

## A KÁTHARSIS PLATÔNICA: A PURIFICAÇÃO DA FILOSOFIA E A FILOSOFIA DA PURIFICAÇÃO

THE PLATONIC KÁTHARSIS: THE PURIFICATION OF PHILOSOPHY AND THE  
PHILOSOPHY OF PURIFICATION

André Miranda Decotelli da Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo tem o propósito de analisar o conceito de *kátharsis* e *psyché* no diálogo *Fédon* de Platão. Nosso ponto de partida é o conceito de *kátharsis* que será um método de salvação da alma. O filósofo precisa purificar a sua alma através da verdadeira vida filosófica, para que assim, ao sabor da morte, ele não tenha um mau destino, mas ao contrário, conquiste aquilo que desejou durante a vida, a saber, a aquisição completa e absoluta do conhecimento. Por essa razão, ele não teme a morte, mas a deseja. Sua esperança é que na morte sua alma retornará a sua pura essência e assim contemple o puro ele mesmo, o divino, a verdade e o Bem. A purificação da alma se constitui no diálogo *Fédon* como um cuidado extremo à operação cognitiva, atenuando 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 transpondo-os com o viés de colorir sua argumentação lógica e mitológica do início ao fim do *Fédon*.

**Palavras-chave:** Platão; Alma; Purificação; Filosofia

**Abstract:** This article 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

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia (PUC-RIO). Bolsista CAPES [decotelli@gmail.com](mailto:decotelli@gmail.com)

the Orphic and Pythagorean elements, transposing these with the tendency of portraying his mythological and logical argument from beginning to end of *Phaedo*.

**Keywords:** Plato; Soul; Purification; Philosophy

## INTRODUÇÃO

Sabe-se que o termo *kátharsis* teve grande divulgação na antiguidade por meio de Aristóteles, uma vez que essa noção foi atribuída a ele de forma ostensiva, em função da polêmica em torno do termo na *Poética*. No entanto, esse conceito pairava no imaginário grego bem antes da sua utilização pelo estagirita e já lhe eram atribuídos múltiplos significados. Platão também se referiu à *kátharsis* e são muitas as ocorrências a ela em sua obra. Neste artigo, nos propomos apresentar o sentido da *kátharsis* na obra platônica, em especial, no diálogo *Fédon*. Vejamos inicialmente como que ela era entendida no contexto grego antigo, para então destacarmos algumas ocorrências que se apresentam ao longo dos diálogos platônicos.

O substantivo *kátharsis*<sup>2</sup> tem diversos significados semânticos na língua grega clássica. Segundo o *Liddell-Scott* (1883a, p.720), ele 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 desse processo é expresso pelo adjetivo *katharós*, que significa purificado, limpo, purgado ou depurado (PUENTE, 2002a, p. 10). Como se observa, algumas de suas atribuições são ligadas basicamente às questões biológicas, naturais e higiênicas. Pode-se também verificar o uso da *kátharsis* no contexto religioso, dentro do conjunto de práticas rituais, mediante o qual 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, 1993a, p. 164).

<sup>2</sup> Para Burkert, a palavra grega para purificar “*kathárein*” é derivada da palavra semita para “fumar” (BURKERT, 1993a, p. 165), uma vez que o fogo pode consumir tudo, não só as coisas boas como também aquelas indigestas e desagradáveis.

Segundo Dodds, “a noção de catarse não era novidade (...) e 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, 1988a, p. 170). Dodds, na esteira da sua teoria da transição da cultura da vergonha para a da culpa na Grécia, fará também uma análise da origem da *kátharsis* 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 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).

Um outro desdobramento da *kátharsis* na antiguidade será o seu uso pela medicina. Hipócrates e sua escola creditavam a impureza como a causa de uma doença (PARKER, 2001a, p. 2). Segundo Cairus (2008), o tipo de purgação mais comum na medicina era a ênese, com a 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, 2005a, 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, 2001a, p. 213).

O método hipocrático poderia até 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, 2001a, p. 214). Para Parker, a relação entre esses dois métodos é bem delicada para definir exatamente e não seria o caso de 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.

### **KÁTHARSIS EM PLATÃO**

Como aponta Fernando Rey Puente (2002), há duas formas de aparições da *kátharsis* em Platão, seja através do uso das acepções convencionais do termo, com sentidos que eles possuíam já há muito tempo, no contexto da limpeza, da medicina ou religioso, ou pela sua utilização com uma nova significação em relação ao seu conceito 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” (2002a, p. 15).

No *Timeu*, pode se observar logo no início do relato uma passagem que guarda o sentido mítico-religioso do verbo *kataíro*: “mas quando os deuses inundam a terra, purificando-a (*katháirontes*) 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” (PLATÃO, 2003a, 22d). Outros passos mostram a ocorrência da purificação no *Timeu*, como o que trata da limpeza de vísceras (PLATÃO, 2003a, 72c-d) e ao tratar da limpeza do corpo (PLATÃO, 2003a, 83e). Como se observa, são comentários de valor médico-corporal à semelhança da prática purificatória hipocrática. Já nas *Leis*, o número de ocorrências do substantivo *kátharsis* e do adjetivo *katharós* é de cinco e quinze, respectivamente. Será no nono livro a maior parte das ocorrências<sup>3</sup> e o contexto delas se dará sobre a consequência de um assassinato e da purificação necessária após tal ato. Haverá também o contexto da purificação médica e da pólis.

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 ser sinalizada e no *Sofista* ela alcançará o seu pleno desenvolvimento” (PUENTE, 2002a, p. 16). O *Crátilo* trata da naturalidade e convencionalidade das palavras, e a purificação parece ser o estado de espírito daquele que contempla as coisas do alto: “(...) olhando para as coisas do alto, os astrônomos dizem Hermógenes, que a partir deste olhar,

<sup>3</sup> São muitas as ocorrências ao termo no livro das *Leis*: IX, 864 b4, 868 c7, 869 a7, d2, 872 e10 e 874 b7, c1, 2 e 6 e d1.

peças adquiriram uma mente pura (*katharón*), e Urano seja nomeado corretamente” (PLATÃO, 1973b, 396c). 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?” (PLATÃO, 1973b, 403e-404a). Por fim, outra citação 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? (PLATÃO, 1973b, 405a-b).

Já no diálogo *Sofista*, podemos observar a ação da *kátharsis* na alma do homem como um tipo de separação que separa o melhor do pior. 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" (PLATÃO, 1972c, 227c). A purificação dos corpos pode ser interna ou externa. Se for interna, pode ser dividida em ginástica, a fim de eliminar a feiura 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?" (PLATÃO, 1972c, 227d). Há, no entanto, algo mais importante a ser eliminado na 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 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*)" (PLATÃO, 1972c, 230e).

No *Fédon* desde o início é apresentada a noção de purificação (*kátharsis*), e já a podemos observar no prólogo do diálogo (PLATÃO, 2011d, 58a-c), quando na fala entre os personagens Fédon e Equócrates é contada a história de que Sócrates precisou aguardar por

sua execução na prisão por um período maior que o normal (e com isso, inclusive, possibilitando a oportunidade do diálogo que, caso contrário, 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 que Teseu certa vez teria salvado 14 jovens de serem mortos por Minotauro, matando a fera e salvando a si e aos outros. Em função dessa ação heroica, 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 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 centralidade do conceito de purificação no mesmo. 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 articuladas.

Nesse sentido, no *Fédon* a noção de *kátharsis* é um tema central (FESTUGIÈRE, 1975a, 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* vem a ser concebida como uma constante imperativa aos verdadeiros filósofos, e Sócrates convida a todos a que cuidem de si próprios purificando a sua alma.

Platão parece no *Fédon* destacar a verdade última e radical da filosofia socrática: ele não teme a morte visto ser um verdadeiro filósofo que purificou sua alma separando-a do corpo durante toda a sua vida filosófica, sendo a filosofia, em última instância, um exercício para a morte (*meléte thanátou*). A preparação para a morte é realizada apenas pelos verdadeiros filósofos, pelos que verdadeiramente se dedicam à filosofia, em vista da qual, não temem a morte, mas ao contrário, a anseiam, já que 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” (PLATÃO, 2011d, 67e). Nesse sentido, a filosofia é um legítimo exercício para a morte, ou melhor, “a filosofia é o exercício da vida verdadeira, da vida na dimensão pura do espírito” (REALE, 2007a,p. 204).

Vejamos como se dá este processo de preparação para a morte através da *kátharsis* da alma. A palavra *kátharsis* aparecerá exatamente dessa forma específica apenas duas vezes ao

longo no diálogo<sup>4</sup>, apesar de também ocorrer de outras formas ao longo do texto. 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 (*kekataarménen*) (PLATÃO, 2011d, 67c).

Como se observa, Sócrates está falando sobre ter muita esperança (*pollè 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 devem ter a mesma convicção. O único objetivo da vida do filósofo será alcançado plenamente após essa viagem, denotando assim 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>5</sup>) preparada (*pareскеuástai*) e pura (*kekataarménen*), o que ele fará na sequência, quando perguntar se:

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? (PLATÃO, 2011d, 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 concentração, que se inicia na sua separação do corpo.

Cabe agora entender mais a fundo o que seria essa separação da alma ao corpo, analisando por partes essas etapas. Platão até tenta responder num trecho seguinte, mas o faz ainda incompletamente. “E essa separação, como dissemos, os que mais se esforçam por

<sup>4</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 *katarós* aparecem mais de 30 vezes (PUENTE, 2002a, p. 4).

<sup>5</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 (HACKFORTH, 1955a, p. 52).

alcançá-la e os únicos a consegui-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?” (PLATÃO, 2011d, 67d). A resposta platônica não se dá ainda em relação ao que consiste a separação. Ele apenas afirma que é exclusividade 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.

### SEPARAÇÃO DA ALMA DO CORPO

A separação<sup>6</sup> 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 do filósofo. 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 ao fim do processo. 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 (HACKFORTH, 1955a, p. 52).

Para Gazolla, o sentido simbólico da separação da alma-corpo é também evidente no *Fédon*. Esse ato seria como colocar o corpo "entre parênteses" em sua relação com a alma. 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" (GAZOLLA, 1998a, p. 131). Nesse sentido:

Apartar o corpo da alma é persuadir através de boas palavras para que a alma inicie seu movimento de abstração, ao modo da ascense do Banquete. Chegando à contemplação das ideias, o homem retorna ao concreto com outro tipo de visão, agora fundamentada porque filosófica. (GAZOLLA, 1998a, 132).

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

---

<sup>6</sup> “*Khorismós*”, mesmo que habitualmente seja traduzido por separação, cabe, entretanto, ser visto com o sentido de distanciamento, de afastamento, que, por sua vez, comporta ainda o sentido de fora da interferência.



na qual a alma se afastará do corpo evitando no processo filosófico a confiabilidade nos sentidos e prazeres, ou seja, não valorar a partir das afecções corporais na busca do “em si” e verdadeiro através da filosofia.

Essa 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 de o filósofo não explicar o que seria esse “necessário” ou “o quanto possível”. Sócrates aponta que talvez esse contato seja aquele exclusivamente para as necessidades fisiológicas como, por exemplo, comer e beber, uma vez que se, caso contrário, durante o processo de separação o filósofo o faça totalmente, e esqueça-se das necessidades mais básicas, o mesmo morreria. Essa eventual separação radical, simbolizaria o suicídio, que Sócrates deixa claro não caber aos homens, já que eles são posse dos deuses. 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 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 também uma possibilidade de superação. Não haveria nele uma natureza ontologicamente negativa, mas em contraste com a alma e o que ela representa, o corpo ficaria em segundo plano. 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.

### SEPARAÇÃO DAS PARTES DO CORPO

Aqui nesta etapa, ao se referir às partes do corpo (PLATÃO, 2011d, 67c), Sócrates parece estar se remetendo aos seus sentidos, com suas sensações. O corpo, esse obstáculo à aquisição do conhecimento, é assim definido também em função da fragilidade de seus sentidos. Essa forma 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, 1954b, p. 43).

Sócrates evoca a tradição ao dizer que “como os poetas nos dizem constantemente, que nem ouvimos nem vemos qualquer coisa com precisão” (PLATÃO, 2011d, 65b). Se o ouvido e a visão são inexatos e não inspiram confiança, que se dirá então sobre os demais?

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, 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? (PLATÃO, 2011d, 65e-66a)

A visão, apesar de permitir observar aquilo que dizemos serem belas, jamais possibilitará o vislumbrar do belo em si. A única via para se contemplá-lo 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” (PLATÃO, 2011a, 66a) se abstraindo daquilo que a vista, o ouvido e os demais sentidos (ou seja, o nosso senso comum), nos apresenta como realidade.

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 (no sentido de que promove obstáculos, embaraçam) a alma em seu processo cognoscitivo. A análise do texto deixa claro que a mistura radical 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.

No entanto, a alma necessita do corpo para o processo de cognição na etapa inicial do mesmo, como demonstra a teoria da anamnese, porém não deve confiar a ele a totalidade do processo. Somente o pensamento da alma pura realiza essa ação, já que o corpo é sujeito à corrupção, embaraços e necessidades fisiológicas que lhe são empecilhos na “caça da verdade”. 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.” (PLATÃO, 2011d, 66e). Separar significaria, pelo que está posto, não levar excessivamente em conta, e, portanto, se abstrair daquilo que os nossos sentidos nos apresentam como verdade ou realidade.

## HABITUAÇÃO DA VIDA DA ALMA SEM CORPO

Um terceiro e último estágio do processo para a purificação no *Fédon* 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* (PLATÃO, 2011d, 220c), quando Sócrates teria permanecido horas meditando em silêncio e de pé. Nesse 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 por meio da meditação mental.

Considerar as coisas com a alma significaria não considerar somente as impressões do mundo através dos sentidos, mas ao contrário, buscar viver o máximo possível através da alma, já que só a ela 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*) (PLATÃO, 2011d, 79d).

Como se observa, a alma sozinha, sem tomar como real ou verdadeiro o “exame” feito pelos sentidos, é mais eficiente do que em conjunto com o corpo. Na verdade, aqui neste passo, Platão 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 à nossa questão, este 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. Margeando o trecho acima, lemos também que “a alma assemelha-se mais ao invisível do que o corpo, e este mais ao visível” (PLATÃO, 2011d, 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” (PLATÃO, 2011d, 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” (PLATÃO, 2011d, 80a).

A alma, por essa semelhança ao divino, busca naturalmente o contato com ele. Ela é essencialmente pura, mas está de certa forma maculada pelo contato com o corpo. O puro busca o puro, já que “não é permitido ao impuro entrar em contato com o puro” (PLATÃO, 2011d, 67b). A conclusão denota a ideia de que o puro não pode ser plenamente alcançado enquanto o corpo, impuro, estiver junto à 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, 1955, p. 239 Apud SILVA, 2009a, 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, 2012a, p. 68).

Separar-se do corpo é imperativo a todos aqueles verdadeiros filósofos (*alethôs philósophos*) que querem alcançar o pensamento (*phrónesis*) de forma pura. 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, 1940a, 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 “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 em uma alma que mantém contato ostensivo com o corpo. O que está em jogo é a precariedade deste 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. O que o pensamento em

contato contínuo e desatento com o risco do corpóreo não alcançará <sup>7</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” (PLATÃO, 2011b, 65e).

A filosofia convida, então, 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” (PLATÃO, 2011d, 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 (PLATÃO, 2011d, 83a-b).

Observamos a presença do aspecto epistemológico de forma constante nesse argumento da separação da alma ao corpo. O que está em jogo e a realidade em si e não aquela 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 (*aphrodísia*). O único conhecimento de uma alma “corpórea” será aquele do material, jamais do real “em si”.

A purificação tratada no *Fédon*, enquanto separação da alma com o corpo, nada mais é do 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 da união com o corpo para a alma enquanto se vive (terrenamente) deixa subentendido o caráter metafórico desta separação, que só será efetiva na morte. Nesse sentido, poderíamos talvez melhor defini-la como “diferenciação” da alma ao corpo, do que efetivamente separação, já que esta é apenas metafórica. Usamos, no entanto, o termo separação, como ocorre no diálogo, acentuando sempre seu caráter metafórico e simbólico.

---

<sup>7</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, 2012a, p. 86).

## **KÁTHARSIS COMO TRANSPOSIÇÃO**

Até aqui pudemos desenvolver a análise do método catártico da alma. Cabe destacar agora o aspecto criativo platônico do termo, uma vez 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 contexto religioso e Platão a transformou no *Fédon* para um estatuto epistemológico. 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. O Platão do *Fédon* também não poderia ser herdeiro direto dessa concepção, uma vez que sua purificação se remete à alma e não ao corpo. O corpo não se purifica, ao invés, é a alma quem sofre a *kátharsis*. Por outro lado, somente uma alma pura poderá se relacionar com o corpo de forma sadia, sendo este, desta feita, 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 loucura do corpo.

A utilização do termo religioso opera como um recurso imagético popular, no qual os ouvintes mais facilmente assimilam o conceito. Assim como os ritos procuravam a purificação (*katharmós*), que naturalmente prometia deixar puro (*katharós*) quem a cumpria, a filosofia poderia realizar o mesmo. Após falar da *kátharsis* como uma virtude necessária, Sócrates afirma no *Fédon* 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 (PLATÃO, 2011d, 69c-d).

Provavelmente, Sócrates estava se referindo aos ritos órficos e aos fundadores dos ritos (*teletai*). Como aponta Bernabé, segundo o qual Platão é uma das principais fontes do que sabemos sobre o orfismo (BERNABÉ, 2011a, 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>8</sup>)” (BERNABÉ, 2011a, 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: “os que já se purificaram suficientemente por meio da filosofia vivem daí por diante sem corpo e vão para moradias ainda mais belas” (PLATÃO, 2011d, 114c), enquanto os órficos através de ritos, os quais Platão despreza. Bernabé corrobora essa 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.

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, substituí 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, 2011a, 324).

Segundo Gazolla (1998), 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, o que não significa, por isso, que ele a tenha 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" (GAZOLLA, 1998a, p. 130). A prática órfica de através da ascese de distanciar a alma do corpo e contatar o divino interessaria em particular a Platão. O filósofo faria, então, na ascese dialética o mesmo que o órfico fazia na religiosa: "ruma às divinas ideias, há que 'deixar' o corpo para efetuar a abstração" (GAZZOLA, 1998a, p 131).

Na mesma direção, no entanto menos enfático, Bernabé afirmou que Platão ao se apoderar de conceitos órficos, realiza uma transposição, alterando tais noções e adaptando-as segundo sua própria doutrina. Tal transposição será sugerida a partir da conceituação

<sup>8</sup> “A palavra *bákhos* e o verbo correspondente, *bakeyo*, aparecem em outras fontes órficas antigas, em que não parece ter o mesmo sentido que para as fontes dionisíacas 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” (BERNABÉ, 2011a, p. 353).

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 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” (BERNABÉ, 2011a, 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, 1997a, 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, 1997a, 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, 1997a, p. 76).

Platão parece, então, se apropriar de elementos órficos no *Fédon*, e a *kátharsis* seria um deles. No entanto, pela transposição ele altera seu sentido, como aponta Dodds 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, 1988a, p. 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 alma sem o auxílio do ritual” (DODDS, 1988a, p. 240).

Com isso posto, Platão teria sido influenciado pelo conceito órfico de purificação, pois o esquema é o mesmo, tanto na purificação religiosa como na filosófica. Em ambos, há um indivíduo como objeto de mudança; da mesma forma, nos dois modelos a alma é o local a ser tratado; no entanto, os resíduos extraídos são distintos, pois em no modelo religioso (1) são culpas e máculas (*miasma*) e no outro (2) prazeres e paixões advindos 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 é o mesmo: um ser purificado. A



diferença marcante entre os dois modelos se daria pelo disparador, ou seja, aquilo que gera o início de cada um. No processo (1) o princípio seria religioso e com isso, se faz necessário um ritual. Já no processo (2), seria um princípio filosófico e a filosofia seria a “centelha de combustão”. Como no quadro abaixo:

<b><i>KÁTHARSIS RELIGIOSA E FILOSÓFICA</i></b>						
<b><i>processo</i></b>	<b><i>resíduo</i></b>	<b><i>objeto</i></b>	<b><i>método</i></b>	<b><i>local</i></b>	<b><i>ápice</i></b>	<b><i>resultado</i></b>
<b>religioso</b>	<i>Miasma</i>	homem	ritual	alma	morte	Purificado
<b>filosófico</b>	Prazeres e paixões	homem	filosofia	alma	morte	Purificado

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Para fins metodológicos, concluímos que:

- 1.1. 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 tidos 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 *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 fluidos maléficos, como apresentamos no tópico a respeito do *corpus hippocraticum*.
- 1.2. Na filosofia platônica, a *kátharsis* será desenvolvida em três aspectos principalmente, sendo estes divididos em dois grupos. Um deles 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. 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.

- 1.3. A *kátharsis* da alma será uma transposição que Platão fará do orfismo. Assim como este afirmava 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.

Todos esses pontos elencados acima apontam para um esforço de Platão em relacionar à alma com o puro, com o divino. 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, juntamente com a ascese purificadora do *Fédon*, farão desse filósofo uma inspiração para toda a tradição mística neoplatônica que lhe seguiu. 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 constrictões 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, 2009a, p. 40-41).

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 do *Fédon*, 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" (PLATÃO, 2011d, 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." (PLATÃO, 2011a, 113d). Para Platão, uma vida pura e bela é aquela que viveu, como Sócrates, verdadeiramente a filosofia da purificação sob a égide do cuidado da alma, desta feita, uma filosofia da purificação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 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.
- BERNABÉ, Alberto, *Platão e o Orfismo. Diálogos entre religião e filosofia*. São Paulo: Annablume, 2011.
- BURGER, Ronna, *The Phaedo. A platonic labyrinth*. Yale University Press, 1984.
- BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- 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, p. 20-27.
- CAIRUS, H.F e RIBEIRO Jr, W. A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.
- DIÉS, Auguste. *Autour de Platon*, Paris, 1927.
- DODDS, E. R., *Os gregos e o irracional*, Lisboa: Gradiva, 1988.
- DORTER, K., *The dramatic aspect of Plato's Phaedo* Toronto, 1969-70.
- FESTUGIÈRE, A.J. *Contemplation et Vie Contemplative selon Platon*, Vrin, Paris, 1954.
- GAZOLLA, Rachel. *O realismo platônico. Uma resposta possível no Fédon ou sobre a imortalidade da alma*. Letras Clássicas, Nº 2, p. 127-140, 1998.
- HACKFORTH, R. *Plato's Phaedo*. Translation with introduction and commentary. Cambridge University Press, 1955.
- NUNES, Carlos Alberto. Introdução. In. PLATÃO, *Fédon*. Belém: ed.ufpa, 2011.
- LAN, Conrad Eggers. *Fédon*. Introdução, tradução e notas. Buenos Aires: Eudeba, 2008.
- LIDDELL, H.; SCOTT, R.. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press. 1883.
- PARKER, Robert. *Miasma: Pollution and purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- PLATÃO, *As Leis e Epinomis*. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: ed.ufpa, 2011.

- PLATÃO, *Sofista*. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- PLATÃO, *Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, \_\_\_\_\_, *Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: de.ufpa, 1973.  
\_\_\_\_\_, *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2011a.  
\_\_\_\_\_, *Timeu*. Trad. Maria José Figueredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- PUENTE, F. R, A katharsis em Platão e Aristóteles. In. DUARTE, Rodrigo (org.), *Katharsis. Reflexões de um conceito estético*. Belo Horizonte: C/Arte, 2002.
- REALE, G., G. *Platão. História da filosofia grega e romana*. Vol. III. São Paulo: Loyola, 2007.
- ROWE, C. J. *Plato Phaedo*. Cambridge Greek and Latin classics, 2001.
- SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão. Alma, cidade, cosmo*. Tomo III. São Paulo: Loyola, 2009.
- SILVA, Sheila Paulino e. *O filósofo e a morte. Um estudo sobre a phronesis no Fédon de Platão*. Universidade de São Paulo. Dissertação de mestrado, São Paulo, 2009.
- VAZ, H. C. L. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. São Paulo: Ed. Loyola, 2012.