (123 Westrink, OF 428 III Apud. BERNABÉ, 2011, p. 163). Hackforth (1955) e Bernabé também acreditam que sim. Para Bernabé sobre essa passagem do *Fédon*: “Ainda que a forma de falar de Platão seja novamente imprecisa, devemos entender que o que nos diz é que neste antigo relato, órfico, conta-se que as almas estão no Hades ('ali'), depois de ter estado neste mundo: nesta primeira parte da frase não se diz nada diferente do que disse Homero, por exemplo. O que é novo e diverso do ideário homérico e tradicional é que as almas saem do mundo dos mortos para voltar a ele, renascidas. Na realidade, insisto, este 'nascer' da alma não quer dizer que nunca tenha estado morta, mas que sai do Hades para alojar-se em outro corpo.” (BERNABÉ, 2011, p. 164)

morte com o sono no que tange ao processo de geração. Não sendo a natureza manca (*khólós*), é necessário, então, aceitar também um processo gerador nos contrários vida e morte, sendo o oposto de morrer, reviver: “se reviver é um fato, terá de ser geração no sentido dos mortos para os vivos: a revivescência (*anabiúskethai*)” (72a). A morte vem da vida e a vida, por sua vez, vem da morte. Caso contrário, tudo terminaria na morte e após um dado momento, tudo, enfim, cessaria de ser. A conclusão final de Sócrates no argumento é que: “Tantos vivos provêm dos mortos como os mortos dos vivos. Sendo assim, quer parecer-me que apresentamos um argumento bastante forte para afirmar que as almas dos mortos terão necessariamente de estar em alguma parte, de onde voltam a viver.” (72a)

Bernabé (2011) lembra a respeito da teoria dos contrários que afirmar que as almas estão no Hades não é algo muito diferente do que já havia em Homero. O inusitado aqui é o fato de as almas saírem do mundo dos mortos e voltarem para o do vivos renascidas. O renascimento (*pálin gígnesthai*) ficou conhecido na antiguidade mais por *palingenésia* do que por metempsicose, carrega em si uma ambigüidade, visto que *gígnesthai* pode significar “vir a ser determinada coisa” ou apenas “vir a existir”, “nascer”. A alma não pode nascer, visto que já existe. Bernabé destaca também o fato de que este morrer é figurado em se tratando de alma, pois só o corpo conhece a morte efetivamente, sendo a alma imortal por excelência. A alma permanece intacta após a morte e em seguida a mesma animará um outro corpo. O que Sócrates prova aqui não é a imortalidade do homem, mas sim de seu princípio animador, a alma. Como na alma está o “eu” do homem, sua imortalidade está garantida por esta teoria.

A doutrina da *metempsicose*<sup>107</sup> pode ser encontrada no pitagorismo, como vimos. Nesta escola, as almas passam, de forma natural e sem cessar, de uma existência para outra. Pitágoras foi na Grécia uma figura muito importante no que tange a teoria da imortalidade da alma e da *metempsicose* e Platão teria, inclusive, também aprendido com sua escola a respeito destas ideias. Por sua vez, Pitágoras<sup>108</sup> teria aprendido com Zoroastro sobre a purificação e a natureza das coisas

---

<sup>107</sup> Cabe destacar o equívoco quanto a este conceito *metempsicose*, que denotaria, ao contrário do que tratamos aqui e do que tradicionalmente se associa a ele, um corpo recebendo diversas almas. O termo correto deveria ser *metensomatose*, que significaria uma alma adentrando em vários corpos, conceito justamente proposto pelos pitagóricos e os órficos. Como ao longo da tradição tem se entendido *metempsicose* como aquilo que propomos, iremos assumir tal termo. Nicola Abbagnano (2007) afirma sobre este conceito: “Crença na transmigração da alma de corpo em corpo. Essa crença é muito antiga e de origem oriental, mas o termo só aparece nos escritores dos primórdios da era cristã. Plotino as vezes usa o termo metensomatose (*Enn.* II. 9, 6, 13), que seria mais exato. A crença, difundida pelas seitas órficas e pelos pitagóricos, foi aceita por Empédocles (fr. 115, 117, 119), por Platão (*Tini.* 49 ss.; *Kep.* X. 614 ss.), por Plotino, pelos neoplatônicos e pelo gnóstico Basilides (BUONAIITI, *Frammenti gnostici*, pp. 63 ss.). Cf. E. Roí IDE. *Psyché*, 1890- 94; trad. it., Bari, 1916.” (ABBAGNANO, 2007, p. 668)

<sup>108</sup> Segundo Herodoto: “Os egípcios foram os primeiros a sustentar a doutrina de que a alma humana é imortal e de que, quando o corpo perece, ela entra noutro animal, que esteja a nascer nesse preciso momento, e de que, quando tiver completado o ciclo das criaturas da terra firme e do mar e do ar, volta a entrar no corpo de um homem que esteja a nascer, e de que seu ciclo se completa num período de 3000 anos. Alguns gregos é que adaptaram esta doutrina, uns em tempos antigos, e alguns outros mais tarde, como se fosse da sua própria invenção; os seus nomes conheço-os

(KAHN, 2007, p. 22). Uma síntese do pensamento de Pitágoras e sua implicação para a *metempsicose* pode ser encontrado em Porfírio:

O que ele dizia a seus seguidores ninguém pode dizer com certeza, pois não se tratava de um silêncio comum aquele que eles mantinham. Mas o que se tornou mais conhecido a todos é, primeiro, que a alma é imortal e que, além disto, transforma-se em outros tipos de animais; além disto, que qualquer coisa que aconteça acontecerá novamente, segundo certos ciclos, e que nada absolutamente novo; e que devemos considerar todas as coisas nascidas vivas como pertencentes à mesma família (*homogêns*). Pitágoras parece ter sido o primeiro a introduzir estes ensinamentos na Grécia. (PORFÍRIO Apud KAHN, 2007, p. 28)

Como observamos, Porfírio destaca a imortalidade da alma, a transmigração, o mito do eterno retorno e o parentesco de todos os seres vivos como pontos importantes do ensinamento de Pitágoras. Observa-se que a matemática é excluída bem como a vida ascética. Com relação à transmigração da alma imortal, esta pode, inclusive, se transformar em outros animais. Diógenes Laércio apresenta um curioso testemunho a esse respeito: “Dizem que ele, passando perto de um cãozinho que estava sendo espancado, apiedou-se dele e falou a quem o maltratava: 'Pára! Não o espanques, pois a alma que reconheci ouvindo-lhe a voz é a de um homem amigo!'” (LAÉRCIO, VIII, 1, 36). O mesmo Laércio afirmará que "dizem que Pitágoras foi o primeiro a revelar que a alma, de acordo com um ciclo imposto pelo destino, se liga ora a um ser vivo, ora a outro." (LAÉRCIO, VIII, 1, 14). .

Mas afinal, a transmigração seria uma ideia órfica ou pitagórica? Bernabé (2011) oferece uma proposta bem verossímil de Casadesús, de que nos círculos pitagóricos se cria a noção da transmigração da alma como consequência lógica da crença de que a alma é imortal. Isso se coadunaria no âmbito da visão pitagórica de mundo que entendia o universo como uma comunidade na qual se imperava a ordem e a harmonia. A *metempsicose* não seria como um castigo, nem mesmo havia alguma derivação de tipo moral que relacionasse a pureza da alma com a sua salvação. Ao contrário, a noção de que a alma estaria sepultada em um corpo em função de um castigo era de procedência apenas órfica e estava associada com a crença no mito de origem dos homens a partir dos Titãs. “O pitagorismo aceitou do orfismo que o corpo é a tumba da alma como castigo de um delito para reforçar o seu próprio sistema doutrinal, dotando-o de uma dimensão moral que, a princípio, não tinha.” (BERNABÉ, 2011, p. 173). Ele ressalta que, entretanto, eles não absorveram as causas míticas que originavam, nem os rituais iniciáticos que o rodeavam.

Com relação ao orfismo e o pitagorismo na filosofia platônica, Charles Kahn (2007) afirma que em Platão, há um sincretismo e que as correntes órficas e pitagóricas se fundem e ambas

---

eu, mas abstenho-me de aqui os referir." (DK 14 A 1. HERÓDOTO, II, 123)

encontram seu significado mais profundo, “na teoria platônica da alma e de seu destino transmundano” (KAHN, 2007, p. 77). Para Bernabé, “ao aceitar o princípio da transmigração, Platão se mostra outra vez como seguidor de uma teoria minoritária, defendida por órficos e pitagóricos” (BERNABÉ, 2011, p. 173).

O argumento dos contrários, é tido por alguns como fraco, visto que nele apenas é apresentada a noção de alma como contendo princípios de vida e morte e não como uma substância que contém capacidade cognitiva, o que o descredita para alguns, inclusive, seu estatuto de prova. Será a partir do passo 72d, com a introdução da teoria da reminiscência, que haverá a tentativa de comprovação da imortalidade de uma alma racional.

### 2.7.2. REMINISCÊNCIA

Outro argumento de que Platão lançará mão para comprovar a imortalidade da alma será o que chamamos de teoria da reminiscência<sup>109</sup> (*anámnesis*), que abrange os passos 72e-77a.. Este argumento será útil para demonstrar a continuidade da consciência, visto que Platão pretende garantir um significado ético à imortalidade (TRABATTONI, 2010, p. 142).

A argumentação anterior com sua noção de reviver despertou em Cebes a ideia da reminiscência e é o mesmo quem a introduz<sup>110</sup>. A parte de Sócrates na defesa provém da necessidade de Símiás em lembrar de tal argumento, “aviva-me a memória, pois não lembro agora de quais sejam”<sup>111</sup> (73a). Tal argumento já tinha sido desenvolvido em outro diálogo por Platão, no *Mênon*<sup>112</sup>, e neste surge a partir de uma pergunta a respeito da origem do conhecimento: como conhecer o que

---

<sup>109</sup> Rowe (2001) sugere que a teoria da reminiscência seja uma invenção de Platão. Sabe-se que esta noção não é órfica (BERNABÉ, 2011, p. 162) e estranha a forma como é introduzida no diálogo, visto que quem a introduz é Cebes e Símiás o esquece e pede veementemente que Sócrates o explique.

<sup>110</sup> José Trindade Santos postula que a forma como Cebes apresenta o argumento dá a entender que se trata de “uma teoria bem conhecida do círculo dos frequentadores de Sócrates” (SANTOS, 2008, p. 25). Santos questiona também aqueles que afirmam que o Sócrates histórico seria adepto dessa teoria e que Platão tenha a aprendido com seu mestre. Para ele, nos diálogos tidos socráticos não há qualquer referência que corrobore esta ideia, embora nada também a contradiga. Segundo Santos, não se pode deixar de atribuir a Platão a responsabilidade pela construção da teoria que se vê desenvolvida nos diálogos.

<sup>111</sup> “A resposta é irônica. Uma vez que Símiás nunca se exercitou na reminiscência, para o convencer bastará levá-lo a recordar-se. Assim, a prova valerá duplamente, pois não só demonstraria a teoria como, pelo fato de ser recordada por Símiás, ainda constituiria um exemplo de si própria, proporcionando ao tebanos o “exercício” de que carece.” (SANTOS, 2008, p. 26)

<sup>112</sup> “Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas que estão aqui quanto as que estão no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto aos demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo alguém rememorado uma só coisa, fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado -, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração.” (*Mênon*, 81c-d)

não se conhece? (*Mênon*, 80d-81a). A ideia de conhecimento para Platão parte da noção de reconhecimento, uma vez que a alma já teria tido o conhecimento de todas as coisas previamente. Daí a conclusão de que aprender é recordar.

No *Fédon*, Sócrates buscará provar para os seus interlocutores a reminiscência e lançará a seguinte questão: “duvidas que seja apenas recordar o que denominamos aprender?” (73b). A reminiscência ocorre a partir da observação pelos sentidos de objetos semelhantes e dissemelhantes. Estes nos permitem uma experiência relacionada à igualdade, como olharmos algo e nos lembrarmos de outra coisa, como olhar um objeto e se lembrar da imagem do seu dono. Após essa constatação, é afirmado que há alguma coisa a que damos o nome de igual (74a), que seria o igual em si. Consequentemente se descobre que os dados fornecidos pela experiência nunca se conformam exatamente com a noção que possuímos previamente. Nada que os sentidos nos fornecem é perfeitamente igual ou mesmo perfeitamente circular ou quadrado. No entanto, temos a noção de igualdade, quadrado e círculo perfeitos. A visão destas coisas nos leva ao entendimento de que exista aquilo em si, um modelo ideal. Para Sócrates, devemos então ter obtido nosso conhecimento de igualdade, circularidade, e etc., antes da utilização efetiva dos sentidos, ou seja, antes de nascer. “É preciso, portanto, que tenhamos conhecido a igualdade antes do tempo em que, vendo pela primeira vez objetos iguais, observamos que todos eles se esforçam por alcançá-la, porém lhe eram inferiores.” (74e-75a). O conhecimento da igualdade em si, bem como do belo e do bem em si são anteriores a apreensão da vista e dos sentidos em geral, sendo assim forçoso concluir que já nascemos com conhecimento das coisas. Sócrates afirma que:

Se existe, realmente, tudo isso que vivemos a encher a boca: o belo e o bem e todas as essências desse tipo, e se a elas referimos tudo o que nos chega por intermédio dos sentidos, como a algo preexistente, que encontramos em nós mesmos e com que o comparamos: será forçoso que, assim como elas, exista em nossa alma antes de nascermos. (76d-e)

A força da argumentação de Sócrates é demonstrada pela concordância<sup>113</sup> unânime de Cebes e Símiás quanto a ela. A proposta platônica é de que o conhecimento é um encontro da apreensão dos sentidos com aquilo que já existe em nós. Os sentidos por si sós, apenas oferecem um conhecimento imperfeito e, com isso, o que existe internamente no homem é o que está na alma preservado, conhecido e rememorado quando deste encontro. Cabe ressaltar a relevância dos

---

<sup>113</sup> “No *Fédon*, a reminiscência aparece como a única prova da preexistência que é aceita como satisfatória por todos que intervêm na conversação. A doutrina da reminiscência assinala uma ruptura completa com as crenças correntes da natureza da alma, e das fontes do conhecimento. A ruptura de Platão com todas as teorias, que faziam derivar o conhecimento por abstração a partir dos objetos sensíveis, implicava um repúdio igualmente firme das noções populares sobre a alma, seja que a consideravam como um duplo do corpo ou como resultado de uma mescla de elementos corporais.” (CORNFORD, 1983, p. 19)



sentidos nesse processo, visto que não se chega ao conhecimento depreciando-os numa atitude isolada e introvertida, senão usando-os e descobrindo o que nos sugerem. Há aqui uma cooperação entre os sentidos e a razão, o que corrobora nossa compreensão já apresentada a respeito da valorização do corpo no *Fédon*. O argumento da anamnese apresenta duas realidades fundamentais para a filosofia platônica: o sensível e o inteligível. E como vimos, Platão inclusive dá valor à participação do sensível no processo do conhecimento, cooperação essa que parece mitigada na primeira parte do diálogo. Ressaltamos, no entanto, que a experiência sensível fica condicionada à experiência cognitiva, visto que o sensível necessita de um dado da experiência anterior. A anamnese, então, necessita dessa outra realidade suprassensível assim como esta a justifica.

A teoria da anamnese aponta para um conhecimento puro que se dirige à essência das coisas. O conhecimento que a alma preserva não é aquele pessoal como de situações vividas pelo indivíduo (a ideia de lembrança de “vidas passadas” moderna se limita a este tipo de conhecimento) mas sim um conhecimento epistêmico, puro. Mais à frente em nossa pesquisa veremos a necessidade da purificação da alma para se adquirir plenamente a *phrónesis* e a contemplação das Ideias. Concordamos com Vaz que aponta para a necessidade de certa *kátharsis* moral como condição para o conhecimento. A *kátharsis* surge também como um sinal de uma pureza ontológica “daquele estado no qual a alma convivia sem véus com as Ideias” (VAZ, 2012, p. 68). A afirmação das Ideias, de forma inédita até então na obra platônica, neste argumento produz um processo psicológico transcendente e divino.

Destacamos que o objetivo maior do argumento da reminiscência não é prová-la, apesar de também pretender fazê-lo, mas sim argumentar em favor da imortalidade da alma. A conclusão da “aprioridade” (VAZ, 2012, p. 95) da alma que recorda os conhecimentos de antes de seu “nascimento” sugere diretamente outra: a alma existia antes de encarnar na forma humana. Até aqui, Platão apresentou duas teorias que se complementariam, visto que a teoria dos contrários prova a existência da alma enquanto princípio vital e a reminiscência enquanto princípio cognitivo. Entretanto, para alguns, Platão falha em mostrar que “o princípio da vida e o princípio cognitivo são a mesma coisa; esse é precisamente o ponto que Sócrates supõe em vez de estabelecer” (ROBINSON, 2007, p. 65). Para outros a teoria da reminiscência deve ser examinada em conjunto com a teoria dos Contrários (LAN, p. 199, nota 92), justamente por apresentarem esses dois elementos importantíssimos no que tange a natureza da alma.

### 2.7.3. AFINIDADE

A terceira teoria em favor da imortalidade da alma é um argumento curto e se baseará na afinidade desta com as características das Ideias/ Formas. Esta teoria se encontra nos passos 77b a 80b e se funda no temor infantil de que a alma se disperse após a morte, como por exemplo em um dia de vento forte. Platão não cita as fontes da maioria das teorias que levanta, mas muito provavelmente aqui se referiria aos atomistas na noção de perecimento absoluto do homem e na de dissolução das partículas da alma. A base deste argumento se funda no parentesco da alma purificada com os seres invisíveis, imutáveis e puros, as Ideias. “As Formas aparecem mencionadas pela primeira vez como objetos de reflexão da alma, quando esta se separa dos sentidos e deve ser suscetível de ser conhecida pelo pensamento puro, uma vez que a alma se liberta dos olhos, ouvidos e do corpo em sua totalidade.” (CORNFORD, 1953, p. 20)

Segundo Cebes, até ali teria sido comprovado que a alma existe antes de nascermos, no entanto, ainda faltaria provar que também existirá após a morte. Sócrates parte da distinção entre coisas simples e compostas, sendo as naturalmente compostas com maior probabilidade de dissociação e as coisas que não são compostas com menor possibilidade. A essência (*ousía*) Inteligível conserva-se sempre de igual modo e nunca altera sua natureza. “O igual em si, o belo em si, todas as coisas em si mesmas, o ser admitem qualquer alteração? Ou cada uma dessas realidades, uniformes e existentes por si mesmas, não se comportará sempre da mesma forma, sem jamais admitir de nenhum jeito a menor alteração?” (78d).

De um lado estão as puras essências, que se conservam sempre iguais a si mesmas e que só podem ser apreendidas pelo raciocínio (*dianoía logismô*) já que são invisíveis. De outro lado está a multiplicidade dos objetos que são chamados de belo e iguais, mas que são visíveis, sensíveis e mutáveis. O corpo tem mais afinidade com estas últimas. Já a alma que é invisível tem, por isso, afinidade com as essências invisíveis. Assim, admitindo-se duas espécies, uma visível e outra invisível, se compreende facilmente o argumento de Platão.

A alma unida ao corpo é arrastada através dos sentidos para o devir, para o que nunca se conserva e assim fica perturbada como que embriagada. Já a alma quando examina por si só, se volta para o que é puro, imortal e imutável. Esse é o estado chamado *phrónesis* adquirido pela prática da filosofia. A alma deve comandar e dominar o corpo e não o contrário, uma vez que lhe é superior.

Uma vez que a alma “tem mais semelhança com o que sempre se conserva” (79e), ela se assemelha ao indissolúvel, enquanto o corpo que se assemelha ao mortal, humano, multiforme e dissolúvel será, por esta razão, sujeito à dissolução. Cabe frisar que a alma não é indissolúvel como

as Ideias, caso contrário seria ela também uma Ideia. Sócrates afirma que a alma se conserva em um estado indissolúvel ou “que muito disso se aproxima” (80b). A alma está em comparação com a forma, apesar de não ser uma<sup>114</sup>. Ela teria os mesmos predicados que cercam a forma imutável e pura e por isso teria acesso a elas.

A separação das formas platônicas de toda dependência das coisas sensíveis e materiais corresponde também com a separação da alma, que as conhece, de qualquer dependência com o organismo físico. Aqui, neste argumento, Platão apresenta de forma inaugural as Ideias, seu mundo inteligível. Se na teoria anterior, tal relato parece ainda tímido, na Teoria da Afinidade não há mais dúvidas da metafísica ontológica transcendente platônica. Se as formas existem e podem ser conhecidas, então a alma é imortal. Outro aspecto interessante apresentado neste argumento será a relação dos imutáveis e mutáveis, apontando claramente para a solução platônica ao Ser imutável de Parmênides e o Devir de Heráclito. O mundo das coisas sensíveis tem as características deste último enquanto as Ideias se assemelham, em parte, à antologia parmenídica.

O argumento se encerra com a indicação de Sócrates de que a alma purificada irá após a morte para um lugar semelhante a ela, “nobre, puro e invisível, o verdadeiro Hades, ou seja, o Invisível, para junto de um deus sábio e bom”. Se a alma for pura no momento da sua libertação e não levar consigo nada corpóreo terá um destino bom.

Assim, constituída, dirige-se para o que lhe assemelha, para o invisível, divino, imortal e inteligível, onde, ao chegar, vive feliz, liberta do erro, da ignorância, do medo, dos amores selvagens e dos outros males da condição humana, passando, tal como se diz dos iniciados, a viver o resto do tempo na companhia dos deuses. (81a)

Caso contrário, se estiver:

Sócrates: Manchada e impura ao separar-se do corpo, por ter convivido sempre com ele, cuidado dele e o ter amado e estar fascinada por ele e por seus apetites e deleites, a ponto de só aceitar como verdadeiro o que tivesse forma corpórea, que se pode ver, tocar, beber, comer ou servir para o amor; se ela se habituou a odiar, temer e evitar o que é obscuro e invisível para os olhos, porém inteligível e apreensível à filosofia: acreditas que uma alma nessas condições esteja recolhida em si mesma e sem mistura no momento em que deixar o corpo?

Cebes: De forma alguma, respondeu. (81b-c)

---

<sup>114</sup> Para Trabattoni (2010) a alma não pode ser uma ideia pois deve ser autonomamente capaz de adquirir valores, ser livre de condicionamentos. Cf. TRABATTONI, 2010, p. 136. Robinson (2007) também concorda com essa noção, mas ressaltando que a alma é mais próxima das Ideias do que os objetos sensíveis. Cf. ROBINSON, 2007, p. 68. Já para Santos (1999), a natureza da alma não seria unívoca: “ao longo da argumentação teríamos uma espécie de transição da alma como ideia à alma como um sujeito que contém ou possui uma ideia.” Cf. SANTOS, 1999, p. 97. Hackforth (1955) também corrobora essa visão e para ele a alma se modifica pois no início do argumento tem uma forma imanente e no fim existe como uma substância separada. Por fim, para Festugière (1949), no argumento final do *Fédon*, a alma se tornou não semelhante à uma Ideia, mas realmente uma Ideia, sendo ela uma Ideia de Vida. Cf. ROBINSON, 2007, p. 68.

A alma que estiver impura e manchada (*memiasméne*) será arrastada para a região do Hades e lá rolará por entre os túmulos e monumentos até que o apetite do elemento corporal volte a prendê-la em outro corpo. Sócrates aqui apresentará uma prévia do que falará no mito escatológico final. Afirma que as almas dos maus vagarão em castigo por sua conduta de vida. Neste grupo se enquadram os glutões, orgulhosos e embriagados, que entrarão em corpos de asnos. Já os injustos e tiranos passarão para a geração dos lobos e abutres. Os mais felizes que vão para lugares um pouco melhores serão os que praticaram a virtude cívica e social, como a temperança e a justiça, sem o auxílio da filosofia. Estes se tornarão abelhas, vespas e formigas. Somente irão para a raça dos deuses (*theôn génos*) os que praticaram a Filosofia e partiram puros.

Após um prolongado silêncio de Sócrates, ele perguntará se Cebes e Símiias ficaram satisfeitos com a sua fala. Para estes a dúvida permanece e os argumentos não pareceram bem fundamentados.

#### 2.7.3.1 ALMA-HARMONIA

Este argumento, de origem pitagórica, da alma harmonia será uma objeção de Símiias à Teoria da Afinidade e não necessariamente um argumento em prol da imortalidade. Símiias argumenta que o que chamamos de alma pode ser apenas uma harmonia das partes que compõem o corpo, refutando assim seu estatuto como substância. Ele apresentará o exemplo de uma lira bem afinada que uma vez destruída, também finda sua harmonia. Sobreviveria o som de uma lira após a sua destruição? O corpo nessa analogia seria como a lira, composto, material e mortal e a harmonia invisível, incorpóreo e sumamente belo. Se a alma for uma espécie de harmonia, fenecerá juntamente com o corpo.

"Platão chega à imortalidade da alma ao demonstrar sua existência como *ousia*, diferente da existência corpórea composta. Se a alma fosse composta de elementos diversos (e ela é mistura de seres em-si), os elementos que a comporiam pré-existiriam a ela, portanto, se a alma é imortal e em si mesma, sempre existiu e não pode depender de nada para que venha a existir pois não tem geração." (GAZOLLA, 1998, p. 138)

Sócrates, após um período absorto em pensamentos, afirma ser o argumento de Símiias muito feliz. Cebes também dá o seu parecer de dúvidas quanto à imortalidade da alma, apesar de já consentir que ela exista em algum lugar antes de assumir a forma humana. Ele apresentará a objeção da imagem da última veste, sendo o corpo uma veste para a alma, o corpo poderia ser como

a última que o tecelão usava quando da sua morte. Assim como o tecelão não sabe que poderá ser aquela a sua última veste, nós também não saberíamos que podemos estar vestindo nosso “último corpo”. Novamente o diálogo tem um interlúdio com o diálogo entre Equócrates e Fédon e sobre Sócrates “como soube curar-nos” (89a).

Sócrates, após alertar os seus ouvintes do perigo da misologia e misantropia, apresenta uma refutação aos argumentos de Cebes e Símiias. Após apontar as fragilidades dessas teorias de seus interlocutores, a saber a alma harmonia e a alma e suas vestes, pede para que eles escolham entre o argumento da reminiscência e estes apresentados por eles. Sócrates refutará a tese de Cebes e Símiias dizendo que a alma não pode ser uma harmonia visto não poder haver nela desarmonia, pois “as almas de todos os seres vivos são igualmente boas, se forem, por natureza, igualmente almas” (94a).

#### 2.7.4. PARTICIPAÇÃO

O último argumento em favor da imortalidade da alma será relacionado diretamente às Ideias<sup>115</sup>, causas verdadeiras das coisas sensíveis. Após um relato da crítica socrática à causa dos fisiólogos, Sócrates afirma que:

Vou tentar mostrar-te a natureza da causa por mim estudada, voltando a tratar daquilo mesmo de que tenho falado toda a vida, para, de saída, admitir que existe o belo em si, e o bem e o grande, e tudo o mais da mesma espécie. Se me aceitares esses ponto e concordares que existem, tenho esperança de mostrar-te a causa e provar a imortalidade da alma. (100b)

Após todos consentirem na existência real das ideias e que é da sua participação que as diferentes coisas recebem denominação particular, Sócrates falará da participação das Ideias nas coisas e de sua combinação com estes. Ideias contrárias (como grande e pequeno, frio e quente, etc.) não podem estar ao mesmo tempo participando em coisas sensíveis. Ao passo que uma surge a outra desaparece instantaneamente. E não somente as ideias contrárias, mas também aqueles que mesmo não sendo contrárias, tem em si contrários de seus atributos essenciais. O fogo nunca poderá ter a ideia de frio nem a neve de quente enquanto se encontram nessas condições. Da mesma forma os números ímpares como três ou cinco não são o ímpar-em-si, mas contém a Ideia de ímpar e não

---

<sup>115</sup> Para Lan (2008), as Ideias serão um genial intento de Platão para superar o relativismo dos sofistas. As Ideias “são conceitos, e em particular, conceitos genéricos; como objetos, que são conhecidos e representados no conteúdo dos conceitos. São as Ideias como 'formas' da verdadeira realidade, o ser mesmo na determinação de seu conteúdo. As Ideias são, enquanto o conteúdo lógico, pensamentos divinos, uma parte do conteúdo do pensamento de Deus, mas, ao mesmo tempo, enquanto a sua consistência, como leis configuradoras de forças divinas.” (p. 38)

poderá ser diferente.

Assim também ocorre com a alma que tem como marca essencial a vida e a Ideia de vida e ela é quem traz ao corpo esta dimensão: “que precisa haver no corpo para que ele viva?. 'A alma', respondeu” (105c). Aqui Sócrates ressalta a noção clássica de alma como princípio vital, já comprovada e consentida no primeiro argumento em favor da imortalidade da alma. A morte será o contrário de vida e sendo a alma marcada pela Ideia de vida, não pode aceitar a Ideia de morte, sendo por isso, imortal<sup>116</sup>.

## 2.8. A ALMA DIVINA

Como constatamos, nas argumentações em favor da imortalidade da alma, é através delas que os atributos da alma se instauram. E como aspecto dominante de sua natureza surge a noção de que a alma é um ser divino afim das Ideias eternas.

A ideia de uma imortalidade individual apareceria, para os atenienses do século IV a. C., como algo muito estranho e esquisito se julgarmos os cuidados que Platão precisou tomar antes de afirmar, no *Fédon*, pela boca de Sócrates, que existe em cada um de nós uma alma imortal. Aliás, esta alma, na medida em que é imperecível, é concebida como uma espécie de deus, um *daímon*: longe de se confundir com o ser humano no que faz dele um ser singular, aparenta-se com o divino, do qual é como que uma parcela momentaneamente perdida cá embaixo. (VERNANT, 2009, p. 174)

No *Fédon*, a alma por inteiro será imortal, diferente do que ocorre na *República*, na qual apenas uma parte da alma será imortal e relacionada com o divino. A tripartição da alma, como já vimos, não estava ainda elaborada no *Fédon*, sendo assim, a alma como um todo equivale ao que conecta o indivíduo ao divino. Fica evidente que a alma tem justamente superioridade em relação ao corpo precisamente por essa aproximação a uma realidade estática e imutável (ROBINSON, 2007, p. 68). As Ideias, essa criação platônica visando superar o dilema da geração e corrupção no mundo, elevam a alma a uma dimensão divina e imortal, transformando o homem em um ser com potência de transcendência. Sem a existência das Ideias e do Divino não haveria alma imortal, como aponta

---

<sup>116</sup> Tal conclusão lógica não se porta de forma correta, como aponta Santos citando Straton de Lâmpsaco: “Não sucederá que, justamente como o fogo que, enquanto existir, não poderá ser frio, a alma também não poderá estar morta enquanto ela existir? A alma traz a vida só enquanto ela existir”. A conclusão da prova final nada mais seria do que uma proposição analítica disfarçada, não isenta, portanto, de confusão, equívoco e sofisma: mostrou-se que o predicado 'não mortal' está contido no significado do sujeito 'alma', já que não podemos falar de uma 'alma morta', o que seria simplesmente uma *contradictio in adiecto*; enquanto este sujeito existir ele possui este predicado; todavia, mostrar que este sujeito existe sempre é uma outra coisa. Em outras palavras: o fato de que a vida seja a essência da alma não implica necessariamente o que deva continuar indefinidamente a existência do ente portador desta essência.” Cf. SANTOS, 1999, p.94-95. Ver também HACKFORTH, 1955, 161-166

Platão no *Fédon*: “Se não for como disse, terá sido inútil toda a nossa argumentação. Porém, não será desse modo mesmo, e não é de igual necessidade que essas coisas existam e que nossas almas também existam antes de nascermos, e que sem aquelas estas não existiriam?” (76e). A metafísica platônica do *Fédon* elabora toda a sua conceituação nessa questão, a alma é divina, imortal, inteligível, invisível, indissolúvel, uniforme e imutável pois se assemelha ao que é assim também divino, imortal, inteligível, invisível, indissolúvel, uniforme e imutável.

Apenas através purificação da alma que a alma poderá ascender e efetivar esta transcendência. A filosofia com seu *lógos*, será o meio pelo qual a alma realizará essa purificação, e assim o homem tanto perderá o medo infantil da morte como também atingirá seu objetivo maior, que é a contemplação da realidade verdadeira e a aquisição da *phrónesis*. Essa busca pelo centro divino (VAZ, 2011, p. 72) fará da alma, com seu novo atributo ontológico e metafísico criado e transposto por Platão, o centro da filosofia platônica, colocando o divino dentro de cada homem.

### 3. A KÁTHARSIS NO FÉDON

Enfim analisaremos a *kátharsis* como critério no processo da salvação da alma no *Fédon*. Como já demonstrado nos capítulos anteriores, toda alma é imortal, e com isso, caberia agora prepará-la e encaminhá-la para um melhor destino, ou seja, salvá-la. A salvação não consiste em ratificar a imortalidade da alma apenas, mas em prepará-la para o seu *télos* ideal *post-mortem*. Também pudemos verificar a importância da noção de purificação (*kátharsis*) na sociedade grega e seus influxos no pensamento filosófico. Desta feita, buscaremos agora, a partir destes dois pressupostos - a natureza imortal da alma em Platão e a incidência da noção de purificação na Grécia antiga - entender a relação que o nosso filósofo ateniense faz destas concepções no *Fédon*. Como se daria propriamente o processo de purificação da alma e conseqüentemente sua salvação<sup>117</sup> (*sotería*)?

Para fins metodológicos, analisaremos inicialmente os passos que abrangem entre 63c a 69e<sup>118</sup> e 79d a 84b. Nestes passos encontraremos a questão da purificação se relacionando com a morte e a filosofia. Tais trechos estão localizados, respectivamente, antes e depois da célebre discussão argumentativa da imortalidade da alma, já tratada no capítulo antecedente, na qual Sócrates buscará através de argumentos, como as chamadas Teorias dos Contrários, da Reminiscência, das Ideias, entre outras, comprovar filosoficamente que “a alma é imortal e indestrutível” (107a).

O contexto destes passos é este: Sócrates, em ocasião da sua iminente morte, está dialogando com Cebes e Símiás, seus interlocutores no *Fédon*, a respeito da esperança que tem de que haja algo reservado aos mortos e que isto seria “muito melhor para os bons do que para os maus” (63c). Como já vimos, um dos principais temas do diálogo será a imortalidade da alma, que acarretará, conseqüentemente, em questões quanto ao destino da mesma e o que lá, eventualmente, receberão os bons e os maus. Sócrates afirma que um homem que passou sua existência dedicando-se à filosofia não só não teme a morte iminente, como mantém esperanças (*elpís*) de que receberá

<sup>117</sup> A noção de salvação na filosofia platônica excede o seu próprio tempo. Podemos observar esse legado nos textos neoplatônicos, como por exemplo em Porfírio, para quem a filosofia seria uma “salvação da alma”, ou seja, um caminho para a purificação e elevação a Deus. “A salvação consiste, exatamente, em libertar-se primeiro do peso do corpo, depois das paixões da alma e, enfim, em subir até Deus através da própria alma. Segundo Porfírio, isso é possível, uma vez que dentro de nós existem, ao mesmo tempo, 'o que é salvo' e 'o que salva’” (REALE, 2008, p. 151). Reale cita uma passagem de Porfírio para exemplificar “A inteligência é mestra, salvadora, alimento, guardiã e guia; ela entende a verdade no silêncio e, descobrindo a lei divina com a contemplação de si mesma, reconhece no seu íntimo a lei nela impressa desde a eternidade”. (PORFÍRIO apud, REALE, 2008, p. 151). O legado platônico será também plenamente ressaltado no seu encontro com o cristianismo, no qual seus ensinamentos encontraram eco e adequação.

<sup>118</sup> Esse trecho Ronna Burger intitula de “Prática de Morrer” (BURGER, 1984). Já Michael Pakaluk de “Defesa de Sócrates” (PAKALUK, 2003, p. 91).



bênçãos num outro mundo. O *Fédon* é um diálogo cujo discurso visa transcender o mundo dos vivos, carregando muitos elementos da mística religiosa de seu tempo em suas tintas. A princípio, pareceria inusitado um filósofo defender tais ideias, como aponta Hackforth:

“Para Cebes e Símas, parecerá estranho que um filósofo, ou mesmo qualquer homem inteligente, estar feliz diante da morte. Sócrates responde com uma declaração de fé que depois da morte a vida ainda estará sob proteção divina; morte não é o fim: há um futuro melhor para o bom do que para o mau” (HACKFORTH, 1955, p. 39).

Tal defesa de Sócrates é respaldada por sua ideia de salvação. Partimos do entendimento de que esta no texto do *Fédon* está relacionada à ideia de que a totalidade da existência não se resume apenas à vida terrena, mas ao contrário, é um conjunto de realidades que contém tanto a vida aqui como uma vida no além<sup>119</sup>. A salvação é um processo que se inicia na vida, onde o filósofo já salva sua alma da influência demasiada do corpóreo, direcionando-a para o conhecimento e o inteligível. Com isso, a salvação significaria além do entendimento em vida mais acurado da realidade através de uma alma pura, também um destino melhor, uma real possibilidade de que a alma se salvará de um futuro ruim para um bom, ou seja, a salvação como o livramento de um ciclo, como veremos mais a frente. O passo 107c-d é importante para essa ideia: “Mas sendo a alma imortal, não há como escapar do mal (*kakón*) ou salvação (*sotería*) para ela exceto se tornando tão boa e sábia quanto possível”. Não haveria alternativas para a alma senão o mal ou a salvação. Neste capítulo, analisaremos também o que significaria tornar a alma boa (*béltisten*) e sábia (*pronimotaten*) através da purificação, sendo essa, inclusive, a única solução para salvá-la.

Este caráter processual da salvação da alma dependerá exclusivamente de uma purificação da alma através da filosofia. Apenas uma alma pura poderá habitar o puro com suas moradas mais belas, como apresentado no mito final:

“Por último, os que são reconhecidos como de vida eminentemente santa, ficam dispensados de permanecer nessas moradas subterrâneas e, como egressos de prisão, atingem as regiões puras e passam a residir na terra. Entre esses, os que já se purificaram suficientemente por meio da filosofia, vivem daí por diante sem corpo e vão para moradas ainda mais belas do que as outras.” (144b-c)

Platão relaciona a vida terrena com uma vida no além, tendo a filosofia a chave para a entrada do homem nesta outra vida. A preponderância da filosofia é cara no diálogo, colorindo de aspectos ético-epistemológicos a alma. A alma pura se salva tanto aqui como lá, destacando assim, a

---

<sup>119</sup> Esta concepção de vida no além é inusitada no pensamento grego, principalmente a partir de Homero, para quem a vida se resumia apenas a esta, como já vimos no primeiro capítulo. Da mesma maneira, já pudemos observar a aparição na Grécia da noção de imortalidade, através do pitagorismo e do orfismo, principalmente. Platão em diversos diálogos, como *República*, *Górgias* e *o Fédon*, postula a imortalidade da alma a assim reverbera e autentica essa concepção.

proeminência da *kátharsis* em todo esse processo.

De antemão, afirmamos que Platão se apropriará de conceitos religiosos para transpor às ideias próprias. Através de analogias, o mesmo fim da salvação órfica e pitagórica terá agora uma nova roupagem filosófica. A salvação platônica no *Fédon* será realizada através de um processo de purificação (*kátharsis*), no qual o método necessário será, não mais como ritualístico no orfismo, mas agora através de um meio ético-epistemológico com a filosofia, tal como no pitagorismo, e no seu exercício ascético e contínuo de reflexão sobre a morte. Como consequência, ocorre a gradual separação da alma ao corpo e a vivência das consequências éticas de tal processo, a fim de que se alcance a verdade e o conhecimento. Cabe ressaltar que no orfismo a salvação também depende necessariamente de um processo em vida, mas, a rigor, se fazem necessários ritos iniciáticos e a aquisição de senhas que permitiriam a salvação. Isso difere do que Platão postula, já que para este, a salvação viria de um processo ascético e gradual, com nuances mais morais, e com a exclusividade da prática dialética da filosofia, elevando assim para o campo ético-epistemológico tal questão.

Destacamos que *Fédon* desde o início apresenta as noções de salvação (*soteria*) e purificação (*kátharsis*) em suas linhas. No prólogo (58a-c) do diálogo, entre os personagens Fédon e Equécrates, vemos inicialmente a purificação inserida já no contexto inicial da prisão de Sócrates, e indiretamente também a questão da salvação. Como foi dito, Sócrates precisou aguardar por sua execução naquele local por um período maior que o normal (e com isso, inclusive, possibilitando a oportunidade do diálogo que, caso contrário, aparentemente não se daria). Tal espera se deu em função de um período de purificação que a cidade de Atenas passava todos os anos e durante o qual não se poderia executar ninguém por crime público. Essa purificação era oriunda do Mito de Teseu<sup>120</sup>. Segundo este, Teseu certa vez teria salvo quatorze jovens<sup>121</sup> de serem mortos por

<sup>120</sup> Segundo Junito Brandão (BRANDÃO, J., Mitologia grega. Vol. III. Petrópolis: Ed. Vozes, 1987, p. 151), Teseu, filho de Poseídon ou do rei de Atenas, Egeu, foi o Herói essencial de Atenas, o Hércules da Ática. Conta que em função de uma longa guerra entre Creta e Atenas, foi feito um acordo entre os povos. Minos, o rei cretense, se retiraria, desde que anualmente, lhe fossem enviados sete moços e sete moças atenienses em sacrifício e que estes seriam lançados em um inescapável labirinto nas mãos de Minotauro (touro de Minos), fera meio homem meio touro. Teseu, buscando o fim da dominação tirânica exercida por Minos sobre os atenienses, se prontifica a ir para Creta como uma das quatorze vítimas. Interessante notar que entre os quatorze jovens escolhidos a dedo por Minos se encontrava o futuro rei de Atenas. Lá chegando, a filha do rei, Ariadne, se apaixona por Teseu e lhe promete ajudar se o mesmo, ao fim vitorioso da batalha, se lhe desposar e levá-la para Atenas consigo. Ela, então, lhe oferece uma espada e um novelo de fios (fio de Ariadne) para que ao entrar no labirinto possa regressar seguindo os fios deixados pelo caminho. Teseu derrota Minotauro e salva seus companheiros e leva consigo Ariadne, que seria logo, em seguida, abandonada pelo herói.

<sup>121</sup> Conrad Eggers Lan (2008), em sua tradução do *Fédon*, apresenta uma “forçada” relação deste mito inicial com o propósito do diálogo. Segundo ele, (Dorter, 1969, p. 564-580) chega a enfatizar todo o *Fédon* como um dialogar mítico. Essa análise surge da fala de Sócrates em 61b e 70b, quando o mesmo afirma que irá *mythologeîn* e *diamythologeîn*, respectivamente. Dorter faria uma relação intrínseca entre o mito e o diálogo platônico, relacionando inclusive os jovens que foram salvos e o auditório que assistia a Sócrates no contexto do *Fédon*, já que em ambos momentos era compostos por quatorze pessoas. O *Fédon* cumpriria um papel salvífico análogo ao do mito: Símiias, no passo 85d, fala que em face ao impasse filosófico, caberia ao sujeito embarcar em uma jangada através da vida e mais a frente, Sócrates, utilizando a mesma imagem, apresenta sua própria teoria como uma “segunda navegação” (99d).

Minotauro, matando a fera e salvando a si e aos outros. Em função desta ação heróica, anualmente uma embarcação era enviada a Delos, como pagamento de uma promessa a Apolo. Rowe (2001) destaca que a apresentação resumida do mito no *Fédon*, ocultando aspectos importantes como a própria figura do Minotauro, se dá pelo fato de Platão querer enfatizar uma outra perspectiva, ou seja, o papel salvador de Teseu, talvez sugerindo aí uma comparação deste com Sócrates. A presença do mito de Teseu abrindo o diálogo implica, para nós, na ocorrência dos dois conceitos fundamentais para nossa pesquisa, a saber, a centralidade da noção de purificação (*kátharsis*) e de salvação (*sqteria*) no *Fédon*. Se Teseu salvou com sua coragem os seus companheiros da morte, Sócrates, o novo herói, pode fazer o mesmo através da filosofia. Tal qual a purificação a que Atenas se presta durante a homenagem, analogamente, o homem também dela necessitará para a sua salvação. Não consideramos ocasional tal evento no diálogo, tendo em vista a mente brilhante de Platão e suas construções sempre bem elaboradas e planejadas.

A purificação será a separação da alma com o corpo, sendo esta separação nada mais que um jogo relacional, no qual a alma se educa para lidar com o corpo. Tal educação da alma é para o filósofo como um afastamento, o máximo possível (*hóti málista*), do corpo para que possa efetivar a sua purificação. A necessidade do corpo para a alma deixa subentendido o caráter metafórico desta separação, que só será efetiva na morte, talvez sendo melhor a palavra diferenciação da alma e do corpo, do que efetivamente separação. Usaremos, no entanto, o termo separação, como ocorre no diálogo, acentuando, no entanto, seu caráter metafórico e simbólico. Vale dizer que esta concepção, como já tratada no capítulo anterior, tem implícita a ideia de que o eu é a alma, ou seja, há uma identificação maior da alma com o indivíduo do que deste em relação ao seu corpo.

### 3.1 ANÁLISE DA *KÁTHARSIS*

Vimos no capítulo primeiro, que a *kátharsis* pode ser realizada em diferentes contextos e que sofreu modificações ao longo dos anos. No período de Platão, ela já estava bem consolidada como um processo de purgação médica, como vimos em Hipócrates. Neste, a *kátharsis* seria necessária para a cura de determinadas doenças, já que haveria um excesso de humores e o doente deveria eliminá-los, a fim de equilibrá-los. Observamos também a ocorrência da *kátharsis* ritual, operada pelos órficos, pitagóricos e báquicos. Surge-nos uma questão fundamental: qual destas formas em destaque Platão teria absorvido no *Fédon*? Seria ele neste diálogo um porta-voz da noção médica, tão cara a ele como demonstra outros diálogos, ou seria um herdeiro do legado religioso moral?

No *Fédon*, a noção de *kátharsis* é um tema central (FESTUGIÈRE, 1975, p. 128), e como

aponta Festugière, a justificativa para essa afirmação se dá pela razão de que ao fim dos três grandes discursos Sócrates conclama seus discípulos a se purificarem. Com isso, a *kátharsis* surge como um constante imperativo ao seu ouvinte e leitor. A palavra *kátharsis* aparecerá exatamente dessa forma específica duas vezes<sup>122</sup> ao longo no diálogo<sup>123</sup>, apesar de também ocorrer dezenas de outras vezes em outras formas. Puente (2002) aponta que a *kátharsis* será claramente uma transposição do sentido religioso-ritual ao sentido propriamente filosófico. Assim, a purificação como sendo separar o máximo possível a alma do corpo seria uma definição apropriada do orfismo/pitagorismo e Platão a transforma no *Fédon* em um sentido epistemológico, uma vez que o objetivo da purificação do corpo é o de possibilitar um conhecimento puro<sup>124</sup>, já que “somente a alma purificada, isto é, separada do corpo, é capaz de conhecer as coisas em si mesmas.” (PUENTE, 2002, p. 16). Em última instância, ela estará relacionada ao estado de pureza que a alma precisa se adequar para que a salvação efetivamente aconteça. Com isso, a herança religiosa será a maior influência na noção de *kátharsis* no *Fédon*, diferente da médica, que propunha a purificação de doenças através da eliminação de resíduos corporais em excesso. Esta última entendia a doença como um desequilíbrio dos elementos corporais, e ao contrário, a saúde seria resultado de um equilíbrio destes. Platão não poderia ser influenciado por esta concepção, uma vez que sua purificação se remete à alma e não ao corpo<sup>125</sup>. O corpo não se purifica, ao invés, é a alma quem sofre a *kátharsis*. Apesar de entender o lugar do corpo no *Fédon* ao contrário do que uma rápida leitura o interpreta, ou seja, um corpo mau ontologicamente e por isso excessivamente negativo, indicamos que o mesmo é suscetível a males que lhe são inerentes, devido a sua loucura (67a), não sendo possível assim uma purificação do mesmo. Por outro lado, somente uma alma pura que poderá se relacionar com o corpo de forma sadia, sendo este agora um corpo apaziguado em suas paixões e vicissitudes. É a alma quem condiciona o corpo: sendo ela pura teremos um corpo apaziguado; sendo ela impura, sofrerá com a

---

<sup>122</sup> Nos passos 67c e 69c. Apresentaremos uma análise pormenorizada de ambos mais a frente.

<sup>123</sup> Pode-se encontrar outras quinze vezes ao longo de outros diálogos platônicos além do *Fédon*, sendo eles o *Crátilo*, *Timeu*, *Leis* e *Sofista*. Já as ocorrências do verbo *katairo* e do adjetivo *kataros* aparecem mais de trinta vezes. Cf. PUENTE, 2002, p. 4

<sup>124</sup> Lembramos da relação que Eggers faz dos homens e deuses em Platão. Para ele, com a noção de “puro é amigo do puro”, Platão pensa que ao homem é necessária a purificação para ser puro e divino. E como considera que a alma deve se purificar, estende a incontaminação do divino, que assim, se torna incorpóreo, pela primeira vez na história da filosofia. Se todo o divino é racional, está despojado de elementos corpóreos e irracionais. “Que o divino seja em Platão incorpóreo, significa, antes de tudo, pois, que está livre de toda irracionalidade, que não sofre interferência da parte do corpo, fonte de irracionalidade”. Cf. EGGERS, 2008, p. 162-163.

<sup>125</sup> Cabe frisar que não antes de Platão, nem toda purificação se remetia à alma, como vimos. Não haveria necessidade de purificar à alma, que seria apenas um princípio vital. Esta noção também foi se evoluindo, transformando a alma no “eu pensante” e por isso, suscetível a culpas e máculas. Se a concepção de *kátharsis* platônica no *Fédon* fosse oriunda da medicina hipocrática, teria que entender a alma como não uniforme e simples, mas como um ente múltiplo e composto. Só haveria necessidade de equilíbrio das partes da alma se a mesma forma divisível, o que será radicalmente negado no *Fédon*, ao contrário de outros diálogos, como *República*, *Fédon* e *Timeu*. Apenas haveria influência da noção médica pelo contexto do cuidado que a alma deveria receber, como demonstraremos à frente. Cf. Nota 52 do segundo capítulo.

loucura do corpo.

Isto posto, vamos agora analisar a *kátharsis* da alma em suas passagens no *Fédon*. A ocorrência mais significativa do termo, no sentido da relevância para a relação que estamos propondo, está no passo abaixo, que dividimos em duas partes:

Se tudo estiver certo, há muita esperança de que somente no ponto em que me encontro, e mais em tempo algum, é que alguém poderá alcançar o que durante a vida constituiu nosso único objetivo. Por isso, a viagem que me foi agora imposta deve ser iniciada com uma boa esperança, o que se dará também com quantos tiverem certeza de achar-se com a mente preparada e, de algum modo, pura (*kekatarménein*). (67c)

Como se observa, Sócrates está falando sobre ter muita esperança (*pollē elpís*), que se transforma em “boa esperança” (*metà agathes elpídos*), de uma viagem que ele fará em breve na morte iminente. Os que tiverem a mente preparada e pura podem ter a mesma convicção. O único objetivo da vida do filósofo será alcançado após essa viagem, denotando a relação entre a atividade em vida com aquela que será conquistada na morte. Mas até aqui, Sócrates só afirmou a condição para realizar tal viagem. Ele ainda não disse o que seria propriamente ter a mente (*diánoia*<sup>126</sup>) preparada (*pireskeuástai*) e pura (*kekatarménein*), o que ele fará na sequência, quando perguntar que:

“purificação, não vem a ser, precisamente, o que dissemos antes: separar do corpo, quanto possível, a alma, e habituá-la a concentrar-se e a recolher-se a si mesma, a afastar-se de todas as partes do corpo e a viver, agora e no futuro, isolada quanto possível e, por si mesma, e como que libertada dos grilhões corporais?” (67c)

Temos agora uma definição um pouco mais consistente do que seria a purificação. Vemos acima que ela vem a ser: (1) separar a alma do corpo; (2) afastar-se das partes do corpo; (3) habituá-la a viver sozinha sem as partes do corpo tanto agora como no futuro. Como aponta Burger (1984), a “*kátharsis* é uma atividade de recolha e divisão” (p. 45). A alma parece estar dispersa no corpo, à deriva, e necessita se recolher em si mesma a fim de que se purifique. Ter a mente preparada e pura seria tê-la submetida a esse processo de separação.

Cabe agora entender mais a fundo o que seria essa separação da alma ao corpo, analisando por partes essas etapas. Platão tenta responder num trecho seguinte, mas o faz ainda incompletamente. “E essa separação, como dissemos, os que mais se esforçam por alcançá-la e os únicos a conseguí-la não são os que se dedicam verdadeiramente à filosofia, e não consiste toda a atividade dos filósofos na libertação da alma e na sua separação do corpo?” (67d). A resposta platônica não se dá em relação ao que consiste a separação. Ele apenas afirma que é exclusividade

<sup>126</sup> Hackforth afirma que o uso da noção *diánoia* ao invés de *psyché* traz à tona a concepção cognitiva da alma predominante nesta parte do diálogo. Cf. HACKFORTH, 1955, p. 52

dos que se dedicam verdadeiramente à filosofia, somente eles a alcançam, visto que são os que mais se esforçam para tal. E Sócrates vai além, afirma que “toda a atividade” dos filósofos consiste nessa separação. Vamos a uma análise do trecho de forma mais detalhada.

### 3.1.1. SEPARAÇÃO DA ALMA DO CORPO

A separação (*chorismós*) da alma com o corpo será, a partir desse trecho, usada como sinônimo para a purificação e vice-versa. Purificação e separação estarão aqui se referindo ao mesmo processo necessário para a salvação da alma. Cabe ressaltar o aspecto metafórico de tal separação, que não se daria num sentido espacial, como se houvesse um espaço vazio entre corpo e a alma na separação. Como aponta Hackforth (1955):

Isso talvez seja a linguagem mais materialista usada por Sócrates sobre a alma em todo o diálogo. Tomada literalmente, implicaria a difusão espacial de um tipo de fluido ao longo do corpo vital; mas é claro que não poderia ser tomada literalmente, mas ao invés como uma vívida metáfora para trazer a plenitude do desprendimento da alma" ( p. 52)

Para Gazolla (1998), o sentido simbólico da separação da alma-corpo é também evidente no *Fédon*. Ao desejar apanhar o Ser segundo ele mesmo, a alma não pode estar atrelada às exigências corpóreas, mas deve estar "tomada pelo movimento do *lógos* em busca da verdade" (p. 131). Para Gazolla: "Apartar o corpo da alma é persuadir através de boas palavras para que a alma inicie seu movimento de abstração, ao modo da ascese do *Banquete*. Chegando à contemplação das ideias, o homem retorna ao concreto com outro tipo de visão, agora fundamentada porque filosófica." (1998, 132). Gazolla afirma que o ato de separar a alma do corpo é o processo de colocar o último "entre parênteses".

Tal separação só será efetiva e concreta na morte, quando a alma estará, enfim, distante espacialmente do corpo. Com isso a separação que Platão parece postular, será aquela na qual a alma se afastará do corpo evitando os seus sentidos e prazeres, ou seja, as afecções corporais, na busca do “em si” e verdadeiro através da filosofia.

Esta separação é a única via possível dada por Platão no *Fédon* para se aproximar da sabedoria e será a atividade própria da filosofia. Nesse sentido, o contato da alma com o corpo deveria ser apenas no necessário, apesar dele não explicar muito bem o que seria esse “necessário” ou “o quanto possível”. Sócrates aponta que talvez este contato seja aquele contato exclusivamente para as necessidades fisiológicas como, por exemplo, comer e beber (66b), uma vez que se, caso

contrário, durante o processo de separação o filósofo o faça totalmente, e esqueça das necessidades mais básicas, o mesmo morreria. Esta eventual separação radical, levaria-o ao suicídio, que Sócrates deixa claro que não cabe aos homens, já que eles são posse dos deuses (61d-62c). Em face da possibilidade de se estar o mais perto possível da sabedoria, o filósofo deveria buscar a prática da separação que o faria acalmar as paixões corporais e conseqüentemente contemplar o verdadeiro e divino através da alma.

Segundo Burger (1984, p. 42), Sócrates não parece demonstrar algum tipo de ressentimento em relação ao corpo como sendo este um obstáculo intransponível, mas apenas reconhece que ele por si só não o levará ao seu objetivo. Nesse sentido o corpo não seria apenas um impedimento, ao invés, seria uma possibilidade de superação, como vimos no capítulo anterior. Não haveria nele uma natureza ontologicamente negativa, mas em contraste com a alma e o que ela representa, o corpo ficaria em segundo plano<sup>127</sup>. A separação (*chorismós*) é gradual e com isso há um paulatino desligamento do poder do corpo durante esse processo. Pelo fato da ruptura não ser radical, por questões de sobrevivência, o isolamento total só se efetivará na separação plena durante a morte.

### 3.1.2. SEPARAÇÃO DAS PARTES DO CORPO

Aqui nesta etapa, ao se referir às partes do corpo, Sócrates parece estar se remetendo aos sentidos do corpo com suas sensações. O corpo, esse obstáculo à aquisição do conhecimento, é assim definido também em função da fragilidade de seus sentidos. Esta forma inusitada de separação das partes do corpo foi considerada por Rowe (2001) "um meio pitoresco de descrever o processo pelo qual o filósofo se distancia ele mesmo das sensações" (p. 144). Para Festugière (1954), tal processo se associa a um polvo encolhendo a si mesmo, e por esta imagem o *Fédon* teria se tornado um guia espiritual da antiguidade (FESTUGIÈRE, 1954, p. 43).

Sócrates evoca à tradição ao dizer que "como os poetas nos dizem constantemente, que nem ouvimos nem vemos qualquer coisa com precisão" (65b). Se o ouvido e a visão, segundo Sócrates os sentidos superiores, são inexatos e não inspiram confiança, que se dirá então sobre os demais, inferiores a estes?

E não alcançará semelhante objetivo da maneira mais pura quem se aproximar de cada coisa só com o pensamento (*dianoía*), sem arrastar para a reflexão a vista ou qualquer outro sentido, nem associá-los a seu raciocínio, porém valendo-se do pensamento puro,

<sup>127</sup> Apesar de no diálogo aqui trabalhado (e em outros como *Górgias*, *Crátilo* e *Fedro*) o corpo ter uma condição desfavorável em relação a alma, ao longo da obra platônica, o que se observa é que nem sempre este é visto de tal forma, como já demonstrado no capítulo segundo, durante a análise da relação entre o corpo e a alma.

esforçar-se por apreender a realidade de cada coisa em sua maior pureza, apartando, quanto possível, da vista e do ouvido, e, por assim dizer, de todo o corpo, por ser o corpo fator de perturbação para a alma e impedi-la de alcançar a verdade e o pensamento, sempre que a ele se associa? (65e-66a)

A visão, apesar de permitir observar coisas belas, jamais possibilitará o vislumbrar do belo em si, ou mesmo a essência da grandeza, saúde, força em si. A única via para se contemplar tais elementos de forma “mais perto possível” (*hóti málista*) é através do pensamento puro (*dianoía*). Só será possível apreender a “realidade de cada coisa em sua maior pureza” (66a) se apartando da vista, ouvido e de todas as partes do corpo.

Sócrates afirma que investigar as “coisas que são” (*tôn ónton*) e atingir a verdade (*alethéia*) e a sabedoria (*phrónesin*), e até o ser (*tou óntos*), este último hipoteticamente, só seria possível aos que entendem que a associação com o corpo perturba a alma. A análise do texto deixa claro que a mistura do corpo com a alma é um obstáculo para o filósofo alcançar seu objetivo maior: a verdade e a sabedoria em suas formas mais puras. Como já vimos, a alma necessita do corpo para o processo de cognição na etapa inicial do mesmo, porém não deve confiar a ele a totalidade do processo. Somente o pensamento da alma pura realiza esta ação, já que o corpo é sujeito à corrupção, embaraços e necessidades fisiológicas que lhe são empecilhos<sup>128</sup> na “caça da verdade” (66c). A conclusão de Sócrates é que “se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos que separar-nos do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas são em si mesmas.” (66e).

Ainda em relação à separação da alma de partes do corpo, surge um outro aspecto importante no diálogo: a questão dos prazeres. Já no início do diálogo, aparece o aspecto do prazer em contraste com a dor. Fédon afirma que ao ouvir o discurso de Sócrates, experimentou estranhas emoções por estar diante de um homem que mesmo na iminente morte parecia feliz. Tal emoção era misto de prazer (*hédones*) e dor (*luphés*), riso e pranto (59a). Como aponta Rowe (2001), a dor vinha da consciência da morte que em breve ocorreria e um certo prazer da constatação de que “este homem aqui, que se comporta tão calmamente, está, na verdade, prestes a morrer” (ROWE, 2001, 113). Tal mistura de sentimentos aponta para aquele que é o primeiro discurso efetivo socrático no diálogo. Sócrates (60b) havia sido liberto dos ferros que aprisionavam suas pernas, e após dobrá-las fricciona suas mãos sobre elas e faz um discurso sobre o prazer. Ele afirma que é extraordinário “o que os homens denominam prazer, e como se associa admiravelmente com o sofrimento, que passa, aliás, por ser seu contrário (...) após o incômodo da perna causado pelos ferros, segue-se lhe o prazer.” (60b). Com tal discurso, afirma que o prazer segue sempre após a dor e vice-versa. Prazer e

<sup>128</sup> E ele, inclusive, enumera quais seriam esses impedimentos, como amores (*epitymiōn*), receios (*phóbōn*), imaginações (*eidōlon*), banalidades (*phlyarias*) e por causa do apetite corporal, guerras (*polémous*), dissensões (*stáseis*) e batalhas (*máchas*) também.



dor formam contrários que estarão abarcados na mesma lógica que vimos em relação aos contrários e que está contida na ideia “que todas as coisas são geradas desse modo: ou seja, contrários de contrários” (71a). Aqui, prazer não existe senão na negação de seu contrário e vice-versa. Assim como postulamos que todo o diálogo parte da questão da purificação e da salvação apresentado no início, também entendemos que é a partir dessa fala socrática da dualidade entre a dor e o prazer e de como estes elementos estão relacionados e iludem a partir das *aisthéseis* que Platão desenrola o enredo da trama no *Fédon*.

Com isso, essa questão relacionada aos prazeres será um tema importante ao longo do diálogo. Sócrates parece demonstrar que certos prazeres são falsos, como aponta Hackforth (1955). Para este, ao afirmar “o que os homens denominam prazer” (60b), Sócrates parece sugerir que muitos dos chamados prazeres são irreais ou impuros, em particular a cessação de dor que é agora o prazer dele.<sup>129</sup> Sócrates afirmará que os prazeres e dores, parecem ser mais reais para aquelas almas que estão mais ligadas ao corpo. Para estas o causador de tal sensação é aquilo que há de mais claro e verdadeiro, quando, ao contrário, não é assim. Os prazeres e dores são dotados de um cravo que os transfixa a alma e a prende no corpo, fazendo com que a alma se torne, de certa forma, corpórea e não busque o inteligível e o verdadeiro. Assim tudo o que o corpo lhe diz, ela assume como verdadeiro. Como aponta Grimaldi, “basta beber esse elixir uma vez para ficar sedento dele para sempre. O prazer é como a dor: ambos roubam a alma de si mesma.” (2006, p. 60) O filósofo que se deixa levar por tais sensações e se atrelam ao corpo novamente se assemelham ao trabalho em vão de Penélope.<sup>130</sup> Para contemplar no ato filosófico o verdadeiro e divino e que está acima das opiniões (*adóxaston*) o filósofo deve se afastar dos prazeres do corpo e purificar a sua alma.

- Considera agora, meu caro, se pensas como eu. Estou certo de que desse modo ficaremos conhecendo melhor o que nos propomos investigar. És de opinião que seja próprio do filósofo esforçar-se para a aquisição de pretensos prazeres, tal como comer e beber?
- De forma alguma, Sócrates – replicou Símasias.
- E com relação aos prazeres do amor?
- A mesma coisa
- E os demais prazeres, que entendem com os cuidados do corpo? És de parecer que lhes atribua algum valor? A posse de roupas vistosas, ou de calçados e toda a sorte de ornamentos do corpo, que tal achas? Ele aprecia ou os despreza no que não for

---

<sup>129</sup> Hackforth apoia sua opinião na passagem da *República*, IX, 584c: “não nos deixemos, pois, persuadir de que o prazer puro seja a cessação da dor, ou a dor verdadeira a cessação do prazer”. Lan (2008) critica a posição deste pois afirma que na *República* se trata de uma hierarquização dos prazeres em três planos distintos (segundo a tripartição da alma), através da qual se mostra que os únicos prazeres verdadeiros são os do sábio (587a). Para ele a passagem do *Fédon* está bem distante de tal análise pois se acompanharmos a visão de Hackforth o comentário de Sócrates seria fútil e desnecessário, e também perderia o caráter antecipatório de um dos pontos fundamentais do diálogo

<sup>130</sup> Cf. *Odisséia* II, 94-110). “Assediada por pretendentes que julgam seu marido, Ulisses, já morto, Penélope promete decidir-se por um deles quando terminar a sua teia. De noite, porém, desmancha tudo quanto fez durante o dia.” (AZEVEDO, 1984, p. 143)

- de estrita necessidade?
- Eu pelo menos sou de parecer que o verdadeiro filósofo os despreza.
  - Sendo assim, não achas que, de modo geral, as preocupações dessa pessoa não visam o corpo, porém tendem, *na medida do possível*, a afastar-se dele para aproximar-se da alma?” (64d-e – grifo nosso)

Acima, observamos a crítica aos prazeres em detrimento de outros interesses filosóficos, que seriam sua única fonte de satisfação. A questão aqui parece permear ao aspecto da *aisthēsis*. A *hedoné* nos parece pertencer ao âmbito da *aisthēsis* e por isso é desfavorecida por Platão. O prazer com sua força ilude a respeito dos dados sensíveis e sua veracidade e necessitaria do auxílio do *lógos* para evitar tal ilusão.

Contudo, na mesma direção da concepção a respeito do corpo que Platão parece sugerir a uma primeira leitura do *Fédon*, os prazeres<sup>131</sup> também tem o seu lugar. É notório a ênfase constante platônica do “na medida do possível” (64e) ou do “quanto possível” (65a) ao tratar da questão dos prazeres. Assim como Platão se utilizou desta linguagem ao tratar da separação da alma ao corpo, ou seja, “usando e abusando” do “quanto possível”<sup>132</sup>, ele também se apropria dela ao tratar dos prazeres. Se no aspecto do afastamento do corpo a questão seria que uma separação “além do possível” resultaria no suicídio, o que impediria o filósofo de se afastar também mais do que o necessário dos prazeres? Por que Platão afirma que este afastamento também deveria ser na medida do possível? Talvez a crítica platônica esteja ao prazer desenfreado, aquilo que vulgarmente chamamos de hedonismo. É no descomedimento que reside o perigo, na medida em que isto é fruto de um cuidado excessivo com o corpo, ao invés de um cuidado com a alma. A ocasião inicial de Sócrates, ao sentir o prazer do livrar-se dos grilhões, seria um exemplo de um prazer comedido e aceitável. Da mesma forma como o prazer de comer e beber, em caso de extinção, levarão também à morte. A chave da questão aqui nos parece estar na sequência do trecho citado acima, quando Sócrates afirma que “o filósofo se diferencia dos demais homens...”. O filósofo não adere aos prazeres como os demais homens, que entendem como “a maior prioridade aos prazeres e aos adornos do corpo” (BURGER, 1984, p.40). Os demais homens dão um valor aos prazeres que o colocam como a prioridade de suas vidas, tirando valor da *phrónesis*. Cabe ressaltar também a existência de prazeres do aprendizado e do conhecimento, como postulado no fim do *Fédon*, para com aqueles que enfim alcançaram os “prazeres da sabedoria” (114e).

O lugar do prazeres no *Fédon* se relaciona, para nós, exatamente com a questão da *aisthēsis*. Sua importância está no “na medida do possível” e com isso há prazeres que o filósofo usufrui de forma moderada. Acreditamos que o que Platão postula é uma não acentuação destes prazeres, de

---

<sup>131</sup> No *Filebo*, Platão discursa a respeito de uma classificação de prazeres, entre somáticos e mentais, tendo estes últimos primazia. Cf. 50-51e; 51b; 52a; 63e.

<sup>132</sup> Entre os passos 67a-67e Platão usa por quatro vezes este artifício ou algo parecido que dê a mesma dimensão.

forma desequilibrada. Isso nos remete, inclusive, a uma correlação com a *kátharsis* hipocrática, na qual a necessidade de um equilíbrio entre os elementos corporais imperava. Apesar de Platão não citar essa relação no *Fédon*, ou seja, de apontar para uma *kátharsis* do corpo, será que não seria um equilíbrio dos prazeres que o filósofo busca? Ao invés de viver uma vida prazerosa desproporcional, o que se faz necessário não será uma vida prazerosa na medida do possível, de forma equilibrada? Não temos respostas no *Fédon* que corrobore efetivamente esta teoria da relação dos prazeres com a *kátharsis* hipocrática. Mas o que nos parece correto é que Platão postula um não desprezo total dos prazeres, apenas um alerta do seu mau uso.

### 3.1.3. HABITUAÇÃO DA VIDA DA ALMA SEM O CORPO

Um terceiro estágio do processo para a purificação vem a ser a vida da alma sem o corpo. Sócrates afirma que o filósofo deve habituá-la a concentrar-se e a recolher-se em si mesma, a afastar-se de todas as partes do corpo. Ela deveria viver, tanto agora como no futuro, isolada quanto possível e, por si mesma. Mas o que seria esse recolher-se a si mesma e essa vida isolado do corpo?

Burnet aponta que esse movimento de recolhimento da alma pode ser entendido na prática à luz da atitude socrática no *Banquete* (220c), quando Sócrates teria permanecido horas meditando em silêncio e de pé<sup>133</sup>. Neste diálogo é destacada a capacidade socrática de superar as necessidades corporais como o sono, cansaço, fome e outras carências fisiológicas, a fim de que ele resolvesse uma questão através da meditação mental.

Considerar as coisas com a alma significaria não considerar somente as impressões do mundo através dos sentidos e buscar viver o máximo possível através da alma, já que só a alma é capaz de alcançar o inteligível:

“quando examina sozinha alguma coisa, volta-se para o que é puro, sempiterno, imortal e que sempre se comporta do mesmo modo, e, por lhe ser aparentada, vive com ele enquanto permanecer consigo mesma e lhe for permitido, deixando, assim, de divagar e pondo-se em relação com o que é sempre igual e imutável, por estar em contato com ele. A esse estado, justamente, é que damos o nome de sabedoria (*phrónesis*).” (79d).

---

<sup>133</sup> *Banquete* 220c: “é o bastante no que se refere a isso. Entretanto, vale a pena ouvirdes a respeito do trabalho de que se incumbiu nosso forte herói quando em serviço. Meditando sobre um certo problema desde a alvorada, permaneceu onde estava, o examinando; descobrira que se tratava de um problema difícil, que não estava conseguindo resolver, mas não desistia e insistia na busca de sua solução. Deu meio-dia e os soldados o viram, e começaram a comentar entre si, admirados: 'Sócrates se mantém plantado ali ponderando sobre algo desde a aurora!'. E ele ali se conservou até a noite, quando, depois de jantarem, alguns soldados jônicos (estávamos no verão) transportaram seus colchões e esteiras para fora no propósito de dormir onde estava mais fresco; isso também lhes possibilitava observar se ele se manteria ali a noite inteira. E, de fato, ele ali continuou até o romper do dia; e quando o sol nasceu, ele lhe dirigiu uma oração e deixou aquele lugar.”

Como se observa, a alma sozinha é mais eficiente do que em conjunto com o corpo. Na verdade, aqui nesse passo, Sócrates não deixa claro se a atividade da alma sozinha é com base numa experiência já vivida ou em uma abstração sobre a possibilidade de um dia a alma examinar por si só as coisas. No entanto, voltando a nossa questão, esse trecho deixa bem claro que a alma deveria, se possível, viver isolada do corpo. Ao voltar-se para o que é “puro, sempiterno e imortal”, ela se volta para o divino, tanto o que há no indivíduo, como no mundo.

A alma sem o corpo se liga ao divino. Margeando o trecho acima, lemos também que “a alma assemelha-se mais ao invisível do que o corpo, e este mais ao visível” (79c). Um pouco a frente, ele afirma que “a alma tem mais semelhança com o que sempre se conserva o mesmo do que com o que varia” (79e). Com base nestas duas sentenças a alma teria um parentesco com o que é invisível e imutável, ou seja, com o divino. A conclusão virá da boca de Cebes: “evidentemente, Sócrates, a alma se assemelha ao divino, e o corpo, ao mortal” (80a).

A alma, por essa semelhança ao divino, busca naturalmente o contato com ele. Ela é essencialmente pura, mas está maculada pelo contato com o corpo. O puro busca o puro, já que “não é permitido ao impuro entrar em contato com o puro” (67b). A conclusão denota a ideia de que o puro não pode ser plenamente alcançado enquanto o corpo, impuro, estiver junto a alma. Por isso a *kátharsis* será necessária, para que a alma volte-se para sua essência e pureza. Com a purificação a alma parece alcançar seu estado original. Como aponta Brehier: “Como ela não supõe uma complexidade, a virtude-purificação não pode ser um estado adquirido, propriamente falando, pois é um retorno à essência.” Brehier declara ainda que a purificação “consiste não em acrescentar alguma coisa, mas em livrá-la do mal.” (BREHIER, 1955, p. 239 Apud SILVA, 2009, p. 57). A alma não se torna uma outra coisa durante a purificação, ela apenas retorna ao seu estado original: “*kátharsis* conduz, por um caminho reto, à “visão inicial”, fundamento último de toda a vida cognitiva”. (VAZ, 2012, p. 68)

Separar-se do corpo é imperativo a todos aqueles que querem alcançar o pensamento (*phrónesis*) de forma pura. O pensamento puro é o alvo daqueles que se purificam. Curioso, é que o pensamento é ao mesmo tempo um meio de purificação e um fim, como aponta Brehier (1940) .

"Mas no *Fédon*, ele trata da purificação do pensamento, não se poderá obtê-lo se não for pelo próprio pensamento, que é, portanto, às vezes o ser a se purificar, às vezes o meio de purificação; temos sobre isso a declaração expressa do *Fédon* (69c): pensamento é um 'meio de purificação' (*katharmós*)." (BREHIER, 1940, 241)

Para Brehier, então, o pensamento se purifica ao exercer sua função própria de pensar. Com

isso, a *kátharsis* consiste numa conversão do pensamento. De um pensamento impuro, afetado pelo contato ostensivo com o corpo, para um pensamento puro e perfeito, identificando-o com o divino. Não há contato de uma alma impura com o ser em si, com a *phrónesis*, com o divino. A separação visa uma conversão do pensamento: do impuro ao puro.

Cabe ressaltar que há também a possibilidade de pensamento de uma alma que mantém contato ostensivo com o corpo. O que está em jogo é a precariedade deste eventual pensamento, que é fragilizado pelas afecções corporais e não é digno de confiança. Sócrates afirma que a alma pensa melhor sem os sentidos ou os prazeres (65c). O que o pensamento em contato contínuo com o corpóreo não alcançará <sup>134</sup>será o belo em si, o justo em si, e etc. A essência (*ousía*) de cada coisa só será alcançada por “quem se aproximar de cada coisa só com o pensamento” (65e).

A filosofia convida o filósofo a conhecer o “em si” e a *ousía* da realidade. Somente ela, ao lhe falar com persuasiva “doçura”, mostrará o “quão cheio de ilusões é o conhecimento adquirido por meio dos olhos, quão enganador o dos ouvidos e dos mais sentidos” (83a), já que ela vive:

Aconselhando-a a abandoná-los e a não fazer uso deles se não só o necessário, e a recolher-se e concentrar-se em si mesma e só acreditar em si própria e no que ele em si mesma apreender da realidade em si, e o inverso: a não aceitar como verdadeiro tudo o que ela considerar por meios que em cada caso se modificam, pois as coisas desse gênero são sensíveis e visíveis, ao passo que é inteligível e invisível o que ela vê por si mesma. (83a-b)

Observamos a presença do aspecto epistemológico de forma constante nesse argumento da separação da alma ao corpo. O que está em jogo são os elementos em si, a realidade “real” e não aquela realidade inferior que os sentidos insistem em apresentar. Sócrates afirma que a alma manchada e impura (que amou, cuidou e ficou fascinada com o corpo com seus apetites e deleites) só aceita como verdadeiro o que tivesse forma corpórea, que se pode ver, tocar, beber, comer ou servir para o amor (*aphrodisia*). O único conhecimento de uma alma “corpórea” será aquele do material, jamais do real “em si”.

---

<sup>134</sup> “Essa ciência corresponde à natureza daquelas realidades; são, entretanto, puramente inteligíveis; logo, deve-se dizer que a alma separada tem propriamente e por si a faculdade da intuição intelectual, pela qual contempla imediatamente os inteligíveis.” (VAZ, 2012, p. 86)

### 3.2 PHRÓNESIS

A *phrónesis* terá um papel fundamental no *Fédon*, vide o número de ocorrências ao longo do diálogo, treze vezes<sup>135</sup>. Logo em sua primeira ocorrência é apresentada como o alvo da pesquisa (*zetései*) filosófica (65a). É ela quem o filósofo ama. É o que alma deseja. E é por ela e para alcançá-la que o filósofo purificará a sua alma. Segundo Sócrates “precisamos tudo fazer para em vida adquirir virtude (*areté*) e sabedoria (*phrónesis*), pois bela é a recompensa e infinitamente grande a esperança” (114c).

É importante frisar a relação que existe no *Fédon* entre a *phrónesis* e a *alétheia*. Logo após falar da aquisição do conhecimento (*phrónesis*) e da falibilidade dos sentidos nesse processo, Sócrates, em ato contínuo, pergunta a Símiias: “Então, quando é que a alma atinge a verdade?” (65b). Sem apresentar nenhum tipo de diferenciação, a verdade (*alétheia*) surge como um correlato ao conhecimento (*phrónesis*). Um pouco mais a frente, ambas também caminharão juntas quando o filósofo apresentará a necessidade de um distanciamento do corpo por ser ele “fator de perturbação para a alma e impedi-la de alcançar a verdade e o pensamento sempre que a ele se associa?” (66a). A *alétheia* irá, inclusive, suprimir a papel da *phrónesis* quando Sócrates afirmar a importante tese: “E o que queremos, declaremo-lo de uma vez por todas, é a verdade.” (66b – grifo nosso). Com isso, quando Sócrates falar de *phrónesis* estará falando de *alétheia* e vice-versa.

Retornando a noção de *phrónesis* como o alvo do desejo do filósofo, este será também definido como seu amante (*érastai*), uma vez que após o estado de pureza da alma ter sido atingido, “alcançaremos o que desejamos e do que nos declaramos amorosos, a sabedoria, isto é, depois de mortos, conforme nosso argumento indica, nunca enquanto vivermos” (66e). A *phrónesis* só será plenamente alcançada após a morte.

A *phrónesis* será também apresentada como alvo do amor do filósofo nos passos 68a-b, mas agora, como objeto só dos verdadeiros filósofos (*ortos philosophountes*<sup>136</sup>). Estes amantes da sabedoria (*éron de phroneseós*) não temem a morte, pois isso seria ridículo (*geloion*), caso contrário, uma vez assim procedendo, seria a prova de que eles não seriam verdadeiros filósofos,

<sup>135</sup> Cf. 65a, 66a, 66e, 68a, 68b, 69a, 69b, 69c, 70b, 79d, 111b, 114c

<sup>136</sup> Para Sócrates, há um consenso entre os verdadeiros filósofos (*gnésios filósofois*), a respeito da necessidade da alma se separar do corpo para que ela alcance a verdade. Os filósofos autênticos, categoria que aparece dezesseis vezes no diálogo e seria a detentora da capacidade de purificação, é o arquétipo do filósofo ideal socrático. Sócrates afirma que os verdadeiros filósofos (*ortos, aletos ou gnesios filósofos*) são capazes de desejar a morte (64b); de terem convicção de que o corpo é um impedimento a verdade (66b); são os que mais se esforçam para separar a alma do corpo (67d); são acautelados contra os apetites do corpo (82c); abstém-se dos prazeres, das paixões e dos temores, tanto quanto possível (83b); são temperantes e corajosos (83e); se preparam para morrer e são os que menos temor sentem diante da morte (67e); tem convicção de que apenas no Hades pode encontrar a verdade em toda a sua pureza (68b);

mas amantes do corpo (*philosómatos*), do dinheiro (*philokrématos*) ou da fama (*philótimos*)<sup>137</sup>. Para Festugière (1967) o amor à *phrónesis* determina até uma fuga do corpo<sup>138</sup>, pois “aquele que ama, deseja estar próximo do seu amado, ele o procura até o Hades. Se, então, se ama o pensamento, iremos com alegria até o lugar onde se terá certeza de encontrar toda pureza, segundo o discurso.” (p. 129).

Para Sócrates, a busca pela *phrónesis* pura que se alcançará no *post-mortem* se inicia em vida como um processo erótico<sup>139</sup>.

Amores humanos, ante a perda de amigos, esposas e filhos, têm levado tanta gente a baixar voluntariamente ao Hades, movidos apenas da esperança de lá reverem o objeto de seus anelos e de com eles conviverem; no entanto, quem ama de verdade a sabedoria, e mais: está firmemente convencido de em parte alguma poder encontrá-la a não ser no Hades, haverá de insurgir-se contra a morte, em vez de partir contente para lá? Sim, é o que teremos de admitir, meu caro, se se tratar de um verdadeiro amante da sabedoria. Pois este há de estar firmemente convencido de que a não ser lá, em parte alguma poderá encontrar a verdade em toda a sua pureza. (68a-b)

Nesta citação, que pode se referir aqueles como Orfeu em sua descida em busca de Eurídice<sup>140</sup>, aponta que assim como aqueles que por amor vão até o mundo dos mortos em busca daquilo que amam, o filósofo espera na morte encontrar o seu amor e, nesse sentido, não haveria necessidade de temê-la. Brehier afirma que esta noção que transfere a *phrónesis* para um outro plano metafísico poderia ser entendida como um misticismo e que seria como “um simples meio de intelectualismo; de fato, uma boa parte dos argumentos que convida a purificar a alma da impureza do corpo (65b-66c) insistem sobre as razões intelectuais da purificação” (BREHIER apud. SILVA, 2009, p. 44).

A alma que busca a *phrónesis* será a aquela alma com capacidades cognitivas, ou seja, aquela nova alma apresentada por Platão, que supera a que se reduzia a apenas um princípio vital. A ação dessa alma cognitiva, que na *República*<sup>141</sup> será apenas a parte racional da mesma, será

<sup>137</sup> Segundo Eggers (2008, p. 169), *philosómatos* seria um termo inventado por Platão. Como se observa, tal jogo de palavras só faz sentido no grego.

<sup>138</sup> Essa fuga do corpo citada por Festugière se dá em um horizonte ascético e simbólico. É preciso um cuidado ao tratar de uma “fuga do corpo”, já que no início do diálogo, Sócrates é enfático que o suicídio, fuga do corpo radical, não seria permitido aos homens. Da mesma forma, o filósofo que se abstém dos prazeres não o faz porque estes lhe são maus em si, mas porque diante da aquisição da sabedoria eles o enganam. A conquista da *phrónesis* só ocorre com a alma que busca um isolamento, pensa por si só. Esta alma fará de tudo para alcançar seu objetivo maior. Vale destacar que esse alvo que é a aquisição da *phrónesis* só será plenamente alcançado na morte. Em vida, o filósofo apenas a adquire parcialmente, assim como sua separação e fuga.

<sup>139</sup> Cf. Nota 52 do capítulo 2 na qual relacionamos este processo com a escada erótica da Diótima no *Banquete*.

<sup>140</sup> Cf. Nota 42 do primeiro capítulo na qual apresentamos a narrativa de Orfeu e Eurídice. Hackforth (1955, p. 53) aponta para o *Banquete*: “Além disso, só os amantes se dispõem a morrer pelos outros, e não apenas os homens que amam como também as mulheres. Do que afirmo é prova Alceste perante todos os gregos, ela, filha de Pélias, a única pessoa que se dispôs a morrer no lugar de seu marido, embora este tivesse pai e mãe.” (179b). Platão ainda cita nesse trecho os exemplos de Orfeu e de Aquiles.

<sup>141</sup> Cf. nota 52 do capítulo 2.

posteriormente na filosofia chamada de mente. É, nesse sentido, a mente, em contraste com o corpo, que será privilegiada por Platão no *Fédon*. A ação dessa “alma-mente” será buscar a *phrónesis* de forma mística<sup>142</sup>, através de uma purificação para que enfim o puro acesse ao puro.

### 3.3 KÁTHARSIS COMO VIRTUDE

Como vimos, a *kátharsis* foi associada a condição necessária para a aproximação da alma à *phrónesis*. Ela antecede o evento almejado e atua como pressuposto inegociável para o verdadeiro filósofo. No entanto, a definição de purificação apenas como a separação do corpo da alma carece de elementos mais claros e práticos. Como no dia-a-dia se daria a purificação? Como o verdadeiro filósofo recolhe a alma em si mesma? Sócrates apresenta um outro viés, como lemos abaixo:

“E a verdade consiste talvez em que a temperança (*sōphrosínē*), justiça (*dikaíosínē*) e coragem (*andreía*) não sejam senão meios de nos purificarmos de todo. (69c)

Surge agora uma nova perspectiva sobre a *kátharsis*. Ela será alcançada através de virtudes (*aretái*)<sup>143</sup> como a temperança, justiça e coragem, que são meios pelos quais os filósofos que as praticam se purificam. Vale lembrar a ambiência dessa fala: Sócrates está em diálogo com Símiias a respeito da virtude dos homens tidos como corajosos e moderados. Dizem que estes só se portam virtuosamente por medo: os corajosos com medo da morte e os moderados com medo de se privarem de certos prazeres. Ele conclui que os domínios sobre alguns prazeres se faz às custas de servir a outros. Essa não seria a melhor maneira de se alcançar a virtude, ou seja, trocando prazeres por outros prazeres, temores por outros temores. Só haveria uma moeda verdadeira pela qual se deva trocar: a *phrónesis* (69b). Toda permuta do filósofo tem em vista a *phrónesis*.

O que Sócrates está buscando apresentar é uma noção de virtude que esteja atrelada a *phrónesis*, e sem esta, elas não passariam de sombras de virtudes, sem nada de verdadeiro. Por isso a necessidade de uma purificação das virtudes. É importante ressaltar que é a *phrónesis* quem pode purificar a virtude e não o contrário. A primazia desta relação está na *phrónesis* que é também uma espécie de purificação. Platão, ao relacionar as virtudes a um caráter intelectualista, realça o teor ilusório das virtudes praticadas sem reflexão filosófica, “isto é, que não vem de dentro e antes

<sup>142</sup> Trataremos a frente da mística platônica no *Fédon*.

<sup>143</sup> Traduzimos *areté* por virtude por ser essa a forma mais usual pelos tradutores (LAN, 2008, p. 171). A questão da *areté* em Platão não é um tema fácil de definir. Os diálogos platônicos não apresentam uma definição única de virtude. No diálogo *Mênon*, no qual esta questão é central, não há uma definição e o mesmo termina de forma aporética quanto a este tópico. Na *Apologia*, Sócrates declara que a divindade o fez se preocupar com a questão da virtude, sendo ela mais importante do que a riqueza e a fama (29d-e).



respondem a estímulos exteriores ou à força do hábito” (AZEVEDO, 1983, p. 138).

A virtude-purificação, como lembra Brehier (1940), não é como a virtude tradicional dos gregos. Na virtude grega há um acréscimo ao caráter ou personalidade. A coragem é adquirida e acrescida pelo corajoso e a sabedoria, da mesma forma, pelo sábio. Na virtude-purificação do *Fédon* há, ao invés um decréscimo, um esvaziamento. O indivíduo deve se purificar eliminando sua impureza a fim de que seja puro. No *Fédon*, a "purificação não é adicionar algo à essência, mas livrá-la do mal" (BREHIER Apud SILVA, 2009, p. 42). É um retorno à origem, à identificação com o ser. A virtude também não é exatamente o processo de purificação e sim o que permanece após este. Virtuoso será aquele que adquire a *phrónesis*. Com isso, “as virtudes morais são estados nos quais purgamos a nós mesmos e a *phrónesis* é o purgativo (*katharmós*)” (HACKFORTH, 1995, p. 193).

Como observamos, a verdadeira virtude se liga a um modo de vida do filósofo, colocando a purificação também num plano ético. O filósofo que cuida da sua alma purificando-a, terá as virtudes como resultado prático deste processo. Mesmo que tais virtudes possam ser também encontradas nos amantes do corpo, a diferença estará se estes têm a companhia da *phrónesis* chancelando sua eficácia. Diferente dos amantes do corpo, do dinheiro e da fama que temem a morte, os verdadeiros virtuosos não a temerão, muito pelo contrário, se exercitaram durante toda a sua vida para ela.

### 3.4. EXERCÍCIO PARA A MORTE

Com isso, é fundamental o papel da morte nesse processo. O filósofo deve ter em mente que apenas na morte ele alcançará plenamente a purificação, já que ela será a efetiva separação da alma do corpo: “e o que denominamos morte, não será a libertação da alma e seu apartamento (*khorismós*) do corpo?” (67d). Sócrates ainda afirma que:

“a morte é a separação da alma do corpo, e que o estado que corresponde a estar morto é aquele no qual o corpo está separado da alma e existe sozinho por si mesmo, enquanto a alma está separada do corpo e existe sozinha por si mesma? É a morte algo distinto disso?” (64c)

Estar morto é ter a sua alma separada do seu corpo e ambos vivem por si mesmos, tendo, como já vimos, a alma sobrevivência já que o corpo tem nela o seu princípio vital e animador. Esta separação é a definição de morte no *Fédon*, assim como no *Górgias*<sup>144</sup>. Porém antes, Sócrates teria

---

<sup>144</sup> “A morte, pelo que me parece, não passa realmente da separação de duas coisas, a alma e o corpo, uma do outro.” (524b)

afirmado que o verdadeiro alvo da filosofia se resumia em “um treino (*epitēdeúousin*<sup>145</sup>) de morrer e de estar morto”<sup>146</sup> (64a). Haveria, então, um processo<sup>147</sup> e um estado relacionado à morte. O processo seria o treino e o estado, quando a alma se apartaria do corpo na morte. A experiência da filosofia será um exercício dessa morte e o filósofo é o sujeito que a pratica até que ela se concretize.

Outro termo grego empregado com o sentido semelhante será *meléte*<sup>148</sup>, “que outra coisa não é senão filosofar, no rigoroso sentido da expressão, e preparar-se para morrer facilmente. Pois tudo isso não será um exercício para a morte (*meléte thanátou*)?” (80e-81a). A palavra *meléte* significaria um exercício de pensamento, marcando a diferença do *gymnázēin*, que seria um exercício físico propriamente dito. Em relação a essa distinção entre esses termos, o filósofo Michel Foucault (2011), tem uma importante contribuição. Ao traçar um histórico do conceito de cuidado de si no pensamento filosófico grego e romano, e analisar o domínio dos exercícios da ascética, ele afirmará que o *meléte* designa uma atividade real, mas uma atividade do pensamento. Para ele se trata de “um trabalho que o pensamento exerce sobre si mesmo, um trabalho de pensamento, mas que tem essencialmente por função preparar o indivíduo para aquilo que ele em breve deverá realizar.” (FOUCAULT, 2011, p. 382). Já o *gymnázēin* indica o fato de fazer ginástica para si mesmo, significando propriamente “exercitar-se” e “treinar-se”. É estar “efetivamente em presença de uma situação, situação que é real, quer se tenha artificialmente provocado e organizado, quer se depare na vida, e na qual se põe à prova aquilo que se faz” (Idem, Ibidem, p. 382). Platão estaria, então, tratando o exercício da morte, como um exercício do pensamento, uma *meléte*, aquilo que é realizado pela razão em busca de uma sabedoria específica, aquela sabedoria tanto do saber viver como do saber morrer.

O pensamento constante sobre a morte permite ao indivíduo perceber a si mesmo, sua condição. Os verdadeiros filósofos não temem a morte pois, segundo Platão, isso seria ridículo, mas, ao contrário, a anseiam, já que esta é a separação da alma ao corpo: “aqueles que cultivam a filosofia da maneira correta, se exercitam para morrer, a morte se afigurando para eles menos temível do que para quaisquer outros seres humanos” (67e). Nesse sentido, a filosofia é um legítimo

<sup>145</sup> Burnet (1925) afirma que a tradução de *epitēdeúousin* seria “prática”, diferente de *melétema* (67d) que seria meditação (p. 63). Rowe (2001, p. 135) corrobora esta tradução.

<sup>146</sup> Esta é a tradução de Maria Schiappa Azevedo (1983).

<sup>147</sup> Sobre esta relação, Azevedo (1983) aponta que “Olimpiodoro, um dos comentadores antigos de Platão, aduz uma interessante distinção entre 'morrer' e 'estar morto'. Segundo ele, 'exercitar-se em morrer' não constitui um fim em si mesmo, mas apenas o meio de chegar a esse fim, que é 'estar morto'. E explica adiante 'o homem em via de purificação, que se está treinado em morrer, libertando-se das próprias emoções, é o que 'morre'; o homem contemplativo, que atingiu já a libertação dessas emoções, é o que 'está morto'. (p. 136)

<sup>148</sup> Segundo Foucault, *meléte* pode ser entendido como num “sentido muito geral de exercício do pensamento sobre o pensamento”. Ele compara com o sentido que há do *meléte* na retórica, que seria “a preparação interior, preparação do pensamento sobre o pensamento, do pensamento pelo pensamento”, que no caso específico da retórica, prepararia o indivíduo para falar em público.

exercício para a morte, ou melhor, “a filosofia é o exercício da vida verdadeira, da vida na dimensão pura do espírito” (REALE, op. Cit., 204). Caberia, então, cultivar a filosofia cuidando de si.

Toda a *kátharsis* é nada mais que o gradual exercício ascético de morrer ainda em vida. A alma que se encontrará pura ao se separar do corpo na morte é a mesma que evitou e jamais se associou voluntariamente ao corpo durante a vida. No corpo, a alma pode treinar como será a sua vida sem ele na morte. Com isso, a vida no corpo pode ser um aprendizado, um treino. Essa ascese do corpo no treino da morte é a prática da vida da alma pura sem o perigo que o corpóreo a inflige.

### 3.5 KÁTHARSIS COMO INFLUXO RELIGIOSO EM PLATÃO

Vimos no primeiro capítulo um histórico na noção de *kátharsis* no pensamento grego e sua importante função religiosa. Como já apontado, os ritos órficos procuravam a purificação (*katharmós*), que naturalmente deixava puro (*katharós*) a quem a cumpria. Após falar da *kátharsis* como uma virtude necessária, Sócrates afirma que:

É provável, pois, que os fundadores dos nossos ritos místéricos não fossem homens medíocres, antes, pelo contrário, desde há muito nos sugerissem a verdade, ao asseverar que todo aquele que chega ao Hades sem ter sido iniciado há de jazer na lama, enquanto aquele que vai purificado e iniciado habitará, ao lá chegar, na companhia dos deuses. É que, como dizem os entendidos nos Mistérios, ‘muitos são os portadores de tirso, mas poucos os bacantes’: ora, estes últimos, quer me parecer que não são outros senão os que se consagraram, no verdadeiro sentido da palavra, à filosofia [...]” (69c-d).

Provavelmente, nosso filósofo está se referindo aos ritos órficos e aos fundadores dos ritos (*teletai*). Como aponta Bernabé (2011), segundo o qual Platão é umas das principais fontes do orfismo<sup>149</sup> (BERNABÉ, 2011, p. 16), tal citação parece indicar que “dentro dos iniciados havia certa gradação e que só uns poucos deles alcançavam uma categoria especial, a de 'Baco' (*Bákhos*<sup>150</sup>)”

<sup>149</sup> Apesar de quando cita a palavra Orfeu, não o faz de forma construtiva. “As referências platônicas a Orfeu pelo seu nome, quase sempre pouco integradas à argumentação, que aparecem como elementos acessórios ou decorativos” (BERNABÉ, 2011, p. 63). Bernabé afirma que Platão não costuma citar pelo nome Orfeu e apresentar as dificuldades de se entender o sentido das raras citações no *corpus platonicum*. Platão também não ajudaria na construção do Orfeu histórico, já que as cores com as quais o narra são nitidamente míticas: filho de Musa, citarista, cantos maravilhosos, visitante do Hades e desmembrado por mulheres. Bernabé irá afirmar, inclusive, que “o modo de ver Orfeu como personagem mítico é negativo, irônico, quando não desrespeitoso” (p. 71). Ele aponta que apenas nos diálogos *Apologia e Íon*, aonde o pensamento socrático estava mais influente, se observa uma visão positiva do personagem Orfeu. Nos demais, ele afirma que a atitude de Platão se contrasta com as de outros autores, que quando citam Orfeu, o fazem sempre de forma positiva.

<sup>150</sup> “A palavra *bákhos* e o verbo correspondente, *bakeyo*, aparecem em outras fontes órficas antigas, onde não parece ter o mesmo sentido que para as fontes dionisiacas não órficas, nas quais o verbo significa normalmente 'entrar em êxtase' e inclusive 'estar ou parecer louco', e o substantivo designa à pessoa que entra neste transe ou é presa do delírio báquico”. Cf. BERNABÉ, 2011, p. 353

(BERNABÉ, Op. Cit., p. 353). A analogia entre os bacos (ou bacantes) e aqueles que se consagraram à filosofia parece clara: poucos alcançam o status real de verdadeiro filósofo, assim como poucos são os bacantes. No entanto, a analogia não se encerra ainda. A atividade dos bacos é também análoga à dos filósofos. Ambos devem purificar sua alma para que cheguem ao Hades na companhia dos deuses. A distinção entre ambos se dá justamente na forma com que a purificação acontece. O filósofo, obviamente, purifica sua alma através da filosofia, como será dito em 114c: “os que já se purificaram suficientemente por meio da filosofia vivem daí por diante sem corpo e vão para moradias ainda mais belas.”, enquanto os órficos através de ritos, os quais Platão parece desprezar. Bernabé corrobora esta tese afirmando que em tal citação órfica trata-se apenas de uma interpretação alegórica ao famoso verso e que Platão consideraria os órficos pessoas inéptas (p. 67).

Platão aceita os postulados órficos, como a ideia da retribuição no Além, em primeiro lugar, (...) ignora a ideia de culpa antecedente e recusa que um ritual possa livrar da culpa. Se a uma pessoa, sejam quais forem os seus atos, pode ser livrada de suas culpas por participar em uma *teleté*, as penas do Hades não seriam persuasivas em absoluto, e tal persuasão é precisamente o centro do interesse de Platão com respeito à escatologia. Por isso, substitui a pergunta dos guardiões sobre as senhas e a condição de iniciado por um julgamento em que se valoriza a conduta da alma, de forma que as culpas só podem ser expiadas com castigos no Hades, enquanto que a purificação ritual órfica é substituída no ideário platônico por outra classe de purificação que é a prática da filosofia. (BERNABÉ, 2011, 324)

Gazzola (1998) afirma que Platão não seria um órfico, apesar de aceitar que ele sofreu influências de seitas diversas e que, inclusive, a crença órfica da separação corpo-alma teria até o inspirado, mas não que ele por isso tenha a aceitado. "A seita órfica deve ter-lhe servido apenas estruturalmente, ou seja, a separação corpo-alma conforme crê o orfismo foi analogicamente usada por ele." (p. 130). A prática órfica de pela ascese distanciar a alma do corpo e contatar o divino interessaria em particular a Platão. O filósofo faria na ascese dialética o mesmo que o órfico fazia na ascese religiosa: "ruma às divinas ideias, há que 'deixar' o corpo para efetuar a abstração" (GAZZOLA, 1998, p 131).

Segundo Bernabé, Platão ao se apoderar de conceitos órficos, realiza uma transposição, alterando tais noções e adaptando-os segundo sua própria doutrina. Tal transposição será sugerida a partir da conceituação homônima de Diès (1927), na qual este afirma que Platão utiliza experiências místicas para traduzir a experiência filosófica.

A transposição seria uma maneira de Platão citar outros autores, mas modificando ao seu critério tais citações, de acordo com o seu interesse. Bernabé (2011) afirma que “Platão apresenta as ideias dos autores que cita como quase platônicas, a fim de apoiar o valor das que ele mesmo está expondo com o prestígio e/ou a antiguidade das suas fontes” (p. 368). A transposição platônica teria o papel de realizar uma síntese das diferentes tendências do pensamento, sem fazer com que Platão

caia em um ecletismo grosseiro (AREAS, 1997, p. 77). Ela se realizaria segundo três perspectivas: religiosa, ética e literária, onde se entrecruzaria toda a tradição e o presente. Diès assinala que estes três níveis correspondem a “transformação do Misticismo e do Orfismo, do Erotismo e da retórica em puro platonismo” (DIÈS apud. AREAS, 1997, p. 83)

A novidade filosófica do platonismo consiste, sobretudo, na transposição conceitual que opera sobre o conjunto de temas e noções que compõem o 'conglomerado herdado'. Tomada enquanto um procedimento filosófico, a transposição, implica tanto uma reapropriação crítica do passado quanto uma problematização do presente. Passado e presente são, igualmente transpostos. (AREAS, 1997, p. 76)

É assinalado por Bernabé que Platão se utiliza da transposição através das seguintes formas: omissão, que consiste em eliminar da referência elementos que estavam nela, mas que não favoreciam a interpretação platônica; adição, quando ele acrescenta algum detalhe que não pertence a fonte original, como no caso do componente moral<sup>151</sup> no destino escatológico, que não existiria na doutrina que se remete; modificação, quando ele altera algum dado importante na doutrina<sup>152</sup>; recontextualização, dando um contexto novo, dando a impressão de que este também formava parte do conjunto antigo; interpretação de enigmas, no qual insere uma forma de exegese literária necessária para se decifrar o enigma; mitologia, o procedimento mais radical, de converter a si próprio em mitólogo para elaborar mitos órficos e transformá-los livremente a fim de que se adaptem ao seu sistema filosófico. “Platão desenvolve mito *ad hoc* para transmitir ideias. É um modelo de explicação para aquelas verdades às quais a dialética não chega” (BERNABÉ, Op. Cit. p. 385).

Platão, parece então, se apropriar de elementos órficos no *Fédon*, e a *kátharsis* seria um deles. No entanto, através da transposição, ele altera seu real sentido, como aponta Dodds (1988) ao afirmar que:

“No *Fédon*, transpôs essa doutrina para termos filosóficos e deu-lhe a formulação que se tornaria clássica: só quando, pela morte ou pela autodisciplina, o eu racional é purgado da 'loucura do corpo' pode recuperar a sua natureza verdadeira, que é divina e sem pecado; a boa vida é a prática dessa purificação, *meléte thanatou*.” (DODDS, 1988, 229)

Para Dodds, Platão ataca toda a tradição de purificação ritual. Mas isso não significa que ele propusesse aboli-la. Para ele “a única catarse verdadeiramente efetiva era, sem dúvida, a prática do retiro mental e da concentração, que é descrita no *Fédon*: o filósofo experimentado pode lavar a sua

<sup>151</sup> “Mas que estou muito esperançado de que para os mortos exista algo e, como se diz de antigo muito melhor para os bons que para os maus.” (*Fédon*, 63c)

<sup>152</sup> Caso clássico do *sôma/sêma*, que se torna no *Fédon* uma prisão (62b) ao invés de um túmulo.

alma sem o auxílio do ritual.” (DODDS, 1988, p. 240).

Com isso posto, teria, então, Platão sido influenciado pelo orfismo no conceito de purificação ou apenas transposto tal ideia? Nossa tese é que, sim, Platão é influenciado, em parte, pelas estruturas religiosas da noção de purificação. Pois o esquema é o mesmo, tanto na purificação religiosa como na purificação filosófica. Em ambos há um indivíduo há ser objeto de mudança; em ambos a alma é o local a ser tratado; os resíduos extraídos são distintos, pois em 1) são culpas e máculas (*miasma*) e em outro 2) prazeres e paixões advindas de uma vida de amor ao corpo, apesar de que isso poderia gerar também culpas e máculas como assassinatos, por exemplo; e por fim o resultado de ambos os processos são o mesmo: um ser purificado. A diferença marcante entre os dois processos se daria pelo disparador, ou seja, aquilo que gera o início de cada um. No processo 1) o princípio seria religioso e com isso seria necessário um ritual. Já no processo 2) seria um princípio filosófico e a filosofia seria a “centelha de combustão”. Como no quadro abaixo:

<b>PROCESSO</b>	<b>RESÍDUO</b>	<b>OBJETO</b>	<b>MÉTODO</b>	<b>LOCAL</b>	<b>ÁPICE</b>	<b>RESULTADO</b>
<b>RELIGIOSO</b>	<i>Miasma</i>	homem	ritual	alma	morte	Purificado
<b>FILOSÓFICO</b>	Prazeres e paixões	homem	filosofia	alma	morte	Purificado

### 3.6 CUIDADO DA ALMA

A necessidade da *kátharsis* gera um imperativo ético para o filósofo. Ele deve purificar sua alma e para alcançar esse objetivo, Sócrates convida seus interlocutores ao cuidado da mesma. Tendo a alma a primazia em relação ao corpo, cabe então o cuidado da mesma a fim de que se alcance o inteligível e o divino. A primazia da alma em Platão é oriunda da noção de que ela é imortal e tem relação com o divino e o inteligível. Diz o filósofo que “uma vez sendo a alma imortal, é necessário que zelemos por ela não só durante este período de tempo que chamamos de vida, mas com relação à totalidade do tempo” (*Fédon*, 107c). Nesse sentido, cuidar de si próprio só pode significar cuidar da própria alma<sup>153</sup>.

Como o corpo deveria ser evitado, não caberia ao filósofo o seu cuidado. Os *philosophoi* não cuidam do corpo, mas sim os *philosómatoi*. Da mesma forma os que amam o dinheiro, não são filósofos, mas sim *philokhrématoi* e os que amam as honras, *philótimoι*, como já apontamos (68c). O corpo serve à alma, mas não é o próprio do homem e sim um instrumento, pois, como bem

<sup>153</sup> Como afirma Maura Iglésias: "Ora, é justamente essa a descoberta platônica, a novidade introduzida na maneira de o homem apreender-se a si mesmo: o homem é a sua alma. Porque a alma que Platão descobriu é o que constitui a verdadeira natureza do homem que ele buscou." (IGLÉSIAS, 1998, p. 59-60)

elucida o diálogo *Alcibiades* e em concordância ao *Fédon*, “quem cuida do corpo, não cuida de si mesmo, mas apenas do que lhe pertence. (...) Porém o que cuida de sua fortuna, nem cuida de si mesmo, nem do que lhe pertence; encontra-se mais afastado, ainda, do que lhe diz respeito” (*Alcibiades*, 131b-131c)<sup>154</sup>.

O filósofo, na medida em que busca o cuidado de sua alma, o faz visando a verdade, visando o Bem. Em suma, ele visa obter uma vida virtuosa. É nesse sentido que o corpo é um impedimento a se fazer filosofia e obter a virtude, já que ele tem ocupações e peculiaridades outras, como paixões, desejos e prazeres, que ofuscam a visão do homem à filosofia. O cuidado da alma é a conversão dessas necessidades supérfluas corporais<sup>155</sup>.

Se cuidardes de vós mesmos em tudo quanto fizerdes, estareis servindo a mim, aos meus e a vós próprios mesmo que não prometeis agora. Todavia, se fordes negligentes convosco mesmos, e não mostrardes predisposição para viver segundo as etapas, por assim dizer, do caminho delineado pelo que aqui e agora dissemos e por nossas discussões anteriores, vossa realização será nula, independentemente de quanto e quão ansiosamente fizerdes promessas neste momento. (*Fédon*, 115b-115c)

O cuidado da alma é então o imperativo ético para onde tende a vida virtuosa, na qual consiste a felicidade do homem. A felicidade consiste na prática da virtude (*areté*) e não na busca por caminhos outros como na realização dos desejos e paixões. Em suma, “conhecendo, a alma se cura, purifica-se, converte-se e se eleva. Nisso consiste a sua virtude” (REALE, 2002, p. 214).

O cuidado de si é, antes de mais nada, um processo de transformação do indivíduo rumo à vida virtuosa. E esse processo se dá através de uma experiência de “olhar para dentro”, de conhecer-se. Sócrates, então, “caracterizou a própria prática do cuidado de si como um exercício de um olhar, olhar que incide, precisamente sobre si mesmo” (FOUCAULT, 2006, p. 79). Esta transformação do

---

<sup>154</sup> É no diálogo platônico *Alcibiades* que encontramos um destaque maior do conceito de cuidado de si. Alcibiades, belo um jovem aristocrata com privilégios que o coloca acima dos outros, é assediado por muitos enamorados, mas em função de sua arrogância a todos dispensa, restando apenas Sócrates. Nesse cenário é que surge a questão do cuidado de si no diálogo. Sócrates diz a Alcibiades: (...) queres entrar na vida política, queres tomar nas mãos o destino da cidade, mas não tens a mesma riqueza que teus rivais e não tens, principalmente, a mesma educação. É preciso que reflitas um pouco sobre ti mesmo, que conheças a ti mesmo. (...) olha um pouco o que és em face daqueles que queres afrontar e então descobrirás tua inferioridade. (FOUCAULT, 2006, p. 46). Nesse diálogo, a necessidade de cuidar de si está relacionada diretamente ao contexto do indivíduo que deseja exercer o poder político sobre os outros. O cuidado de si também se dará como desdobramento do conhecer-se a si-mesmo: “É a alma, portanto, que nos recomenda conhecer quem nos apresenta o preceito: Conhece-te a ti mesmo” (*Alcibiades*, 130e). Para Sócrates não cuida de si quem cuida dos negócios, da fortuna ou do que lhe pertence. E como o corpo é algo que pertence ao homem não sendo o próprio, já que “quem cuida do corpo, não cuida de si mesmo, mas apenas do que lhe pertence” (131b), só resta concluir que quem cuida de si cuida da sua própria alma (132c). Sócrates aconselha o jovem Alcibiades a antes do cuidado de qualquer outra coisa, cuidar de si mesmo. No entanto, para cuidar de si próprio, ele tem primeiro que se conhecer, saber o que é, portanto, conhecer a sua alma. Conhecer a sua alma, que é ele próprio, não é tarefa fácil, mas o texto se encerra com Alcibiades a comprometer-se entusiasticamente a dedicar-se, dali em diante, a cuidar de si. Segundo Foucault, o *Alcibiades* de Platão representa um marco histórico (FOUCAULT, 2011, p. 79) e o primeiro registro na história do pensamento ocidental do cuidado de si.

<sup>155</sup> Vale ressaltar que Platão afirma que há necessidades que devem ser atendidas de forma controlada.

sujeito resulta, diretamente, do exercício do cuidado de si. Segundo Jan Patocka, (2002) “na concepção do cuidado da alma, está compreendido algo como o ideal da vida verdadeira, ou seja, uma vida que, tanto na sua práxis como na sua atividade de pensamento, se direciona sempre por olhar para dentro.” (PATOCKA, 2002, p. 107).

Há que se dizer, no entanto, que esse olhar para dentro não se dá numa dimensão egocêntrica e individualista, ou mesmo apenas teórica. O engajamento ético do filósofo que cuida de sua alma é notório e claro em Sócrates. A experiência do filósofo não é apenas racional ou teórica, ela é prática e vital e não negativiza a realidade sensível. Para ele, a busca pela verdade consiste na vivência da filosofia como forma de vida. A este respeito, Pierre Hadot (1999) nos traz contribuições importantes:

No fim das contas, após ter dialogado com Sócrates, seu interlocutor toma distância em relação a si mesmo, desdobra-se, uma parte de si mesmo identificando-se, de agora em diante, com Sócrates no acordo mútuo que este exige de seu interlocutor em cada etapa da discussão. Opera-se nele uma tomada de consciência de si; ele se põe a si mesmo em questão (HADOT: 1999, p. 55-56).

Para Hadot, há uma reviravolta na vida do homem que se encontra com Sócrates e seu estilo de vida. Há uma subversão total dos valores, das certezas, dos dogmas. Sócrates é um incômodo do qual os homens gostariam de evitar, a fim de que permanecessem, em certo sentido, evitando a si mesmos. Para Hadot, Sócrates opera no homem que se encontra com ele um convite a vida. Esse caráter protrético é também um convite a superação da individualidade em direção à vida gregária. Nesse sentido, Sócrates é o homem disposto a através de sua maiêutica formar homens. Como afirmou Simplício, o lugar do filósofo na cidade deve ser o de um escultor do homem. (SIMPLICIO, Apud, HADOT, 1999, p. 12). O filósofo Vitor Goldschmit diz que, a respeito do caráter aporético e inconclusivo de alguns, os diálogos platônicos não tinham interesse em informar, mas sim em formar homens (GOLDSCHIMIT, 2010, 151).

o cuidado de si é, portanto, indissolúvelmente cuidado da cidade e cuidado dos outros, como se vê pelo exemplo do próprio Sócrates, cuja razão de viver é ocupar-se com os outros. Há em Sócrates um aspecto ao mesmo tempo “missionário” e “popular”, que se reencontrará posteriormente em certos filósofos da época helenística. (HADOT, 1999:68)

Como se vê, o cuidado da alma em Sócrates se dá em uma dimensão ética, pois o indivíduo que se volta para ela é redirecionado para a busca da justiça no interior da *pólis*<sup>156</sup>. Seu convite aos homens para cuidarem de suas almas separando-as do corpo e buscando uma purificação é o centro

---

<sup>156</sup> Como bem explícito na obra “*A república*”.



ético da filosofia no *Fédon*. Sócrates sugere “cuidai de vós próprios<sup>157</sup>” (*Fédon*, 115b).

Um aspecto que nos salta à memória nessa questão do cuidado da alma, é a relação que este cuidado teria com a medicina. Até que ponto toda a teoria do cuidado da alma não seria uma analogia com a questão médica do cuidado com o corpo? Estaria Platão reverberando os ideais hipocráticos em sua filosofia?

Ao final do *Fédon*, as últimas palavras de Sócrates são: “Críton, devemos um galo a Asclépio. Não te esqueças de saldar essa dívida.” (118a). Esta citação, tem sido debatida longamente pelos comentadores sem um consenso entre eles do seu significado<sup>158</sup>. Asclépio (ou Esculápio em latim) era o deus das curas e da saúde. Um galo lhe era oferecido em sacrifício quando um enfermo se sanava. Apesar de não fazer parte do Panteão, se tornou uma das figuras mais populares da Grécia antiga (e posteriormente no império romano). Qual, então, seria o sentido desta afirmação?

Para Rowe (2001), a sentença remete a uma doença realmente: “por que Sócrates não momentaneamente comparar a felicidade que ele espera com a de alguém que se recuperou de uma doença?” (p. 296). Burnet (1925) também afirma que “Sócrates espera acordar curado assim como aqueles que foram curados” (p. 118). Para Burger (1984), “Sócrates marca o seu sucesso na prática de morrer através da lembrança do Deus da cura.” (p.216). Para ela, Sócrates acredita ser necessário tal pagamento como um suplemento ao hino de Apolo citado no início do diálogo. E ainda afirma que:

O *pharmakón* que Sócrates bebe é simultaneamente uma poção que leva a sua vida para o fim e uma remédio que cura a sua doença. Mas é um *pharmakón* diferente, o da palavra escrita<sup>159</sup> - que realmente cumpre a prática de morrer, como uma separação do

<sup>157</sup> Como afirma Foucault (2006): “O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e se constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência.” (FOUCAULT, 2006, p.11).

<sup>158</sup> Muitas interpretações foram elaboradas para dar conta desta recomendação socrática. Seria uma fala delirante como resultado da ingestão do veneno, súplica para voltar aos mundo dos vivos, modo de evitar infortúnios na morte (DIXSAUT, 1991), retribuição pela cura da doença na vida (NIETZSCHE, 1882, A gaia ciência, n. 340, "Sócrates moribundo), tentativa de “subornar” a divindade para evitar a morte (BURGER, 1984), dívida passada não quitada (GALLOP, 1975). Hackforth (1955) afirma que Wilamowitz rejeita a frase como uma indicação de que a vida seria uma doença. Para Hackforth, há dúvidas de que a sentença seja autêntica, sendo as últimas palavras de Sócrates mesmo e se o mesmo quis dizer o que disse. Lan (2008) afirma que se trataria da cura de algum amigo (seria Platão o doente?) ou parente, e não importando assim a respeito de quem seria, e sim a preocupação de Sócrates de que deveria cumprir suas obrigações religiosas.

<sup>159</sup> Burger se refere ao *Fedro*, quando este fala da escrita como *pharmakón*: “Dizem que Tamuz fez muitas observações a favor e contra cada uma das artes que fora longo enumerar. Porém, quando chegou aos caracteres da escrita, “Aqui está, Majestade”, lhe disse Teute, “uma disciplina capaz de deixar os egípcios mais sábios e com melhor memória. Está descoberto o remédio para o esquecimento e a ignorância”. Ele a falar, e o rei a responder: Engenhosíssimo Teute, uma coisa é inventar as artes, e outra, muito diferente, discorrer sobre a utilidade ou desvantagem para quem delas tiver de fazer uso. Tal é o teu caso, como pai da escrita: dada a afeição que lhe dedicas, atribuis-lhe ação exatamente oposta à que lhe é própria, pois é bastante idônea para levar o esquecimento à alma de quem aprende, pelo fato de não obrigá-lo ao exercício da memória. Confiante na escrita. Será por meios externos, com a ajuda de caracteres estranhos, não no seu próprio íntimo e graças a eles mesmos, que passarão a despertar suas

*lógos* do eu vivo. O Sócrates platônico, deste modo, investe suas palavras de morte com uma implicação apropriada de gratidão: obrigado Deus por Platão!” (BURGER, 1984, p. 216)

Geralmente, aqueles que interpretam a sentença final de Sócrates como uma cura de uma doença da vida, citam o trecho do *Fédon* que afirma: “Mas nem por isso será mortal. Seu ingresso no corpo poderá ser o começo de sua própria destruição, uma espécie de doença. Assim cansada de carregar o fardo desta vida, acabará por desaparecer no que denominamos morte.” (95d). Em tal citação, Sócrates, após terminar o discurso da imortalidade da alma e a refutação da alma harmonia, faz um resumo da crítica de seus interlocutores e esta sentença estaria incluída nela. Com isso, esta noção remeteria não ao pensamento de Sócrates, mas ao de Cebes e Símiias, especificamente. Se Sócrates não entendia a vida como uma doença, qual é o motivo de pedir o pagamento do Galo a Asclépio e esta sentença ser exatamente as últimas palavras dele?

O problema de tal interpretação, de avaliar a vida como uma doença, é negar assim toda e qualquer positividade da mesma. Foucault desenvolverá uma tese, a despeito da famosa crítica nietzschiana que apontaria um fraquejar de Sócrates no *Fédon* em seu momento derradeiro<sup>160</sup>. Segundo Nietzsche, Sócrates que até então vivia uma vida alegre e “como um soldado aos olhos de todos”, se contradiz em seu último instante de vida solicitando a Críton que fizesse o sacrifício a Asclépio, como se dissesse que morrendo seria curado da doença que é a vida. Segundo Nietzsche, “Sócrates fraquejou e revelou esse segredo obscuro que ele nunca dissera antes, desmentindo assim no derradeiro momento tudo o que dissera e fizera”. (NIETZSCHE, 2001, af. 340 Apud. FOUCAULT, 2014, p. 86). Foucault irá, então, apresentar argumentos que contradizem a fala de Nietzsche e que comprovam a positividade da vida em consonância com o ritual solicitado no fim do *Fédon*. Foucault propõe que quando Sócrates pede o pagamento do galo a Asclépio, ele o faz em função da cura de uma doença na alma, ao invés da cura de uma doença que seria a vida, como propôs Nietzsche. Essa cura<sup>161</sup> que Sócrates efetuou em Críton e pode o livrar e libertar da “opinião

reminiscências. Não descobriste o remédio para a memória, mas apenas para a lembrança.” (274e-275a)

<sup>160</sup> “Admiro a coragem e sabedoria de Sócrates em tudo o que ele fazia, dizia – e não dizia. Esse demônio e caçador de ratos de Atenas, irônico e amoroso, que fazia tremer e chorar os jovens mais orgulhosos, não era somente o tagarela mais sábio que já houve: ele tinha igual grandeza no silêncio. Gostaria que tivesse permanecido silencioso nos derradeiros instantes da sua vida – talvez ele tivesse permanecido então a uma ordem de espíritos mais elevada ainda. Foi a morte ou o veneno, a piedade ou a malignidade – algo naquele instante soltou a sua língua e ele disse: 'Ó Críton, devo um galo a Esculápio.' Essas risíveis e terríveis 'últimas palavras' significam, para quem sabe ouvir: 'Ó Críton, a vida é uma doença.' Será possível? Um homem como ele – que havia vivido alegremente e como um soldado aos olhos de todos – era um pessimista. Ele não havia feito nada mais que demonstrar firmeza perante a vida, que ocultar em vida seu derradeiro juízo, seu mais íntimo sentimento. Sócrates, Sócrates portanto sofreu a vida! E vingou-se dela – por meio dessas palavras obscuras, horríveis, piedosas e blasfematórias! Será que Sócrates ainda teria de se vingar? Faltava um grão de generosidade à sua abundante virtude? Ah, meus amigos! Temos de superar até os gregos!” (NIETZSCHE, 2001, p. 231)

<sup>161</sup> Foucault baseia sua teoria na solução de Dumezil ao galo a Asclépio. Dumezil evoca o diálogo *Críton*, que seria o anterior ao *Fédon* e no qual Críton propõe uma fuga a Sócrates. Para Críton se Sócrates não o fizer trairia a si, sua família e seus amigos, já que estes ficariam em desonra perante a opinião pública por não terem feito de tudo para

de todos e qualquer um, dessa opinião capaz de corromper as almas, para, ao contrário, escolher, se fixar e se decidir por uma opinião verdadeira fundada na relação de si mesmo com a verdade” (FOUCAULT, 2014, p. 92). No *Fédon*, então, a cura efetuada por Sócrates seria a cura da opinião falsa. Corroborando esse tese, Foucault lembrará da fala do personagem Fédon no interregno do diálogo, logo após algumas argumentações sobre a imortalidade da alma. Neste ponto, Fédon constata que Sócrates: “soube curar-nos” (89a).

Seja qual for o significado do “galo a Asclépio”, entendemos que para o Sócrates de Platão, houve uma doença que foi curada, através da vida e se sua culminância se dará na morte. Não acreditamos que ele se remeteu a vida como uma doença, ou mesmo ao corpo como uma enfermidade, por tudo que já dissemos até o momento. Apesar de ter que apelar para um outro diálogo a fim de solucionar o caso, a interpretação de Foucault nos parece mais plausível, já que se dirige à alma, cerne do diálogo. No entanto, esta questão nos parece ainda bem problemática, já que no *Fédon* não há quaisquer referência a este tema de forma direta.

O que nos interessa aqui é apontar que a ideia de cura que o *Fédon* apresenta seja talvez como um resultado do processo de purificação, tal como na medicina hipocrática. Tal cura, seria consequência do cuidado do filósofo com a sua alma, como afirma Foucault:

“Agradecimento a quê? Pois bem, agradecimento à ajuda dada pelo deus, enquanto deus curador, a todos os que, Sócrates e seus discípulos, empreenderam se ocupar de si mesmos (epimeleísthai), tratar de si mesmos, cuidar de si mesmos, “therapeúein” (no sentido de cuidar e curar), como diz Sócrates com frequência (...). Não se esqueçam de fazer o sacrifício ao deus, a esse deus que nos ajuda a nos curarmos quando cuidamos de nós mesmos. Porque não se deve esquecer que se cuidamos de nós mesmos é na medida em que os deuses também cuidaram de nós. Foi preocupando-se conosco que, precisamente, eles enviaram Sócrates para nos ensinar a cuidarmos de nós mesmos.” (FOUCAULT, 2014, p. 98-99)

E no *Fédon*, o cuidado de si sendo o cuidado da alma é justamente a purificação da mesma com o fim de salvá-la. O Sócrates platônico parece depositar muita confiança nesta salvação, como veremos.

---

salvar Sócrates. Este, então, questiona se deve levar em conta o juízo de todo mundo? Para elucidar sua posição, Sócrates apresenta o exemplo da ginástica e seus cuidados com o corpo. Quando se trata de ginástica não seguimos a opinião dos outros, senão daqueles entendidos do assunto. Caso contrário nosso corpo será arruinado, deteriorado e destruído (*diephtharménon*). Sócrates questiona se não se deve fazer o mesmo a propósito do bem e do mal, do justo e do injusto. Corremos o risco de termos a parte de e nós mesmos à qual se relacionam a justiça e injustiça também deteriorada, corrompida e destruída. Foucault demonstra que tal parte, posteriormente no *Fédon*, será a alma. Com isso, Sócrates conclui que convém não se preocupar com a opinião de todo mundo e de qualquer um, “mas somente com o que possibilita decidir o que é justo e injusto. Haveria, então, uma doença da alma para aqueles que buscam a opinião de todos e de qualquer um. Foucault conclue que: “Podemos supor portanto que essa doença, para cuja cura se deve um galo a Asclépio, é aquela de que Críton foi curado quando, na discussão com Sócrates, pode se livrar e se libertar (da) opinião de todos e qualquer um, dessa opinião capaz de corromper as almas, para, ao contrário, escolher, se fixar em e se decidir por uma opinião verdadeira fundada na relação de si mesmo com a verdade.” (FOUCAULT, 2014, p. 92)

### 3.7 A SALVAÇÃO DA ALMA

Como vimos, a *kátharsis* funciona como uma preparação para a salvação da alma. O filósofo cuida da sua alma purificando-a através da filosofia. Com isso, sua expectativa é que essa ascense redunde numa futura salvação da sua alma. Mas o que seria propriamente essa salvação?

Retornemos a questão inicial apresentada no início do diálogo e já citada na abertura desse capítulo. Sócrates permanece mais alguns dias preso em função do atraso de uma embarcação que ia à Delos para apresentar uma oferenda de purificação. Tal rito se remetia a um episódio no qual Teseu teria salvo quatorze jovens das mãos de Minotauro. Neste relato, há os elementos da purificação e da salvação, já que o ritual de purificação celebrava a salvação de Atenas. Sócrates estaria ensinando em seus últimos momentos de vida sobre a importância de cuidar da alma através de uma purificação e assim, salvá-la. Para Rowe (2001), Platão sugere aqui uma comparação de Sócrates com Teseu (p. 109). Ambos figuram como salvadores e heróis, sendo Sócrates aquele que salva através da filosofia.

Sócrates, que teria sido condenado por impiedade, como relata a *Apologia*, demonstra no *Fédon*, que obedecia aos deuses. Ele relata um sonho que dizia "compõe música e a executa"<sup>162</sup> (*mousikên poiei kaí ergázou*) (60e). Sócrates, que entendia a filosofia como a música (arte das musas) mais nobre, se submete às divindades, em especial à Apolo, deus cuja festa se realizava durante sua prisão. Da mesma forma, ele convida aos cidadãos para purificarem as suas almas, evocando processo semelhante ao religioso. Mesmo entendendo que Sócrates apresente a purificação em outros termos, tal conceito evidentemente remontaria qualquer ouvinte ao imaginário dos cultos dionisíacos e para as práticas órficas.

Ao nosso ver, não é despreziosa essa correlação no *Fédon*. Seria como que uma tentativa platônica de salvar Sócrates do seu processo de impiedade? O que percebemos é a potência que esse relato presente no início da trama tem, dando o tom do que será enunciado ao longo do diálogo. A purificação e a salvação da alma são, respectivamente, o meio e o fim do filósofo no *Fédon*, e todos os demais argumentos são perpassados por esses dois temas. "Sócrates prega e converte. Vem 'salvar a vida'" (JAEGER, 1995, 531)

<sup>162</sup> "Agora, porém, depois do julgamento e por haver o festival divino adiado a minha morte, perguntei a mim mesmo se a música que com tanta insistência o sonho me mandava compor não seria essa espécie popular, tendo concluído que o que o importava não era desobedecer ao sonho, mas fazer o que ele me ordenava.. Seria mais seguro cumprir essa obrigação antes de partir, e compor poemas em obediência a sonho. Assim, comecei pr escrever um hino em louvor à divindade cuja festa então se celebrava." (*Fédon*, 61a-b).

Sócrates, ao abrir o discurso mitológico final afirma que “se a alma for imortal, exigirá cuidados de nossa parte não apenas nesta porção de tempo que denominamos vida, senão na totalidade do tempo”<sup>163</sup> (107c). Esta totalidade do tempo, implica necessariamente na eternidade, local aonde a alma também sofrerá cuidados, como o mito final postula. Cuidar da alma é entender que a filosofia dá conta não só do período que chamamos de vida, mas da totalidade da existência. A alma participa da totalidade, ou seja, não está limitada apenas ao período curto que chamamos de vida. A máxima platônica a respeito da salvação da alma encontramos na sequência do trecho acima: “Desde o momento, porém, que (a alma) se nos revela imortal, nenhum outro escape ou salvação (*sotería*) dos males lhe resta que não seja adquirir, no mais alto grau possível, virtude (*béltiston*) e inteligência (*phrónimos*).” (107d). Se a alma é imortal, cabe ao filósofo descobrir qual será o seu destino. A alma se livra dos males se tornando a melhor possível e prudente. A alma melhor é aquele que se dedica inteiramente à vida filosófica.

Cabe ressaltar que Platão já havia tratado da noção de salvação da alma em outros diálogos. Nas *Leis*, vemos o termo no sentido de preservação, já que ao tratar dos criminosos loucos em um reformatório, que receberiam visita apenas de alguns cidadãos uma vez que “os quais lhe farão companhia a fim de administrar a salvação às suas almas através de aconselhamento” (909a). Já no *Crátilo*, a salvação se relaciona à temperança: “A palavra 'temperança' (*sôphrosyne*) é a salvadora (*sotería*) da sabedoria (*phronéseos*)” (411e). No *Timeu*, a salvação consistiria em um equilíbrio necessário entre a atividade da alma e a corpo: “Para esses males há tão-só uma salvação: não empregar a alma sem o concurso do corpo nem o corpo sem o concurso da alma, de modo a que possam estar de maneira mútua regularmente equilibrados e sadios.” (88b). Por fim, no *Protágoras*, em contraste com o poder das aparências, a arte (*téchne*) em medir (*metretikós*), afastando a ilusão e mostrando a verdade, que salvará a alma, pois lhe dará “uma serenidade que lhe permita conservar essa verdade e salvar a nossa vida. Depois desta exposição será que os nossos interlocutores concordariam que é na arte do comedimento que poderá estar a nossa salvação, ou na outra?” (356d-e). Como bem observamos, em nenhuma destas passagens selecionadas a noção de *sotería* se relaciona com uma vida futura, como parece ser no *Fédon*. O que postulamos é que em função do caráter dramático e do contexto deste diálogo, a salvação da alma se remete necessariamente ao que ocorreria com ela após a morte iminente de Sócrates. Toda a ênfase socrática sobre não temer a morte será exatamente por esse aspecto duradouro da alma, e por sua esperança de que há algo reservado para os bons melhor do que para os maus.

---

<sup>163</sup> Na *República*, tal questão também aparece. “Mas qual é a grande coisa que pode ocorrer num curto espaço de tempo? Com efeito, todo esse lapso de tempo que separa a infância da velhice é bem curto em comparação com a eternidade (...) Achas que um ser imortal deva inquietar-se com um período tão curto quanto este e não com a eternidade?” (608C)

### 3.7.1 FÉDON: UMA ESPERANÇA NA FILOSOFIA E UMA FILOSOFIA DA ESPERANÇA.

Platão também lançará mão da esperança ao longo de todo o *Fédon*. Esta noção que soa controversa, diante dos argumentos que se amalgamam em nosso diálogo, terá a sua relevância, como veremos. Observamos a ocorrência da esperança (*elpis*) em muitos momentos e ela demonstra sua força pelo número de ocorrências: treze vezes<sup>164</sup>, sendo a maioria no contexto do discurso sobre o futuro escatológico. Sabemos, no entanto, do perigo de tal conceito, segundo o pensamento platônico em geral. No *Timeu*, por exemplo, a esperança é definida como uma paixão “pronta para seduzir” (69d). Em geral, para os gregos a esperança não era bem vista, como também pode sugerir o célebre mito encontrado em Hesíodo (*Os trabalhos e os dias*) tradicionalmente intitulado Mito de Pandora<sup>165</sup>. Em relação ao sentido da esperança no pensamento grego, André Motte (1993) pode nos auxiliar:

“Os Romanos edificaram altares e templos à *Bona spes*. Os Gregos, tão prontos para divinizar e honrar em culto certas potências psíquicas – pensemos em *Mnême* em *Eros*, *Phobos* e tantos outros ainda – nada de semelhante fizeram para a *elpis*. Desde a época arcaica, contudo, que o tema da esperança está bem presente na literatura mas, curiosamente, é a expressão de um certo pessimismo que aí concorre, o mais frequentemente. Esperança 'vã', 'enganadora', 'decepcionante', 'impossível', 'inconstante', 'funesta', 'imprudente', aqui estão alguns dos qualificativos que denunciam na *elpis* uma realidade ambígua, bem típica, em suma, da condição do homem, muito humana, portanto, poder-se-ia dizer. É verdade que, segundo a evocação famosa de Hesíodo, a jarra funesta que Pandora tinha imprudentemente aberto, guardava no fundo a *elpis*, mas não se sabe muito, se é preciso aí ver uma espécie de consolação que Zeus teria arranjado aos homens ou, se ao contrário, uma artimanha suplementar que lhe reservava. O facto é que a *elpis* enche bem a jarra dos males mais do que dos bens” (MOTTE Apud MARTINS, p. 165)

Cornford (1907) parece também concordar com essa ideia<sup>166</sup>: “Esperança não tinha para os gregos a associação que tinha para o cristianismo. Ela não é uma virtude, mas uma paixão perigosa.”(p. 167). Nietzsche (2008) em *Aurora* afirmou que:

<sup>164</sup> *Fédon* 63b, 63c, 63e, 64a, 67b, 67c, 68a, 70a, 70b, 98b, 100b, 114c.

<sup>165</sup> Não se sabe ao certo se no mito, a jarra que Pandora abre estava repleta de males ou bens. Se estivesse cheia de males e a esperança seria a única que restou na caixa, e esta também seria um mal. Esta seria uma visão tradicional do conceito. No entanto, como aponta Junito Brandão "segundo uma variante, a jarra estava repleta não de males, mas de bens. Ao abri-la irrefletidamente, no entanto, Pandora deixou que eles escapassem e retornassem à mansão dos deuses. A esperança, porém, ficou conosco". (BRANDÃO, 1991, p. 235).

<sup>166</sup> Um autor contemporâneo que também corrobora com essa tese, a do caráter ambíguo da esperança grega, é Luc Ferry (2009) ao afirmar que "pode-se também entender, o que me parece mais adequado, que a eles (gregos) resta a esperança, o que está longe de ser uma vantagem concedida por Zeus. De fato, não se engane: a esperança, para os gregos não é um bom presente." (FERRY, 2009, p. 121).

"os gregos se distinguiam de nós na avaliação da esperança: consideravam-na como cega e pífida; Hesíodo mostrou numa fábula o que se pode dizer de mais violento contra ela, e o que ele diz é tão estranho que nenhum intérprete novo compreendeu alguma coisa - pois é contrário ao espírito moderno que aprendeu do cristianismo a considerar a esperança uma virtude. Ao contrário, para os gregos, o conhecimento do futuro não parecia inteiramente fechado e a interrogação do futuro se tinha tornado, em inúmeros casos, um dever religioso; enquanto nós nos contentamos com a esperança, os gregos, graças às predições de seus adivinhos, tinham muito pouco estima pela esperança e a rebaixavam a nível de um mal ou de um perigo". (NIETZSCHE, 2008, p. 54).

Sendo assim, fica claro que partimos da noção de esperança, *elpis*, como aquilo que é de certa forma perigoso e com um certo teor negativo para os gregos. Mas é curioso notar que observamos seu sentido contrário no *Fédon*<sup>167</sup>. A esperança parece se relacionar com o verossímil, com o positivo, com o *lógos*, sendo uma convicção que traduz uma realidade que se quer realizável. Mas até que ponto podemos considerá-la necessária para o verdadeiro filósofo? Sua presença no *Fédon* nos intriga e pretendemos apontar para indícios de que há um lugar relevante para ela no diálogo.

No contexto do *Fédon*, a esperança está, no mais das vezes, relacionada ao futuro, e nesse caso, um futuro iminente. Vemos saltar em cada linha do texto o tripé filosofia-morte-esperança. Com isso, há uma esperança na filosofia que tira o indivíduo que a pratica do desespero diante da morte. Através da filosofia, o homem que se dedicou a ela pode não só treinar para morte, mas como também, pela esperança de uma vida no além, desejar essa morte ainda em vida. O que sustenta essa esperança é o desejo de ter finalmente a *phrónesis*. E esse desejo de morte não se faz como uma negação da própria vida, mas como uma complementação a ela, já que a *phrónesis* já é experimentada em vida. No *Fédon*, a morte é apenas mais uma etapa a se seguir e essa compreensão só se dá na experiência filosófica que dá conta da totalidade da realidade.

Platão coloca na boca de Sócrates, logo após este falar através sobre mitos que continham moradas belas que os filósofos receberiam após a morte, a seguinte afirmação: “pois bela e a recompensa e infinitamente (*megále*) grande a esperança (nisto)”<sup>168</sup>(114c). Com a palavra, Platão:

O fato, Símiás e Cebes, prosseguiu, é que se eu não acreditasse, primeiro, que vou para junto de outros deuses, sábios e bons, e, depois, para o lugar de homens falecidos muito melhores do que os daqui, cometeria um grande erro por não me insurgir contra a morte. Porém, podes fiar que espero juntar-me a homens de bem. Sobre este ponto (o

<sup>167</sup> Vale ressaltar a complexidade do tema em Platão. Aqui não pretendemos esgotá-lo e sim apresentar um pequeno recorte no *Fédon* apenas. Em outros diálogos há diversas ocorrências sobre a *elpis*, por exemplo: *Filebo*, 32 e; 32 c; 39 e; 47 c; 61 b.; *Leis*, 950 d.; *República*, II, 369 a; V, 453 d; VI, 496 e; VII, 517 b-c.; *Epinomis*, 974 c; 987 e.; *Apologia*, 41 c.; *Timeu*, 69 d.; *Cartas*, VII, 327 d; VIII, 352 b.

<sup>168</sup> “*kalón gar tò àplon kaí hé elpis megále*”

último, de encontrar homens de bem) não me manifesto com muita segurança; mas no que entende com minha transferência para junto dos deuses que são excelentes amos: se há algo que eu defenda com convicção é isso, precisamente. Esse é o motivo de não me revoltar contra a ideia da morte. Pelo contrário, tenho a esperança (*euelepsis*) de que alguma coisa há para os mortos, e, de acordo com antiga tradição, muito melhor para os bons do que para os maus. (63c)

No trecho que acabamos de ler, podemos concluir algumas questões: 1) Sócrates acredita ir para algum lugar depois da morte. Diferente do que lemos na *Apologia*<sup>169</sup>, quando ele suspende o juízo em relação ao que acontece após a morte, neste passo do *Fédon*, ele afirma crer que exista um local destinado aos mortos; 2) Esse lugar é junto dos deuses e, talvez até, junto de outros homens bons falecidos. Esta hipótese também é levantada na *Apologia*<sup>170</sup>, (onde inclusive Sócrates afirma que lá iria manter seu exame com os heróis gregos para saber se eles também eram homens sábios); 3) Afirma defender com convicção esta teoria; 4) Afirma que há coisas melhores para os bons do que para os maus; 5) Isto dá a Sócrates uma paz diante da morte e o mesmo não se revolta pela ocorrência dela.

Mas afinal, o que poderia dar a Sócrates essa convicção na esperança? A resposta, pode ter vindo quando o mesmo afirma: “E agora, juízes, pretendo expor-vos as razões de estar convencido de que o indivíduo que se dedicou a vida inteira a filosofia terá de mostrar-se confiante (*tarrein*) na hora da morte, na esperança de vir a participar, depois de morto, dos mais valiosos bens.” (63e-64a). É o exercício da filosofia que prepara o homem para a morte, eliminando todo medo e angústia. É a esperança na filosofia que Sócrates tem e busca demonstrar em todo o *Fédon* que dará a ele essa convicção a beira da morte. A esperança é resultado das razões que Sócrates apresentou de que a alma é imortal e de que na morte os bons receberão uma recompensa melhor do que os maus. Sendo assim, a filosofia serve também como uma terapia diante do medo da morte, já que o filósofo passa gradativamente, numa ascensão filosófica, de uma simples esperança para muita esperança, em seguida para uma boa esperança até que chegue a uma infinitamente grande esperança.

<sup>169</sup> “A morte é uma de duas coisas: ou é o nada, de modo que o morto não tem consciência de coisa alguma, ou é, como dizem as pessoas, uma mudança e migração da alma deste para um outro lugar. Se é uma completa ausência de percepção, tal como o sono no qual quem dorme sequer sonha, devemos concluir que a morte constitui uma extraordinária vantagem (...). Assim na hipótese de ser essa a natureza da morte, terei que estimá-la como uma vantagem, uma vez que toda a eternidade pareceria ser então não mais do que uma única noite. Se por outro lado a morte é, por assim dizer, uma mudança deste lugar para algum outro, e se o que nos relatam é verdadeiro, ou seja, que todos os mortos estão nesse lugar, que maior bem poderia haver do que esse, senhores juízes?” (40c-e).

<sup>170</sup> “Se alguém quando chega ao Hades, após deixar aqueles que afirmam ser juízes, irá encontrar os que realmente são juízes, e que se diz que ali sentenciam, nomeadamente Minos e Radamanto, Éaco e Triptolemo, além de todos os demais semideuses que foram homens justos em suas vidas, seria essa mudança de lugar desejável? Ademais, o que não daria qualquer um de vós para encontrar-se com Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero? Estou disposto a morrer muitas vezes sucessivas se tais coisas forem verdadeiras, pois de minha parte acharia maravilhosa a vida lá, especialmente ao encontrar Palamedes e Ajax, o filho de Telamon, ou quaisquer outros homens de outrora que perderam a vida devido a um julgamento injusto, e pudesse comparar minha experiência com a deles. Creio que isso não seria desagradável. E o meu maior prazer seria despender meu tempo examinando e investigando as pessoas nesse lugar, como o faço aqui, com o objetivo de descobrir quem entre eles é sábio e quem pensa ser, não o sendo.” (40e-41b)



Se tudo estiver certo, há muita esperança (*pollé elpis*) de que somente no ponto em que me encontro, e mais em tempo algum, é que alguém poderá alcançar o que durante a vida constituiu nosso único objetivo. Por isso, a viagem que me foi agora imposta deve ser iniciada com uma boa esperança (*agatés elpidos*). (67c).

“pois bela e a recompensa e infinitamente (*megále*) grande a esperança (nisto)” (114c)

Sócrates afirma que a morte, essa viagem que lhe foi imposta, deve ser iniciada com a esperança por todos aqueles que purificaram sua mente (*dianóia*). Há esperanças para aqueles que se purificaram, apenas para estes. A esperança tem o seu momento necessário exatamente na véspera da morte do filósofo, já que ali, após passar pela *kátharsis*, através de um exercício contínuo de morte separando a alma do corpo, o filósofo pode ter, então, esperança de que este processo e modo de vida não foram em vão. A esperança não é um ponto de partida, mas uma postura na ante-sala da morte. E será a filosofia quem alimentará a esperança socrática, ela é resultado do *lógos*.

A esperança na filosofia é a esperança em alcançar o mais desejado, a verdade. Sócrates afirma que enquanto a alma estiver embaraçada ao corpo isso será um impedimento para alcançarmos a verdade. Somente o cultivo da filosofia fará o homem chegar a essa verdade. Como afirma André Motte “A [*elpis*] diz respeito, prioritariamente, à procura do verdadeiro e exprime-se por meio de longas investigações dialécticas”<sup>171</sup>. (MOTTE, 1993, p. 165 Apud MARTINS, p. 185)

Surge, então a esperança como a expressão de um desejo. Se quem filosofa é a alma, podemos dizer que a *elpis* é gerada na própria alma, na sua relação com o inteligível e não fruto da opinião sensível (*dóxa*). Olimpiodoro, comentador de Platão que viveu no século V-VI d.C. afirmou a esse respeito que:

Porque assim como distinguimos duas crenças, uma que vem de baixo e a outra que vem de cima, sendo a segunda sólida e a primeira frágil, assim também a esperança pode provir do conhecimento intelectual (*epistémē*) que é aquela de que falamos agora ou da sensação (*aisthesis*) e da incerteza. (OLIMPIODORO Apud MARTINS, 2007, p. 17)

Para o filósofo neoplatônico, como vimos, a esperança pode vir tanto de um conhecimento intelectual e epistêmico como de um sensitivo e incerto. Como distinguir se essa esperança que Sócrates afirma ter vem de cima, sendo assim sólida, ou de baixo, sendo então frágil? Afinal, não seria aquela perigosa esperança tão criticada por Nietzsche, Cornford e Ferry uma esperança que vem de baixo? O próprio Olimpiodoro responderia:

---

<sup>171</sup> Aqui pode-se observar uma diferença importante na esperança cristã e a platônica. Se na primeira a esperança se dá à procura de Deus e de uma vida boa, na segunda o objetivo é a verdade. É claro que muitos ao longo da história da filosofia, principalmente os neoplatônicos e os filósofos da patrística, buscarem relacionar o primeiro objeto com o segundo e vice-versa.

Sócrates deseja morrer na firme esperança de obter aquilo que ele desejava já há bastante tempo. Por isso mesmo, também Eveno, se ele é filósofo, quererá acompanhar Sócrates desejoso de morrer. É preciso compreender por esperança nesta passagem, não aquela que vem do mundo sensível, como as visões que, segundo Heródoto vêm nos sonhos e das quais nos lembramos, mas a esperança divina que desce do espírito e que é sólida.” (OLIMPIODORO Apud MARTINS, 2007, p. 179)

Na esperança, há sempre, sem dúvida, o perigo do risco, da paixão, do erro. Mas será que se levarmos em consideração a interpretação de Olimpiodoro, podemos ver que há de fato essa possibilidade de que no *Fédon* exista também uma possibilidade de uma esperança originada no divino e que seria menos suscetível a erros? Seria essa esperança mais segura? Não seria um belo risco crer nisso?

Uma filosofia que interage com a vida, com o cotidiano, com o mistério da existência. Com o divino que surge como um pano de fundo essencial na fundamentação da dialética platônica deste diálogo, pois nele a alma se apoia, se assemelha a ele e se dirige. Aqui reside o aspecto mais evidente da Filosofia da Esperança platônica que sendo um esforço catártico contínuo de exame e subida progressiva ao divino, a mística platônica não é uma contemplação alógica ou extática, mas se caracteriza por ser uma metafísica com os pés no sensível, mas a cabeça no divino. E cabe ressaltar que é um divino que está dentro de si, de cada um de nós, por isso o imperativo: “conheça-te a ti mesmo” foi tão assumido por Sócrates e que no fim do *Fédon* pede para os seus que “cuidem de si mesmos”(115b). A filosofia da esperança é um mergulho no sensível a fim de salvar homens e mulheres e levá-los a superfície. É um convite a respirar o ar puro, colocar a cabeça para fora, mas não lá permanecer: é necessário o retorno. Isso não tem nada a ver com fuga do mundo.<sup>172</sup>

É uma esperança que se torna algo como que uma prévia antecipada do evento que se espera. Isso é demonstrado, principalmente, pela tranquilidade socrática diante da morte. Através da esperança, Sócrates experimenta ao aproximar-se do fim da vida terrena, um sentido de eternidade, uma centelha do eterno. Com isso, faz com que seu discurso seja um discurso apaziguado e convicto de alguém que olha de cima e enxerga a vida como ela é em sua totalidade. Para ele, a dualidade morte/vida, nada mais é do que partes de um todo que ocorre numa relação cíclica. Para Platão, fazer a experiência da filosofia é contemplar a totalidade da realidade através da inteligibilidade da alma de forma imediata. O *Fédon* é um convite à esperança, à estética da esperança. Platão nos convida à beleza. Nos convida a viver o risco de se esperar. Há beleza na esperança, poderia ter dito Platão. Como aponta Nicholas Grimaldi (2006): “Só pode haver salvação pela esperança” (p. 65). A esperança se alimenta da salvação que se espera.

<sup>172</sup> A este respeito a tão disseminada Alegoria da Caverna na *República* (514a-517d) pode ilustrar bem esse movimento da mística e da ascese platônica.

Como vimos, a esperança age como uma prévia da salvação da alma imortal. A esperança se fundamenta na expectativa de que há uma salvação. Isso pressupõe que haja um local, um destino futuro, para onde esta alma se dirige. Platão lançará a mão de mitos que dizem respeito deste destino sobre o qual ele depositará toda sua esperança já que “é um belo risco” (*kalós gár o kindynos*) aceitar o destino das almas como tal.

### 3.7.2 MITO ESCATOLÓGICO

Após analisarmos a esperança que Sócrates tem na filosofia que salvaria a sua alma, cabe-nos agora apontar para sentido da mitologia escatológica presente no *Fédon*, relacionando-a com os outros conceitos desenvolvidos no diálogo. Afinal, qual será a relevância deste mito final para o entendimento dos assuntos tratados por Platão?

Para Sócrates, terá a garantia da viagem para o Hades para o “gozo das venturas dos abençoados”(115d) o homem que não tenha o “menor apreço aos prazeres do corpo e aos cuidados especiais que este requer”, mas que uma vez “Todo entregue aos deleites da instrução, com os quais adornava a alma, não como se fizesse com algo estranho a ela, porém com jóias da mais feliz indicação: temperança (*sophrosyne*), a justiça (*dikaiosyne*), a coragem (*andréia*) e a verdade (*alétheia*)” (114e). Com isso, prefigura que a salvação é como uma recompensa para aqueles que praticaram a filosofia, abstendo-se dos ornamentos do corpo e se entregando somente aos deleites da instrução. Os bons receberão um destino melhor, já que seria injusto o contrário. “Se a maldade não fosse punida, isso representaria uma benesse para os maus. Pelo contrário, a imortalidade da alma só concede salvação aos bons e sábios” (SANTOS, 2009, p. 46). Dada esta questão, observamos no *Fédon*, por detrás de toda a argumentação dramática, a questão da justiça como um pano de fundo que permeia toda a narrativa. Sócrates foi injustiçado com sua sentença, mas a despeito disso, sua recompensa<sup>173</sup> e absolvição seria após a vida, já que viveu de forma filosófica. Platão no *Fédon* faz justiça a Sócrates o eternizando como um herói.

Em síntese, após discursar sobre um relato cosmológico Sócrates afirma que “se fosse oportuno, contar-vos-ia um belo mito, Símiás, digno de ser ouvido, de como é constituída essa terra situada embaixo do céu.” (110b). Símiás consente e afirma “que escutaremos teu mito com o maior prazer”. Nesta terra, a verdadeira, Sócrates afirma que após a morte um *dáimon* de cada pessoa a

---

<sup>173</sup> Na fim da *República*, Sócrates afirma: “Não falamos ainda das maiores recompensas e dos prêmios reservados à virtude. Devem ser extraordinariamente grande (...) se ultrapassam os que já enumeramos. Mas qual é a grande coisa que pode ocorrer num curto espaço de tempo? Com efeito, todo esse lapso de tempo que separa a infância da velhice é bem curto em comparação com a eternidade.” (608c-d)

conduz para o local dos mortos para serem julgados e receberem o que lhes é devido. A alma impura e que cometeu injustiças é evitada e todos lhes dão as costas. Ninguém deseja ser seu guia e a mesma fica perambulando sozinha. Já a alma pura será bem recebida e terá como morada o lugar que lhe cabe. Lá, a terra é adornada com jóias de ouro e prata. O clima é temperado e não há doenças. Eles também se comunicam com os deuses pela palavra e pelo olhar. Todos os que se purificaram através da filosofia passam a viver ali sem corpos e se transferem para moradas belas, cuja descrição, Sócrates afirma ser difícil de fazer (114c). Para as almas incuráveis seu destino será o abismo do Tártaro. Há uma terceira via possível após um processo de purificação *post-mortem*<sup>174</sup>, que será a reencarnação. A conclusão, após a apresentação do mito será: “precisamos tudo fazer para em vida adquirir virtude e sabedoria, pois bela é a recompensa e infinitamente grande a esperança.” (114c).

Apesar do trecho específico do destino escatológico das almas se iniciar apenas no passo 107c, observamos seus rastros ao longo de toda a obra, quando por exemplo, já no início do diálogo, Sócrates afirma “espero juntar-me a homens de bem” (63c). Ainda um pouco antes, lemos um discurso acerca da viagem que ele fará após a morte e sobre a qual “compete investigar acerca dessa viagem e dizer como será preciso imaginá-la. Que melhor coisa se pode fazer para passar o tempo até o pôr do sol?” (61e). O *Fédon* nada mais é do que uma investigação acerca dessa viagem iminente de Sócrates, e a filosofia será o caminho desta jornada: “Para a raça dos deuses não é permitido passar os que não praticaram a filosofia nem partiram inteiramente puros, mas apenas os amigos da sabedoria” (82b). A filosofia como forma de vida será a chave de acesso ao contato pleno com os deuses no além. Observamos assim, que “desde o início e ao longo do diálogo se vem prefigurando, numa constante interpenetração de *lógos* e *mythos*. (AZEVEDO, 1983, p. 32).

Platão inicia o mito escatológico afirmando que “é certíssimo, por conseguinte, Cebes, ser a alma imortal e imperecível, e existirem realmente nossas almas no Hades” (107a). Logo em seguida, vemos as sentenças de Cebes e Símiias, finalmente concordando com esta realidade. O assentimento de ambos demonstra que o discurso mitológico sobre o destino das almas não se faz como um acréscimo necessário ao que já foi argumentado filosoficamente. Sócrates não precisaria mais comprovar aos seus interlocutores a respeito da imortalidade da alma e sobre o destino das mesmas. Mas então, por que a necessidade deste discurso último? Qual seria a importância de complementar o que já foi dito com tais considerações mitológicas?

Muitos intérpretes e comentadores<sup>175</sup> de Platão ignoram a relevância dos mitos no *Fédon*,

<sup>174</sup> Interessante notar que a purificação não se restringe apenas ao período da vida terrena. Ela também é possível após a morte, sendo, no entanto, essa purificação posterior apenas uma preparação para a reencarnação, enquanto a purificação anterior se dá para a comunhão eterna com os deuses.

<sup>175</sup> Hackforth considerará o mito final como uma oportunidade na qual Platão exercitou seus poderes literários com grande liberdade que em nenhum outro lugar seria possível. (HACKFORTH, 1955, p. 172). Guthrie também aponta

como Brunschvig, que vê nos mitos um “regresso ofensivo” (PAULO, 1996, p. 130). Hegel teria sido outro a ver no mito um valor filosoficamente negativo (SANTOS, 1999, p. 110) que remeteria a uma “certa imaturidade do *lógos*” (PAULO, Idem). Lan (2008, p. 98) também não toma os mitos como relevantes e afirma que Platão não os entendia como verdade, apenas como simbolismo.

Já Bernabé (2011), em certa consonância a estes, defende que Platão se utiliza de discursos escatológicos para consolar seus discípulos. Platão, no entanto, se apropria de crenças religiosas órficas para transformá-las em construções filosóficas, adaptando-as as suas próprias doutrinas. Bernabé compara as escatologias tanto órficas como as platônicas do *Fédon*, *República* e *Górgias* a fim de traçar paralelos entre ambas. Podemos observar que na escatologia órfica há duas possibilidades no além: uma boa e outra ruim. Platão concordaria com tal concepção e abandonaria a tradicional grega, na qual o *Hades* é um local sombrio e destinado à todas as pessoas. Platão assumiria a noção órfica de julgamento em suas considerações sobre o além, sendo marcada, no entanto, a diferença de que para o orfismo a via para se alcançar o êxito passaria por uma conduta moral de proibição de alimentos e ritual. Para estes, “a via para lograr o melhor destino se baseia em um modo de vida” (BERNABÉ, 2011, p. 298). E tal modo de vida se resumiria à uma dieta vegetariana e têxtil, pois não poderiam usar vestidos de lã, e também a obrigações de caráter ritual como a celebração das *teletai*. “A motivação órfica é única: a salvação, então o conhecimento dos possíveis destinos da alma é só a via para informar-se dos procedimentos necessários para lograr este fim. Daí que o acento não se ponha neste conhecimento, mas em senhas, em ritos, em tabus, em experiências.” (BERNABÉ, 2011, p. 299). Platão, por sua vez, transpõe<sup>176</sup> estes condicionantes rituais para uma dimensão moral-epistêmica, visão a partir da qual ele pode considerar o filósofo um iniciado (69c). Tal pensamento é coadunado por Casadesús, citado por Bernabé:

Esses mitos escatológicos são, sem dúvida, uma literatura criada por Platão e um excelente exemplo da sua capacidade extraordinária como um narrador. Vários níveis são magistralmente combinados: em primeiro lugar, o quadro geral, no qual há a imagem do Hades, o homérico tradicional, como é conhecido por cada grego, é evocado; em segundo lugar, os detalhes desse quadro geral, que é uma combinação de adições suas próprias com seus pincéis e nuances de outra descrição do Hades, principalmente a órfica, que era menos conhecida e uma novidade maior que Homero. Platão usa frequentemente essas características a fim de criar sua própria concepção de destino das almas. (CASADESÚS, 2008, P. 1239, Apud. BERNABÉ, 2013 ,102)

Já para Reale (2007), o *lógos* sozinho não seria capaz de responder ao problema do destino

---

para este “esplêndido escrito imaginativo” e que Platão teria criado uma “maravilhosa imagem não só do submundo mas de toda a geografia exterior e interior da terra.” (GUTHRIE, 2000, p. 361)

<sup>176</sup> Ao falar dos mitos sobre o destino das almas, Dodds (1988) cita uma passagem do *Górgias* em que certos filósofos examinavam estes mitos alegoricamente, no entanto, o mesmo indica que “creio que foi o próprio Platão que, através de um ato verdadeiramente criativo, transpôs definitivamente estas ideias do plano da revelação para o do argumento racional” (DODDS, 1988, p. 226).

das almas, sendo necessário o auxílio dos mitos. Platão lançaria mão de mitos que são metalógicos (e não antilógicos), ou seja, sustentados pelo próprio *lógos*<sup>177</sup>. A esse respeito, Santos citando Heidegger afirma:

O mito seria a expressão mais autêntica da metafísica platônica; o *lógos*, que domina na teoria das Ideias, mostra-se capaz de captar o ser, mas incapaz de explicar a vida: o mito vem em socorro justamente para explicar a vida e, de certo modo, supera o *lógos* e se faz mito-logia. Na mito-logia dever-se-ia procurar o sentido mais autêntico do platonismo. (SANTOS, 1999, p. 110)

Para Santos, o mito no *Fédon* encerra um parcela da verdade e renasce como “expressão do que podemos denominar 'fé' (*elpís*). Trata-se portanto, da revalorização de algumas teses fundamentais do orfismo e da sua tendência mística.” (SANTOS, 1999, p. 111). Os mitos estariam no campo da fé, mas uma fé razoável. Reale e Santos<sup>178</sup> defenderão a importância de tal discurso dentro da interpretação platônica e serão adeptos de um grupo que enxerga a filosofia de Platão contendo importantes elementos místicos.

Destacamos que para Rowe (2001, p. 11) e Burger (1984, p. 188) é importante a função hipotética do mito final. Esta relação é apresentada pelo próprio Sócrates, quando ao final do relato afirmou que:

“Afirmar, de modo positivo, que tudo seja como acabei de expor não é próprio de homem sensato (...) Mas que deve ser assim mesmo ou quase assim (...) é proposição que me parece digna de fé e muito própria para recompensar-nos do risco que incorremos por aceitá-la como tal. É um belo risco, eis o que precisamos dizer a nós mesmos, à guisa de fórmula de encantamento.” (114d)

Nesse sentido, o mito funcionaria como um relato de fé, fé sobre a qual o filósofo valeria a pena arriscar sua confiança. Segundo o comentário de Maria Tereza Shiappa de Azevedo do *Fédon*: “O adjetivo *kalós* (belo) tem frequentemente um valor ético. Não se trata aqui de um risco gratuito mas 'vantajoso' (...). O que está em causa não é tanto a imortalidade da alma, como o destino bom o mau que a aguarda depois da morte.” (AZEVEDO, 1983, p. 155). Para Azevedo, o passo parece estar na base da conhecida “aposta de Pascal”<sup>179</sup>, segundo a qual, não haveria muito risco de crer na

<sup>177</sup> A razão é suprema para Platão, sendo o mito subserviente dela, ou seja, estando em concordância com o *lógos*, assim como a esperança também deve operar. Concordamos com Bocayuva que afirma que “em Platão não há uma cisão tão definitiva entre *lógos* e *mythos*” (2010, p. 1). Para Bocayuva, ao criticar a interpretação literal do mito ela afirma que: “A preocupação de Platão não era acadêmica. O rigor de ser pensamento reside no vigor afirmativo de um pensamento que se coloca à altura das questões que aborda. O mito não contribui apenas paliativamente para isso, mas ativamente, à medida que, pertencendo ao âmbito mais elevado do pensamento deixa que este permaneça nas alturas.” (2010, p. 10)

<sup>178</sup> Santos (1999) inclusive afirmará que :”a conclusão ética do Fédon nada mais é do que uma antecipação ousada da temática característica do existencialismo cristão: a fé é um risco em acreditar em realidades que não se veem e de cuja existência a razão não pode ser garantia total, mas só parcialmente. Platão descortina neste risco o fascínio e a beleza (...). É o risco que, em última análise, fornece à vida humana o seu autêntico significado.” (p. 113)

<sup>179</sup> “Se, como o ateu supõe, após morrermos permanecemos mortos, então nossas crenças teológicas não terão nenhum efeito sobre o nosso destino final; mas se, como o cristão supõe, após morrermos somos ressuscitados por

imortalidade, já que caso ela não exista, não se perdeu em nada, mas ao contrário, caso ela exista e o indivíduo não tenha se preparado para tal, sofrerá eternamente. Uma fala de Sócrates confirmaria essa postura:

“Meu cálculo, companheiro, é o seguinte; observa quanto o argumento é interesseiro: se for verdade o que eu disse, só haverá vantagem em fortalecer essa convicção. Porém, se nada mais houver depois da morte, pelo menos não importunarei os presentes com minhas lamentações no pouquinho de tempo que ainda me resta de vida.” (91b)

Tal citação, que encontra relação direta com um trecho da *Apologia*<sup>180</sup>, aponta para aquela aposta socrática. Aqui Sócrates considera até a possibilidade de que não haja nada após a morte, acentuando assim o caráter hipotética do contrário. Cabe destacar que esse aspecto hipotético nos parece permear toda a obra platônica. Sócrates parece jamais evocar a doutrina que apresenta como um sistema de verdade. Após o célebre relato do mito da caverna ele afirma: “Só Deus sabe se ele é verdadeiro.” (517b). A doutrina de Platão e Sócrates é para nós mais como uma verossimilhança.

Sócrates jamais apresenta sua doutrina da verdade como uma verdade. Quando ele falou dela, foi sempre como de uma verossimilhança, uma crença, uma esperança. Ele não escondia que havia um risco e que era preciso fazer uma aposta. Mas que risco?, pergunta-se-á. Simplesmente o risco de que o que ele dizia não fosse verdadeiro: que a alma não existisse sem seu corpo, que as ideias não tivessem uma realidade ontológica, que não houvesse outro mundo, que não houvesse juízo e que o único castigo daquele que comete a injustiça fosse, às vezes, o de receber somente uma queixa daquele que a sofrera. (GRIMALDI, 2006, p. 72)

Para nós, a função dos mitos no *Fédon* se enquadra dentro do que muitos dos autores citados acima afirmaram. Ela vem como uma aposta máxima que se coaduna ao *lógos*. Como apontaram Reale (2007) e Santos (1999), os mitos tem função de apoiar o *lógos*, mas estando sempre sujeitos a ele. O que mais importa para Platão é o *lógos* e o mito daria conta apenas das questões que transcendem a esfera lógica. Concordamos também com Rowe (2001) e Santos (2009), para os quais os mitos atuam em uma dimensão hipotética, sendo salvaguardados pelo fato de que crer neles é um risco sem muitos perigos “assim”, ou seja, em nada afeta após a morte ao indivíduo a não realização da sua expectativa. Ademais, concordamos com Rachel Gazolla de que “se Platão fica mais, ou menos belo ao abandonar o cerne do *mythos* e optar pelo *lógos* quanto à imortalidade da alma, isto depende de cada leitor; se acredita realmente na sobrevivência da alma e no seu destino

---

Deus para encarar o Seu julgamento, então nossas crenças teológicas afetam o nosso destino final. Portanto, Pascal conclui que um jogador esperto apostaria em Deus. Se Deus não existe, ele não perderia nada. Mas se Deus existe, ele terá ganhado o Céu e evitado o Inferno” (SCHULTZ, 2008, p. 1). O termo aposta (*tò thárron*) aparece três vezes no *Fédon* (em 95c duas vezes e em 114d).

<sup>180</sup> Cf. nota 168. Segundo Azevedo (1983, p. 145), esta passagem do *Fédon* deixa entrever uma atitude mais próxima do provável agnosticismo do Sócrates histórico.

transmigatório, creio que jamais saberemos, mas como filósofo, não depende dela.” (GAZZOLA, 1998, p. 139). É claro que para Gazzola, a prevalência do *lógos* faz do *mythos* desnecessário, já que como filósofo depende apenas dos argumentos filosóficos e racionais. Concordamos nesse sentido, de que é a sua aderência e primazia ao *lógos* que o faz filósofo. Como aponta Goldschmidt:

Por trás dos mitos escatológicos, feitos de tradições diferentes e compostos segundo inspirações diversas, uma intenção permanece constante: a exortação à filosofia, apelo dirigido a seres vivos e que pede para ser ouvido, que não pode ser ouvido senão nesta própria vida.” (GOLDSCHIMIT, 1963, 84)

Com isso, ressaltamos que se a salvação da alma parece apontar apenas para uma vida *post-mortem*, não é isso que o diálogo se resume. A salvação da alma se inicia na própria vida através da filosofia. O filósofo que se salva é aquele que já em vida tornou a sua alma boa e prudente. Adquirir a virtude é salvar a sua alma das falsas opiniões e de uma vida submetida a ilusão. A salvação mais importante é aquela que ocorre em vida e não apenas no instante da morte, sendo esta última sempre uma aposta e relacionada à esperança. Sócrates salvou a si e aos seus interlocutores de uma vida vivida sem exame (*Apologia*, 38a); salvou-os de se deixarem levar de forma não refletida pelos prazeres e vicissitudes do corpo; salvou-os de acreditarem apenas no que os sentidos os revelavam; salvou-os de amarem o corpo e se frustrarem com a falibilidade de suas recompensas; salvou-os de passarem por esta vida sem entenderem a beleza que a contemplação da verdade oferece; salvou-os de ao chegar do momento final de uma vida não temerem a morte, mas ao contrário, desejá-la como a aquisição daquilo que tanto amaram: a verdade. Como aponta Grimaldi, “Sócrates nos salva duas vezes: ele nos salva nesta vida da angústia da morte e nos salva na outra vida da expiação que seria preciso sofrer” (2006, p. 59).

Se a esperança de Sócrates de que há uma viagem bela após a morte não se efetivar, ele já estará satisfeito com a vida que teve, em obediência aos preceitos divinos. Sua salvação, como vimos pelo caráter de aposta que ele mesmo indicou, não depende de uma vida após a morte. Ele viveu e vive de forma imortalizada através de sua filosofia.



## CONCLUSÃO

Antes de apresentarmos conclusões, cabe-nos dizer ao fim desta dissertação que experimentamos uma curiosa ambiguidade. Se por um lado ficamos contentes em apontar soluções no que tange o problema levantado em nossa pesquisa, por outro ficamos com a clara impressão de que este tema carece de mais empenho e tempo para se chegar a resultados mais profícuos. Suspeito que tal questão é peculiar e intrínseca à esfera acadêmica, e com isso, acautelemos nossa mente. Mas encerramos com a certeza de que este tema merece uma maior atenção dos estudiosos de Platão e, quem sabe, uma continuidade desta pesquisa por este mesmo pesquisador.

Para fins metodológicos, concluiremos inicialmente em tópicos, que são partes de um todo indissociável, porém que uma vez desta forma percebamos em destaque as sentenças.

1. Concluimos que a *kátharsis* era um tema de extrema relevância para os gregos, pois operava como fator social de inclusão e exclusão, não só em espaços e movimentos como ritos religiosos. Ela nasce como uma necessidade higiênica diante de ritos e se transforma posteriormente em purificação de máculas morais. Isso se desdobrará no orfismo e pitagorismo como um processo para um fim metafísico da salvação das almas. A culpa de um *miasma* provocará toda uma cultura de purificação. A alma precisa ser purificada para que o indivíduo não contamine sua família e cidade. A *kátharsis* também opera em outro aspecto distinto do moral/religioso. Ela será amplamente difundida como uma prática médica, na qual a cura ocorreria mediante uma purificação de flúidos maléficos, como apresentamos no tópico a respeito do *corpus hippocraticum*.
2. Na filosofia platônica, a *kátharsis* será desenvolvida em três aspectos principalmente, sendo estes divididos em dois grupos. Um destes apenas dará continuidade àqueles sentidos da *kátharsis* já conhecidos pelos gregos, ou seja, a perspectiva médica e a moral/religiosa. Na outra esfera, Platão apresentará inovações semânticas em relação ao sentido tradicional, como quando no *Crátilo* ele afirma que os astrônomos adquirem uma mente pura ao observar as coisas do alto (396b). No mesmo diálogo, ele reverberará a noção de alma pura que veremos no *Fédon*, ou seja, aquela que se afasta dos males e desejos do corpo (403a-404a).
3. A alma será no *Fédon* um elemento também distinto daquele tradicional. Ela será além de princípio vital, também a sede da personalidade e cognição humana.

Suspeitamos que estes novos aspectos serão acréscimos de Platão à filosofia de Sócrates, que se limitou a relacionar à alma com o princípio vital e de identidade humana. O aspecto psíquico mais importante para Platão será a divindade da alma, que é semelhante ao imutável, indissolúvel, uniforme, invisível e inteligível. A alma será o elemento divino no homem e por isso imortal. A imortalidade da alma no diálogo *Fédon* perpassa todos os outros temas, já que Sócrates está diante da morte ou mesmo da imortalidade. No *Fédon* há um olhar para o passado que aponta para um futuro. O episódio dos minutos que antecedem a morte de Sócrates, que é lembrado por Fédon e eternizado por Platão, apontam para o futuro da alma imortal e imortalizada pela memória destes e nossas.

4. A *kátharsis* da alma será uma transposição que Platão fará do orfismo e do pitagorismo. Assim como estes grupos afirmavam a necessidade da purificação para a salvação da alma, a filosofia também será uma purificação que salvará a alma. A questão, nos parece, é que ao lançar a filosofia como uma exercício de purificação, Platão a apresenta como a única forma de se salvar efetivamente a alma. A apropriação do ideário religioso é avassaladora e substitutiva: só a filosofia salva!

Todos esses pontos elencados acima apontam para um esforço de Platão em relacionar à alma com o puro, com o divino. Platão é místico por conciliar de forma magnífica o mito e o lógos. Sua abordagem erótica da *phrónesis* como o objeto de desejo do filósofo e sua aquisição, em graus durante a vida e plenamente durante a morte, farão desse filósofo uma inspiração para toda a tradição mística neoplatônica que lhe segue. Sua filosofia não abre mão do divino que é puro. Ela, ao contrário, afirma que na esteira da sentença “só o puro tem acesso ao puro”, é o filósofo quem tem acesso ao puro com sua alma.

Ao esforçar-se por separar a alma do corpo, Platão pretende libertar a natureza humana de todas as condições que pesam sobre ela e a alienam do vínculo que a associa ao divino. A sua finalidade última é abrir aos homens as portas de uma transcendência a que antes não tinham acesso, ou que lhes era franqueada em circunstâncias para ele risíveis, de modo a, finalmente explorando a identificação da alma com a vida, poder converter “vida” e “morte” em meros episódios da existência da alma. (SANTOS, 2009, p. 40-41).

Entendemos a exortação à filosofia como um convite que abrange não só esta vida, mas à totalidade da existência, que implica também outras dimensões. Postulamos que Platão estava consciente de sua criação mitológica ao passo que argumentava filosoficamente. Como dissemos desde o início dessa pesquisa, o *Fédon* é um diálogo dramático sobre o qual Platão carregou suas

tintas de aspectos místicos e religiosos, num ato criativo e literário de transposição de ideias outras e próprias. Tal contexto, se deu por ele entender que a alma deve se dirigir àquilo que lhe é semelhante, ou seja, ao puro, divino e imortal. A noção de pureza no *Fédon* nasce da consciência platônica de que o puro é o estado essencial e primordial de um elemento, sendo por isso belo. No mito final, Sócrates afirma que a própria terra se acha pura em um céu puro e que ela tem lugares que "são mais puros e mais lindos do que o outro" (109d). Neste mito, a pureza das cores e das pedras as tornam mais brilhantes e admiravelmente belas. A vida pura é igualmente bela, como quando afirma "quando os mortos chegam ao local determinado para cada um por seu demônio particular, antes de mais nada são julgados, tanto os que levaram vida bela e santa como os que viveram mal." (113d). Uma vida santa e bela é aquela que viveu sob a égide do cuidado de si. E diante da morte inevitável e inexorável, o filósofo não deve se desesperar, ao contrário, deve ter esperança de que haverá justiça, e que aquilo pelo qual ele foi um amante inveterado, lhe será dado plenamente na eternidade com os deuses. A isso Platão chama de salvação. Uma salvação que irrompe à existência e faz com que Sócrates que dedicou toda a sua vida à filosofia, mesmo que seja injustiçado, tenha um fim soberano e épico, imortalizando-se como um verdadeiro herói grego.

A mensagem platônica é, a rigor, a afirmação que Sócrates e sua filosofia são quem nos salvam. Vide o relato inicial do diálogo, na eventual comparação dele com Teseu, a personagem de Sócrates exerce fascínio aos presentes. E como afirmou Nietzsche, "ele parecia um médico, um salvador" (1976, p. 22). Ao fim do diálogo, as últimas palavras de Sócrates são um pedido a Críton que não se esqueça de pagar um galo a Asclépio (118a). Ele e Críton, este representando os outros, foram curados. A cura veio através da *kátharsis* que a filosofia realiza. Eles foram curados pela verdade. A mensagem final do *Fédon* é: Sócrates salvou a si e aos outros. "Tal foi o fim do nosso amigo, Equécrates, do homem, podemos afirmá-lo, que, entre todos os que nos foi dado conhecer, era o melhor e também o mais sábio e mais justo" (118a).

## BIBLIOGRAFIA:

### **Traduções e comentários do Fédon:**

ARCHER-HIND, R. D. *Phaedo. Introduction, notes and appendices*. London, Macmillan and Co, 1883.

AZEVEDO, Maria Teresa Schiappa, *Fédon*. Introdução, tradução e notas. Coimbra, 1983.

BURGER, Ronna, *The Phaedo. A platonic labyrinth*. Yale University Press, 1984

BURNET, John, *Plato's Phaedo*. Oxford, 1986

DIXSAUT, M. - *Phédon. Traduction, introduction et notes*, Flammarion, Paris, 1991.

GALLOP, D. *Phaedo*. Oxford University Press, 1975

HACKFORTH, R. *Plato's Phaedo. Translation with introduction and commentary*. Cambridge University Press, 1955.

LAN, Conrad Eggers. *Fédon*. Introdução, tradução e notas. Buenos Aires: Eudeba, 2008.

NUNES, Carlos Alberto. *Introdução*. In. PLATÃO, *Fédon*. Belém: ed.ufpa, 2011.

ROWE, C. J. *Plato Phaedo*. Cambridge Greek and Latin classics, 2001.

### **Textos de Platão:**

PLATÃO, *As Leis e Epinomis*. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2010.

\_\_\_\_\_, *Banquete, Fédon, Sofista e Político*. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

\_\_\_\_\_, *Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973

\_\_\_\_\_, *Fedro, Cartas e Primeiro Alcibiades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed. da Universidade Federal do Pará, 1975.

\_\_\_\_\_, *Fedro, Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon*. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2008.

\_\_\_\_\_, *Górgias, Eutidemo, Hípias Maior e Hípias Menor*. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

\_\_\_\_\_, *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_, *República de Platão*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.

\_\_\_\_\_, *Teeteto*, Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

\_\_\_\_\_, *Timeu*. Trad. Maria José Figueredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

### **Textos de comentadores:**

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGOSTINHO, S. *Contra os Acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. São Paulo: Paulus, 2008.

ARAÚJO, H. F. *A dualidade corpo/alma no Fédon de Platão*. Dissertação. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

\_\_\_\_\_, H. F. *A estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão*. In: PERSPECTIVA FILOSÓFICA. Revista dos Programas de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco e da Universidade Federal da Paraíba, 2011, p. 163-182

\_\_\_\_\_, H. F. *A estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão*. Tese de doutorado. UFPB-UFPE-UFRN, João Pessoa, 2012.

ARAÚJO JÚNIOR, Anastácio Borges de . *O corpo obstáculo e o corpo possibilidade: um comentário ao 'Fédon' de Platão*. In: Saúde do homem e da cidade na Antiguidade Greco-Romana, 2007, Parque Natural do Caraça, MG. Saúde do homem e da cidade na Antiguidade Greco-Romana. Belo Horizonte, MG: UFMG, 2007. v. 1. p. 5-5.

AREAS, James. *Aspectos da transposição platônica*. O que nos faz pensar. Nº 11, abril de 1997

ARISTÓTELES, *Poética*, Trad. E. Souza. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1992,

\_\_\_\_\_, *Política*. Trad. e notas de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Editora Vega, 1998.

\_\_\_\_\_, *Segundos Analíticos I*, Trad. Lucas Angioni, Ed. IFCH/ UNICAMP setor de publicações, Clássicos da Filosofia, nº 7

\_\_\_\_\_, *Sobre a alma (De Anima)*. Trad. Ana Maria Lóio. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2013.

\_\_\_\_\_, *Retórica*. Trad. e notas Alexandre Jr., P. F. Alberto e A. N. Pena. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998.

ATIENZA, M. C. T., *A interpretação intelectualista da catarse. Uma discussão crítica*. In: DUARTE, Rodrigo, FIGUEREDO, V., FREITAS, V., KANGUSSU, I. (org.), *Kátharsis. Reflexões de um conceito estético*. Belo Horizonte: C/Arte, 2002.

BERNABÉ, Alberto. *Hieros logos: poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além* [traduzido por

Rachel Gazolla]. — São Paulo: Paulus, 2012

\_\_\_\_\_. *Plato's Transposition of Orfic Netherworld imagery*. In: ADLURI, Vishwa, *Greek Religion Philosophy and Salvation*. New York, De Gruyter, 2013.

\_\_\_\_\_, *Platão e o Orfismo. Diálogos entre religião e filosofia*. São Paulo: Annablume, 2011.

BÍBLIA SAGRADA, Trad. em português por João Ferreira de Almeida. Revista e corrigida no Brasil. Barueri (SP): Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

BOCAYUVA, I. *A SEGUNDA NAVEGAÇÃO. Um estudo sobre a relação entre mythos e logos em Platão*. ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 5 nº 8, 2010

BURNET, John, *Greek philosophy. Thales to Plato*. London, 1960.

\_\_\_\_\_. *The Socratic Doctrine of Soul.*, London 1916.

BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993

\_\_\_\_\_, W. *Structure and History in greek mythology and ritual*. University Of California Press 1979.

BRANDÃO, B. *A saúde do corpo em Plotino*. IV Seminário Internacional Archai. Saúde do Corpo em Plotino. 2007. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/219127977/Coloquio-Saude-Corpo-e-saude-em-Plotino-2007>. Acesso em 10/07/2014

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Vol. II. Petrópolis: Vozes: 1987.

BREHIER, Emile. *Aretai Katharseis*. Revue des Etudes anciennes. Tome 42. Année 62, Bordeaux, 1940

CAIRUS, Henrique. *A arte de curar na cura pela arte: ainda a catarse*. ANAIS DE FILOSOFIA

CLÁSSICA, vol. 2 nº 3, 2008.

\_\_\_\_\_, H.F e RIBEIRO Jr, W. A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

CASERTANO, G. *Epimenides: sábio ou filósofo*. HYPNOS, São Paulo, número 26, 1º semestre 2011, p. 13-35, 2011.

CHAINTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1990, v.1

CORNELLI, Gabriele. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.

CORNFORD, F. M., *Antes e depois de Sócrates*, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_, F. M., *La teoria platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós, 1953

\_\_\_\_\_, F. M. *Principium Sapientiae. The origins of greek philosophical commentary*, London, 1964.

\_\_\_\_\_, F. M., *Thucydides Mythistoricus*. London, 1907.

COSTA, Alexandre. *Mito e filosofia em Empédocles. A redenção pelo saber*. ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. VI nº11, 2012

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. tradução Rogério da Costa. São Paulo :Iluminuras, 2005

DETIENNE, Marcel. *Dionísio a Céu Aberto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zurich: Weidmann, 1985.



DIÉS, Auguste. *Autour de Platon*, Paris, 1972.

DODDS, E. R., *Os gregos e o irracional*, Lisboa: Gradiva, 1988

DORTER, K., *The dramatic aspect of Plato's Phaedo* Toronto, 1969-70.

DUARTE, Rodrigo, FIGUEREDO, V., FREITAS, V., KANGUSSU, I. (org.), *Kátharsis. Reflexões de um conceito estético*. Belo Horizonte: C/Arte, 2002.

DURING, I. *Aristóteles*. Trad. Bernabé Navarro. México: Univ. Nacional Autónoma de México, 1990.

FERRY, Luc. *A sabedoria dos mitos gregos: aprender a viver II*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

FESTUGIÈRE, A.J. - *Contemplation et Vie Contemplative selon Platon*, Vrin, Paris, 1967.

\_\_\_\_\_, A. J., *La revelation d'Hermès Trimsmégiste*. Paris, 1949, 1953. v. II e III.

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade. O governo de si e dos outros II*. São Paulo: Martins Fontes, 2014

GAZZINELLI, Gabriela Guimarães. *Fragmentos órficos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007

GAZOLLA, Rachel. *O realismo platônico. Uma resposta possível no Fédon ou sobre a imortalidade da alma*. Letras Clássicas, Nº 2, p. 127-140, 1998

GAZOLLA, Rachel. *Platão: o cosmo, o homem e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

GOLDEN, L. *The clarification theory of kátharsis*, In: LUSERKE, M. *Die Aristotelische Kátharsis. Dokumente ihrer deutung im 19. und 20. Jahrhundert. Mit einer einleitung herausgegeben von M. Luserke*, George Olms, Hildeshein, Zurich, New York, 1991.

GOLDSCHIMIT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do livro, 1963.

\_\_\_\_\_, V. *Os diálogos de Platão*. São Paulo: Loyola, 2010.

GRIMALDI, Nicolas. *Sócrates, o feiticeiro*. São Paulo: Loyola, 2006

GUTHRIE, W. K. C. *A history of greek philosophy*. Cambridge University Press, 2000.

HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2011

HAVELOCK, Eric. *Prefacio a Platon*. Madrid: Visor distribuciones, 1994.

HESÍODO, *Teogonia*. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

HOMERO. *Iliada*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das letras, 2013.

\_\_\_\_\_. *Odisséia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

IGLESIAS, Maura. *A descoberta da alma*. Boletim do CPA, Campinas, nº 5/6, jan./dez. 1998

JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KAHN, Charles. *Pitágoras e os Pitagóricos. Uma breve história*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

KIRK, G. S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Tradução de Carlos Alberto L. Fonseca. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008

LANZA, D., *Aristotele Poetica*. Milano: Bur, 2006.

LIDDELL, H.; SCOTT, R.. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press. 1883

LONG, A. A., *The Cambridge companion to early greek philosophers*, 1999.

MATTEI, Jean-François. *Pitágoras e os pitagóricos*. São Paulo: Paulus, 2000.

\_\_\_\_\_. *Platão*. São Paulo: Editora Unesp, 2010..

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia. Dos pré-socráticos à Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

MARTINS, M.M.B., *O conceito d'elpis no Fédon de Platão*. Universidade Católica Portuguesa, p. 165. Disponível em <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/5614.pdf>. Acesso: 01/02/2014

MORAIS, Karina L. F., *A unidade corpo-alma na fisiologia-ética do Timeu*. Dissertação de Mestrado. UFMG, 2009. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/BUBD-8BZFCD>

MOTTE, André, “*L’espérance et le divin chez Platon*”, in in: Foi – Raison – Verbe - . Mélanges in honorem Julien Ries. Édités par Charles M. Ternes avec collab. De M. Delahoute et alii. Numéro spécial du Courrier de l’éducation nationale. Luxembourg, Centre Universitaire de Luxembourg, 1993, p. 163. In: In: MARTINS, M.M.B., *O conceito d’elpis no Fédon de Platão*. Universidade Católica Portuguesa, p. 165. Disponível em <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/5614.pdf>. Acesso: 01/02/2014

MOULINIER, L., *Le pur et l’impur dans la pensée e la sensibilité des grecs, jusquá la fin du IV siècle avant*. Paris, 1952

\_\_\_\_\_, L. *Orphée et l’Orphisme à l’époque classique*, Paris, 1955

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, São Paulo: Companhia das letras, 2001

\_\_\_\_\_, F. *Aurora*. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

\_\_\_\_\_, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Hemus, 1976.

NUSSBAUM, Martha C. *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

OLIVEIRA, Anselmo Carvalho. *Orfismo, uma nova dimensão do homem grego*. Agora Filosófica. Recife: FASA, v. 2, n° 2, jul/dez 2004. p. 7-19.

PAKALUK, Michael. *Degrees of Separation in the Phaedo*, Phronesis, Vol. 48, N° 2(2003).

PARKER, Robert. *Miasma: Pollution and purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

PATOCKA, Jan. *Plato and Europe*, trad. Petr. Lom., Stanford University Press, California, 2002, p.107

PAULO, Margarida Nichele. *Indagações sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996

PEREIRA, Angelo Balbino Soares. *A teoria da Metempsicose Pitagórica*. Dissertação de mestrado UnB. Brasília, 2010.

PEREIRA, Ivanete. *Aspectos sagrados do mito e do lógos. Poesia hesiódica e filosofia de Empédocles*. São Paulo: Educ, 2006

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos - Um léxico histórico*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974

PORFÍRIO. *Vida de Pitágoras (Argonáuticas órficas - Himnos órficos)*. Introducciones, traducción y notas de Miguel Periago Lorente. Madri: Editorial Gredos, 1987. (Biblioteca Clásica Gredos, v. 104).

\_\_\_\_\_, *Vida de Plotino, Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002

PUENTE, F. R., *A katarsis em Platão e Aristóteles*. In. DUARTE, Rodrigo (org.), *Kátharsis. Reflexões de um conceito estético*. Belo Horizonte: C/Arte, 2002.

REALE, G. *Corpo, alma e saúde. O conceito de homem de Homero à Platão*. São Paulo: Paulus, 2002

\_\_\_\_\_, G. *Platão. História da filosofia grega e romana. Vol. III*. São Paulo: Loyola, 2007.

REIS, M. D. *Um olhar sobre a psykhé: o logistikón como condição para a ação justa nos livros IV e IX da República de Platão*. Dissertação. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.

ROBINSON, Thomas M. *As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão*. Department of Philosophy and classics University of Toronto, Letras Clássicas, n. 2, p. 335-356, 1998.

\_\_\_\_\_, Thomas M., *As origens da alma. Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablume, 2010.

\_\_\_\_\_, Thomas M., *A psicologia de Platão*. São Paulo: Loyola, 2007.

SANTOS, Bento Silva. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão: Coerência e legitimidade do argumento final*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SANTOS, José Trindade, *Para ler Platão. Alma, cidade, cosmo. Tomo III*. São Paulo: Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_, José Trindade. *Para ler Platão: O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2008

\_\_\_\_\_, José Trindade. *Sujeito epistémico, sujeito psíquico na filosofia platônica*. Revista Phainomenon, Lisboa, v. 11, p. 45-59, 2005.

SCHULTZ, F. W., *A Aposta de Pascal: Examinada a partir da Perspectiva de Van Til*. 2008, In:

[http://www.monergismo.com/textos/apologetica/Aposta-Pascal-VanTil\\_Forrest-Schultz.pdf](http://www.monergismo.com/textos/apologetica/Aposta-Pascal-VanTil_Forrest-Schultz.pdf). Acesso em: 10/08/2014)

SILVA, C. M. M., *A catarse, emoção e prazer na poética de Aristóteles*. Tese de Doutorado. PUC-RIO, 2009

SILVA, Sheila Paulino e., *O filósofo e a morte. Um estudo sobre a phronesis no Fédon de Platão*. Dissertação de mestrado, São Paulo, 2009

SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1975

SOBRINHO, R.G. *Mito e argumento no Fédon*. 2004. 214f. Dissertação. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2004.

SPINELLI, M. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2006.

SZLEZÁK, Thomas A. *Ler Platão*. São Paulo, Loyola, 2005.

TRABATTONI, Franco. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010.

WATANABE, Lygia Araújo. *Platão, por mitos e hipóteses*. São Paulo: Moderna, 1995.

VAZ, H. C. L. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. São Paulo: Ed. Loyola, 2012

\_\_\_\_\_, H. C. L., *Platonica. Escritos de filosofia VIII*. São Paulo: Ed. Loyola, 2011.

VELOSO, Claudio W., *Depurando as interpretações da katharsis na Poética de Aristóteles*. In: DUARTE, Rodrigo... (org.), *Katharsis. Reflexões de um conceito estético*. Belo Horizonte: C/Arte, 2002.

VERNANT, J. P. *Entre Mito e Política*. 2ªed. São Paulo: EdUSP, 2002.

\_\_\_\_\_, Jean-Pierre, *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio: 1999.

\_\_\_\_\_. Jean-Pierre, *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

VLASTOS, Gregory. *O universo de Platão*. Brasília: Ed. UNB. 1987.