

Ensaio sobre a concepção de *psykhé* em Platão no *Cármides* e no *Fédon*

Essay on the conception of psykhé in Plato in Charmides and Phaedo

Bárbara de Abreu Freitas¹¹

RESUMO: O homem ocidental, desde sua origem mais remota, começa a questionar o que vem a se constituir esse “eu” que nos consolidaria como pessoas. Por mais anacrônico que sejam os termos, “eu”, “subjetividade” e “consciência”, acreditamos que, de certa maneira, quando os primeiros pensadores identificaram a *psykhé* como fonte de vida ou mesmo como a verdadeira parte do homem, eles já estavam refletindo sobre a mesma problemática que a filosofia da mente na contemporaneidade. O primeiro a elaborar de forma mais concisa o que seria a *psykhé* foi Platão, que por meio dos seus diálogos, procurou entender e refletir sobre essa parte do ser humano tão misteriosa e difusa e que continua até hoje sendo alvo de várias interpretações. Platão não elaborou uma única maneira de pensar a *psykhé* e, no decorrer de sua obra apresentou várias perspectivas sobre o mesmo problema. No fluir dessa comunicação buscaremos apresentar duas concepções distintas e radicalmente diferentes que encontramos nos diálogos de Platão. A primeira concepção se apresenta em seu diálogo *Fédon*, diálogo no qual, Platão reflete sobre a imortalidade da alma e estipula umas das principais teses da *psykhé*, sendo está apresentada como oposta ao corpo. Em contrapartida, notamos no diálogo *Cármides*, a tese de um *psykhé* que não mais é diferente do corpo, mas se apresenta como parte dele e assim, como o corpo fica doente, a *psykhé* também ficaria, sendo que uma poderia influenciar a outra.

PALAVRAS-CHAVE: *psykhé*; mente; *Cármides*; *Fédon*; Platão.

ABSTRACT: Since the very beginning, Western people have questioned what, after all, constitutes this ‘Self’ that makes us persons. Though it may sound anachronic, we believe that terms like ‘Self’, ‘subjectivity’, or ‘consciousness’, capture partly what the first thinkers meant by *psykhé*: when they used it to identify the source of life or the true part of man, they were already discussing the same problems now discussed in contemporary philosophy of mind. The first one to elaborate, in a more concise way, the notion of *psykhé* was Plato, who, by means of his dialogues, tried to understand and reflect upon this mysterious and diffuse part of human being which is still today a source of multiple interpretations. Plato did not elaborate a unique approach on *psykhé*. Along his works, he presented various perspectives on the same topic. We will try here to present two radically distinct conceptions that can be found in Plato’s dialogues. The first one appears in *Phaedo*, which is a dialogue in which Plato reflects upon the immortality of the soul and stipulates one of the main thesis of *psykhé*: i.e. it is distinct from the body. On the other hand, in *Charmides*, the favored thesis says that the *psykhé* is not distinct from the body, but a part of it, and when the body is sick, the *psykhé* is equally sick, showing that one can influence the other.

KEYWORDS: *psykhé*; mind; *Charmides*; *Phaedo*; Plato.

¹¹Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Email: barbara-fr-ab@hotmail.com.

Desde a antiguidade, o homem se pergunta por questões que até hoje nós fazemos: Quem somos nós? Do que somos constituídos? O que é essa voz que fala dentro de nós? Eu sou isso? E meu corpo, faz parte de quem eu sou ou é apenas um empecilho? Isso que eu chamo de eu, está dentro de mim?

Na contemporaneidade a filosofia da mente continua a se debruçar sobre essas perguntas que até os dias atuais não possuem uma única resposta, se é que um dia terão. Desde o berço do pensamento ocidental, essas perguntas, embora não tão explicitamente, já eram feitas. Por mais anacrônico que sejam os termos, “eu”, “mente” e “consciência”, acreditamos que, de certa maneira, quando os primeiros pensadores identificaram a *psykhé* como fonte de vida ou mesmo como a verdadeira parte do homem, eles já estavam refletindo sobre a mesma problemática que a filosofia da mente na contemporaneidade.

A primeira identificação do que chamamos “mente” fora feita pelos gregos arcaicos com os nomes *thymos*, *θῦμός* (ânimo), *phren*, *φρήν* (mente), *nous*, *νοῦς* (pensamento) e *psykhé*, *ψυχή* (alma). Nas traduções dos poemas *Ilíada* e *Odisseia* para as línguas latinas, frequentemente essas palavras foram traduzidas como alma ou espírito. Notamos que, diferentemente dos outros termos, o termo *psykhé* é usado apenas para designar a alma no momento da morte. Assim, a *psykhé*, neste ponto de vista é encarada como vida ou “sopro de vida”, pois ao sair do corpo morto, por meio de ferimentos ou voando pela boca, ia em direção ao *Hades* onde permaneceria para sempre como espectro. Segundo Reale, o termo *psykhé* está diretamente ligado à respiração. *Psykhé* significa soprar, assim, a ideia da morte está ligada ao exalar o último suspiro (REALE, 2002, p. 70). Pode-se deduzir que *psykhé* era diretamente ligada à ideia de *πνεύματα* (pneumata), costumeiramente traduzido como espírito. Todavia, essa palavra advém de *πνέω* (pneu) que significa sopro ou respiração¹².

Todavia, essa visão da *psykhé* fora se modificando e se assemelhando com o conceito que entendemos como alma hoje em dia: uma segunda pessoa, ou em alguns casos, a verdadeira pessoa que habita em nós. Rompendo com a tradição épica da poesia homérica, quais as ações não se separavam da influência dos deuses, Platão começa a formular um intelecto que consegue

¹²Snell, historiador da antiguidade grega nos relata: “*Psykhé*, palavra usada para “alma” no grego mais tardio, nada tem a ver na origem com a alma pensante e sensiente. Em Homero, *psykhé* só é alma enquanto anima o homem, isto é, enquanto o mantém vivo” (SNELL, 2009, p.8).

se distanciar do objeto, e assim, pode construir suas próprias leis e ideais. Nesse plano moral, a construção de uma *psykhé* ativa é o que baseará as ações virtuosas, assunto qual ele discute em vários diálogos.

Até os séculos IV e V a. C., a ideia da *psykhé* como um segundo eu ou como uma parte intrínseca do homem era estranha aos olhos do homem grego, porém, algo mudou no percurso da história¹³. Assim, se fomos transportados para a contemporaneidade de Platão, iríamos notar que o cidadão grego não possui uma única ideia de *psykhé*. Boa parte da população ainda acreditava na formulação homérica da alma apenas como um espírito. Notamos isso presente na comédia de Aristófanes, *As nuvens*, qual ele satiriza a ideia socrática da alma, chamando Sócrates de fantasma. Porém, mesmo no pensamento socrático/platônico, notamos uma mudança de visão ao pensar a *psykhé*.

Todavia, mesmo quebrando com o modo de pensar da época, Platão fora influenciado por concepções anteriores. Não podemos dizer que Platão elaborou uma única forma de pensar a *psykhé*, pois no decorrer de sua obra, ele repensou, sob diversos ângulos, o que viria ser essa parte do homem tão intrínseca e tão misteriosa.

No diálogo Crítón 77 d,e, Platão se refere a *psykhé* como "Essa qualquer coisa que vive em nós". De forma curiosa o tema da alma se encontra presente em quase todos os diálogos de Platão. Seja refletindo em torno do bem ou da justiça, o problema da alma aparece e é fonte de várias especulações.

Mediante a isso, escolhemos delimitar nossa comunicação a dois diálogos, para exemplificar duas concepções de *psykhé* diferentes uma da outra. O primeiro diálogo analisado é o de Cármides ou da Moderação, um diálogo de juventude¹⁴, considerado por muitos pesquisadores

¹³ Segundo Dodds: O fato do termo *psyche* causar um sentimento de estranheza para os cidadãos atenienses do século V a. C., uma coisa é certa: a palavra não possui nenhum sabor de puritanismo, e nem sequer gozava de qualquer *status* metafísico. A alma não era nenhuma prisioneira relutante do corpo, mas sim a vida ou espírito do corpo, sentindo-se perfeitamente à vontade ali. Foi nesse momento que o novo padrão religioso fez sua fatídica contribuição- ao creditar ao homem um "eu" oculto, de origem divina, e, por conseguinte, colocar em desacordo corpo e alma, este padrão introduz em meio à cultura europeia uma nova interpretação da existência humana (DODDS, 2002, p. 143).

¹⁴ Segundo Gregory Vlastos, pode-se separar os diálogos de Platão em 'juventude', 'maturidade' e 'tardios'. A investigação da alma é fundamental para essa filosofia. O período de maturidade começa quando Platão retorna a Atenas (387. A.C.), funda a "academia" e escreve os diálogos *República*, *Fedro*, *Banquete* e *Fédon*. G. (VLASTOS, 1991).

como um diálogo com mais influência socrática. O segundo diálogo é o Fédon ou sobre a imortalidade, um diálogo de maturidade e que, segundo a hipótese de alguns comentadores, foi escrito depois da viagem de Platão ao sul da Itália, na Sicília¹⁵, que segundo estes, foi onde ele teve reais influências órfico/pitagóricas, o que poderia explicar alguns conceitos apresentados no diálogo como da transmigração e da metempsicose da alma.

Assim, ao analisar o conceito de *psykhé* presente nesses diálogos, outros conceitos também se farão presentes, e assim, a temática perpassará pela visão de Platão sobre a morte e suas influências órficas/pitagórica.

Iniciando pela análise do diálogo Cármides, a questão da *psykhé* é introduzida bem no início do diálogo, quando Sócrates ao analisar o seu futuro interlocutor, Cármides, reflete sobre este ter o físico bonito, mas ainda não saber de sua *psykhé*, necessitando antes de admirá-lo, despir-lhe a alma para ver se ele é bom (155 a). Para isso, Sócrates usa de uma desculpa para começar um diálogo com Cármides. Se passando por um médico, Sócrates diz poder curar a dor de cabeça de Cármides, por meio de um encantamento¹⁶ que este aprendera com os médicos trácios, discípulos de Zalmoxis. Segundo os ensinamentos desses médicos, não era possível curar os olhos sem curar a cabeça, da mesma forma, diz Platão:

“não é possível tratar do corpo sem cuidar da alma, sendo essa a causa de desafiarem muitas doenças o tratamento dos médicos helenos, por desconhecerem este o conjunto que importa ser tratado, pois não se pode ir bem à parte, quando vai mal o todo” (156e).

Zalmoxis, segundo alguns mitos fora um homem que morreu e seguiu em rumo à *katabasis* (*kata*- descida, *basis*- ir), ao Hades, onde ficou por três anos e depois retornou. Porém, segundo os relatos de Heródoto, Zalmoxis era um escravo de Pitágoras¹⁷. Podemos então entender que os

¹⁵ Segundo Gorman: “A Sicília e a Itália foram, na Antiguidade, os principais centros do pitagorismo. Foi para a Sicília que Platão se dirigiu a fim de comprar o famoso livro pitagórico de Filolau de Arquitas, um importante político e matemático pitagórico do século IV a. C.” (GORMAN, 1979, p. 15).

¹⁶ Como nos mostra Pinheiros, os encantamentos se mostram importante, pois o questionamento dialético significaria a entrega total e irrestrita da alma do ouvinte, que assim como um remédio, provariam “uma transformação de caráter de tal magnitude a produzir a sensatez e temperança no homem” (PINHEIRO, 2005, p.178).

¹⁷ Segundo Gorman: “É digna de nota a afirmação segundo o qual Pitágoras teria libertado seu escravo Zalmóxis, tornando-o seu amigo. Mais tarde, alguns pitagóricos, tais como Plotino e Porfírio, também deixaram de ter escravos ou servos em nome da independência e da liberdade interior”. (GORMAN, 1979, p. 15)

pitagóricos foram influenciados pelo mito ou mesmo que ambos foram associados por terem uma crença da imortalidade da alma. Contudo, segundo Dodds:

O trácio Zalmoxis na obra de Heródoto, reunia “os melhores cidadãos” para anunciar que a alma humana não era imortal, mas que ele e seus descendentes iriam viver para sempre- aparentemente eles seriam pessoas escolhidas, uma espécie de elite espiritual. Que existia alguma analogia entre Zalomoxis e Pitágoras, é algo que deve ter ocorrido aos colonizadores gregos da Trácia, de quem Heródoto ouviu a estória, tanto assim que fizeram de Zalmoxis um escravo de Pitágoras. Isto é um absurdo, como percebeu Heródoto, pois o verdadeiro Zalmoxis era um daemon, talvez um xamã do passado transformado em herói¹⁸ (DODDS, 2002, p. 148)

O motivo principal pelo qual a alma deve ser tratada junto com o corpo é apresentado logo em seguida, quando Sócrates diz: “é da alma, declarou, que saem todos os males e todos os bens do corpo e da cabeça” (157 a). Por isso que a único jeito de curar a alma é tratando-a com certas fórmulas mágicas, que segundo Sócrates, seriam os belos argumentos demonstrados pela *sofrósina* (σοφροσύνη)¹⁹ traduzida quase sempre por temperança ou prudência. Assim, Sócrates mostra que não se pode tratar da temperança e da saúde de forma separada, pois estas dependem mutualmente uma da outra para a saúde do homem. A Cármides é sugerido, como remédio para sua dor de cabeça, que este se cure intelectualmente(156d). Porém, para ser curado pelos belos argumentos, Cármides precisaria possuir a temperança, assunto o qual se desenrolará por todo o diálogo.

No Cármides, Platão propõe uma conjunção entre a *psykhé* e corpo, de modo que ambos buscassem um equilíbrio²⁰. Apenas por meio dessa unidade, ou seja, pelo equilíbrio entre ambas as partes, que poderia haver a cura do corpo e da alma. Isso não significa que ambos sejam uma só coisa, o “Homem”, mas que ambos são necessário para a cura e para o bem-estar do homem. Segundo Robinson:

Se a linguagem do médico trácio deve ser considerada exata, de algum modo, a relação entre alma e o corpo é obviamente não de simples adição numérica e a combinação seria igual ao “eu” ou ao

¹⁸ Dodds compara a figura xamânica de Zalmoxis a figura De Orfeu, também de origem trácia e dotado de poderes mágicos e curandeiro (DODDS, 2002, p. 150)

¹⁹ Segundo PINHEIRO: “A palavra *sophrosyne* é de difícil tradução. Tem, em seu radical, relação com *saos*, e *phren*, saudável e espírito, mente. *Phren*, no entanto, também designa a parte entre o coração e o abdômen, o diafragma, mostrando forte relação com o mundo concreto dos sentidos. Acreditamos que a palavra “sensatez” traduz bem o termo *sophrosyne* por conter tanto o aspecto sensorial em seu étimo quanto o espiritual em seu sentido. As palavras temperança e prudência parecem perder sua força se tivermos em mente toda discussão da segunda parte do *Cármides* sobre a *sophrosyne* ser ou não conhecimento de si e, por isso, ser ciência das ciências. No entanto, a tradução mais comum para o português é temperança” (PINHEIRO, 2005, p. 175)

²⁰ Essa busca pelo equilíbrio pode ser vista como uma possível semelhança com o pitagorismo, que buscava pelo culto dos números, a conquista do equilíbrio universal.

“homem todo”. A chave para a relação (e para o próprio conceito de alma) parece estar na oração “porque eles desconsideram o todo”. Esse “todo” pode ser razoavelmente referir-se a duas coisas: (a) o corpo todo; (b) o homem todo, isto é, corpo e alma combinados. Se é (a), os médicos gregos estão sendo castigados por desprezar os cursos de fisiologia geral; eles não conseguem compreender que as doenças que afetam órgãos particulares só podem ser adequadamente diagnosticadas à luz de uma apreciação mais geral das operações do corpo humano como um todo. Entretanto, isso dificilmente combina com a frase imediatamente precedente combina com as frases imediatamente precedentes e imediatamente seguintes, nas quais é feita a referências à “alma”. Portanto, a referência é presumivelmente a (b) e os médicos estão sendo repreendidos por serem incapazes de avaliar que muitas doenças são, de fato, (para usar o jargão moderno), psicossomáticas. Se isso é verdade, trata-se de um insight médico que antecede em muito as descobertas supostamente modernas no campo da psicologia, mas a noção de alma que ele parece implicar parece até mais notável em sua agudeza. (ROBINSON, 2010, p. 67,68)

Ao contrário, como veremos no Fédon, não se trata de coisas que sofrem uma constante tensão, mas que precisam um do outro. Podemos dizer, assim, que corpo e *psykhé* são vistos como uma unidade participativa, ou seja, haveria algo entre o corpo e alma que o interligaria e que faria a comunicação. Essa unidade não é entendida matematicamente como um, mas sim como uma conjunção de partes, ou em outras palavras, uma unidade complementar (COLTINHO, 2013, p. 94). Assim, a interação entre ambos geraria um processamento de informações necessário para o bom funcionamento do homem²¹. Na interpretação de Robinson:

À primeira vista, isso parece com a afirmação de que o “homem todo” é a soma aritmética de corpo e alma, mas o paralelismo feito nas palavras finais deixa claro que a posição de Sócrates ainda permanece. A influência da alma sob o corpo é como a da cabeça sobre os olhos, e, ao se buscar a fonte dos problemas, deve-se examinar, num caso, a cabeça, no outro, a alma. Se isso é verdade, a frase “o homem como um todo” (πᾶςὁἄνθρωπος) só pode significar “a pessoa” ou “o homem inteiro”, no sentido que foi visto, isto é, “a alma” (ROBINSON, 2007, p. 43).

Contrário à ideia homérica de que a cura viria por meio dos deuses, Platão no Cármides, propõe uma cura interna por meio da *psykhé* em conjunto com o corpo. Em termos contemporâneos, Platão fala aqui, nesse diálogo, - embora anacronicamente-, em uma “psicossomática”, termo cunhado séculos mais tarde, mas que denotaria o mesmo fator, a saber: o corpo seria influenciado pelos estados mentais²².

²¹Robinson nos atenta para isso, quando diz: “Os dois, corpo e alma, estão intimamente ligados, sendo a destruição de qualquer um, pressuposto da destruição de ambos. Assim como cabeça e corpo se implicam como côncavo e convexo, e o mesmo pode ser dito de corpo e alma. Em síntese, a alma parece ser compreendida aqui como a pessoa total ou o homem todo, do qual o corpo vivo (σῶμα) é uma parte integral” (ROBINSON, 2007, p.42)

²² Ainda segundo esse pesquisador: “O Cármides ainda afirma que é a pessoa total que é a alma e que só a uma pessoa podem ser atribuídas atividades morais e intelectuais de modo significativo. Se essa análise é correta, o médico trácio está dizendo algo que não havia sido verbalizado pelos gregos. Até então, a maior parte dos comentários sobre o corpo e sobre a alma tinham sido francamente dualistas” (ROBINSON, 2010, p. 72).

Por outro lado, vemos a *psykhé* sendo apresentada no diálogo Fédon de um modo sutilmente diferente. Platão agora não fala de uma *psykhé* em conjunto com corpo, mas de uma separação entre eles. A *psykhé* passa a ter um caráter distinto do corpo, correspondendo à verdadeira parte do homem. Porém, a *psykhé* não é delimitada apenas dessa maneira. O conceito de *psykhé* é analisado de diversas formas no diálogo Fédon. Platão e o seu pensar sobre a temática ainda desenrola e reformula sua concepção de *psykhé*, assim, notaremos durante sua exposição uma *psykhé* que é apresentada, principalmente, de três formas: como um princípio cognitivo, como características pessoais e como uma pessoa interna (ROBINSON, 2007, p. 60). Dessas três formas a *psykhé* é apresentada como um “eu” duplo do homem²³, que está em constante tensão com o corpo, mas que sofre interação com ele. A *psykhé* aparece de forma mais veemente como a verdadeira parte do homem, todavia, não podemos falar do homem separado do corpo e da alma. Porém, a essência deste, ou seja, seu verdadeiro eu estaria presente na *psykhé*. Há em Platão uma inovação ao pensar a *psykhé*, que além de sinalizar a ideia de um “eu” do sujeito o apresenta como um ente racional, tal ideal, segundo Dodds, se mostra bem distinta da tradição grega²⁴.

A *psykhé* é apresentada no diálogo como outro “nível”²⁵. O ponto é que, mesmo distintos, corpo e alma sofreriam uma tensão constante, como observamos nas passagens, 64 a, 65 a-c, 93 a. Porém, mesmo havendo trechos nos quais notamos uma exata diferenciação entre ambas, há passagens que destoam; se, por um lado, o corpo é descrito em 82 e, 92 a como uma prisão para alma, como algo prejudicial por ser a fonte dos prazeres e da ignorância (64 e, 65 a, 81 a), e como empecilho na busca pela Verdade (66 a-b), em outra passagem, a *psykhé* é descrita como usando o corpo para operar os seus sentidos, visão e audição (79c). Assim, embora a *psykhé* não seja corpórea, ela pode ser influenciada pelo corpo, e segundo uma possível interpretação dessa

²³ Segundo Goldschmidt, não se deve dizer que é alma de Sócrates, que sobrevive, mas sim Sócrates mesmo. Assim, a “alma imortal é o que é, propriamente, nós mesmos, o que nos permite dizer: eu, o que constitui minha personalidade e nós dá um nome” (GOLDSMIDT, 1970, p. 71)

²⁴ Segundo Dodds: Em escritores áticos do século V a. C., assim como em seus predecessores jônicos, o “eu” designado pela palavra *psyche* é normalmente mais emocional do que racional. Fala-se dela como da sede da coragem, da paixão, da piedade, da ansiedade, do apetite animal. Mas antes de Platão, raramente, ou quase nunca, ela é citada como sede da razão – sua extensão sendo tão ampla quando a do *thumos* homérico” (DODDS, 2002, p. 142)

²⁵ Poderíamos usar para designar a diferença entre corpo e *psykhé* o termo substância ou mesmo fenômeno, porém ambas seriam ainda mais anacrônicas e poderiam gerar uma longa discussão, pois estão impregnadas com os termos empregados na história da filosofia. Assim, o emprego do termo nível apontaria tanto que *psykhé* e corpo são “coisas” distintas como estão em graus diferentes, diferente da matéria, sendo corpo e alma descritos como pertencentes a naturezas diferentes.

passagem, chegar a usá-lo. Porém, mesmo que a *psykhé* necessite do corpo enquanto em vida, o exercício de morte se torna estritamente necessário.

Essa noção do corpo como uma prisão é mostrado no diálogo recorrendo a crença órfica: “A esse respeito há mesmo uma fórmula que usam os adeptos dos ministérios: É uma espécie de prisão o lugar onde nós, homens, vivemos, e é dever não libertar-se a si mesmo nem evadir-se”. (62 b)

Segundo a tradição dos mistérios órficos, o corpo era uma espécie de cárcere da *psykhé*. Estando ela presa a este corpo não deveria tentar se soltar dele por meio do suicídio. A razão pela qual é estrita a proibição é apresentada logo em seguida no diálogo: “Os Deuses são aqueles sob cuja guarda estamos, e nós, homens, somos uma parte da propriedade dos Deuses”. (62 b)

Dessa maneira, mesmo sendo de alegria o momento da morte, pois esta significa a libertação das prisões corporais, esta não deve ser forçada; em contrapartida deve ser com consentimento divino. Notamos que Sócrates encara o mandato de morte como um sinal de que está na hora de partir. Assim, quando de frente com a morte, um filósofo não deve fugir, pois, segundo o diálogo: “Quando uma pessoa se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto” (64 a). Deste modo, a relação entre alma e morte se torna clara no filósofo, pois é na morte que a alma se apresenta de forma mais clara.

Compartilhando a crença na imortalidade, Sócrates estava convencido de que apenas na morte se poderia alcançar a Verdade, estando junto da companhia dos deuses. Ao explicar os motivos de sua tranquilidade, mesmo estando prestes a morrer, Sócrates mencionará uma antiga tradição -que pode se referir aos Mistérios de Elêusis- que esperavam ter melhor sorte do que os demais mortos, devido a sua esperança espiritual.

Platão mais uma vez fará referências ao orfismo:

E purificação não vem a ser, precisamente, o que dissemos antes: separar do corpo, quanto possível, a alma, e habituá-la a concentrar-se e 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 do corpo? (67 d)

Ao referir-se à purificação, Platão remete-se às purificações ou à catarse, através da prece da oferenda praticada pelo orfismo²⁶. A crença órfica considerava tudo que era impuro como algo que afastava os deuses. Para a Antiguidade grega, quando se cometia um crime, o castigo recaía não só sobre o criminoso como sobre seus familiares. Os órficos resolveram o problema da “culpa” de modo inovador: a culpa é sempre de responsabilidade individual e por ela se paga aqui, em vida e em reencarnações posteriores, até que o erro seja redimido.

Para além de um tipo de dualismo, corpo e alma, notamos que o diálogo acena para uma terceira forma: o filósofo. Assim, haveria “níveis” ou “estratos”: a *psykhé*, encarnada ao corpo, o corpo, que muitas vezes tem um caráter negativo e o filósofo, que procura pelos conhecimentos se purificar e distanciar o máximo possível do corpo, tendo em vista a busca pela contemplação das ideias, mesmo enquanto imagens. Essas purificações, descritas em várias partes do diálogo, remetem às purificações órficas, que buscavam pelo conhecimento de certos domínios sobre o corpo e pelo treinamento para a morte (64 a), se prepararem para o pós-morte e assim, para a contemplação da verdade no mundo das ideias. Nesta perspectiva, podemos interpretar o exercício para a morte como uma forma de treinamento para a visão do mundo das ideias. Porém, antes de visualizá-la o filósofo precisaria treinar-se com as imagens das ideias, ou seja, com o mundo material. Assim, o filósofo poderia treinar sua *psykhé* para não sucumbir aos desejos corporais usando de práticas de ascese e de purificações.

Tentamos mostrar nesse artigo as diferentes formas que Platão apresenta a *psykhé* em dois de seus diálogos. A análise comparativa não se deu de forma a testar o conceito de *psykhé* usado nos diálogos, mas apenas em mostrar como Platão ao pensar sobre o problema, analisa de vários ângulos. O problema da *psykhé* estará presente em quase todos os diálogos de Platão. Esse “algo” do homem, que se mostra de grande fascínio de Platão, o impulsiona a tentar descobrir o que de fato é a alma, ou que chamamos de mente, fazendo-o criar, de forma inovadora, um pensar sobre a *psykhé*, sendo ele o precursor de todo modo ocidental de enxergar este problema.

²⁶ Segundo Robinson: “Sócrates conseguiu transformar a ética órfica. Ele aparentemente aceita as ideias de uma existência prévia, de metempsicose e a possibilidade de uma outra vida ou série de vidas depois desta (81 E), e a visão da alma que estas necessariamente implicam pode ser claramente percebida em grande parte do diálogo. Essa visão é essencialmente, uma noção de ‘contrapessoa’ ou ‘duplo de uma pessoa’”(ROBINSON, 2007, p 63)

Notamos que, como no *Cármides* a *psykhé* e corpo assumem um papel de unidade conjuntiva, qual o equilíbrio entre ambos que mostraria essencial para uma boa saúde e para um saber filosófico, no *Fédon*, notamos uma unidade disjuntiva, ou seja, mesmo fazendo parte do homem, corpo e *psykhé* estariam em uma tensão em vida; mesmo necessitando um do outro, a *psykhé* em vez de buscar o equilíbrio com o corpo, buscaria se distanciar dele.

A possível diferença entre os dois diálogos pode ser explicada, como apontamos no início, pela ordem cronológica dos diálogos, e que, segundo alguns intérpretes, haveria uma mudança na perspectiva de Platão depois que este vai para o sul da Itália, na Sicília²⁷ e retorna em 387 a.C., fundando a sua academia. Segundo esses intérpretes, Platão teria tido contato com muitos pitagóricos na viagem, o que explicaria sua mudança ao ver a *psykhé*. Todavia, por mais que exista essa possibilidade de diferenciação entre os dois diálogos, sendo o *Fédon* como mais influência órfica/pitagórica, notamos já no *Cármides* certa alusão ao problema da imortalidade da alma, só que de forma sutil, sendo mais predominante o pensar sobre o equilíbrio entre *psykhé* e corpo enquanto em vida.

Referências Bibliográficas

COLTINHO, S. L. C. "O mito de Zalmoxis e o sacerdócio de Sócrates: a cura no *Cármides* de Platão". Tese de mestrado, UnB. Brasília, 2013.

DODDS, E.R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.

GOLDSCHMIDT, V. *A Religião de Platão*. São Paulo: editora Difusão europeia do livro, 1970.

GORMAN, P. *Pitágoras: uma vida*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1979.

PLATÃO. *A república*. Rio de Janeiro: Globo, 1964.

_____. *Diálogos: Menon-Banquete, Fedro*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969.

_____. *Diálogos VI. Crátilo, Cármides, Laques, Ion, Menexeno*. São Paulo: Edipro. 2016.

_____. *Eutifron; Apologia de Sócrates; Criton*. Lisboa: Verbo, 1972

_____. *Fédon*. Belém: Ed. UFPA, 2011.

_____. *Obras completas*. Madrid: Aguila.

PINHEIRO, R, M, "Filosofia, Saúde, Alma e Corpo no *Cármides* de Platão". *Princípios*, Natal, vol. 12, nos 17-18, jan./dez. 2005, p.173 -182.

²⁷ Segundo Gorman: "A Sicília e a Itália foram, na Antiguidade, os principais centros do pitagorismo. Foi para a Sicília que Platão se dirigiu a fim de comprar o famoso livro pitagórico de Filolau de Arquitas, um importante político e matemático pitagórico do século IV a. C." (GORMAN, 1979, p. 15).

REALE, G. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.

ROBINSON, M.T. *As origens da alma: Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablumes, 2010.

_____. *A psicologia de Platão*. São Paulo: Loyola, 2007.

SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: perspectiva, 2009.

VLASTOS, G. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.