

A Imortalidade da Alma e o Papel do Corpo em sua Purificação

Michele Czaikoski (UFPR)

Orientador: Paulo Vieira Neto

A imortalidade da alma e o papel que cabe ao corpo em sua purificação constituem os temas do presente trabalho, que recorre fundamentalmente a duas obras da segunda fase do pensamento de Platão (iniciada, aproximadamente, em 387 a. C.), **O banquete** e o **Fédon**, e a uma terceira, **O sofista**, que pertence à fase seguinte, a dos “diálogos da plena maturidade” (iniciada em 367 a.C.). Os diálogos da segunda fase, são marcados pela apresentação inicial da doutrina das idéias, que passa pelas concepções de Platão acerca do corpo e da alma. É exatamente aí que interessam ao objetivo para o qual esse trabalho pretende contribuir, que é o de desvendar as razões pelas quais Platão exorta a todo aquele que deseje ser um “verdadeiro filósofo” a viver o mais possível afastado do corpo, a fim de que sua alma, purificada ao longo da vida terrena, possa ascender ao convívio das coisas divinas, de cuja natureza compartilha.

O ponto de partida será o **Fédon**, diálogo em que, Sócrates aparece proferindo as palavras derradeiras, a instantes da execução, apresentando a filosofia como preparação para a morte, que define como separação entre o corpo e a alma. Ora, segundo aquelas palavras, uma vez consumada esta separação, a alma, de natureza divina e imortal, livre das confusões e embaraços que o corpo lhe ocasiona, pode finalmente entregar-se à contemplação direta das essências, que é a realização suprema do conhecimento. Durante sua vida terrena, entretanto, o acesso da alma às essências, isto é, às idéias, é mediado pelo corpo que, através dos sentidos, apresenta ao pensamento os objetos sensíveis que, embora sejam apenas cópias imperfeitas das idéias, ajudam a alma na tarefa de recordar-se delas, uma vez que o esquecimento das idéias constitui a principal consequência da união entre a alma e o corpo. Entretanto, não se pode negar que as necessidades daquele e sua propensão natural à concupiscência podem levar a alma a contentar-se com os objetos sensíveis e a desejá-los tão intensamente, a ponto de não mais governar o corpo, e sim entregar-se ao seu domínio, confundindo-se com ele. O preço de uma tal renúncia à condição divina é alto, uma vez que, após a morte, ao invés do convívio dos seres que partilham daquela condição, a alma encontrará um novo corpo, inferior ao primeiro, prolongando em muito o ciclo de sua purificação¹. Eis o motivo pelo qual, no **Fédon**, Platão dirige ao corpo duras palavras e enfatiza a necessidade de afastar-se de seus apelos tirânicos.

Porém, no **Banquete**, obra tida por muitos como anterior ao **Fédon**², o mesmo Sócrates, na alegria de uma simpósio em que o Amor³ é elogiado por todos em belos e eloqüentes discursos, mostra que o corpo constitui um importante instrumento da alma em seus primeiros passos rumo à recordação das essências, pois

ao contemplar e amar belos corpos, os jovens recém iniciados na filosofia são levados a recordar o Belo em si. O amor então despertado por esta essência sublime, será a base para uma vida virtuosa e entregue à filosofia.

Ora, diante dessa nova noção de corpo, e tendo em vista a suposta anterioridade do **Banquete** ao **Fédon**, não se poderia afirmar haver aqui o indício de uma contradição no pensamento do autor, ou mais ainda, do abandono de uma caminho que lhe pareceu equívoco? Inicialmente isso parece possível, porém o próprio desenvolvimento do discurso de Sócrates, como se verá adiante, recusa tais hipóteses, oferecendo elementos que conduzem a uma certa conciliação entre as teses das duas obras. Além disso, surge o **Sofista**, diálogo de um período posterior que, ao tratar da purificação da alma, o faz em estreitas analogias com a purificação do corpo, referindo-se a ele sem a dureza do **Fédon**, ainda que desta vez o discurso não seja proferido por Sócrates. Aqui também aquela posição conciliadora parece confirmar-se.

Assim, no **Fédon**, Platão afirma que **“(...) durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má⁴, jamais possuiremos o objeto de nossos desejos.”⁵** Esse objeto é a sabedoria, isto é, a verdade⁶ que se pode apreender em parte através do raciocínio e totalmente após a morte. Mas, para que isso venha a ocorrer, é necessário que se viva de acordo com a virtude, afastando-se dos desejos do corpo e dedicando-se inteiramente à busca do conhecimento verdadeiro (e não meramente opinativo), através da filosofia. Entretanto, se a sabedoria pode ser adquirida, mesmo que só em parte, durante a vida (quando a alma está unida ao corpo), é preciso analisar com mais cuidado a referência que Platão faz ao corpo como uma “coisa má”.

Desse modo, cabe, primeiramente, considerar outras referências negativas ao corpo que aparecem nesse diálogo para, em seguida, verificar se em outras obras a tese de que o corpo é mau se confirma.

Sendo assim, no **Fédon**, encontra-se a afirmação platônica de que o corpo constitui para a alma uma espécie de prisão que a mantém na mais absoluta ignorância, impedindo-a de encarar a realidade por seus próprios meios e, segundo o autor, **“(...) o que é maravilhoso nessa prisão (...) é que ela é obra do desejo⁷ e quem concorre para apertar ainda mais as suas cadeias é a própria pessoa!”⁸**

Além dessa passagem, Platão ainda condena o corpo declarando que na investigação que a alma deve proceder rumo à sabedoria, ele se põe como um **“entranve”⁹**, já que sua interferência engana radicalmente a alma.¹⁰ E finalmente, o autor mostra que ela só pode adquirir conhecimento se estiver desembaraçada do corpo **“(...) já que é este quem agita a alma e a impede de adquirir a verdade e exercer o pensamento¹¹ todas as vezes que está em contato com ela”¹²**.

Poder-se-ia continuar essa análise e mostrar ainda muitas outras referências negativas ao corpo feitas nessa obra, mas, ao que parece, as citações acima já podem despertar a questão que norteia esse trabalho, ou seja, qual é, segundo o pensamento de Platão o verdadeiro papel desempenhado pelo corpo na busca da purificação que a alma empreende enquanto unida a ele?

Ora, tudo o que se afirmou tendo em vista o **Fédon** pode levar à resposta precipitada de que o corpo constitui apenas um obstáculo para que a alma seja purificada pela filosofia e alcance o verdadeiro conhecimento das essências. Entretanto, no

Sofista a purificação da alma é apresentada em analogia com a do corpo. Além disso, como se verá adiante, no **Banquete** o corpo surge como uma espécie de instrumento¹³ para a alma na busca das essências, já que através de belos corpos se pode chegar à contemplação do Belo em si.

No **Sofista**, o personagem denominado Estrangeiro de Eléia define a purificação como sendo o afastamento de tudo o que possa ser mau e conservação do que é bom¹⁴. Sendo assim, o corpo se purifica internamente pela ginástica e pela medicina e externamente pelas “prescrições dos banhistas”¹⁵. Segundo essa divisão, é possível perceber que um corpo¹⁶ precisa ser saudável (internamente purificado) e belo (externamente purificado). Porém, o mais importante é esclarecer e distinguir a purificação¹⁷ que se refere à alma, ou citando o texto, “**que se dirige ao pensamento**”¹⁸. Ela constitui o meio de suprimir o mal em relação à alma, em qualquer de suas duas formas que são a enfermidade e a fealdade, males correspondentes aos que atingem o corpo, que para ser considerado puro, deve ser saudável e belo.

Sendo assim, o que se pode caracterizar por enfermidade da alma é principalmente a discórdia, que o Estrangeiro define como “**uma corrupção¹⁹ qualquer nascida da ruptura do acordo entre o que a natureza havia tornado afim**”²⁰. Quanto à fealdade, é apresentada como sendo a falta de medida, que a tudo leva sua deformidade.

Desse modo, vê-se que as almas dos maus encontram-se enfermas, já que apresentam em si um desacordo entre “**opiniões e desejos, coragem e prazeres, razão e sofrimento**”²¹, que a natureza, originariamente, estabeleceu como afins. Então, se confirma que a maldade é uma discórdia presente na alma, logo, uma enfermidade que a acomete.

Isso posto quanto à maldade, cabe ainda analisar a ignorância, que o Estrangeiro define como um contra-senso. Ela consiste no impulso para a razão que leva a alma a atirar-se em direção à verdade e, simultaneamente, desviar-se dela. Desse modo, se é possível chamar enferma à alma que é má, também se pode chamar feia à alma insensata que incorre no contra-senso ora apresentado, que é a ignorância.

Mas, como foi visto, o corpo também está sujeito a esses dois tipos de defeitos. E, segundo o estrangeiro, duas artes existem para corrigir cada um deles, ou seja, a ginástica para a fealdade do corpo e a medicina para sua enfermidade. Entretanto, é preciso perceber que, no início, a ginástica foi apresentada, juntamente com a medicina, como meio de suprimir a enfermidade e agora surge com a mesma função relativamente à fealdade.

A causa desse deslocamento pode estar na visão grega segundo a qual o bom e o belo são inseparáveis. Se essa interpretação se mostrar correta, a distinção feita aqui entre o mau e o feio, pode ser muito mais um recurso metódico para precisar a exposição do autor que uma indiscutível realidade de fato. Então, poder-se-ia destacar uma interrelação entre corrigir no corpo a falta de saúde e a falta de beleza. Ora, tendo em vista a analogia que se pretende entre a purificação do corpo e a da alma, é preciso verificar se existe, da mesma forma, alguma relação entre corrigir na alma a maldade (enfermidade) e a ignorância (fealdade).

Neste sentido, o autor apresenta, ainda na voz do Estrangeiro, a Justiça²² como remédio para a enfermidade da alma, que associa à falta de medida²³. Mas, anteri-

ormente ele usara a falta de medida para definir a ignorância. Sendo assim, a interrelação que se procurava verificar parece confirmada, o que permite prosseguir, apresentando o remédio para a ignorância, que é o ensino²⁴, e que, parece ter também algum efeito sobre a maldade.

Pois bem, o ensino pode permitir ao homem aprender qualquer coisa ligada à técnica, mas, sobretudo, é o que liberta de uma forma de ignorância muito mais perigosa, a que caracteriza o homem que, nada sabendo, julga o inverso, isto é, acredita saber muito. Nesse caso, o ensino é chamado educação²⁵ e pode ser mais dócil ou mais áspero, de acordo com a necessidade. Logo, divide-se a educação em duas: a admoestação²⁶ e a refutação²⁷. O autor apresenta a última como uma forma de punição mais eficaz do que a outra e fruto de **“amadurecida reflexão”**²⁸. Isso se deve ao fato de que, segundo ele **“toda ignorância é involuntária, e aquele que se acredita sábio se recusará sempre a aprender qualquer coisa de que se imagine esperto”**²⁹

Diante disso, cabe explicitar o sentido que o autor atribui à refutação. Ao que parece, ela corresponde à primeira parte do método socrático, a ironia, que, tornando evidente o desconhecimento de alguém, o deixa desgostoso consigo mesmo e não com o interlocutor, a quem se faz mais acessível, possibilitando a maiêutica.

Ora, mas o que se pretende aqui é entender de que forma os elementos do texto que dizem respeito à alma correspondem a outros que se referem ao corpo. Logo, tem-se que o corpo necessita livrar-se dos obstáculos que se colocam à sua saúde e beleza, a fim de que os alimentos possam lhe oferecer algum proveito. Da mesma forma, é necessário que a alma se livre das opiniões vulgares às quais se manteve apegada, para ter proveito da verdade que a filosofia lhe apresenta. É justamente aí que entra a refutação, a fim de livrar a alma das opiniões falsas que ela vaidosamente sustenta, iludindo-se quanto à verdade. Portanto, a refutação é o principal instrumento para a purificação da alma, por ser capaz de iniciá-la no caminho que leva à verdadeira virtude e ao verdadeiro conhecimento.

Essas semelhanças entre a purificação do corpo e a da alma parecem mostrar que, para Platão, a experiência sensível possui algum valor na *compreensão humana do que é realmente bom para a alma*. Isso levanta a hipótese de que talvez se possa atenuar o aparente radicalismo do Fédon contra o corpo, pensando que o objetivo do autor não é o de negar o corpo e sua experiência, mas o de mostrar a necessidade de transcendê-los em busca de algo superior que é o conhecimento da realidade inteligível que só a alma é capaz de alcançar.

Além disso, ainda se pode cogitar a possibilidade de que a visão radicalmente negativa do corpo sirva para *refutar* qualquer conceito de superioridade deste em relação à alma, criando o solo necessário para o parto de uma nova noção de corpo, mais adequada àquele que deseja viver de acordo com virtude para alcançar a imortalidade, ou seja, o filósofo. Então, mesmo que pareça pretensioso afirmar a possibilidade de que Platão, em algum momento, aceite o corpo como mais um dos instrumentos dos quais a alma pode lançar mão, ao longo do curso de sua vida terrena, na busca do conhecimento, a análise que se empreendeu até agora fornece elementos para isso e, mais ainda, a que se segue.

Assim, no **Banquete**, o elogio ao Amor³⁰ (deus do amor) feito por Sócrates remete ao suposto discurso de uma sacerdotisa chamada Diotima de Mantinéia.

Esse discurso apresenta uma noção de corpo que difere daquela presente no **Fédon**. Reproduzindo-o, Sócrates primeiramente afirma que o amor é amor em relação a alguma coisa e, em seguida, passa a investigar qual é o seu objeto específico.

Segundo ele, necessariamente o Amor deseja³¹ seu objeto quando não o tem, pois só se deseja aquilo de que se é carente. Logo, mesmo o desejo daquilo que já se tem, é, na verdade, o desejo de possuí-lo no futuro. A esse respeito Sócrates diz: **“Não é isso então amar o que ainda não está à mão nem se tem, o querer³² que, para o futuro, seja isso que se tem conservado consigo e presente?”³³** Daí se pode concluir que o objeto do amor é aquilo que se deseja ser ou possuir hoje e no futuro.

Mas, como se afirmara nos elogios que antecederam ao de Sócrates, e ele o confirma, o amor é por natureza amor do belo. Então, se, como foi dito, o amor deseja aquilo que não tem, o fato de desejar o belo mostra que ele não é belo e, conseqüentemente, não é bom, já que, segundo o autor, o que é bom também é belo.³⁴

Entretanto, mesmo que o amor não seja belo nem bom, não se deve pensar que é feio ou mau, pois sua natureza é intermediária entre o bom e o mau, o belo e o feio. Da mesma forma, é intermediária entre o mortal e o imortal. Por essa razão, Diotima, julgando ser um gênio o que está entre um deus e um mortal transmitindo a uns o que vem dos outros e vice-versa, chama gênio³⁵ ao Amor. Ela afirma que ele faz a mediação entre os deuses e homens que, diretamente, não se misturam.

Tendo então definido a natureza do Amor, ela o apresenta através de um mito, dizendo-o filho de Pobreza e Recurso (cujas mães são Prudência e Pobreza). Desse modo, o Amor é carente porque tem a natureza da mãe, e é ardiloso, cheio de recursos e insídias perante o que é belo e bom, devido à natureza do pai. Além disso, também está entre a sabedoria e a ignorância³⁶. Mas, se quem é sábio não filosofa porque não necessita buscar o que já possui e quem é ignorante também não o faz porque não tem a consciência de que a sabedoria lhe seja necessária, pode-se concluir que o filosofar é próprio dos que estão entre a sabedoria e a ignorância. Ora, Amor não é sábio nem ignorante e é amor do que é belo. Portanto, sendo a sabedoria uma das coisas mais belas, o Amor é também e, principalmente, amor da sabedoria e, por essa razão, filósofo.

Diante disso, pode-se concluir que belo não é o Amor, mas o seu objeto. O Amor ama o que é belo e bom e ama tê-los consigo. Quando isso ocorre ele é feliz, e como a felicidade é um fim em si mesma, todos a desejam. No entanto, só de alguns se diz que amam. Por isso, é preciso distinguir entre os tipos de amor aquele que mais merece este nome. Uma distinção semelhante aparece no **Banquete** quanto à poesia, já que no grego o termo (*poiésis*), que lhe deu origem, refere-se à criação e à produção em geral e, no entanto, a palavra poesia foi reservada a uma única forma de criação, oral ou escrita, composta de versos e que possui musicalidade. Quanto ao amor, pode-se dizer que é, em síntese, o amor de ter consigo e sempre o belo e, portanto, o bom, pois este é o equivalente ético da beleza.

No entanto, segundo, o autor, essa definição ainda não é suficientemente precisa. Isso porque ele mostra, em nova analogia entre o corpo e a alma, que todo homem concebe, tanto num, quanto noutra. Assim, ele afirma que o amor não é do

belo, mas **“da geração e da parturição no belo”**³⁷ o que se pode compreender melhor através do conhecimento de que o desejo da imortalidade está implícito no desejo do bem. Ora, como se viu, o amor, é amor de ter o bem sempre consigo. Portanto, o amor que mais merece este nome é o desejo da imortalidade e, uma vez que a geração é algo de imortal, ele é, conseqüentemente, amor da geração.

Pois bem, a natureza mortal busca sempre tornar-se imortal e isso ocorre através da geração que deixa sempre um novo ser em lugar de um velho. É desse modo que os seres vivos, e entre eles o homem, podem continuar os mesmos, ainda que sofram mudanças no corpo ou na alma. Sobre isso vale citar o esclarecimento do autor, segundo o qual: **“(...) tudo o que é mortal se conserva, e não pelo fato de absolutamente ser sempre o mesmo como o que é divino, mas pelo fato de deixar o que parte e envelhece um outro ser novo, tal qual ele mesmo era.”**³⁸

Isso mostra que o amor à imortalidade é a razão pela qual cada um é levado a amar o fruto de sua geração, quer seja ele um filho, uma obra digna de honra ou um legado de ordem intelectual. Os que tem maior apego ao corpo, dirigem seu amor às mulheres e procriam. Outros, que voltam sua atenção para a alma, buscam a imortalidade na geração do pensamento e de tudo o mais que concerne à virtude³⁹

Porém, algo de comum existe entre ambos, isto é, o fato de que toda geração se dá no belo. Por isso, quem a natureza chama a gerar filhos procura belos corpos, o mesmo se dando com aqueles cujas almas, de natureza divina, sentem-se prontas para gerar pensamentos. Também eles acolhem corpos que, sendo belos, participam do belo. E quando encontram um ser cuja beleza está no corpo e na alma, permanecem ao seu lado, buscando educá-lo na virtude, e assim, por estarem junto ao belo, dão à luz todo o bem que concebiam. E o fruto de sua geração alimenta-se do belo, tornando-se o filho mais belo e imortal que pode existir, de natureza semelhante à do que é divino, o que o faz mais desejável que os humanos e capaz de trazer as maiores glórias e a memória mais eterna a quem o concebeu.

Tendo isso em vista, Diotima mostra que o primeiro passo de um jovem no caminho do amor em busca da sabedoria é dirigir-se a um belo corpo, e gerar belos discursos. Em seguida, vendo que pode a beleza de um corpo ser encontrada em qualquer outro (pois tudo o que é belo participa do Belo em si), deve amar todos os belos corpos e **“largar esse amor violento de um só, após desprezá-lo e considerá-lo mesquinho”**⁴⁰ Então, deve considerar mais preciosa a beleza das almas que a dos corpos e devotar o seu amor às belas almas, ainda que, algumas vezes, elas se encontrem em corpos de pouca beleza.

Antes de prosseguir, vale atentar um pouco mais ao modo como Platão se refere ao corpo nessa passagem, pois, dessa vez, ao chamá-lo mesquinho e digno de desprezo, ele se aproxima da noção negativa que apresentou no **Fédon**. Apesar disso, não se deve desconsiderar o fato de que a permanência ao lado de belos corpos parece aqui ser vista como um meio necessário para o conhecimento da superioridade da alma e, somente no terceiro momento de seu caminho no amor é que o jovem é exortado a desprezar o corpo.

Isso posto, deve-se ainda lembrar que em todos os estágios descritos anteriormente, o iniciado no amor deve gerar e buscar discursos que sejam belos e, portanto, capazes de torná-lo melhor. Isso o levará à contemplação do belo nos “ofícios” e nas “leis” cuja beleza é em todos semelhante, do mesmo modo que nos

corpos. A partir dessa contemplação, o jovem, mais convicto de que o belo no corpo não lhe é suficiente, estará apto a contemplar o belo nas ciências, ampliando seus belos discursos e suas reflexões, até o momento em que, finalmente, o amor nele despertado pela sabedoria o leve a conquistar a "ciência do Belo em si"⁴¹

Desse modo, aquele que se ocupa em crescer nas coisas do amor caminha para a contemplação de um belo que não é parcial nem contingente, que não se encontra subordinado nem aos corpos nem às opiniões, mas que é uniforme e do qual tudo o que é belo necessariamente participa, isto é, o Belo em si.

Diante disso, pode-se dizer que o autor defende um movimento ascendente na busca do conhecimento, que parte da contemplação do que é belo no mundo sensível rumo à do Belo em si. É o que se conclui a partir da síntese que Diotima propõe de seu discurso quando diz: **"Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor (...): em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências, até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo"**⁴²

Esse caminho se faz porque o Belo em si é divino e superior à beleza que se encontra no mundo sensível revestida de caracteres mortais que são os corpos. Isso mostra a validade do percurso do filósofo rumo à verdade, que inicialmente se utiliza do corpo, mas depois o despreza em nome da virtude. E a virtude real, é preciso que se saiba, é a que deseja o Belo em si, enquanto que sombras daquela são as "virtudes" que conduzem a vantagens materiais, ou que evitam um mal para fugir a outro e não para alcançar o Bem, ou seja, o Belo em si. Então, o desejo do filósofo pela morte, defendido por Platão no **Fédon** como a condição para se contemplar diretamente as essências, da qual o Belo em si é a mais importante, não pode ser comparado ao desejo daqueles que vêem a morte como um mal, contudo a desejam porque pretendem evitar outros males. Além disso, as razões pelas quais o autor defende a separação entre a alma e o corpo permanecem fortes, ainda que agora ele se dirija ao último de um modo mais suave.

Pois bem, com tudo o que já foi dito, pode-se levantar algumas questões, que permitirão definir o percurso de continuidade desse trabalho. Sendo assim, cabe, primeiramente questionar por que os discursos do Sofista e do Banquete, que de alguma forma diferem daquele proferido por Sócrates no **Fédon**, não são atribuídos a ele, mas a um estrangeiro e a uma mulher, tendo em vista a importância da cidadania na (*pólis*) ateniense, que excluía tanto os estrangeiros quanto as mulheres.

No entanto, além de questões como esta, para etapas posteriores da pesquisa, pretende-se deixar também uma hipótese de resposta à questão do papel do corpo na busca do conhecimento. Assim, os argumentos platônicos citados nesse trabalho encorajam a ousadia de afirmar a possibilidade, já mencionada, de que o corpo, durante o período em que se encontra ligado à alma, coloque-se diante dela como um instrumento necessário para atingir as essências. Isso não nega as afirmações do **Fédon** acerca dos embaraços causados à alma pelo corpo, afinal é evidente que as sensações físicas sujeitam o homem ao engano e podem levá-lo a



são devido ao Igual e ao Belo, aos quais imitam, ainda que lhes sejam inferiores, só pode ter início através dos sentidos e, por isso, eles são de algum modo responsáveis tanto pelo pensamento de que as coisas aspiram às idéias, quanto pelo de que não atingem sua perfeição. De tudo isso, o que se pode concluir é que se a alma exerce o devido governo sobre o corpo, controlando seus apetites em nome da sabedoria, ele se mostra bastante útil, na medida em que possibilita, através das sensações, a reminiscência da verdade que a alma esqueceu.

BIBLIOGRAFIA

- PLATÃO. **Fédon** in Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
 PLATON. **Phédon** in Euvres Completes, tome IV, 1^a partie, Paris, Les Belles Lettres, 1952, ed. bilíngüe (francês/grego).
 PLATÃO. **Sofista** in Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
 PLATON. **Le sophiste** in Euvres Completes, tome VIII, 3^a partie, Paris, Les Belles Lettres, 1950, ed. bilíngüe (francês/grego).
 PLATÃO. **O banquete** in Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
 PLATON. **Le banquet** in Euvres Completes, tome IV, 2^a parte, Paris, Les Belles Lettres, 1951, ed. bilíngüe (francês/grego).
 ISIDRO PEREIRA, S. J. **Dicionário grego-português e português-grego**, Braga Codex, Livraria apostolado da Imprensa, 7^a ed.
 GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão**, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 2^a ed., 1970.

NOTAS

1. No **Fédon** Platão afirma que após a morte o destino das almas está ligado aos atos que caracterizam sua vida terrena. Desse modo, as almas que se entregam aos vícios, após a morte, retornam em corpos de animais tolos ou de rapina (como asnos, raposas, etc.); as que demonstram alguma virtude, mas não se entregam ao exercício da filosofia retornam em corpos de animais sociáveis (como abelhas e formigas), ou de homens honestos. Às almas purificadas pela filosofia, entretanto, cabe um destino infinitamente melhor, uma vez que elas, e apenas elas, “atingem a espécie divina”. - PLATÃO, **Fédon**, pp. 85-87, 81a-82 - Quanto à primeira união da alma a um corpo, o autor a apresenta no **Fedro** como um castigo que lhe é imposto, tese que será objeto de estudos no decorrer da pesquisa. Além disso, o **Timeu** apresenta uma outra versão para a primeira união, a qual será objeto da próxima etapa desse trabalho.
2. A cronologia da obra platônica ora apresentada refere-se ao prefácio do volume sobre Platão, da coleção *Os Pensadores*, edição de 1983, além da nota nº 61, referente ao texto do **Fédon**, na mesma edição (p. 107. 100b).
3. **HroS** (*Éros*), deus do amor.
4. Do grego **kakoS** (*kakós*).
5. PLATÃO. **Fédon**, p.67, 66b.
6. Do grego **alhqeS** (*alethés*).
7. Do grego **epiqumaS** (*epithymías*)



38. PLATÃO. **O banquete**, p.39, 208b.

39. Conforme a nota 133 (N. do T.) a virtude (**areth - areté**) deve ser entendida nesse contexto como excelência, em sentido amplo. PLATÃO. **O banquete**, p.40.

40. Do grego **smikron** (*smikrón*) PLATÃO. **O banquete**, p.41, 210c.

41. Conforme nota 138 (N. do T.). PLATÃO. **O banquete**, p.41. Na p. 43, 212a, encontra-se a expressão grega **kalou maqema** (*kalōu máthema*).

42. PLATÃO. **O banquete**, p.42, 211c.

43. Do grego **kaqarmoS** (*katharmós*).

44. Do grego **diakisiS** (*diakrísis*).

45. Do grego **kataleipoushS** (*kataleipóuses*).

46. Do grego **apobalioushS** (*apoballóuses*).

47. PLATÃO. **Sofista**, p.143, 226d.