

## REDOBRO E PURIFICAÇÃO DA ALMA NO *FÉDON* DE PLATÃO

**Maria Gorette Bezerra de Lucena**  
Pós-Doutoranda em Filosofia na Universidade Federal da Paraíba

**RESUMO:** Platão observa, no diálogo *Fédon*, que o exercício de redobro da alma (psyché) sobre si mesma (auté kat'auté), através do pensamento puro (diánoia), sem mesclas com o corpóreo, é condição *sine qua non* para a alma conhecer as Ideias/Formas, os seres “em si e por si” (auté kat'auté) e descobrir quem ela é (*Fédon* 79d-e). Em nosso trabalho pretendemos mostrar que a reflexão sobre essa questão propicia a Platão definir a Filosofia como “exercício de morte” (meléte thanátou); e o redobro da alma sobre si mesma como um “meio de purificação” (katharmoi) e uma especificidade do viver filosófico.

**PALAVRAS-CHAVE:** Alma. Ascese. Purificação. Morte. Filosofia.

**ABSTRACT:** In the dialogue *Phaedo*, Plato observes that the redouble which the soul (psyché) exercises on itself (auté kat'auté) – by the pure thought (diánoia), with no blends with the body – is a *sine qua non* condition for the soul to know the ideas / forms, the beings “in and of itself” (auté kat'auté), and to find out who this soul itself is (*Phaedo* 79d-e). In our work we intend to show that the reflection on this issue provides to Plato the definition of philosophy as an “exercise to death” (meletè thanatou); and the redouble of the soul on itself as a “way of purification” (katharmoi) and a specificity of philosophic life.

**KEYWORDS:** Soul. Askesis. Purification. Death. Philosophy.

## I - O contexto do *Fédon*

No *Fédon*, como se sabe, Platão apresenta e registra o que teriam sido os últimos momentos da vida de seu mestre Sócrates, que fora condenado à morte pelo tribunal ateniense dos Heliastas, acusado de crime de impiedade (*asebeia*), ou seja, de não reconhecer os deuses da cidade e introduzir outros novos, e de corromper a juventude (*Apologia de Sócrates* 24b-c).

Platão conta, por meio dos seus personagens, (Fédon, Equécrates, Símiás e Cebes), que após ter sido condenado a morte, Sócrates aguardava na prisão o retorno do navio que fora enviado pelos atenienses a Delos, para cultuar o deus Apolo e a deusa Ártemis, cumprindo uma antiga tradição tornada lei em Atenas (*Fédon* 58a). Essa tradição determinava que a cidade permanecesse purificada sem que nenhum criminoso cuja sentença tivesse sido a pena capital, fosse executado nesse ínterim, ou seja, enquanto o navio não retornasse. E, como diz Platão, houve “um acaso” (*týche*) no mesmo período do julgamento de Sócrates que retardou o retorno do navio (*Fédon* 58a).

Conforme narração de Fédon, Sócrates estava tranquilo e feliz (*eudaimón*); disposição de alma que, segundo o narrador, incomodava sobremaneira a todos que naquele dia estavam na prisão com Sócrates. Para explicar aos seus amigos e interlocutores o porquê de sua tranquilidade, Sócrates apresenta a tese de que, aquele que dedica toda a sua vida verdadeiramente à filosofia não há que temer quando a morte lhe chegar, posto que tal viver consiste num exercício de preparação para a morte (*meléte thanátou*, *Fédon* 81a).

## 2. A separação corpo-alma como possível “suicídio”

A tranquilidade de Sócrates frente à morte quase imediata incomoda Símiás e Cebes que a interpretam como um convite ao suicídio; os interlocutores argumentam que há incoerência nas afirmações do filósofo, pois por um lado, ele afirma que não é permitido cometer violência contra si mesmo (*biázesthai*); por outro lado, diz que aquele

que dedica sua vida à filosofia prepara-se para morrer (*Fédon* 61c-d). Mais ainda, que o filósofo não deve irritar-se contra a morte, uma vez que esta lhe proporciona alcançar excelentes bens (*Fédon* 63e-64a seq.).

Ora, a antecipação da morte deve ser legítima, nesse caso. A apresentação desse paradoxo dá razão a Cebes e leva Sócrates a argumentar sobre o porquê de não ser lícito cometer suicídio. O filósofo parte do princípio de que “...para todos os homens, há uma absoluta necessidade de viver, (...) mesmo para aqueles para os quais a morte seria preferível à vida.” (*Fédon* 62a<sup>1</sup>). Contudo, não lhes é dado o direito de procurarem, por si mesmos, esse bem. Mas essas considerações não parecem suficientes a seu interlocutor e o filósofo lança mão de um preceito religioso que, segundo ele, é proferido pelos adeptos dos mistérios (*Fédon* 62b), que apesar de sua magnitude não é muito claro. Interpreta-o, então, ao seu modo. Os adeptos dos mistérios, diz Sócrates, consideram que

...É uma espécie de prisão (*phrourai*) o lugar onde nós, homens, vivemos, e é dever não libertar-se a si mesmo nem evadir-se’. (...) Mas não é menos exato, Cebes, que aí se encontra justamente expresso, creio, o seguinte: os deuses são aqueles sob cuja guarda estamos, e nós, homens, somos uma parte da propriedade dos deuses. É provável, portanto, que neste sentido nada exista de irracional no dever de não nos matarmos, de aguardarmos que a divindade envie qualquer ordem semelhante àquela que hoje se apresenta para mim. (*Fédon* 62b-c).

O argumento de que o homem é propriedade dos deuses e que não lhe é lícito tirar a própria vida é aceitável. No entanto, Cebes considera que o mesmo tem outra dimensão se aplicado ao filósofo, homem afeito ao discernimento que não aceitaria morrer com tanta facilidade e se indignaria se essa tutela lhe fosse tirada. Na verdade, diz Sócrates, não se trata de suicídio, mas de saber “...de que modo se estão preparando para morrer aqueles

---

<sup>1</sup> A questão acerca do suicídio é retomada e refutada mais uma vez por Platão no diálogo *Leis*, IX, 873c.

que verdadeiramente são filósofos, de que modo (...) merecem a morte, e que espécie de morte merecem.” (*Fédon* 64b-c).

Com a observação acima, Platão introduz a discussão sobre a separação corpo-alma que ele aborda de dois modos no diálogo, e que nos interessa especificamente. No primeiro momento, o filósofo refere-se à morte como rompimento absoluto da comunidade ou *koinonía*<sup>2</sup> entre alma-corpo, quando pergunta e recebe o assentimento de Símiias de que a morte nada mais é do que a separação do corpo e da alma (*Fédon* 64c-d); no segundo momento, Platão transpõe a questão da morte para o ângulo da reflexão filosófica e ela passa a indicar o modo específico da alma conhecer os seres “em si e por si”, o redobro da alma sobre si mesma, que exige dela o afastamento por meio do pensamento puro, da comunidade com o corpóreo, ou seja, sem nenhuma mescla com as sensações corpóreas, o que propicia à alma o estado de pureza (*katharós*) necessário à “visão” das Formas inteligíveis conforme enfatiza Platão:

...Quando se trata de adquirir verdadeiramente *a sabedoria (phronéseos)* é ou não *o corpo (sôma)* um entrave se na investigação lhe pedimos auxílio? (...) Não é, por conseguinte, no ato de raciocinar (*logizesthai*), e não de outro modo, que a alma apreende, em parte, *a realidade de um ser (tí tôn óntôn)*? E, sem dúvida alguma, ela raciocina melhor precisamente quando nenhum empeco lhe advém de nenhuma parte, nem do ouvido, nem da vista, nem dum sofrimento, nem sobretudo dum prazer – mas sim quando se isola o mais que pode *em si mesma (auté kath' autén)*, abandonando o corpo à sua sorte, quando, rompendo tanto quanto lhe é possível qualquer união, qualquer contato com ele (*tén psychen apó tens tou sómatos koinonias*), anseia pelo [*que é*] (*toû óntos*)? (*Fédon* 65a-c<sup>3</sup>).

<sup>2</sup> Segundo É. DES PLACES, *koinonía* significa: 1) “participação”; 2) “comunidade”; 3. a) “sociedade, coletividade, associação”; b) “comunidade (entre Idéias)”; c) “combinação”; 4. “concorde”. Em nosso trabalho utilizamos o sentido de comunidade. (Cf. DES PLACES, É. *Léxique de la Langue Philosophique et Religieuse de Platon*. 2 reimp.; Paris: *Les Belles Lettres*, 1970, p. 292-293. (Oeuvres Complètes, 14, 2 v.).

<sup>3</sup> Grifo nosso.

Platão muda o ângulo de reflexão da questão, isto é, da separação corpo-alma como morte física ou como possível suicídio como vinham argumentando os interlocutores de Sócrates, e passa a tratá-la como exercício de redobro da alma sobre si mesma via *lógos* e como um meio de purificação da alma para apreender as Ideias. Nesse sentido, concordamos com Monique Dixsaut quando observa que Platão inventa um outro modo de falar sobre a morte no *Fédon*, ou seja, de que “...Morte e filosofia trabalham da mesma forma, em desligar a alma do corpo, em separá-la não do corpo em geral mais do corpo que faz obstáculo ao pensamento<sup>4</sup>.”

Todavia, Dixsaut ressalta que ao mesmo tempo em que Platão inventa e inova, ele também se reporta a uma tradição e a utiliza na primeira parte do *Fédon*, tradição esta marcada por antigas sentenças que Sócrates interpreta e comenta, ou seja, por fórmulas sagradas ligadas aos mistérios e às iniciações, onde se propugna uma doutrina acerca da vida e da morte. Essas crenças, de acordo com a autora, não fazem parte da religião oficial da cidade, nem mesmo têm assento nos mistérios como os de Elêusis<sup>5</sup>; nem nos poemas de Homero e tragédias de Sófocles que perpetuaram a ideia de que, uma vez prestados todos os rituais fúnebres ao morto, ele desaparece do mundo dos vivos e sua alma migra para o Hades, lá permanece privada de toda a força e consciência, não retornando, pois, à vida terrena.

A tradição à que Platão se refere no *Fédon* é o orfismo e pitagorismo, ou o órfico-pitagorismo<sup>6</sup>, que disseminou a ideia de que o corpo é uma prisão da alma e que esta paga antigas culpas, e deve purificar-se (*kathairein*) na existência terrena, por meio de rituais e

<sup>4</sup> Cf. Dixsaut, M, *op. cit.*, p. 11.

<sup>5</sup> Segundo W. Burkert, ao lado da religião grega oficial da pólis, sempre existiram cultos secretos, acessíveis exclusivamente através de uma iniciação individual, os *mystéria*. Conforme o autor, em grego “iniciar” diz-se *myein* ou também *telein*; o iniciado é denominado *mýstes* e o processo no seu conjunto *mystéria*, enquanto *telestérion* era o nome dado ao edifício específico onde a iniciação tinha lugar. A cerimônia também se podia chamar *teleté*; porém esta palavra é utilizada igualmente para as cerimônias religiosas em geral; o termo *orgia* (exaltação) também era usado para designar o ‘ritual’ em geral, mas era utilizada, sobretudo para os mistérios: a celebração exaltada do novo estatuto daquele que foi iniciado durante a cerimônia é um *orgiádzein*. Os mistérios mais famosos e mais conhecidos eram os de Elêusis, os chamados *tá mystéria*, presididos pelas deusas Deméter e Córe-Perséfone. A iniciação era composta de várias fases e rituais de purificação que tinham caráter iniciático e secreto; era aberta a todos os gregos, de modo que cada um podia escolher ou não ser iniciado. Esses mistérios asseguravam aos iniciados um lugar melhor no Hades, conforme narra Homero no Hino a Deméter. Portanto, de Elêusis não se saía crendo que separada do corpo a alma viveria, mas somente como viveria no Hades. (Cf. BURKERT, W. **Religião Grega na Época Clássica e Arcaica**. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 527-575; VERNANT, J-P. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. Tradução de Joana Angélica D’Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 67-88; MALHADAS, D & CARVALHO, S. M. S. **O hino a Deméter e os Mistérios Eleusinos**. Tradução de Daise Malhadas; análise antropológica de Silvia M. S. de Carvalho. São Paulo: Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho, 1978).

<sup>6</sup> DIXSAUT, M, *op. cit.*, p. 45.

sacrifícios, e que, dependendo do tipo de vida que a alma levou, ela se reencarna em outros corpos como punição das más ações que praticou.

Para corroborar a interpretação de Dixsaut, convém trazer à baila o *Fragmento 14* do pitagórico Filolau de Crotona. Nesse fragmento, Filolau diz que “...antigos teólogos e adivinhos asseveram que, por determinada expiação, a alma está ligada ao corpo e sepultada nele como num túmulo”<sup>7</sup>.

Platão parece reiterar a afirmação de Filolau nos diálogos *Górgias* (493a) e *Crátilo* (400c), pois atribui aos órficos e pitagóricos a compreensão do corpo como sepultura (*sêma*) da alma. Vejamos a passagem do *Crátilo*:

...Uns afirmam que o corpo (*sôma*) é a sepultura (*sêma*) da alma, por estar a alma em vida sepultada no corpo, ou então, por ser por intermédio do corpo que a alma dá expressão ao que quer manifestar (*semainei*), é muito apropriado esse nome (*sêma*) com o significado de sinal, que lhe foi dado. Porém o que me parece mais provável é que foram os órficos que assim o denominaram, por acreditarem que a alma sofre castigo pelas faltas cometidas, sendo o corpo uma espécie de receptáculo ou prisão, onde ela se conserva (*sozêtai*) até cumprir a pena cominada. (*Crátilo* 400c)

Para purificar-se, a alma deve praticar exercícios purificatórios específicos, que, segundo Dixsaut, para os adeptos da seita órfico-pitagórica não são os mesmos da iniciação (*teleté*); trata-se de uma “concentração da alma” que lembra os exercícios xamânicos de antigos magos conforme menciona E. R. Dodds em sua obra *Os gregos e o irracional*.

---

<sup>7</sup> Cf. PHILOLAOS, Fragmento 14. In: DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1954. (3 v); Cf. BORNHEIN, G. A. Filolau de Cróton, Fragmento 14. In: *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1999. p. 87.

Na perspectiva de Dodds, Pitágoras e Empédocles “...difundiram a crença numa alma, ou eu, separável, que, por técnicas apropriadas, pode ser separado do corpo, mesmo durante a vida, um eu que é mais antigo que o corpo e que lhe sobrevive.”<sup>8</sup>

Ainda sobre essa questão dos exercícios de purificação da alma, J-P Vernant enfatiza que Platão se refere a uma antiga tradição de Magos, cuja lembrança se perpetuou no pitagorismo. O autor observa que a prática de exercícios de memória era obrigatória entre os membros da comunidade pitagórica, de modo que a cada noite o discípulo tinha que se lembrar de todos os acontecimentos do dia passado. Vernant acrescenta que esses exercícios não tinham “...apenas o valor moral de um exame de consciência. O esforço de memória, prosseguido a partir do exemplo do fundador da seita até abranger a história da alma no decorrer de dez ou vinte vidas de homens, permitiria ensinar quem somos, conhecer nossa *psyché*, este *dáimon* que veio a encarnar-se em nós.”<sup>9</sup> Por isso, todo o esforço para liberar a alma do corpo.

De acordo com Vernant, Empédocles descreve essa ascese rememorativa como “uma tensão de todas as forças do espírito”; o intérprete lembra que Louis Gernet chamou a atenção para o uso que Empédocles fez do antigo termo *prapides* para designar “espírito”, palavra que abrange ao mesmo tempo um órgão do corpo e uma atividade psíquica. Assim, *prapides* significa “diafragma”, cuja “tensão regula ou mesmo retém a respiração”.

Sobre esse uso antigo do termo *prapides* que Gernet faz referência, Jean Dumortier nota que Homero usa em seus poemas (*Iliada* e *Odisséia*) os vocábulos *prapides*, *phrén/phrénes* para designar o *diafragma*, que é como uma parte do corpo, como sede da inteligência ou das emoções morais. Acrescenta que isso ressoa no *Corpus Hipocrático* em que o diafragma é designado pela forma plural *phrénes*<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> DODDS, E. R. Os xamãs gregos e a origem do puritanismo, Cap. V. In: *Os gregos e o irracional*. Tradução de Leonor Santos B. de Carvalho; Revisão de José Trindade dos Santos. Lisboa: Gradiva1, 1998. p. 149-192; PEREIRA, M. H. da R. *Concepções helênicas de felicidade no além: de Homero a Platão*. Coimbra, s/d., 155 f. Tese (Doutorado em Filologia Clássica) – Universidade de Coimbra. p. 53-75.

<sup>9</sup> VERNANT, J-P. Aspectos míticos da memória, Cap. II., p. 85-86. In: *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo: EDUSP, 1973. p. 71-97.

<sup>10</sup> DUMORTIER, J. *Le vocabulaire médical d'Éschyle et les écrits hippocratiques*. Paris: Société d'Édition “Les Belles Lettres”, 1975. p. 09. Conforme A. Bailly, *phrén* significa: 1. diafragma no *Corpus Hipocrático*, membrana que separa o coração e os pulmões das vísceras inferiores; 2. por extensão, toda membrana que envolve um órgão, o coração, vísceras, etc; 3. na poesia, o coração ou a alma: como sede dos sentimentos e das paixões; o plural *phrénes* é empregado para designar a sede da inteligência e da vontade. (Cf. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Edition revue par Leon Séchan e Pierre Chantraine. Paris: Hachete, 1984. p. 2097).

Já Platão, no *Fédon*, designa os exercícios de purificação praticados pelos adeptos das comunidades órfico-pitagóricas como “uma concentração da alma”. Como diz o filósofo:

...Mas a purificação (*katársis*), não é de fato, justamente o que diz uma antiga tradição? Não é apartar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a evitá-lo, a concentrar-se sobre si mesma por um refluxo vindo de todos os pontos do corpo, a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que se lhes seguirão, isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo e como se houvesse desatado os laços que a ele a prendiam? (*Fédon* 67a).

### 3. O redobro da alma como purificação (kátharsis)

Platão transpõe a antiga concepção de pureza da alma (*kathársis*) pautada num conjunto de regras e prescrições rituais para o campo de sua filosofia quando estabelece que o pensamento puro ou entendimento (*diánoia*) é um meio de purificação; e argumenta que é por meio do lógos que a alma exercita-se e afasta-se do corpóreo, na medida do possível, para vislumbrar os seres divinos e puros, as Ideias/Formas e lembrar quem ela é.

Dessa maneira, concordamos com a interpretação de Dixsaut de que a alma, concentrada nela mesma, recobra suas forças e por ela mesma descobre sua possibilidade de separar-se e assemelhar-se, por um exercício contínuo do pensamento, ao modo de ser que lhe pertence e lhe é próprio, o inteligível. Essa morte é a tarefa do filósofo; ela consiste em evitar, na medida do possível, a contaminação da alma pelas exigências corpóreas, a se opor às suas reivindicações desmesuradas e sem limites.<sup>11</sup> Nessa mesma linha interpretativa, Rachel Gazolla enfatiza que Platão distingue o *ascetismo místico* praticado pelas seitas da *ascese dialética* da alma para apreender as Ideias/Formas. Para a intérprete,

---

<sup>11</sup> DIXSAUT, M, *op. cit.*, p. 45

...o exercício para o conhecimento das formas é estruturado enquanto esforço de separação do visível na sua imediatez ao invisível (*noetón*), objetivando o conhecimento intelectual e não místico. Ao invés de ascetismo da alma para a virtude, há *sophrosýne*, o saber prático bem pensado, bem equacionado, do homem em meio às coisas. Esse saber não pode dispensar a relação com o outro e com a mescla das emoções, corpóreas ou não, sem o que não tem sentido.<sup>12</sup>

Disso depreende-se que Platão confronta o modo como as seitas órfico-pitagóricas lidam com a separação corpo-alma – através de mitos e ritos de iniciação – com sua ascese dialética da alma em busca do saber sobre as Ideias/Formas.

É o exercício de redobro da alma via lógos, sem mesclas com as sensações corpóreas, que propicia o estado de pureza necessário para a *psyché* apreender as Ideias/Formas inteligíveis, os seres em si e por si, puros e divinos, pois como enfatiza Platão, não “...é permitido apossar-se do que é puro, quando não se é puro!” (*Fédon* 67a).

Platão esclarece melhor suas observações acerca do modo específico da *psyché* conhecer os seres inteligíveis quando estabelece a distinção entre duas formas de seres, a saber:

1) os que se conservam sempre do mesmo modo e mantêm sua identidade, que para ele são as ideias: “Pode-se admitir que o igual em si mesmo, o belo em si mesmo, que cada realidade em si (...) seja suscetível de uma mudança qualquer? Ou acaso cada uma dessas realidades verdadeiras, cuja forma é uma em si e por si, não se comporta sempre do mesmo modo em sua imutabilidade, sem admitir jamais, em nenhuma parte e em coisa alguma, a menor alteração?” (*Fédon* 78d);

e 2) a multiplicidade de seres sensíveis e visíveis, como homens, cavalos, vestimentas e outros do mesmo gênero, que são iguais ou belos, mas “...opostos às essências pelo fato de nunca estarem no mesmo estado nem em relação a si nem em relação aos outros.” (*Fédon* 78e).

---

<sup>12</sup> GAZOLLA, R. As duas almas do homem no *Timeu* de Platão, p. 96. *Revista HYPNOS*. São Paulo, n. 7, Ano 6, pp. 93-106, 2 sem. 2001. Cf. Idem., *Platão, o Cosmo, o Homem e a Cidade: um estudo sobre a alma*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993; e O ‘realismo’ platônico: uma resposta possível no *Fédon* ou sobre a imortalidade da alma. *Revista Letras Clássicas*, São Paulo, n. 2, pp. 127-140, 1998.

Quanto aos modos de apreensão dos seres visíveis e tangíveis e dos seres cognoscíveis e inteligíveis, Platão mostra que a alma realiza de modos distintos:

a) quando ela está misturada ao corpo faz uso dos sentidos e apreende os seres visíveis e tangíveis ou os sensíveis;

b) quando está redobrada sobre si mesma ou voltada para si mesma e em silêncio, por meio da diánoia e afastada das sensações corpóreas, na medida do possível, a alma apreende os seres inteligíveis, como enfatiza Platão: “...a uns pode tocar, ver ou perceber por intermédio dos sentidos; mas quanto aos outros, os seres que conservam sua identidade, não existe (...) nenhum outro meio de captá-los senão o pensamento, pois que os seres desse gênero são invisíveis à visão.” (*Fédon* 72a).

O filósofo acrescenta que o corpo e a alma são de naturezas distintas; o corpo é um composto elementar e tem semelhança com o que é visível e sensível, *i.e.*, com os demais seres corpóreos; já a *psyché* é “simples” e tem “parentesco” (*syngenésteron*) e “semelhança” (*homoióteron*, *Fédon* 79e) com as Ideias, *i.e.* com o

...que é divino, imortal, dotado da capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo identidade: o corpo, pelo contrário, equipara-se ao que é humano, mortal, multiforme, desprovido de inteligência, ao que está sujeito a decompor-se, ao que jamais permanece idêntico. (*Fédon* 80a-b)

Assim, sempre que a alma examina as coisas “...por intermédio da vista, ou do ouvido, ou de outro sentido (...) [ela] é arrastada pelo corpo (...) na direção daquilo que jamais guarda a mesma forma; ela mesma se torna inconstante, agitada, e titubeia como se estivesse embriagada: isso por estar em contato com coisas desse gênero.” (*Fédon* 79c). Porém, quando

...se lança na direção do que é puro (*tò katharón*), do que sempre existe (*aei òn*), do que nunca morre (*athánaton*), do que se

comporta sempre do mesmo modo – em virtude de seu parentesco com esses seres puros – é sempre junto deles que a alma vem ocupar o lugar a que lhe dá toda realização de sua existência em si mesma e por si mesma. (...) cessa de vaguear e, na vizinhança dos seres de que falamos, passa ela também a conservar sempre sua identidade e seu mesmo modo de ser: é que está em contato com coisas daquele gênero. (...) [esta afecção da] alma, (...) é o que chamamos pensamento. (*Fédon* 79d).

Nessa perspectiva, podemos depreender que para Platão o corpo só é empecilho à atividade da alma que exige recolhimento silencioso, posto que é por meio do corpo que chega toda espécie de sensação que afeta e retira a alma do modo de ser que lhe é próprio. Logo, não há negação do corpo ou do corpóreo em Platão, uma vez que são as sensações corpóreas que impulsionam a alma ao exercício de redobro sobre si mesma e à contemplação das Ideias, questão posta em análise no *Fédon* via argumento da reminiscência.

#### 4. Conclusão

As considerações tecidas até aqui demonstram que é mediante o redobro da alma sobre si mesma ou da ascese dialética da alma via *lógos*, sem comunidade com o corpóreo, investigação silenciosa em que a alma assume a condição de interlocutora de si mesma, já que é ela quem formula as perguntas e as responde no intuito de discernir e ajuizar sobre o que são os seres que está examinando, que a *psyché* começa a “ver” seres antes não “vistos”, quando ainda refletia com a ajuda dos corpóreos, ou seja, dos seres dependentes dos sentidos (*Fédon* 65a seq.; 66a seq.; 67a-b). Esses seres na alma são as Ideias/Formas e só são vislumbrados por ela por meio da *nóesis* (*Fédon* 79d; 81b; 83a-b), pura contemplação silenciosa, uma das instâncias da potência *logistikón*<sup>13</sup> da alma que não

---

<sup>13</sup> Sobre as potências da alma cf. PLATÃO. *República* IV.

necessita de palavras, de sentenças lógicas, porque está em companhia do que lhe é “semelhante” (syngenés) (*Fédon* 80a-b). Daí a “contemplação” (*theoreîn*) das Formas.

É a este percurso trilhado pela alma por meio do *lógos* em busca das Ideias que Platão se refere no *Fédon* quando define a Filosofia como “exercício de morte” (*meléte thanatou*), com o propósito de demonstrar qual é o fundamento da tranquilidade e do viver filosófico de Sócrates.

Assim sendo, a tranquilidade de Sócrates é delineada por Platão no *Fédon* como *sophrosýne*<sup>14</sup>, o saber reflexivo-prático, cujo sustentáculo é a ciência (*epistéme*) fundamentada no conhecimento de noções universais que diríamos que, para Platão, são as Ideias/Formas, “os seres em si e por si” (*ousiáí*), muitas vezes descritos em seus diálogos como a causa (*aitía*), “aquilo pelo que”, Sócrates diz ter pensado para discernir e escolher sobre o que é melhor para agir de forma bela, boa, justa e virtuosa; bem como dizer a verdade sobre os seres (*Fédon* 99a seq.).

## REFRÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Edition revue par Leon Séchan e Pierre Chantraine. Paris, Hachete, 1984.
- BRANDÃO, J. S. de. *Mitologia Grega*. 14 ed., vol. I. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2000.
- DES PLACES, É. *Léxique de la Langue Philosophique et Religieuse de Platon*. 2 reimpr.; Paris: Les Belles Lettres, 1970, (*Oeuvres Complètes*, 14, 2 v.)
- MOSSÉ, C. *Dicionário da Civilização Grega*. Tradução de Carlos Ramalhete, colaboração de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- BORNHEIN, G. A. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1999.
- BURKERT, W. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

---

<sup>14</sup> Segundo A. Bailly, *op. cit.*, p. 1892, *sophrosýne* em acepção geral significa: “estado saudável do espírito ou do coração”. A palavra aparece em Homero, *Odisséia* (Canto XXIII, verso 13); e em Hesíodo, *Teogonia* (versos 379, 702, 1138) com o significado de “bom senso, prudência, sabedoria”. Em Platão, a *sophrosýne* é denotada como “moderação dos desejos, temperança, modéstia, simplicidade”. Já É. Des Places, *op. cit.*, p. 494, mostra que *sophrosýne* significa: 1) “saúde do espírito por oposição” à “folia” e “delírio”; 2) “temperança (virtude cardinal), sabedoria prática”. Para o autor, no *Fédon* (68c-d, 69b, 82b, 114e) Platão faz uso desse segundo sentido.

- DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1954.
- DIXSAUT, M. *PLATON. Phédon. Traduction, introduction et notes par Monique Dixsaut*. Paris: GF-Flammarion, 1991. p. 52-53. (Publié avec le concours du Centre national des Lettres).
- DODDS, E. R. *Os Gregos e o Irracional*. Tradução de Leonor Santos B. de Carvalho, revisão de José Trindade dos Santos. \_ Lisboa: Gradiva, 1988.
- DUMORTIER, J. *Le vocabulaire medical d'Éschyle et les écrits Hippocratiques*. Paris: Lês Belles Lettres, 1975.
- ANDRADE, G. R. *Platão, o Cosmo, o Homem e a Cidade: um estudo sobre a alma*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- GAZOLLA, R. As duas almas do homem no *Timeu* de Platão. IN: *Revista HYPNOS*, São Paulo, n. 7, Ano 6, p. 93-106, 2 sem. 2001.
- \_\_\_\_\_. O 'realismo' platônico: uma resposta possível no *Fédon* ou sobre a imortalidade da alma. IN: *Revista Letras Clássicas*, São Paulo, n. 2, p. 127-140, 1998.
- HERÓDOTO. *História*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2 ed.; Brasília: Universidade de Brasília, 1988.
- JAEGER, W. *Paideia: A Formação do Homem Grego*. Tradução de Artur M. Parreira; Adaptação Mônica Stahel M. de Silva; Revisão Gilson César C. de Souza. \_ São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- \_\_\_\_\_. *La teologia de los primeros filósofos griegos*. Traducción de José Gaos. 4 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- KAHN, C. H. *Pitágoras e os Pitagóricos: uma breve história*. São Paulo: Loyola, 2007.
- KERÉNYI, K. *La religion Antigua*. Traducido por M. Pilar Lorenzo y Mario Leon Rodriguez. Madrid: Revista de Occidente, 1972.
- LUCENA, G. *A separação corpo-alma e a tranquilidade filosófica: Um estudo sobre o Fédon de Platão*. São Paulo, 2005, 126 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- MALHADAS, D.; CARVALHO, S. M. S. *O hino a Deméter e os Mistérios Eleusinos*. Tradução do Hino de Daise Malhadas; análise antropológica de Silvia M. S. de Carvalho. São Paulo: Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho, 1978.
- PLATON. *Phédon*. Traduction, introduction et notes par Monique Dixsaut. Paris: GF-Flammarion, 1991. p. 52-53. (Publié avec le concours du Centre national des Lettres).
- \_\_\_\_\_. *Phédon*. Traduction, introduction et notes par Monique Dixsaut. Paris: GF-Flammarion, 1991. (Publié avec le concours du Centre National des Lettres).

\_\_\_\_\_. *O Banquete - Fédon - Sofista - Político*. Seleção de textos de José Américo M. Pessanha; Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. (*Os Pensadores*).

\_\_\_\_\_. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2 ed., Belém: EDUFPA, 2001.

\_\_\_\_\_. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

\_\_\_\_\_. *Protágoras - Górgias - O Banquete - Fedão*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Belém: UFPA; 1973. v. 5. (Col. Amazônica/Série Farias Brito).

\_\_\_\_\_. *Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 1980. (*Coleção Amazônica/Série Farias Brito*).

\_\_\_\_\_. *Leis - Epínomis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. v. 12, 13. (Col. Amazônica/Série Farias Brito).

ROBINSON, T. M. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Tradução de Alaya Dullius, Jonatas R. Alvares, Sandra Rocha, Diogo Saraiva, Paulo Nascimento, Daniel Fernandes, Mariana Belchior. São Paulo: Annablume, 2010.

\_\_\_\_\_. *A Psicologia de Platão*. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.

ROHDE, E. *Psique: La Idea del Alma y la Inmortalidad entre los Griegos*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.

VERNANT, J-P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

XENOPHON. *Memorabilia*. Translated by E. C. Marchant. Cambridge, Massachusetts London, England: Harvard University Press, 1997.