

*** PROMETEUS FILOSOFIA ***
CÁTEDRA UNESCO ARCHAÍ
VIVA VOX
Julho- Dezembro de 2016 volume 9 ano 9 n. 20
ISBN: 2176-5960

O SENTIDO DE *PHRÓNESIS* E MORAL FILOSÓFICA NO *FÉDON*

Sheila Paulino e Silva
Doutora em filosofia pela USP

RESUMO: O *Fédon*¹ oferece uma perspectiva existencial do filósofo ao narrar a conversa de Sócrates no seu último dia de vida. O diálogo apresenta o filósofo que, resignado à sua condenação, aceita de bom grado a morte. O enredo traz, desse modo, a personificação da postura intelectual do filósofo, o qual se pauta no exercício filosófico para adquirir as excelências morais e intelectuais. A narrativa da preparação do filósofo para a morte, preparação dita sinônima do filosofar, apresenta as etapas do desenvolvimento intelectual e, do mesmo modo, as teses que fundamentam e explicam, em certa medida, a moral filosófica. A conduta intelectualista do filósofo, ao mesmo tempo em que o condiciona moralmente também o permite especular sobre a imortalidade e crer, com base na razão, que ao final terá garantido um bom destino após a morte (Fed. 107c1-5). A reforma moral está inextricavelmente, assim, ligada ao desenvolvimento intelectual. O desenvolvimento intelectual está igualmente enredado a uma moral que tem em vista o Bem e a imortalidade. Cabe investigar a realização dessa reforma moral efetuada pelo exercício filosófico e a concepção de pensamento dado no argumento sobre a purificação.

PALAVRAS-CHAVE: Pensamento. *Phrónesis*. Filósofo. Purificação. Morte. Vida.

ABSTRACT: *Phaedo* offers an existential perspective from the philosopher when it narrates Socrates' conversation on his last day of life. The dialog presents the philosopher who gladly accepts the death, resigned to his condemnation. The plot brings, thus, the personification of the philosopher's intellectual posture, which is guided by the philosophical exercise to acquire the morals and intellectual excellences. The narrative of the philosopher's preparation to death, said as a synonym of philosophize, presents the stages of the intellectual development and, likewise, the arguments that justify and explain, to some extent, philosophical moral. While the intellectual behavior of the philosopher puts him in a morally condition, it also allows him to speculate on immortality and believe, based on reason, that in the end he will have guaranteed a good destination after death (Phaed. 107c1-5). The moral modification is inextricably thus connected to intellectual development. The intellectual development is equally linked to a morality that is intended to the Good and to immortality. It is important to investigate the performance of this moral modification made by the philosophical exercise and the conception of thought given in the argument about purification.

KEYWORDS: Thought. *Phrónesis*. Philosopher. Purification. Death. Life.

¹ Para as citações em português utilizaremos a tradução de Maria Tereza Schiappa de Azevedo do *Fédon* (2000).

Introdução

No diálogo *Fédon* a relação de interdependência entre os dois campos, ético e epistemológico, revela-se no desenrolar do processo de purificação da alma, ou depuração intelectual e moral que somente o contexto da morte do filósofo poderia oferecer. A boa aceitação da morte, que aos olhos dos amigos que se despendiam do mestre parecia inicialmente uma excentricidade e uma insensatez (Fed. 62e), mostra-se coerente com a explicação dada sobre a imortalidade. A esperança (*élpis*) de ter uma boa morte e a crença na indestrutibilidade da alma, convicções que justificam esta postura cordata, apoiam-se, na verdade, nos resultados da investigação filosófica, a qual revela o fundamento de tais crenças e do próprio *lógos* filosófico.

O Sócrates do *Fédon* representa, assim, a execução e o cume de um processo de formação do caráter filosófico ao constituir a personificação das qualidades deste modelo. Como exemplo de uma vida digna, ou autêntica, a narrativa oferece uma imagem do acabamento do percurso filosófico nesta figura do Sócrates sereno, cordato e convicto do que irá encontrar após a morte. O percurso filosófico que descreve o *Fédon*, vale dizer, apresenta em certa medida o caráter filosófico no que se refere ao uso da razão e às aquisições morais e epistêmicas que se pode obter pela filosofia. O Sócrates do *Fédon* não é o filósofo rei, como em *A República*, por exemplo, mas como filósofo no seu último dia de vida, período no qual se limita a narrativa, é o filósofo sábio em algum grau, dono da excelência intelectual. Concomitantemente, Sócrates na iminência da morte mostra o filósofo em sua humanidade, que investiga sobre os assuntos os quais considera serem os mais importantes, a saber, sobre a alma e a sobre a imortalidade, o que o faz reconhecer e admitir os limites de conhecer e dizer a respeito da vida e da morte.

Tal dualidade da figura do filósofo dá ao diálogo a chance de apresentar os temas epistemológicos e morais da filosofia. Ao ter a imortalidade da alma como objeto de investigação, o diálogo permite a análise da natureza da alma e, por consequência, do pensamento (*phrónesis*). Deste modo, o afastamento entre alma e corpo constitui o tema que articula uma explicação para a imortalidade, oferecendo, assim, o percurso do filósofo nos termos de uma preparação para a morte na qual a alma se purifica pela filosofia. A justificativa da boa aceitação da morte resulta desta postura intelectualista,

de desprezo pela satisfação do corpo e pelas coisas que se referem aos desejos levianos e às vilanias da vida ordinária, os quais são identificados ao que se refere ao domínio da sensibilidade. Uma vez exercitado na filosofia durante toda a vida e, portanto, distante das coisas relativas ao corpo, o filósofo assume a condição semelhante aos objetos que contempla no exercício filosófico, a saber, as ideias, e ao que irá encontrar após a morte do corpo.

Nesse sentido, os resultados do treino na filosofia são muito mais psicológicos, mas não menos práticos. A preparação para a morte que a filosofia proporciona se traduz em discernimento acerca da natureza da alma e, por consequência, no autêntico uso da inteligência (*phrónesis*), condição que constitui o verdadeiro cuidado da alma e que permite realizar suposições plausíveis sobre o pós vida. A inteligência, neste contexto de emancipação da alma em relação ao corpo e à vida humana, assume posição central, uma vez que as características que o texto atribui à alma são da ordem de sua faculdade cognitiva e de seu parentesco com o gênero inteligível: imutável, una, indivisível, incorpórea, imortal, dotada da faculdade da razão, tem a capacidade de conhecer e de aprender. O filósofo é identificado, portanto, à alma una, que se apresenta apenas em seu caráter racional e com características afins com o gênero invisível². A conduta orientada pela filosofia mostra, por um lado, o exercício filosófico como um fazer filosófico, e por outro, a filosofia nos termos de uma prática moral, ao constituir a busca por essa condição excelente da alma e do intelecto. A atividade da filosofia e seus resultados, uma visão da prática da filosofia, podem ser vistos na obediência de Sócrates à sentença que lhe foi imposta ou na recusa do filósofo em fugir da prisão (Apol. 29a-b, Crit. 50b). Sócrates tem motivos filosóficos para aceitar a sua condenação. Em última instância, os dois casos contam a decisão do filósofo na vida política, sendo mais fácil compreender uma perspectiva da prática da filosofia no viés da atuação da figura do filósofo na esfera pública. Todavia, o *Fédon* mostra de outro ângulo e de maneira muito profunda essa face prática da filosofia ao tomar como fazer filosófico a purificação da alma exequível pela atividade racional. Desse modo, a atividade intelectual deve ser vista também como o processo de emancipação da alma que tem como resultado a

2 A visão de alma una não é unânime. Há comentadores que entendem ser a alma que o *Fédon* apresenta, por um lado, dotada de razão e de qualidades semelhantes ao gênero invisível e, por outro, com características referentes às emoções e às afecções do sensível. Dado que essas últimas Platão descarta ao privilegiar a alma desencarnada, livre do corpo, não considero pertinente o debate sobre a possibilidade de uma bipartição da alma no *Fédon*.

autonomia do intelecto. A purificação constitui, nesse contexto, a maneira de exercitar a moral filosófica, ambas tendo o mesmo fim, pôr a alma em sua melhor condição.

1. A Questão Alma e Corpo

Cabe verificar o que o diálogo apresenta sobre a alma e a atividade racional. As características que o *Fédon* apresenta em relação a alma a oferecem, quase exclusivamente, em suas faculdades intelectuais. Invisível, incorpórea, afim com o gênero inteligível e dotada de capacidade inteligente (*phrónesis*), tais atributos descrevem o seu caráter inteligente, sendo deixados de lado os traços que se referem às emoções. Essas recebem junto com as percepções advindas da sensibilidade conotação negativa. A autenticidade que o diálogo pretende imprimir à alma tem em vista sua independência em relação às sensações, sendo o estado de elevação intelectual a maior expressão de sua pureza e aquisição de virtudes. Ao contrário, o apego aos apelos do corpo demonstra a condição de decaimento moral e intelectual. Do mesmo modo que o a contemplação de objetos incorpóreos confere à alma características comuns a esses - quando não as mesmas- o apego da alma ao corpo pode trazer prejuízos à sua natureza. Quando ela se fixa nas coisas inteligíveis, comporta-se como tal, dada a influência e ao parentesco que possui com eles. Se, ao contrário, a alma se apega ao corpo e aos objetos sensíveis, torna-se ébria, pois nessa condição é incapaz, ao menos em condições adequadas, de usar e de se exercitar na capacidade que pode lhe conferir um grau de excelência, a razão.

O conflito advém do antagonismo entre alma e corpo, cujas distinções de natureza- o corpo dotado das qualidades do gênero visível, é composto e, portanto, passível de perecer (Fed. 78c) - proporcionam ao filósofo a tensão própria da condição de humanidade. Nesse contexto, a alma tem de conviver associada ao corpo, livrar-se-á dele somente com a morte, estado no qual ela sobreviverá totalmente separada das aflições lançadas pelas sensações. Nesse sentido, o corpo e o que é do domínio da *aísthesis* perturbam a alma e constituem um empecilho nessa busca da condição mais próxima de sua natureza inteligível. Dito de outro modo, o corpo e seus apelos consistem em obstáculos para a atuação livre do pensamento (Fed. 65a9-b), condição em que poderia alcançar o pleno conhecimento, mas que é possível somente após a morte do corpo.

A perspectiva de uma interioridade baseada nas emoções, dada pela descrição acerca dos personagens da cena no início do diálogo é substituída por uma visão racionalista, na qual a noção de identidade se fundamenta na alma inteligente. Em virtude do seu parentesco com o domínio inteligível, a alma tem condições suficientes de, por si mesma, conhecer algo verdadeiramente, sem recorrer ao que é dado pelos sentidos. Os objetivos do filósofo, seus compromissos éticos e epistemológicos, ligam-se, dessa forma, ao trabalho racional e à aquisição do conhecimento, os quais garantem a emancipação da alma e as recompensas desejadas ao final do processo de desvinculação em relação ao corpo.

Ao figurar a posse das virtudes e dos conhecimentos, reais vantagens da vida dedicada à filosofia e, portanto, os resultados da elevação do intelecto quando exercitado em sua plena potência, o filósofo permite entrever o significado que o texto pretende dar à racionalidade neste nível e à própria filosofia. Não parece suficiente elencar as qualidades do filósofo sem remontar o percurso que levou a elas. Da mesma maneira, não cabe desconsiderar os alcances e limites do conhecimento e, portanto, da capacidade do intelecto no que se refere ao suprassensível. Somente a partir das articulações realizadas pela razão em seu exercício, como acontece na relação entre alma e corpo e os efeitos dessa atividade, torna-se possível avaliar o contexto existencial no qual se apresenta agora o filósofo e o que se pode apreender da filosofia de Platão nessa perspectiva. Em outros termos, o sentido da existência do filósofo como tal não apenas se justifica em uma argumentação da vida filosófica como se corrobora no desenrolar da relação que o pensamento estabelece com o que concerne à sensibilidade, tal como formula a postura filosófica.

2. O sentido de morte e de vida

Platão pretende imprimir à morte um sentido estritamente filosófico para dar início a um exame sobre a imortalidade. Sendo assim, faz sentido questionar nestes termos: “- *Acreditamos que a morte (ton thánaton) é alguma coisa?* (Fed. 64c2)”. A formulação da questão põe em evidência o ângulo em que se pretende investigá-la junto com as demais questões que perpassam a argumentação:- “ser algo” (*tí eînai*), traduzindo literalmente, prenuncia uma existência, um ser que ao longo do diálogo ganha formulação ontológica e constitui uma das maneiras de se questionar em vista da

definição de algo. Posta assim, a questão induz o interlocutor a dar uma resposta positiva, entretanto sem o compromisso de dizer o que ela seria. A definição de morte vem a seguir: a separação alma em relação ao corpo.

- Que outra coisa, pois, senão a separação da alma e do corpo? E, nesse caso, 'estar morto' significa isto mesmo: que o corpo, uma vez separado da alma, subsiste em si e por si mesmo (autò kat'autò toû somatoû gegonénai), à parte dela; tal como a alma, uma vez separada do corpo, subsiste em si e por si mesma (autè kat'autè eînai), à parte dele. Ou será a morte algo diverso do que dizemos)". (64c3-9).

Assim definida, a morte consiste no estado no qual a alma está separada do corpo. Ao mesmo tempo se deve notar o processo dessa separação, no qual o corpo se torna isolado da alma e, do mesmo modo, a alma passa a existir por si mesma separada dele. Apartados, corpo e alma mostram a partir daí naturezas distintas, cujo conflito é compreendido, vale adiantar, pela racionalidade. É posto em questão, desse modo, a natureza da alma e de sua Inteligência na figura do filósofo, que aceita de bom grado a sua condenação. Para o homem que filosofa, é natural desprezar os prazeres corporais e tudo o que se refere a ele para se ocupar dos cuidados que dizem respeito à alma (Fed. 64e). O desapego pelo que constitui um cuidado ou adorno do corpo e o conseqüente voltar-se para a alma (Fed. 64e6) consiste no exercício de morte no qual o verdadeiro filósofo (Fed.64e2) se empenha, como dito anteriormente. O filosofar origina, assim, este afastamento da alma em relação ao corpo que se dá pelo desprezo, tanto quanto possível, dos apelos e dos prazeres corporais (Fed.64e5). Tal postura de afastamento do corpo descreve, deve-se observar, um traço do perfil do filósofo que, diferentemente da maioria, vê a morte como a oportunidade para emancipar a alma e torná-la, assim, livre das aflições geradas por ele.

A visão positiva da morte é construída com a intenção de fazer um discurso em defesa do filósofo condenado, no qual se apresenta ao mesmo tempo uma explicação filosófica e uma justificativa racional, e, por isso, plausível para a imortalidade. Do mesmo modo, uma explicação plausível sobre a imortalidade, tema que se refere ao domínio da razão, justificará a existência do filósofo como tal.

Deve-se ter em vista a função do pensamento como faculdade legítima para tratar a questão. Distinto de outras experiências psíquicas, incluindo as emoções, ou

outras atividades mentais, a racionalidade deve responder às possibilidades de relação entre uma benignidade identificável ao divino com a esfera da vida humana no seu aspecto prático. Dito de outro modo, a inteligência tal como se quer formular ganha seu papel a partir da proposta de estabelecer os meios adequados para que uma vida digna de ser vivida mostre sua importância e a maneira de se realizar. Desse modo, as ações do intelecto, seus procedimentos e respostas, são dados em busca de estabelecer essa relação. Morte e vida são, na filosofia, estados distintos que encontram uma continuidade na imortalidade da alma e podem ser descritos pelo pensamento (*phrónesis*).

Em um primeiro momento, pode-se pensar que essa última afirmação destoe da visão sobre a vida como uma Forma que o texto apresenta no final da investigação (Fed.106d). Entretanto, se pensarmos que o diálogo pretende examinar as questões com o olhar racionalizante da filosofia, de modo a formular conceitos sobre muitos elementos, vê-se que nos instantes iniciais da investigação o foco filosófico ainda está sendo ajustado. A morte deve ser vista como a separação da alma em relação ao corpo, um estado de subsistência da alma pura, e a vida deve ser nesse contexto, antes da formulação final de Forma Vida, o percurso que descreve a vida na filosofia. O que está em jogo a partir das especificações acerca da morte e da emancipação da alma em relação ao corpo é o sentido de vida autêntica que o diálogo pretende conferir à imortalidade e sobre a qual a vida humana pode, em certa medida, antever com a filosofia.

3. Purificação e Vida Autêntica

Realizadas as primeiras considerações sobre a morte e o sentido em que se deve conceber o pensar, vale analisar passo a passo como aparece o tema do pensamento e sua função na emancipação da alma. Nesse contexto de progressivo desligamento do corpo que constitui o filosofar a alma está em situação cada vez mais apropriada para o raciocínio. Ao mesmo tempo, ao livrar-se de qualquer influência do corporal, está em condições de almejar o seu objeto de desejo, o ser (Fed. 65c9). Diante dessa relação de liberação da alma pelo intelecto e, ao mesmo tempo de aquisição de autonomia do intelecto que o processo de purificação proporciona, logo se reconhece a necessidade de averiguar o caráter desta racionalidade e dos elementos que a ela se referem. Os temas

que devem receber tratamento filosófico são dispostos para auxiliar na composição de uma distinção entre os domínios sensível e inteligível, fundamental para elucidar a atuação pensar:

“- *Passamos a outro ponto: afirmamos que existe qualquer coisa como seja o “Justo”, ou não?*
 - *Por Zeus, claro que sim.*
 - *E o mesmo em relação a “Belo” e “Bem”?*
 - *Contudo, alguma vez já os viste com os teus próprios olhos?*
 - *Não, de modo algum.*
 - *Será que os apercebeste por qualquer outra sensação física? Falo em geral, incluindo, por exemplo, a Grandeza, a Saúde, a Força, em resumo, a realidade e todas as demais coisas, aquilo que cada uma delas preciosamente é ou então o processo é outro, e aquele de nós que mais profundamente se dispuser a meditar (dianoéthennai) na realidade mesma das coisas que observa é quem mais perto está da de atingir o conhecimento (gnônai) de cada uma delas.” (65d3-e4).*

O excerto oferece uma primeira descrição acerca do que se pode conceber como um trabalho intelectual, oposto às percepções advindas dos órgãos dos sentidos. Dada nos termos da cognição (*gignosko*), tem-se o trabalho intelectual da inteligência, no qual a alma conhece a essência (*ousia*) daquilo que examina. Apreender a essência, a realidade dos objetos em exame quer dizer o mesmo que contemplar a verdade deles. Conhecer consiste, assim, neste tipo de apreensão que tem em vista o *ti eînai*, presente nesta noção de Justo, Belo e Bem. O Bem, o Belo e a Justiça, tal como quer o filósofo, não podem ser conhecidos pelas sensações e devem ser, desse modo, apreendidos exclusivamente por esta atividade do pensamento, revelando-se, portanto, serem da ordem do intelecto. A nova perspectiva que está sendo proposta, a da *theoría*, a contemplação das coisas, desfaz o equívoco de tomar o corpo como instrumento para o conhecimento e atribui de vez este papel à alma.

A partir da oposição corpo - alma, sensação – intelecto, a dicotomia sensível – inteligível ganha definições mais específicas e se mostra decisiva para uma pesquisa filosófica. É importante estabelecer as diferenciações entre alma e corpo, na qual se verifica que o corpo é distinto da alma, não se confunde com ela e é o abrigo das sensações, por isso também das contrariedades que elas podem apresentar umas com as

outras³. Por conta disso, é incapaz de conhecer a verdade acerca do que investiga, tal como propõe a filosofia, uma vez que as sensações não oferecem qualquer dado de modo claro e preciso. O corpo não constitui, assim, um instrumento seguro para uma análise, mas ao contrário, confunde e perturba alma, como visto até aqui. Por outro lado, a alma se mostra capaz de conhecer e é desejanter do que é real e verdadeiro, características que obrigam o filósofo a averiguar mais detalhadamente a *auté kath'auté* no desenlace desta separação. Dito de outro modo, a alma por ela mesma apresenta a conduta do filósofo e sua posição perante vida e morte ao narrar a maneira como ele lida com as perturbações dos sentidos e de que maneira o pensar age nesse contexto.

“- Ora, isso, só poderá realizá-lo em plena pureza o homem que, na medida de suas forças, for ao encontro delas exclusivamente pela via do pensamento abstraindo dele o recurso à vista ou qualquer um dos sentidos, e sem arrastar nenhum deles atrás da razão que, utilizando apenas o pensamento em si mesmo, sem mistura se lança na caça de cada uma das realidades em si mesmas e sem misturas liberto até onde lhe for possível dos olhos, dos ouvidos, numa palavra, de todo o corpo - ciente de quanto esta perturba a alma e a impede de adquirir a verdade e sabedoria (alétheian te kai phrónein), quando ambos se associam. Ou não te parece que se alguém existe com a possibilidade de atingir o real (toû ontos), é este mesmo?” (Fed. 65e5-66a8).

O afastamento da alma em relação às sensações é dado nos termos da purificação. Nesse contexto, o pensamento é claramente o agente que promove tal distanciamento e, assim, o responsável pelo processo de purificação. Aquele que busca adquirir o ser deve ter no pensamento o meio de emancipar-se das sensações, de modo a não se deixar arrastar, influenciar por elas e desse modo não permitir que estas imponham obstáculo à atividade racional. A busca do conhecimento análogo ao de uma

3 Vale ter em vista aqui o que o diálogo sugere logo nas primeiras cenas de Sócrates na prisão e o seu comentário ao se livrar dos grilhões: *“- Que coisa estranha, amigos, essa sensação a que os homens chamam de prazer! É espantoso como naturalmente se associa ao que passa por ser o seu contrário, a dor! Ambos se recusam a estar presentes ao mesmo tempo no mesmo homem; e, todavia, se alguém persegue e alcança um deles, é quase certo e sabido que acaba por alcançar o outro, como dois seres que estivessem ligados por uma só cabeça. (...) Ora, estou acreditando que é também o que acontece comigo: à sensação de dor que a corrente me provocava na perna, é agora o prazer que manifestamente lhe vem no encaço...”* (60b3-c). O excerto sugere ser a condição de humanidade, isto é, da alma ainda associada ao corpo, um estado no qual a alma ainda experimenta as diferentes sensações. O corpo nesse contexto constitui o lugar para a recepção dessas sensações e, portanto, o lugar onde se apresentam oposições, as quais só podem advir do sensível, como prazer e dor. A contrariedade, tema que será discutido no diálogo, vale adiantar, não é aceitável segundo a concepção de alma racional, una e invisível que está sendo formulada.

“caça às realidades” sugere, de um lado, a dificuldade do pensamento agir nesse contexto de separação e, por outro, o benefício de ter a alma, e o pensar, tornando-se com isso puros (*katarós*) e sem mistura (*eilikrinés*). *Diánoia* e *logismós* mostram essa atividade racional que nesta circunstância oferece o pensamento, do mesmo modo, como uma faculdade em processo de purificação, ou seja, em contínuo distanciamento do corpóreo tanto quanto possível. Note-se que nesta relação o pensamento desempenha os papéis de agente e de paciente, na medida em que este promove a purificação e, ao mesmo tempo, se beneficia dela ao se tornar puro e livre para atuar na aquisição dos alvos maiores: converter-se em alta inteligência e apreender a verdade⁴, objetivo do filósofo. No processo de purificação, ainda não se tem, todavia, a descrição do pensar em seu modo excelente como quer o filósofo, o que ocorrerá no final do diálogo. Entretanto, não se deve descartar que o sentido da *phrónesis* como condição excelente da razão começa a ser formulado a partir dessa noção de pureza que o texto sugere e serve aos propósitos de exaltar e oferecer uma noção de excelência ao modo de pensar e agir filosófico. Diferentemente de uma noção baseada em distinções de ordem social, pretende-se agora uma superioridade intelectual que se busca a partir de uma purificação cuja concepção foge à noção que se tem nos ritos tradicionais da religião sendo, ambos, dados no registro da inteligência⁵.

4 Vale verificar a afirmação de Bréhier: “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*). Para ele, a *kátharsis* consiste, na verdade, na conversão de um “pensamento impuro” na direção de “um Pensamento puro e infalivelmente perfeito”, que age sobre o ser através do alcance e dos efeitos disto que aqui se considera o pensamento em seu estado excelente e para ele constitui a Forma Pensamento. Bréhier, E., “Aretai Katharseis” in *Etudes de Philosophie Antique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955; p.241.

5 Para Louis Moulinier, “*kátharsis*” em geral assume o significado de limpar, tornar livre de mistura, purgar. Os termos *katharós* e *kathareîn* são os termos que em geral exprimem a pureza no domínio da inteligência, como parece ser o sentido privilegiado no Fédon. As ocorrências desse significado nesse domínio fazem referência à limpidez do oráculo, ou quando *katharós* significa “claramente”. O autor explica: “[...] os Gregos conceberam uma pureza das coisas e uma pureza do espírito que, entre essas coisas está a verdade e, dentro dela, a sinceridade; esta noção eles exprimiam pelo adjetivo *katharós*, que ainda é muito material e que implica, às vezes, um juízo de valor inteiramente moral.” Em toda a sua obra, Moulinier nota a presença da noção de materialidade no que diz respeito ao tema da purificação, tanto na perspectiva física do mundo quanto no plano abstrato. O valor material da pureza é transposto para outras perspectivas, como o da moralidade e o da intelectualidade. Na medicina, o termo *kátharsis* se apresenta em todo o tipo de evacuação ou escorrimento, seja esse escorrimento natural, como a menorria, ou um escorrimento causado por alguma patologia. Os dois sentidos que o termo possui na linguagem médica designam tanto a eliminação de um mal quanto uma evacuação que restabelece uma ordem, uma harmonia. Moulinier, L. *Le Pure et Le Impure dans La Pensée des Grecs- De Homere a Aristote*; Librairie Klincksieck, Paris, 1952, 167-170.

Assim, parece coerente que faça parte da alta inteligência o desapego das paixões, desejos e sofrimentos do corpo⁶, tal como o desprezo por honrarias e outras vilanias, sendo o conhecimento a busca intelectual propícia para isso e a verdade, definida como nítido e sem mistura, o guia (Fed. 66b7). A descrição da purificação que o pensamento promove, tal como se apresenta, revela que ele próprio, aparentemente, consiste no único elemento que resiste a esse afastamento, sendo, portanto, apropriado para suportar o conhecimento do que é distinto do sensível e que concerne à alma. Este movimento de afastamento que descreve a alma, mesmo sem a intenção de defini-la, oferece uma noção a seu respeito, na medida, vale dizer, do que parece necessário para a investigação sobre a imortalidade. Se tomarmos a alma por sua capacidade e atividade de inteligência é conveniente examinar como este pensamento é capaz de mover a alma em direção aos seres inteligíveis, ou melhor, de que modo e por quais razões a alma se move, de que maneira isso constitui o pensar e a prática filosófica.

A pista encontrada por Sócrates para um exame racional é pautado pela verdade e tem a consciência de que a alma por ela mesma, no exercício do pensamento é a via adequada para o conhecimento (Fed. 66b3, 7). Assim, na função de agente purificador, o pensamento separa o que não constitui uma qualidade que colabore para o conhecimento, as sensações, e se põe a contemplar o que está em exame pela própria alma, o que em outras palavras representa a sua autonomia. Somente a partir desta liberdade que consiste no desapego da alma e na conseqüente autonomia do pensamento que os objetos almejados parecem atingíveis: um grau de saber do qual o filósofo é amante (Fed. 66e1) que corresponde ao pensar em seu modo excelente e o modo de vida digno.

Convém verificar, desse modo, o sentido dessa pureza dada pelo processo racional que o filósofo pretende defender para compreender melhor o tipo de objeto desejado na filosofia. O puro (*katharós*) é análogo à clareza e à precisão, anteriormente referidas como qualidades ausentes nos dados fornecidos pelos sentidos, e constitui um atributo supostamente comum em relação aos objetos aspirados pelo filósofo: a verdade, os seres e os deuses que encontrará no destino após a morte (Fed. 66e). Nas passagens onde Sócrates confessa ter esperança em obter um bom destino *post mortem*, a *kátharsis* aparece como a preparação apropriada e necessária para este fim. Tem-se claramente a identificação desta purificação ao que é divino, denotando a proposta de atribuir um

6 Fed. 66c2: "Paixões, desejos, temores, futilidades e fantasias de toda ordem".

caráter intelectualista àquilo que tradicionalmente é visto no âmbito da religiosidade (Fed. 67a6-b4).

O processo da *kátharsis* apresenta a sua finalidade metafísica. Não seria um erro dizer que os termos em que se coloca a questão religiosa da vida após a morte recebe a sua versão filosófica, na qual o domínio dos deuses tem uma natureza tal que pode ser atingida após a alma se desvincular do corpo. O propósito de um argumento acerca da purificação está justamente em propor o gênero deste domínio dos deuses que o filósofo pretende alcançar. Entretanto, disto depende uma minuciosa investigação sobre a alma e, assim, sobre a faculdade e o processo responsável para esta aquisição ao longo da vida. Nesses termos, convém especificar no que consiste a purificação para o filósofo, o qual possui uma noção específica de morte e uma vez que dela se dá todo o processo para atingir o bom destino tão almejado. O discurso da antiga tradição (Fed. 67c6) chama de purificação o que para o filósofo consiste na morte, a total liberação da alma em relação ao corpo (Fed. 67d4-5). Ora, então qual seria, diante disso, a vantagem de se purificar na filosofia? E poucas palavras, a postura de desapego do filósofo é um ensaio para a condição de total desvinculação das coisas que dizem respeito ao corpóreo, ao físico, na qual a alma em breve, no caso de Sócrates, se encontrará (Fed. 67d).

A começar, o objeto do qual os filósofos se dizem amantes, mais especificamente no gênero desse objeto, constitui um dado importante nessa purificação. Os homens comuns enfrentam a morte movidos pelas afeições que mantêm em vida humana e aparentemente pretendem mantê-las na condição de mortos, mostrando-se, assim, apegados ao corpo e ao que é relativo à vida humana (*anthropínos*) Fed. 68a3). O filósofo, ao contrário, se move pelo desejo de se reunir a seres divinos descorporificados, identificados aos seres da ordem inteligível, como se verá mais adiante, uma vez que reconhece pela filosofia ser a desvinculação do que é relativo à condição humana como algo positivo⁷.

⁷Sobre a função do misticismo que Platão apresenta no *Fédon* Brehier pergunta: “Poderíamos ser tentados a considerar o misticismo como um simples meio de intelectualismo; de fato, uma boa parte dos argumentos que convida purificar a alma da impureza do corpo (65b-66c) insistem sobre as razões intelectuais da purificação [...]; mas podemos crer que as noções religiosas introduzidas com um semelhante acento sejam simples metáforas literárias?”; Brehier op. cit., p. 237. Compatível, em parte, com a nossa análise, Moulinier comenta: “Uma tal doutrina é, no fundo, a mesma que a dos Mistérios, que, por sua vez, não prometendo mais que as purificações libertadoras, prometem uma felicidade divina no outro lado”; Moulinier op.cit, p. 359. Sem pretensões de responder a estas questões de cunho religioso, importa observar a construção de uma concepção de depuração racional em benefício da alma que consiste na filosofia.

Outro ponto importante acerca dessa racionalização sobre a morte diz respeito a uma certeza, uma convicção (Fed. 68b3) que se adquire sobre eles pela filosofia, como a do bom destino após a morte para aquele que filosofou. Tal convicção, deve-se reparar, dá-se pela via racional e tem em vista, junto à pretendida estadia com os deuses (Fed. 69c-d6), a aquisição de um estado de pureza dito *phronéseos* do qual são amantes os filósofos e no qual ele terá a desejada sabedoria (Fed. 68b4). Tem-se ressaltado novamente neste argumento os dois aspectos da *phrónesis*, sua conotação de sabedoria, alto conhecimento e uma condição de pureza da alma. De maneira incisiva, o texto apresenta tal estado e esse alto conhecimento possível somente com a total separação entre alma e corpo e, portanto, inatingível inteiramente durante a vida. O que pode parecer uma afirmação frustrante para aquele que se empenhou em filosofar, demonstra, na verdade, o tipo de crença para a qual o exercício racional dá subsídios. Em outras palavras, trata-se de apresentar os pilares inteligentes que sustentam a crença da imortalidade da qual Sócrates não abre mão e que justificam o seu destemor, sendo a atividade do pensamento atuando livre de influências diversas a base principal para uma convicção (Fed. 68 a-b).

4. Virtude e Vida Filosófica

Outros adjetivos se somarão às vantagens que pode trazer o exercício da filosofia. As virtudes como coragem (Fed. 68c5) e temperança (Fed. 68c8) são aquisições do filósofo ao longo de uma vida dedicada ao pensar e aos cuidados da alma. Diferentemente da noção vulgar de coragem e temperança, a aquisição da verdadeira virtude se dá com conduta de desapego que se realiza pelo exercício do pensamento. Para a maioria ser corajoso consiste em enfrentar o que lhes causa temor, como a morte, sendo, neste caso, o próprio medo a causa da ação. De maneira semelhante, o ser temperante consiste, para o não filósofo, em certo comedimento imposto justamente pelo desregramento que o acomete, sendo a intemperança, portanto, a causa da temperança (Fed. 68d-69a4). As ações para o vulgo tem origem na irracionalidade das emoções, afecções das quais a alma do filósofo está treinada em não se deixar influenciar e pode, assim, agir guiado pela razão (Fed. 69a6-10).

A relação do filósofo com o corpo e, de maneira mais abrangente, sua postura diante das questões humanas mostram a especificidade de uma ética baseada na inteligência. Aqueles que dedicam a vida à filosofia trocam os apelos e os prazeres

corporais pelas virtudes e, assim, procuram se depurar do modo mais apropriado (Fed. 69a-b), que constitui o cuidado da alma (*epimeleía*). Esses almejam aquilo que, por analogia, poderia ser considerado a única moeda correta: a *phrónesis*, a qual deve prevalecer sobre todo e qualquer tipo de troca, ou tentando apreender mais profundamente o sentido da analogia, o valor superior a qualquer moeda que se possa adquirir. Diante de tal relação cabe analisar a analogia a fim de verificar a noção de valor e de superioridade que o argumento sugere. A argumentação se vale de uma analogia cujo objeto, a moeda, representa a instabilidade dos paradigmas em que o homem comum se baseia para atribuir valor. Sugere-se, assim, a distinção entre dois planos, no qual fica aparente a dicotomia entre um valor de uso, que se refere à troca de um prazer pelo outro, e um valor real, a *phrónesis* e as verdadeiras virtudes. Como objeto desprovido de valor intrínseco, a moeda em seu uso comum demonstra por contraste a superioridade da *phrónesis* que é dada como objeto em si mesmo valioso. Sua importância consiste justamente na função de promover as virtudes, as quais o filósofo compreende quando se dispõe a procurar aquilo que é de mais alto valor e descobre ser o próprio pensamento e todos os benefícios o que ele pode promover a fonte dos bens. Tal relação difere, desse modo, das trocas e das escolhas que se realizam no plano da simples permuta, onde não há nenhuma verdadeira aquisição, visto que aí os objetos são efêmeros. As relações para o homem comum constituem uma relação de substituição, uma vez que esse efetua uma permuta entre objetos cujo valor é o mesmo; enquanto o filósofo, ao contrário, tem em vista a troca de algo inferior, referente ao corpo, por algo superior, as virtudes verdadeiras⁸, o que consiste em uma verdadeira relação de aquisição.

A vida filosófica como um modo intelectual de purificação garante, assim, a verdadeira aquisição, ou seja, a elevação à condição de alta inteligência, e, por consequência, promove as verdadeiras virtudes. As virtudes, assim como o pensamento em seu modo autêntico (*phrónesis*), são postas como objetos almejados e, ao mesmo tempo, qualidades passíveis de serem adquiridas com o processo racional de purificação. Não se tem aqui uma noção de *areté* que, embora aliada ao exercício do pensamento, consiste no que se poderia dizer uma clara ideia de justiça, de coragem ou

⁸Rowe também comenta sobre a inquietante comparação dizendo que a base da comparação não consiste propriamente na troca de valores, mas no valor e na importância dos objetos em questão. Na sua visão, isso ajuda a pontuar a *phronesis* equivalente a sabedoria, que não consiste em mais um objeto dentre tantos outros a ser trocado. Plato *Phaedo* texto estabelecido e comentado por C. J. Rowe Cambridge University Press, 1996 (Cambridge Greek and Latin Classics) p. 149-150.

de temperança. Trata-se, ao que parece, de sugerir uma noção de verdadeira virtude relacionada à noção de inteligência, a qual recebe nessa argumentação seus primeiros contornos. Do mesmo modo, pretende-se argumentar acerca do teor racional de sua aquisição de modo a qualificar e especificar a conduta do filósofo. Assim, as virtudes, tal como o pensamento autêntico parece ser, consistem em qualidades dadas pelo exercício do pensar ao modo da filosofia e podem ser referidas, como se vê, nos termos da purificação. Uma vez a alma depurada, ela está dotada de virtudes verdadeiras e, portanto, livre de apresentar aparências enganosas (*skiagrafia*) de virtude.

A partir dessa argumentação, note-se que se agrega à noção de alto pensamento, dito nos termos de pensamento puro ou autêntico, a noção de autêntica virtude, da qual ele é também responsável (Fed. 69c2). A dupla face do pensamento, como resultado do processo e, ao mesmo tempo, agente que o promove, mostra que a aquisição da verdadeira virtude corresponde à aquisição do estado de alta inteligência que pressupõe o pensar nesse nível. Estar na condição da *phrónesis* pressupõe ter adquirido a alta inteligência pelo processo do próprio pensamento se tornando, desse modo, possuidor das virtudes. Assim, ao mesmo tempo em que se tem à mostra alguns dos seus atributos, sugere-se a valoração do pensar em seu mais alto nível: virtuoso, puro e autêntico, por isso, condição almejada pelo filósofo. Nos papéis de agente e paciente, o pensar neste nível se apresenta como o cume da atividade intelectual, na qual a alma se encontra em total independência do corpo, apesar da convivência com ele, e demonstra atingir, por conta disso, as coisas em seu modo puro, ou em termos filosóficos, verdadeiro. Tal pureza lhe permite um grau de compreensão acerca de um gênero distinto, diferente do corpóreo, identificado à condição de estar morto, que constitui a peculiaridade do seu alcance. A purificação torna salientes suas distinções e as distinções do que a ele se refere, deixando claro que a sua atividade se dá em torno deste gênero incorpóreo, diferente do sensível, e tem em vista o que é verdadeiro. Do mesmo modo, sendo as virtudes atávicas ao seu exercício, o pensar em busca de sua excelência constitui o ponto em que racionalidade e moral são ligadas no diálogo e revela, assim, o teor ético da investigação sobre a imortalidade e da vida segundo a filosofia.

Dadas as aquisições do exercício do pensamento na filosofia, a defesa da conduta do filósofo mostra seu valor e seu modo de operar. O pensamento tem exposto nos termos da purificação a sua função no contexto do diálogo: dignificar a vida do

filósofo o deixando pleno de virtudes, conferir-lhe algum grau de conhecimento⁹, tornar a alma pura e se tornar, com isso, cada vez mais puro, ou seja, livre para pensar. A abrangência desta noção de pensamento puro ou pensamento livre do corpóreo não tem seu caráter inteiramente exposto, mas, note-se, é afirm e está dentro da proposta de investigação da imortalidade como permanência após a morte do corpo, como sugerido anteriormente. Além disso, o diálogo elenca através dos vários argumentos utilizados na investigação as características do pensamento e, por enquanto, importa ressaltar as duas importantes atribuições que a noção de pureza oferece analogamente e que passam a integrar o conjunto de qualidades do trabalho racional: processo e autenticidade, este último vinculado à verdade.

Da mesma maneira, o puro apresenta clareza e precisão como qualidades referentes aos seus objetos e, portanto, compartilhada pelo pensamento. Analogamente referida pela purificação, a operacionalidade dada nos termos do raciocínio e do cálculo que, conduz à excelência da razão, tem proposto seu valor depurativo. O que na purificação é dado como separação e afastamento ao longo do diálogo será revelado como o discernimento de objetos específicos, mas que por enquanto constitui um processo de desapareço promovido pela filosofia de valor moral.

Conclusão

O tema da purificação argumenta, sobretudo, a favor do cuidado da alma. Uma vez dominada pelo corpo, tem-se a corrupção da potência cognitiva, impedindo o pensamento de conservar a natureza da alma. Em outros termos, como responsável por evitar tal domínio, o pensar exercido pela filosofia pode garantir o bom destino após a morte e a felicidade (Fed. 81a) por habituar a alma à convivência com o que é inteligível, tornando-a temperante e justa. Diferentemente de uma vida na qual se privilegia os vícios, como as glotonias, beberronics, injustiça e tirania (Fed. 82a), a

9 Pakaluk considera que a desvinculação depuradora que trata o texto se dá em graus. Aos poucos a alma vai se aproximando do estado em que permanecerá quando estiver inteiramente pura, liberta do corpo. Ele entende que, ao ligar a noção de purificação com o treino para a morte, Platão sugere ser possível a depuração em vida, mesmo sendo, obviamente, limitada “Podemos imaginar também que parte do objetivo de Platão, ao introduzir a imagem da purificação no SD (argumento de defesa de Sócrates), em 65e6-66a 7 e 67c5-d1, é sugerir que a separação nesta vida difere somente em graus da morte. O processo de remover uma impureza é, naturalmente, um processo para alcançar um grau extremo de uma qualidade que já é presente. Dizer que ‘nós não podemos conhecer nada puramente na companhia do corpo’ (64e4) implica dizer que nós já conhecemos algo, em algum grau, na companhia do corpo”. Pakaluk, Michel, “Degrees of Separation in the Phaedo”, in *Phronesis - Journal For Ancient Philosophy*, Brill, XLVIII, 2, Leiden, 2003, pág. 101.

alma habituada a tais coisas tem forte relação e assimilação de seu modo de ser (Fed. 81c4-6). Apegada ao corpo, a alma assimila apenas o que é corpóreo assumindo vícios. O que de maneira análoga é dito se tornar pesada e ser arrastada ao sensível pelo temor da morte (Fed. 81c9) sugere, na verdade, a corrupção da natureza da alma devida a ausência da prática da atividade intelectual (Fed. 81c9).

Parece importante mostrar os efeitos negativos desta dominação do corpo para enfatizar o modo de vida como o percurso no qual se dá a depuração ou corrupção desta natureza. Com a perda do seu caráter se tem anuladas algumas características positivas, tal como o uso de toda a potência da racionalidade. Diferentemente, aqueles que conservam as virtudes por terem o hábito de praticá-las de algum modo, ainda que sem o exercício da filosofia, podem ter um bom destino no pós vida (Fed. 82a10-b3)¹⁰. O costume, nos termos da prática e da convivência, demonstra o aspecto ético da racionalidade neste intercurso entre sensível e inteligível realizável pelo pensamento. É preciso exercitar a alma a frequentar o ambiente inteligível para que possa salvaguardá-la e ter um destino compatível com sua natureza. Dito de outro modo, a conduta correta que garante a vida digna e o bom destino após a morte depende da soberania da razão que assegura seu caráter de ser inteligente e de compartilhar características comuns com o domínio invisível. A interação da alma com os inteligíveis realizada no exercício filosófico proporciona um estado duradouro de inteligibilidade, cujos efeitos são prolongados e têm reflexos na conduta que o filósofo assume durante a vida e nas razões que fundamentam seu destemor em relação à morte. Não constituindo apenas uma operação raciocinativa ou de cálculo, a inteligência consiste na aquisição das qualidades dignas de se assemelharem com as essências e com os seres divinos (Fed. 82b10). O diálogo apresenta a conduta filosófica como fator determinante na conservação da natureza da alma sendo, por conta disso, o modo de se exercitar racionalmente um dos pontos cruciais para compreender a moral do filósofo. Nos termos da conduta voltada para a reforma da alma orientada pela sua característica mais adequada para esses fins, tem-se a narrativa da construção do sentido da vida voltada para a filosofia, ou da existência do filósofo. A vida digna de ser vivida e o cuidado de si, tal como se formula, demonstram o caráter individual do filósofo enquanto homem e

10: *“E dentre estes, os mais felizes, os mais bem instalados, serão ainda os que praticam essas formas populares e sociáveis de virtude, que chamam de temperança e justiça, ainda que assentes na força do hábito e não na reflexão filosófica?”*

a universalidade das questões a que a reflexão acerca destes temas conduzem, ambas facetas ligadas e demonstradas pela atuação do pensamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PLATÃO. *Fédon*. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Imprensa Oficial UNB, 2000.

_____. *Phédon*. Paris: Flammarion, 1991.

_____. *Phédon*. Paris Editions Belle Lettres, 1957.

_____. *Fedón*, Editorial Madrid: Gredos, 1997.

_____. *Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3a. edição. Belém: Ed. UFPA, 2002.

_____. *Phaedo*. Trad. C. J. Rowe. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Greek and Latin Classics), 1996.

_____. *Phaedo*. Trad. David Gallop. 2ª. ed. Oxford: Clarendon Press, 2002.

_____. *Phaedo* Trad. Fowler, H. N. Cambridge: Harvard University Press Loeb Classical Library Vol 1, 1935.

BOSTOCK, D. The Soul And Immortality in Plato's *Phaedo*. IN: Gail Fine (ed.) *Plato 2- Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

BRÉHIER, E. *Aretai Katharseis*. IN: *Etudes de Philosophie Antique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

BRISSON, L. "Reminiscence in Plato" in *Platonism and Forms of Intelligence* Dillon, J. ; Zouko, M. E. (orgs). Berlin: Akademie Verlag, 2008.

BRISSON, L; MEYERSTEIN, F. W. *Puissance et Limites de la Raison – Le Problème des Valeurs*. Paris: Les Belles Lettres, 2014.

BLUCK, R. S. Hypothesis in the *Phaedo* and platonic Dialectic. IN: *Phronesis*, 1957.

CHEN, C. H. *Acquiring Knowledge of the Ideas- A Study of Plato's Methods in the Phaedo, The Symposium and the Central Books of the Republic* Franz Steiner. Stuttgart: Verlag, 1992.

CHERNISS, H. The Philosophical Economy of Theory of Ideas. IN: *Harold Cherniss Select Papers*. Leiden: Brill, 1977.

COOPER, N. The Importance of *Dianoia* in Plato's Theory of Forms. IN: *The Classical Quarterly* no.1, vol. 16, 1966.

CORDERO, N. L. (org.) *Ontologie et Dialogue- Mélanges en Hommage à Pierre Aubenque*. Paris: Vrin, 2000.

- DIXSAUT, M. *Études Sur La République de Platon II, vol. 2*. Paris: Vrin, 2006.
- _____. *Métamorphoses de la Dialectique dans les Dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.
- _____. *Platon et la Question de l'Âme* Études Platoniciennes II. Paris: Vrin, 2013.
- _____. *Platon et la Question de la Pensée* - Études Platoniciennes I. Paris: Vrin, 2000
- DORION, L.A *Socrate*. Paris: PUF, 2004.
- _____. *L'Autre Socrate –Études Sur Les Écrits Socratiques de Xénophon*. Paris : Les Belles Lettres, 2013.
- GUARDINI, R. *La Mort de Socrate* Paris Editions du Seuil 1954
- GUNTHRIE, W. K..C. *Plato's Views on The Nature of the Soul*. IN: *Plato II Metaphysics and Epistemology* Gregory Vlastos (org.) ,1971.
- GUÉROULT, M. *La Meditation de L'Âme Sur L'Âme dans Phédon*. IN: *Revue De Metaphysique Et Morale*, T. 33, N.4, 1926.
- MOULINIER, L. *Le Pure et Le Impure dans La Pensée des Grecs- De Homere a Aristote* Paris: Librairie Klincksieck, 1954.
- MURGIER, C. *Éthiques en Dialogue – Aristote Lecteur de Platon*. Paris: Vrin, 2013.
- PAKALUK, M. *Degrees of Separation in the Phaedo*. IN: *Phronesis*, XLVIII, 2 2003.
- _____. “As Formas e as Ciências em Sócrates e em Platão” *in Platão* Benson, H. (Org.). Porto Alegre: Artmed, 2011.
- RENAULT, O. *Histoire des doctrines de l'antiquité classique* XLV 45. Paris: Vrin, 2014.
- _____. *Platon – La Médiation Des Émotions*. Paris: Vrin, 2014.
- ROBINSON, T. M. *A Psicologia de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- _____. *As Origens da Alma – Os Gregos e o Conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablume, 2010.
- TRABATTONI, F. *Il Sapere del Filosofo*. IN: Vergetti, M. (Ed.) *La Repubblica*. Nápoles: Bibliopolis, vol. 5, 2003.
- VLASTOS, G. *Platonic Studies*. 2a. ed. New Jersey: Princeton University Press, 1981.