

Os contextos da *catarse*

Como dissemos anteriormente, para podermos melhor compreender os usos que Aristóteles (384-322 a.C.) faz do substantivo *κάθαρσις* e de seus cognatos, iremos aqui retomar seu emprego anterior, os lugares onde ocorrem e seu sentido ou sentidos, procurando, assim, observar como tais vocábulos chegam a ele. A história que traçaremos não se pretende exaustiva, mas, antes, um quadro geral dos usos dessas palavras que nos permita ver em seus contextos de aplicação os sentidos que apresentam, para com isso entendermos a forma como o substantivo *κάθαρσις* e cognatos são empregados por Aristóteles em sua obra.

Essa família de palavras era de emprego bastante comum na religião e na medicina, antes de passar a ser usada pelos filósofos antigos. Os termos derivados do radical *καθαρ* aparecem mais comumente nessas esferas da vida grega, indicando ora a pureza espiritual, ora a cura do corpo por meio de ritos ou de medicamentos, ou até mesmo a simples higiene, o asseio de um indivíduo.

Dessa forma, iremos agora ver como esses vocábulos são usados nos ritos religiosos e higiênicos, pelos poetas, por autores de tratados médicos e, finalmente, pelos filósofos. Nesse sentido, veremos como seus usos vão se transformando ao longo da história e como seu horizonte de aplicação se estende até a filosofia aristotélica. No caso específico da *Poética*, como veremos, tal histórico mostra-se relevante, especialmente por Aristóteles não definir o substantivo *κάθαρσις* neste tratado e incluí-lo na definição da tragédia, o que fez, e ainda faz, especialistas debruçarem-se sobre o problema e propor interpretações que possam desvendar seu sentido em tal passagem.

Portanto, antes de dialogarmos com Aristóteles, e com algumas das vertentes interpretativas da tradição, vejamos, rapidamente, como tais palavras eram empregadas por autores anteriores a ele.

2.1

Ritos Catárticos

A ideia de limpeza implica a eliminação de substâncias incômodas, de sujeira. O indivíduo sujo é mesmo posto à margem de seu grupo social, podendo ser restituído a este depois que certos procedimentos lhe tenham conferido “um estatuto aceitável”.¹ Por sua vez, a noção de catarse liga-se à necessidade de purificação do que é considerado impuro (ἀκάθαρτος). De acordo com E. R. Dodds, a noção de pureza na Grécia antiga estava correlacionada ao medo de *conspurcação*, μίασμα, sendo a κάθαρσις, por sua vez, a “ânsia” de superação do μίασμα, purificação esta obtida por meio de rituais.²

Segundo Walter Burket, o meio mais comum de purificação era a água, mas havia a fumigação, uma espécie primitiva de desinfecção que afastaria os maus cheiros; a purificação por meio do fogo, elemento que tudo destrói, inclusive coisas desagradáveis e indigestas; e o sacrifício por meio do sangue.³ Na

¹ “A limpeza é por isso um processo social. Quem quer pertencer a um grupo tem de se conformar com o seu padrão de ‘pureza’. O indivíduo rejeitado, o marginal, o rebelde são considerados sujos.” Cf. Walter Burket, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993. p. 164.

² Cf. E. R. Dodd. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002. p. 42. Sobre os rituais de limpeza, diz Burket: “os esquemas de actuação relacionados com a limpeza, tão carregados emocionalmente, tornaram-se demonstrações rituais [...] Eles representam a antítese entre um estado negativo e um estado positivo e por isso são apropriados para eliminar um estado que seja realmente desagradável e perturbador conduzindo a um estado melhor, a um estado ‘puro’. Deste modo, todos os rituais de purificação fazem parte do trato com o sagrado de todas as formas de iniciação. No entanto, são também aplicados em situações de crise, de loucura, de doença, de sentimento de culpa. Na medida em que o ritual se torna útil a uma finalidade claramente discernida, ele adquire um caráter mágico.” Cf. W. Burket, *op. cit.* p. 164. O sagrado (ἅγιος) é definido em grego por sua oposição à mácula (μύσος, μίασμα). Constituem μίασμα as perturbações, mais ou menos graves, da vida: o ato sexual, o nascimento, a morte e o homicídio. *id. ibid.*, p. 168. Portanto, μίασμα pode não só expressar a “perturbação” comum do dia-a-dia, mas indicar algo mais grave, sendo assim entendido como mancha, mácula, nódoa, conspurcação, como dissemos antes. Cf. E. R. Dodds, *Id. Ibid.*

³ Cf. W. Burket, *op. cit.* p. 165. Além desses meios citados para a purificação, havia o crivo para os cereais (λίκνον): “O crivo ‘purifica’ o grão ao deixar que, com o movimento, o vento leve o debulho.”; e a cebola do mar ([ou cebola albarrã] σκίλλα), cuja utilização é esclarecida por um texto ritual hitita, já que não temos uma explicação grega de sua utilização: “a cebola é descascada pele a pele e no fim nada fica. Assim o incomodativo é eliminado de um modo bastante elegante”. Ainda de acordo com Burket, é bem possível que a palavra grega καθαίρειν (purificar) seja

mentalidade grega dos primórdios, uma conspurcação ocorrida numa família atravessaria gerações, tornando os herdeiros também responsáveis por uma falta ou crime cometido por um familiar de alguma das gerações anteriores. O medo de carregar tal mácula seria eliminado através de processos purificatórios. Além dessa conspurcação hereditária, havia também o medo de contato com alguém considerado impuro, mesmo que tal contato se desse apenas por sentar-se ao lado de alguém em tais condições.

Dodds observa que nos épicos homéricos a conspurcação não indicava a contaminação via contato ou mesmo via hereditariedade, além dos rituais purificatórios não serem tão elaborados como nos períodos posteriores, quando ocorriam as grandes *καθαρται*. Apesar disso, ao longo dos períodos da história grega, tanto dos primórdios como da era arcaica, a conspurcação será encarada como “conseqüência automática de uma ação” externa e, por sua vez, a catarse será o ritual obrigatório cumprido de forma mecânica que livrará a pessoa da impureza (*ἀκαθαρσία*).⁴

derivada da palavra semita *gtr* (fumar). *Id. Ibid.* Burket descreve em seguida um ritual do *φάρμακον*, que era surrado sete vezes nos órgãos sexuais com a cebola albarrã. Sobre isso ver ainda Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Trad. AA.VV. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 88. *Φαρμακός* indica a vítima expiatória, expulsa pela cidade que assim age para continuar pura, prevenindo desse modo o alastramento do mal a toda população. Cf. W. Burket, *op. cit.* p. 176-179. Nas festas primaveris em honra aos deuses em Atenas, havia o desfile de dois *φαρμακοί*, homem e mulher, que ritualizava a purificação da cidade: “o rito do *pharmakós* realiza a expulsão da desordem humana – a *eiresióne* simboliza o retorno da boa ordem das estações. Nos dois casos, é a *anomía* que é afastada”. Cf. Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, *op. cit.*, nota 99, p. 89. Ver Heródoto, *História* 5, 70-71 e Tucídides, 1, 126-127. A proliferação de conflitos, a ação maléfica (*καθαίρεσις*) é eliminada por uma ação sacrificial através do *καθαρισμα*, que representa simbolicamente o que se quer purificar.

⁴ Cf. E. R. Dodds, *op. cit.* p. 43-44. Dodds destaca o fato de que para alguns estudiosos a *κάθαρσις* em Homero não apresentaria nenhum aspecto mágico, apenas prático (higiene física), embora, como o próprio Dodds observa, as purificações presentes na *Ilíada* e na *Odisseia*, que destacamos logo abaixo, apresentam tal aspecto; é só observarmos, entre os exemplos dados, a função do enxofre no trecho comentado da *Odisseia*. Cf. E. R. Dodds, *op. cit.* nota 39, p. 61. A ideia de que a mácula fosse hereditária é comum na Grécia mas será rejeitada na época de Platão, que acatará, ele próprio, essa rejeição. Cf. Victor Goldschmidt, *A religião de Platão*. 2. ed. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difel, 1970. p. 77. O Oráculo de Delfos desempenhará um papel de destaque em relação à purificação de máculas passadas de geração em geração, especialmente no século VII. Segundo Burket, da prática ritualística desenvolve-se “uma noção de culpa na figura da impureza”, sendo a purificação a redenção. Cf. W. Burket, *op. cit.* p. 166. O termo *ἄγος* adquire o sentido de culpa religiosa, sendo o pior tipo de *μίασμα*, já que se refere ao homicídio. Cf. W. Burket, *op. cit.*, p. 173. O ritual não manifesta apenas uma piedade externa mas apresenta também uma dimensão interior; nesse sentido a interiorização do ritual purificador é um aprofundamento de sua exterioridade: “Na esfera da ‘purificação’, o ritual e a reflexão ética podiam assim transformar-se um no outro ininterruptamente.” Cf. W. Burket, *op. cit.* p. 166-167.

Vejam, então, algumas das ocorrências da noção de catarse na poesia do período arcaico. Encontramos um dos cognatos do verbo καθαίρω em Homero (séc. IX-VIII a.C.), mais precisamente o advérbio καθαρῶς, no *Hino a Apolo*, em um trecho sobre o nascimento do deus:

É então, Febo de Pean, que as deusas te banharam nas águas claras, casta e pura [ἀγνῶς καὶ καθαρῶς]. Elas te envolveram com uma roupa branca, fina e toda nova e te colocaram um filete de ouro.⁵

Essa passagem do poema pode indicar tanto a pureza da própria água e a limpeza física das mãos de quem banha o deus,⁶ quanto a pureza de ordem espiritual das divindades envolvidas no ritual. Ainda em Homero, mas na *Iliada*, atestamos a presença de tais cognatos em uma passagem onde Zeus ordena ao filho Apolo a limpeza (κάθηρον) do sangue presente no corpo de Sarpédon.⁷ Nesse exemplo, aparecem dois acusativos: um, refere-se ao elemento removido, o sangue; o outro, ao cadáver de Sarpédon que, ao ser limpo, é purificado, retornando ao estado original de não contaminação. Já na *Odisseia* encontramos

⁵ Cf. *Hinos Homéricos* v. 121. Tradução nossa a partir do texto grego estabelecido e da tradução de J. Humbert, (*Hymnes Homériques à Apollon*. Belles Lettres, 1959), cotejada também pela tradução de Jair Gramacho (*Hinos Homéricos*. Brasília: UnB, 2003. p. 36). Quanto à purificação, Homero refere-se ainda às “vestes puras” e à lavagem das mãos antes da oração e do sacrifício, como também à purificação do exército inteiro após a peste.” Cf. W. Burket, *op. cit.*, p. 166. Mesmo em Homero, a higiene física pode ter se apresentado com valor religioso. Cf. Jean Pierre-Vernant, *Mito e sociedade na Grécia antiga*. 2. ed. Tradução de Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999. p. 105. Inclusive, a sujeira indica feiúra. *Id. Ibid.* O deus Apolo é aquele que fala a verdade (ἀπλοῦς): “Como purificador da alma através de fumigações, lavagens e aspersões (καθαρτικός) mânticas, e do corpo através de remédios curativos (ιατρικός), é o deus que lava (ἀπολούων) e liberta (ἀπολύων) do mal.” Cf. Francis Macdonald Cornford, *Principium Sapientiae: As origens do pensamento filosófico grego*. 3. ed. Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989. p. 141. Ver também a esse respeito W. Burket, *op. cit.*, p. 171.

⁶ Como, aliás, aparece na tradução de Magali Paillier a esta passagem. Cf. *La katharsis chez Aristotle*. Paris: L’Harmattan, 2004. p. 12.

⁷ Homero, *Iliada* Canto XVI, v. 667. As imagens dos deuses em seus templos também devem ser limpas quando diante de coisas mortas, como um cadáver: “Em Cós, uma inscrição prescreve que, quando um santuário for conspurcado por um morto, a sacerdotisa tem de conduzir a deusa Curótrofo, ‘a nutridora dos rapazes’, até o mar e aí purificá-la”. Cf. W. Burket, *op. cit.*, p. 170. Não se podem evitar as perturbações (μίασμα), pois elas fazem parte do cotidiano, sendo a mais comum, e inofensiva, a relação sexual. No caso de morte, a família é perturbada e considerada afetada, na qualidade de “impura”, ficando excluída da existência normal por um período de tempo: “Quem os visita purifica-se à saída salpicando-se com água” *Id.*, p. 170-171. O sangue, que era nesse período utilizado no rito catártico, será visto como indicativo de impureza no orfismo e pitagorismo, assim como atividades ligadas a sua presença, às do açougueiro e do caçador, por exemplo.

Ulisses pedindo a ama Euricleia enxofre para expurgar os males (κακῶν ἀκος), logo após a matança dos pretendentes: “Quero que me tragas fogo e enxofre, remédio para miasmas.”⁸

Já em Hesíodo (séc. VIII a.C.), na obra *Os trabalhos e os dias*, encontramos o advérbio καθαρῶς qualificando o homem que pratica um sacrifício e se purifica por meio do fogo, aparecendo a mesma expressão em grego que encontramos no hino homérico a Apolo, acima citado:

Mantém, então, longe dessas faltas teu coração leve.
Mas, antes, segundo teus recursos, oferece sacrifício aos deuses imortais,
as mãos puras e sem mancha e purifica-as [ἀγνῶς καὶ καθαρῶς]
sobre ossos incandescentes.⁹

Também nas narrativas dos historiadores antigos, vemos a noção de catarse aparecer. Novamente temos o advérbio, na descrição que faz Heródoto (484-420 a.C.) do caráter de um povo, indicando sua pureza física e natural:

Mas porque eles se atêm mais que os outros jônios ao nome de jônios, que eles sejam então também os jônios de *puro sangue* [ἔστωσαν δὴ καὶ οἱ καθαρῶς γεγονότες Ἴωνες].¹⁰

Na mesma obra de Heródoto aparece, além do substantivo, o adjetivo e o verbo:

Enquanto ele estava ocupado com as núpcias de seu filho, chega a Sardes um homem tomado pela desgraça, cujas mãos não estavam limpas [ἐχόμενος καὶ οὐ καθαρὸς χεῖρας]; era frígio e de família real. Ele se apresentou no palácio de Creso e pediu para ser purificado [καθαροῦ] conforme os ritos do país; Creso o purificou [Κροῖσος δέ μιν ἐκάθηρε], – entre os lídios a purificação [ἢ κάθαρσις] se faz mais ou menos como entre os gregos.¹¹

⁸ Homero, *Odisséia* Canto XXII v 480-94. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2008. Vol. III. Aqui encontramos um exemplo da prática da fumigação, já que “Ulisses ‘enxofra’ a sala após o banho de sangue que provocou.” Cf. W. Burket, *op. cit.*, p. 165.

⁹ Hesíodo, *Os trabalhos e os dias* v. 335-337. Tradução nossa a partir do texto grego da Belles Lettres, cotejada por sua tradução e pela tradução da Loeb. Nessa passagem, temos um exemplo do uso do fogo na purificação.

¹⁰ Heródoto, *História* I, 147. Usamos aqui o texto grego da Belles Lettres cotejado por sua tradução, e também pelas traduções da Loeb e da UnB.

¹¹ Heródoto, *id. ibid.*, I, 35.

Aqui, temos o ritual de uma purificação encarada como necessária, especialmente por aquele que dela precisa. Também em uma descrição ritualística, a noção de κάθαρσις aparece em Tucídides (460-395 a.C.):

As tumbas que se encontravam em Delos foram todas roubadas e foi expressamente proibido de morrer na ilha e também de lá dar a luz; para tais precisões era necessário dirigir-se a Renê. A distância entre Delos e Renê é tão pequena que o tirano de Samos, Policrates que naquele tempo foi poderoso no mar e submeteu todas as ilhas, apoderando-se particularmente de Renê, a havia consagrado a Apolo de Delfos, ligando-a a Delos por meio de uma cadeia. E é então pela primeira vez, após a purificação [μετὰ τὴν κάθαρσιν], que os atenienses celebraram a festa quinquenal das Délías.¹²

Ainda na mesma obra encontramos tais cognatos, tratando-se agora da expulsão dos délios pelos atenienses devido à falta de purificação por parte desses:

No verão seguinte, a trégua de um ano está chegando ao fim, mas faz-se uma nova até os jogos Píticos. Durante o armistício os atenienses obrigaram os délios a sair de sua ilha: eles julgaram que estes, em razão de um agravo antigo, não estavam puros [οὐ καθαρούς] quando de sua consagração e que, de outra parte, uma tal medida havia faltado à purificação [τῆς καθάρσεως] da qual já falei acima, relatando como eles haviam feito desaparecer as sepulturas e haviam crido agir assim como devia. Os délios, graças a um dom de Farnace, foram habitar Atramiteion na Ásia nas condições nas quais cada um estava quando de sua partida.¹³

Temos em Demóstenes (384-322 a.C.) o substantivo τὸ κάθαρμα designando a rejeição de um objeto tido como impuro nas lustrações:

Um outro é – como aquele homem lá – um imprudente que afronta a todos, que considera a uns como indigentes, a outros como *bodes expiatórios* [τοὺς δὲ καθάρματα] e o resto como menos que nada? É justo que este homem receba a mesma paga conforme ele procedera com os outros.¹⁴

Os rituais purificatórios eram bem comuns nas comemorações religiosas das πόλεις, sendo a dos deuses olímpicos em Atenas um exemplo. Mas esses rituais

¹² Tucídides, *História da guerra do Peloponeso*. Livro III, capítulo 104, seção 2. Utilizamos aqui o texto grego da Loeb cotejado por sua tradução e pela tradução da Belles Lettres.

¹³ Tucídides, *id. ibid.*, Livro V, capítulo 1, seção 1.

¹⁴ Demóstenes, “Contra Mídias”, 185. In *Plaidoyers politiques*. Texte établi et traduit par Jean Humbert. Paris: Les Belles Lettres, 1959. Grifo nosso. Sobre φάρμακος como “bode expiatório” ver Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 88-93.

não se esgotavam nas religiões cívicas, eles ocorriam no pitagorismo e nas “religiões dos mistérios” – órficos, báquicos e eleusinos.¹⁵ Uma dessas formas não oficiais de religiosidade que, por seu turno, teve projeção considerável na Grécia antiga, foi o orfismo (*floruit* séc. VI e III a.C.),¹⁶ movimento religioso ligado às figuras míticas de Orfeu e Museu.¹⁷

De modo geral, os órficos acreditavam que no homem habitava algo de natureza divina, encarando o corpo como seu contrário, isto é, o cárcere desse princípio divino. A alma humana estará pura e não misturada com o corpo na morte deste, que implica a verdadeira vida, a libertação do divino do corpo humano.¹⁸ A alma é o elemento divino e puro do ser humano, como atesta uma das lâminas de ouro encontradas na cidade de Turi:

Ela vem dentre os puros, ó pura Rainha dos Infernos,
ó Eucles e Eubuleu, bem como outros deuses imortais.
Assim, pois, eu suplico que possamos ser de sua raça afortunada.

¹⁵ Sabe-se que nos mistérios, o banho, seguido pelo vestir roupas novas, fazia parte das iniciações individuais. Cf. W. Burket, *op. cit.*, p. 169. Para mais detalhes sobre os cultos místéricos, ver do mesmo autor as páginas 525-577.

¹⁶ É difícil ter certezas seguras acerca do orfismo, em especial em relação aos escritos que nos restaram, pois muitos datam de época bem posterior aos inícios desse fenômeno. Mesmo não tendo acesso a escritos órficos diretos, sabemos, por meio de Platão (*República* II, 364 e ss.) e de Eurípedes (480-406 a.C.) (*Alceste* 962-972 e *Hipólito* 952-954), da ocorrência de diversos escritos órficos sobre os ritos e purificações, assim como de escritos atribuídos ao próprio Orfeu. Via Heródoto (*História* II, 81) e Aristófanes (*Rãs* 1032s) temos descrições dos ritos e das iniciações órficas. E, através de um fragmento de Aristóteles (*Sobre a Filosofia* frag. 7), sabemos que doutrinas atribuídas a Orfeu teriam sido versificadas por um sujeito chamado Onomácritos (século VI a.C.). Para uma tradução em português e comentário, embora breve, acerca dos textos órficos que chegaram até nós e da situação dos mesmos, ver *Fragments Órficos*. Introdução, organização e tradução de Gabriela Guimarães Gazzinelli. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

¹⁷ O orfismo é posterior a Homero e Hesíodo, pois não encontramos nestes nenhuma referência aos órficos ou a Museu e Orfeu: “Orfeu ... reuniu todas as formas da loucura divina na sua qualidade de fundador de mistérios, profeta, poeta e filho da Musa Calíope, e instrutor de Museu.” Cf. F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 143; Cf. também Platão, *Fedro* 244a. Para Dodds, Orfeu seria um xamã mítico, ou um protótipo dos xamãs. Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 150. Já Museu teria composto uma teogonia e oráculos em versos e seria filho ou de ninfa ou de musa ou de Selene. Cf. F. M. Cornford, *id. ibid.*

¹⁸ Cf. Xenofonte, *Ciropédia* VIII, 7, 21. Durante a vida terrena, a alma encontra-se “liberta” do corpo apenas durante o sono. *Id. ibid.* Ver também Aristóteles, *Sobre a Filosofia* frag. 12 a. De acordo com Dodds, mesmo que no século V a.C. a palavra ψυχή causasse certa estranheza ao ateniense desse período, ela ainda não gozava de um *status* metafísico e não era considerada prisioneira do corpo, mas indicava a vida deste. Tal *status* viria, para Dodds, ou da influência da Ásia Menor, como a maioria dos estudiosos acreditam, ou talvez da Índia. Dodds relembra certas características da cultura dos xamãs, ainda existentes na Sibéria, e com a qual os gregos travaram contato na Cítia e na Trácia, que poderia ter influenciado tal caráter religioso na Grécia. Quanto à Ásia, certas divindades órficas atestariam isso: Erikepaios, Misa, Hipna e o Cronos de asas polimorfos. Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 143-144 e nota 29, p. 162-163.

Mas a Moira me sobreveio e outros deuses imortais
e o Fulgurante com relâmpagos.
 Voei para longe do ciclo de doloroso e pesado lamento.
 Subi na desejada coroa com pés velozes.
 Afundei sob o seio da senhora, Rainha Ctônica.
 Desci na desejada coroa com pés velozes
 Afortunado e bem-aventurado, que seja divino em oposição à mortal.
 Cabrito, caí no leite.¹⁹

Para libertar-se do ciclo de vida e morte, e dos sofrimentos da vida terrena corporal, o iniciado nos mistérios órficos cumpria uma série de ritos purificatórios. As práticas purificadoras, de modo geral, além da participação nos ritos, implicavam a adesão a um certo tipo de vida, que observava também a alimentação, e o não comer carne era um de seus principais preceitos. No orfismo, o crente buscava a libertação dos ciclos de nascimentos e mortes para a imortalidade, e a noção de pureza tinha papel fundamental nisso, pois o partícipe de tal ciclo religioso tencionava manter a alma pura, ainda que habitando um corpo impuro na vida terrena. O seguidor do orfismo tinha a possibilidade de libertar-se das impurezas, tornando sua alma pura.²⁰ Em outra das lâminas encontradas em Turi, a alma já purificada, retornaria a ser deus, visto ser esta a sua situação original:

Mas, assim que a alma deixar a luz do sol,
 à direita avance em linha reta, guardando bem todos os preceitos consigo.
 Alegre-se, você que sofreu um sofrimento que antes jamais sofrera.

¹⁹ “Lâmina de Turi III” In *Fragmentos Órficos*. Tradução de G. G. Gazzinelli, p. 79-80. Utilizamos esta tradução em todas as citações desses fragmentos. As lâminas de ouro de Turi datam do século III-IV a. C. e foram encontradas no Timpone Piccolo. Para a situação desses fragmentos, sua descoberta e interpretação ver “Introdução” de G. G. Gazzinelli, p. 11-33.

²⁰ No orfismo, a crença na metempsicose é um de seus preceitos centrais: os seres humanos nascem impuros, e devem reencarnar várias vezes para se purificarem. Tal crença foi explicada pelo mito do crime dos Titãs. Estes assassinaram o deus Dioniso, esquartejando-o, cozinharam sua carne e o devoraram. Atena resgatou o coração do deus e o entregou a Zeus, que o reconstituiu. Ao saber do crime, Zeus transformou os Titãs em pó com seus raios, pó do qual surgiram os seres humanos que, por isso, possuem natureza dupla: celeste, devida a Dioniso, e ctônica, devida aos Titãs. Esta natureza celeste-ctônica representa a dualidade corpo-alma, e a maldade e bondade presentes no ser humano. Ver sobre a consideração órfica do corpo como cárcere da alma em Platão, *Crátilo* 400 c; e sobre o renascimento da alma, ver *Mênon* 81 b-c, além do *Fédon*, entre outros textos platônicos a esse respeito. Para um exemplo da expiação de crimes na reencarnação da alma ver Platão *Leis* IX, 872 d-e. Devemos lembrar que há a possibilidade de purificação, ao se levar uma vida que siga os preceitos estabelecidos, e também a punição pós-morte daquele que levou uma vida praticando o mal. A ideia de punição *post mortem* não é exclusiva do círculo órfico; nos mistérios de Elêusis, tal ideia está presente. Nas tragédias, em geral, as funções das Erínias e do Alastor demonstram essa não-exclusividade órfica da ideia de punição. Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 46.

Um deus veio a ser a partir de um ser humano. Cabrito, caiu no leite.
Alegre-se, alegre-se, que você viaja à direita,
rumo aos campos e bosques sagrados de Pérsefone.²¹

O pitagorismo seguia preceitos parecidos com os do orfismo²² que, provavelmente, foi uma de suas influências fundamentais. Pitágoras é considerado por Dodds um xamã e, dentre os gregos, o mais conhecido.²³ De acordo com Diógenes Laércio,²⁴ a pureza (ἀγνεία) para os pitagóricos era obtida por meio de

²¹ “Lâmina de Turi IV” In *Fragments Órficos*. Tradução de G. G. Gazzinelli, *op. cit.*, p.80.

²² Dentre as diferenças entre orfismo e pitagorismo, podemos destacar as seguintes: Apolo é a figura divina central do culto pitagórico e Dioniso, pelo que tudo indica, do órfico; o pitagorismo é aristocrático, enquanto o orfismo, provavelmente, não; o pensamento órfico permaneceu atrelado à mitologia, enquanto o pitagorismo procurou expressar seu pensamento de forma mais ou menos racional. Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, nota 95, p. 173. Ver ainda Aristóteles *De Anima* I 5, 410 b27-411 a1, a respeito da preexistência, para os pitagóricos, da alma em relação ao corpo.

²³ Cf. E. R. Dodds, p. 144. Cornford, citando o Sr. e a Sra. Chadwick (*The Growth of Literature*. Cambridge, 1932), diz que os xamãs e as xamancas (mulheres videntes) “aparecem entre os Tártaros e outros povos da Sibéria que não abraçaram o Budismo, o Maometanismo ou o Cristianismo.” Cf. F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 152. Segundo Dodds, um xamã é uma pessoa que recebeu um chamado para a vida religiosa, à qual são atribuídos certos feitos incomuns como o poder de dissociação mental, ou poder ser visto simultaneamente em diferentes lugares – a ubiquidade –, entre outros. Dodds considera que o xamã é uma pessoa psicologicamente instável. Ele ainda nos informa que um xamã vindo de Cnossos, de nome Epimênides, teria purificado a cidade de Atenas no século VII a. C. de uma mácula adquirida pela violação do santuário. Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 144-145. Ver também Diógenes Laércio 1, 115, e F. M. Cornford, *op. cit.*, p.120. Em relação a Pitágoras, o que sabemos seguramente é o fato dele ter fundado uma ordem religiosa, e os homens e as mulheres que dela participavam esperavam a continuidade da vida após a morte do corpo e, na vida atual, procuravam seguir regras que determinariam a sorte na próxima vida. Ainda sobre os xamãs ver Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 341 e nota 11 na mesma página.

²⁴ Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Livro 8 § 34, “Pitágoras”. Ao compararmos as práticas pitagóricas com as órficas, vemos a proximidade de seus ritos e crenças. A crença mais conhecida dos pitagóricos, a possibilidade de retorno à vida, é tida como de origem órfica; mas, de acordo com Dodds, esta não teria sido a única fonte das ideias pitagóricas em relação a esse assunto. Ele relembra que havia uma crença na Grécia setentrional na possibilidade dos xamãs mortos penetrarem um xamã vivo, com o intuito de reforçarem o poder e o conhecimento desses últimos, crença que pode muito bem ter sido a fonte da crença pitagórica. Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 147. Os primeiros xamãs de que se tem notícia na Grécia, teriam sido Abáris, o hiperbóreo, e Aristetas de Proconeso. Cf. John Burnet, *A aurora da filosofia grega*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006. p. 102. Abáris “percorria o mundo com sua seta (ou atravessava os ares na sua seta mágica), fez profecias e libertou Esparta de uma peste” Cf. F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 143. Outro xamã que podemos aqui citar foi Hermótimo de Clazomena vindo da Grécia asiática. Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 145. O contato do grego com o xamanismo, que enriqueceu sua ideia de “homem de deus” (θεῖος ἀνθρωπ), deve ter ocorrido pelo comércio no Mar Negro e as colonizações gregas do século VII a.C. Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 146. Pitágoras teria reivindicado para si a identidade de Hermótimo, um xamã mais antigo, de maneira parecida a outro xamã, Epimênides que, por sua vez, identificou-se com um antigo homem de deus, Eaco. *Id. ibid.* Para mais detalhes a respeito de Eaco e outros avatares de Pitágoras ver notas 57 e 58, p. 167. Para Dodds, os fragmentos conservados de Empédocles são um testemunho do que teria sido o xamã grego. Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 149. Sobre o xamanismo ver ainda F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 140-171.

práticas purificadoras (καθαρμοί) como os banhos, as aspersões, assim como o cuidado com o que o corpo recebia via alimentação: o seguidor de tal doutrina devia abster-se de se alimentar de “vítimas mortais”, isto é, não devia comer carne de animais terrestres, peixes, pássaros, e mesmo ovos ou serpentes marinhas devem ser cortados da dieta. Entre as coisas plantadas pelo homem, encontramos a recomendação de não comer favas, por exemplo.²⁵ Assim, de acordo com o pitagorismo, a pessoa torna-se pura (καθαρεύειν); mesmo quem participou de ritos funerários obtém a pureza, se seguir tais recomendações. Além disso, no século IV a.C., ou anteriormente, os pitagóricos praticavam formas de catarse por meio da música. A música exerceu forte papel na maneira de entender a realidade que os pitagóricos possuíam, em especial, a sua relação com a matemática. É importante notar que esse tipo de catarse musical foi aos poucos sendo aplicada além do contexto ritual pitagórico, estendendo-se aos tratamentos médicos, que, no caso, recorriam à música para proporcionar uma cura de tipo psicofisiológica.²⁶

Outro culto que apresentava semelhanças com os anteriores era o culto a Dioniso. A função social do ritual dionisíaco era, segundo Dodds, essencialmente catártica, em sentido psicológico, pois tais rituais tratavam de purgar o indivíduo, por meio de danças ininterruptas e exaustivas, de impulsos irracionais infecciosos, proporcionando uma descarga e um alívio.²⁷ Com a incorporação do culto dionisíaco à religião civil dos gregos na Idade Clássica, a tradição catártica ainda se manteve, embora limitada, presente em cultos associados ao dionisíaco. Portanto, outras formas de culto passaram a dar conta da cura dos atormentados.²⁸

²⁵ A deusa Deméter seria a responsável pela proibição de comer favas. Tal preceito também fazia parte das crenças dos eleuzinos. Cf. G. G. Gazzinelli, *op. cit.*, p. 12.

²⁶ Este tipo de catarse será estudada pelos peripatéticos sob uma ótica fisiologista e de uma psicologia das emoções. Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 100. Originariamente havia um canto alegre, *peã*, que se opunha ao canto de luto, melodia de pranto, *treno*, além de um peã catártico usado para cessar os males e para que esses não ocorressem. Esse peã também era usado como um treno, do qual a tragédia fala. De acordo com Vernant e Vidal-Naquet, os pitagóricos mantiveram a lembrança desse peã catártico: “os pitagóricos utilizavam a medicina para a catarse do corpo, a música para a da alma”, cf. Aristóteles fr. 26 Wehrli, *apud*. S. Halliwell, *La psychologie morale de la catarsis. Un essai de reconstruction. Traduction de l’anglais Létitia Mouze. Les Études Philosophiques. La Poétique d’Aristote: Lectures morales et politiques de la tragédie*. Paris: PUF, out. 2003-4. p. 499-517. p. 516. Cf. J-P. Vernant e P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 90-91 e nota 104, p. 90. Para mais detalhes sobre a cura através da música ver E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 86.

²⁷ Cf. Eurípedes *Bacantes* v. 77. Dodds lembra também o culto recomendado aos atenienses por Delfos do Διονυσος ιατρος. Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 82.

²⁸ Platão nas *Leis* 815 c-d descreve algumas danças báquicas que mimetizam divindades, como Pan, Ninfas, Silenos e Sátiros, realizadas περι καθαριους τε και τελετας τινας. Cf. observação

Por volta do século V a.C., o culto coribântico²⁹ desenvolveu um ritual para o tratamento de loucos que envolvia a catarse. Dodds nos informa que a cura coribântica, assim como a cura dionisiaca, consistia em “operar uma catarse por meio de uma dança ‘orgiástica’ infecciosa”, dança acompanhada de uma música de gênero idêntico, uma espécie de melodia frígia, tocada por um tipo especial de tambor e uma flauta.³⁰ Tal ritual provocava algum tipo de reação psicológica em pessoas predispostas a ela, da qual não possuímos descrições precisas. Sabe-se, por Platão (427-348 a.C.), que provocavam choros e taquicardia violenta a ponto de provocar distúrbios mentais e delírios. Como os dançarinos do culto dionisiaco, os coribantes “saíam de si”, provavelmente entrando também em um tipo de transe.³¹

Que tipo exato de fobia tal culto pretendia curar, não se sabe. O que sabemos a este respeito devemos-lo novamente a Platão. Nas *Leis*, ele nos diz que os coribantes pretendiam curar “fobias e sentimentos de ansiedade (δειματα) brotando de condições mentais de tipo mórbido”.³² O que se sabe em relação aos

de E. R. Dodds, *op. cit.* nota 87, p. 100. Sobre os ritos de cura de atormentados via divindades ver E. R. Dodds *op. cit.* p.83.

²⁹ As coribantes provavelmente formavam o séquito de Cibele, a “mãe da montanha”, deusa da cura, mas é possível que o rito coribântico tenha sido uma renovação do culto à deusa, que ultrapassou sua função de cura e, com o tempo, tenha também adquirido uma existência independente do culto a Cibele. Cf. E. R. Dodds, *op. cit.* nota 90 p. 100-101. Platão descreve a loucura coribante, um tipo de estado de possessão, no *Íon* 534 a; *Banquete* 215 b; *Fedro* 234 d; *Leis* 790 d. Burket diz que as coribantes tiveram influência da Grande Mãe da Ásia Menor; ainda de acordo com ele o estado de possessão, de loucura, dava-se por meio de danças: “Cada tom musical específico fá-las perder a consciência, leva-as a uma dança delirante sob o poder da música ‘frígia’. Quando, por fim, o indivíduo que dança se encontra exausto, ele sente-se liberto não só da loucura, mas de tudo o que anteriormente o oprimia. Esta é a ‘purificação pela loucura’, é a ‘purificação pela música’ que, mais tarde, irá ter um papel proeminente nas discussões sobre a influência ‘catártica da tragédia’.” Cf. W. Burket, *op. cit.*, p. 172. Ver também Aristóteles, *Política* 1342 a7-16 e *Poética* 1449 b28.

³⁰ Ver Aristófanes, *Vespas* v. 119. O que se sabe de tal rito deve-se, segundo Dodds, à análise de Ivan M. Linforth (“The Corybantic Rites in Plato”, *University of California Pub. In Class. Philology*, vol. 13 [1946], n. 5; “Teletic Madness in Plato Phaedro 244 d-e”, *ibid.* n. 6). Cf. E. R. Dodds, *op. cit.* p. 84 e nota 76, p. 99.

³¹ Cf. Platão, *Banquete* 215 e; *Íon* 535 e, respectivamente. Dodds nos recorda as observações de Teofrasto quanto à audição ser o nosso sentido mais emotivo (παθητικωτατην), e também as observações de Platão a respeito dos efeitos morais da música. Cf. Teofrasto frag. 91 W; Platão *República* 398 c-401 a. Cf. E. R. Dodds, *op. cit.* nota 95 p. 101. Podemos também citar a *Política* VIII de Aristóteles a respeito dos efeitos moralizantes da música.

³² Cf. *Leis* 790 e. Linforth diz que tal descrição é bastante vaga e que não há como saber se um tipo específico de doença ligada ao culto coribante existiu. Cf. Ivan Linforth, *apud*. E. R. Dodds, *op. cit.* p. 84. Sobre o rito coribante, ver Platão *Ion* 536 c e E. R. Dodds, *op. cit.* nota 102, p. 102-103.

ritos catárticos é que, em geral, as curas vinham através de uma divindade, considerada a responsável tanto pela cura quanto pela enfermidade. O rito procurava estimular o praticante e produzir a catarse. Se o rito não desse certo, o apelo passava a outra divindade ou forma de cura. Ao descobrir qual deus estaria provocando o estado de incômodo, o paciente seria considerado apto a realizar os sacrifícios necessários.³³

Também atestamos a presença da noção de catarse no pensamento de Empédocles (490-435 a.C.),³⁴ no poema *Purificações* (Καθαρμοί), muito influenciado pela religiosidade órfico-pitagórica. Nesse poema, vemos uma ideia comum ao pitagorismo e ao orfismo: a ideia da impureza humana e a necessidade de purificação desta. Empédocles acredita, de forma próxima aos pitagóricos e órficos, que há no homem uma centelha divina. Interessante é notar que este “eu” indestrutível e divino do ser humano não aparece expresso sob o termo ψυχή, mas sob a rubrica δαίμων. Diversamente do sentido de ψυχή em Sócrates e Platão, por exemplo, o δαίμων de Empédocles não é sede da inteligência mas, por outro lado, leva consigo a mancha no ciclo da existência mundana e pós-vida terrena. Para livrar-se da mácula e libertar-se do ciclo de nascimento e morte, era necessário passar pela catarse, e o título do poema de Empédocles indica que esse possivelmente era o seu tema central, apesar da parte do poema que atestava tal ideia estar perdida.³⁵ A errância é o castigo devido a uma mácula, seja ela um

³³ Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 85. O autor cita uma passagem de Platão, *Eutidemo* 277 d, na qual este sugeriria que Sócrates teria participado de ritos coribânticos. Cf. E. R. Dodds, *Id. Ibid.*

³⁴ Empédocles é uma personalidade mista de cientista e místico, a quem Aristóteles em um diálogo de juventude, perdido (*Sofista*), atribuiu a invenção da retórica. Ele também teria fundado a escola italiana (Sicília) de medicina que, segundo Claudio Galeno (130-199 d.C.), rivalizou com as escolas de Cós e Cnido. Galeno, *apud*. John Burnet, *op. cit.*, p. 219. Essa escola de medicina existia na época de Platão e influenciou a este e a Aristóteles. Dodds considera Empédocles, além de xamã, um verdadeiro poeta e não um filósofo que escreve em versos. Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, nota 115, p. 176. Outro poema que nos chegou dele foi o *Sobre a Natureza*. É bem provável que o próprio Empédocles, assim como Pitágoras, tenha contribuído para as lendas que rondam sua pessoa. Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 148. Segundo um historiador siciliano da antiguidade, de nome Timeu, Empédocles teria sido expulso do círculo pitagórico por furtar discursos. Cf. Diógenes Laércio, *op. cit.*, VIII 54 e J. Burnet, *op. cit.*, p. 218. Mesmo que essa história não seja verídica, ao que tudo indica, parece que o orfismo foi influente em Agrigento, cidade natal de Empédocles, na época em que este vivia. Cf. J. Burnet, *Id. Ibid.* Burnet nos informa também que o fragmento 129, de modo geral, se refere a Pitágoras. *Id. Ibid.*, p. 219.

³⁵ Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 156. No caso da atividade intelectual, o pensamento é explicado por Empédocles mecanicamente, como uma atividade do coração: o sangue que reflui em volta do coração seria responsável pelo pensamento. Cf. frag. 105. Sobre a questão da alma e as rubricas a ela associadas ver, entre outros estudos Werner Jaeger, *La Teologia de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. p. 78 ss.

crime de sangue ou quando se é perjuro. A impureza da qual o poema trata liga-se a um dos princípios do cosmos, o Ódio:

Há um oráculo da Necessidade, antigo decreto dos deuses
Eterno, selado por poderosos juramentos:
Se alguém, seguindo o Ódio, tornar-se perjuro por falsos juramentos,
Então os daimones que tiveram vida muito longa,
devem divagar três vezes dez mil estações longe dos bem-aventurados
Renascendo longe desse período, sob todas as formas mortais,
Permutando um duro caminho da vida por outro
Porque o Ar todo-poderoso o vomita no Mar
E o Mar o cospe sobre a Terra árida, e a Terra o atira nos raios
Do Sol brilhante, que, por sua vez, o reenvia para os turbilhões do Ar.
Um o recebe do outro, mas todos o rejeitam
E eu sou um desses, um vagante exilado dos deuses
Pois que eu coloquei minha confiança no Ódio furioso.³⁶

Devido a uma culpa obscura, o δαίμων fora banido da companhia e da morada dos deuses. Empédocles retoma o simbolismo da “roda de nascimentos e morte” do orfismo, ao falar das purificações diárias e da existência de seres puros:

E finalmente eles se tornam adivinhos [μάντις], rapsodos, médicos
Ou chefes, entre os homens que habitam a terra,
E de lá eles renascem como deuses cobertos de honras.³⁷

Há ainda, semelhantemente a órficos e pitagóricos, a indicação de alimentos considerados impuros, como a fava. Ela era vista como um alimento nefasto aos homens, e também simbolizava a carne humana, talvez indicando um tabu de natureza sexual:

Infelizes, mil vezes infelizes! Mantendo essas mãos longe das favas.³⁸

³⁶ Empédocles, *Purificações* frag. 115. Tradução nossa a partir da obra *Légend et Oeuvre*. Texte intégral traduit par Y. Battistini. Paris: Imprimerie Nationale, 1997. Para Empédocles, os princípios do mundo são quatro elementos, que ele chama de raízes (ρίζωμα): terra, água, ar (éter) e fogo. Os quatro elementos se identificam com o quente e o frio, o úmido e o seco. O que une e separa esses quatro elementos entre si são duas forças antagônicas: O Amor, que une os elementos, os recolhendo numa unidade (o Uno), e o Ódio, que os separa. O entrelaçamento de Amor e Ódio faz nascer as coisas. O nascimento e morte dos seres vivos são, nessa perspectiva, mistura dos quatro elementos e dissolução dos mesmos. Os ciclos das forças do Amor e do Ódio alternam a realidade das coisas: há unidade, pluralidade e dissolução; o surgimento do nosso cosmo se dá nos períodos de passagem da prevalência de uma a outra dessas forças que regem a realidade, ou seja, no período em que Ódio e Amor se entrecruzam. Tais ideias terão impacto sobre a medicina grega, especialmente hipocrática.

³⁷ Empédocles, *Purificações* frag. 146.

A necessidade de limpeza das mãos aparece em outro fragmento, em uma espécie de rito iniciático de purificação por meio da água:

Lavai-nos as mãos, fazendo cinco cortes num bronze indestrutível.³⁹

De maneira parecida aos pitagóricos, Empédocles atribuía importância aos números, e talvez a quantidade de elementos por ele elencados tivesse a ver com a téttrade pitagórica. Havia ainda o simbolismo do número cinco, que indicava a metade da década, do número dez, que comportava a perfeição na maneira de pensar pitagórica, sendo o cinco sua metade condensada, além de indicar o número do contrário do Ódio, o Amor que, por sua vez, revelava a presença da deusa Afrodite, doadora de vida e matriz da purificação que a água realiza.⁴⁰

* * *

Entre as aplicações dos cognatos do verbo καθαίρω na poesia trágica e cômica, aparecem tanto os sentidos que vimos anteriormente quanto uma nova aplicação contextual para a noção catártica, que parece se solidificar com Platão, como veremos mais à frente. Temos duas passagens das *Eumênides* de Ésquilo (525-456 a.C), onde o substantivo κάθαρσις indica a purificação ritual.⁴¹ E em uma famosa tragédia de Sófocles (496-406 a.C.), encontramos o substantivo ὁ καθαρμός, indicando a necessidade de purificação por meio de um sacrifício expiatório:

Com efeito, eu creio que nem o Ister nem o Fase seriam suficientes para purificar [καθαροῦ] esta residência tão cheia ela está de crime. Logo ela porá às claras outras desgraças voluntárias e não impostas.⁴²

³⁸ Empédocles, *Purificações* frag. 141. Sobre as favas indicarem um tabu de ordem sexual, Cf. M. Paillier, *op. cit.*, p. 22.

³⁹ Empédocles, *Purificações* frag. 143.

⁴⁰ Cf. M. Paillier, *op. cit.*, p. 22.

⁴¹ Ésquilo, *Eumênides* v. 62-63 e v. 576-580.

⁴² Sófocles, *Édipo Rei* v. 1228. Creonte refere-se ao mal que abate Tebas como μίασμα. Ver sobre isso Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 87-91.

Na *Electra* de Sófocles encontramos a necessidade de purificação, que pode indicar uma necessidade moral, apresentando claramente a ligação dessa com os deuses:

É então que eu venho purificar [καθαρτῆς]
em nome dos deuses, segundo o direito...⁴³

Mas em um fragmento conservado de uma obra perdida, Sófocles não se dirige à necessidade religiosa de purificação, mas a algo mais simples: a higiene de um cavalo, que deve ter seus pelos limpos.⁴⁴ Recomendação próxima a essa é feita por Xenofonte (428-355 a.C.) no texto *Sobre a Equitação* onde instruções são dadas para a limpeza (κάθαρσις) de um cavalo, e os cuidados para nela não exagerar, especialmente quando da limpeza de suas patas, pois a água aplicada para isso não pode ser excessiva, senão danifica os membros do animal.⁴⁵ Mas, ainda em Xenofonte, aparece um uso pouco comum dos cognatos aqui pesquisados e que indica, acreditamos, um alargamento contextual dos mesmos. Ele utiliza a expressão καθαρὸς νοῦς para designar o intelecto capaz de conhecer com clareza e veracidade. Esse uso dos cognatos de κάθαρσις, apareceria ainda entre retores como Isócrates, indicando a clareza a que um discurso deve aspirar.⁴⁶

Por seu turno, na comédia *As vespas*, Aristófanes nos fala de um discurso sem obscuridade ou ambiguidade, que não deforma a compreensão ou confunde. Ele utiliza-se do advérbio καθαρῶς para expressar a clareza do discurso proferido:

Jamais se ouviu alguém falar com tanta pureza e com tanta inteligência.
Οὐπώποθ' οὕτω καθαρῶς οὐδενὸς ἠκούσαμεν οὐδὲ ξυνετῶς λέγοντος⁴⁷

Ainda nessa obra, outro termo dessa família de vocábulos é empregado, indicando o indivíduo que purificou uma cidade moralmente:

⁴³ Sófocles, *Electra*, v. 70.

⁴⁴ Sófocles, frag. 475, ed. Radt, T.G.F., 4. Cf. observação de Fernando Rey Puente, “A kátharsis em Platão e Aristóteles”. In Rodrigo Duarte (org. et al.) *Kátharsis: reflexões de um conceito estético*. Belo Horizonte: C/Arte, 2002. p. 10-27. p. 10-11.

⁴⁵ Xenofonte, *Hip.* 5.5,9. Cf. F. R. Puente, *id. ibid.*

⁴⁶ Cf. Isócrates, 5.4, *apud.*, Martha Nussbaum, *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 341. Igualmente, F. R. Puente, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁷ Aristófanes, *Vespas*, v. 631.

Após ter encontrado um tal defensor contra os maus e *purificador* [καθαρτήν] desse país, o último ano vós o traístes quando ele havia semeado pensamentos mais novos e então, não os haverdes bem entendido, vós os haveis impedido de tornarem-se importantes
[ἀς ὑπὸ τοῦ μὴ γινῶναι καθαρῶς ὑμεῖς ἐποίησατ' ἀναλδείς].⁴⁸

Até aqui vimos um quadro geral das aplicações mais comuns das palavras ligadas ao verbo καθαίρω – nos ritos higiênicos, religiosos – e um uso mais raro, o de clareza discursiva, ou de expressão clara de ideias. Em filósofos como Pitágoras e Empédocles, como vimos, é comum a necessidade ritual de pureza, e isso provavelmente se deve à forte religiosidade de ambos. Já em autores como Xenofonte e Aristófanes, aparece a aplicação de tais palavras para indicar clareza discursiva. Em outro autor, Heráclito, chegamos a ver a catarse ritual do sangue com o sangue ser ridicularizada a ponto de ser considerada inútil; recorrer a tal limpeza é como limpar a lama com a própria lama, o que demonstra a inutilidade do ritual:

É em vão que se purificam [καθαίρονται], aspergindo-se com sangue, como se alguém, que tivesse pisado na lama, quisesse lavar-se com lama; e fazem suas preces às imagens como se alguém pudesse falar com as paredes.⁴⁹

De acordo com Dodds, se outro fragmento de Heráclito – fragmento 69 – for confiável, a crítica que ele faz à catarse ritual não significa que ele abandone a noção de catarse completamente, como possa sugerir a citação acima, mas que,

⁴⁸ Aristófanes, *Vespas*, v 1043. Grifo nosso.

⁴⁹ Heráclito, frag. 5 (Diels). “Fragmentos”. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. In *Os Pensadores originários: Anaximandro, Parmênides e Heráclito*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 58-59. Em relação à purificação pelo sangue, a tradição mítica diz que Apolo purificou Orestes em Delfos com o sacrifício de um porco. Burket nos informa que pinturas em vasos exemplificam o que seria esse rito: “o porco é segurado sobre a cabeça de quem vai ser purificado, o sangue tem de escorrer directamente sobre a cabeça e pelas mãos. Naturalmente, o sangue é depois lavado e a pureza de novo adquirida torna-se então visível.” Cf. W. Burket, *op. cit.*, p. 174. Burket ainda nos diz que esse é um “rito de passagem”, o homicida encontra-se fora da comunidade e sua reintegração é uma iniciação. Burket também narra outra curiosa purificação pelo sangue, embora mais primitiva: “o homicida beber o sangue da sua vítima e o expelir logo em seguida: ele tem de aceitar o facto pelo contacto íntimo com o mesmo e simultaneamente livra-se dele de modo efectivo.” O sangue era ainda usado na purificação da assembléia popular e do teatro em Atenas, onde leitões eram colocados ao redor do local e tinham sua garganta cortada. *Id. Ibid.* Ver restante da passagem de Burket para mais exemplos de catarse sanguinolenta e sacrificial, p. 176-179.

talvez, ele faça como Platão, e transponha tais cognatos ao plano moral e intelectual.⁵⁰ Vejamos tal fragmento:

Estabeleço pois duas espécies de sacrifícios: uns, dos homens inteiramente purificados [τὰ μὲν τῶν ἀποκεκαθαρμένων παντάπασιν ἀνθρώπων], tais que raramente se dão a um indivíduo singular, como diz Heráclito, ou a alguns poucos homens, que facilmente se contam nos dedos, que ficam na matéria...⁵¹

Por fim, os usos que vimos até aqui dos cognatos de catarse, nos autores do século V a.C., mostram o crescente alargamento da aplicação de tais palavras, desde sua presença nos rituais de higiene aos religiosos até significar a clareza argumentativa e discursiva, o que enriqueceu seu sentido e, claro, esse enriquecimento refletirá nos usos que farão os autores posteriores, especialmente Platão. Mas antes de passarmos aos usos e aplicações dos cognatos de catarse na filosofia platônica, vejamos seu uso pelos escritores de tratados médicos, em especial pela escola de Hipócrates, onde esses cognatos terão um sentido técnico que tanto Platão quanto Aristóteles irão acolher. Vejamos, pois, como a medicina da escola hipocrática utiliza-se desses vocábulos.

⁵⁰ Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, nota 13, p. 197. Ver também p. 183. Segundo Martha Nussbaum, essa transposição provavelmente originou um uso epistemológico desse grupo de vocábulos e tal uso se encontraria bastante disseminado na época de Aristóteles, ou por causa de um desenvolvimento natural da língua grega, ou porque Platão teria originado tal uso. Mesmo que este último não seja, sozinho, o responsável por uma acepção epistemológica dos cognatos de κάθαρσις, a observação de Nussbaum evidencia que a aplicação desse termo dentro do contexto da filosofia provavelmente tenha tornado o sentido de “clareza intelectual” comum na época de Aristóteles. Ainda de acordo com ela, Xenofonte e Epicuro aplicaram tais cognatos de maneira semelhante. Cf. M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 341-344. Dodds, por outro lado, diz que Heráclito teria transposto a noção de catarse para as discussões morais e intelectivas de sua filosofia e Platão fez um uso semelhante. Cf. E. R. Dodds, *id. ibid.* Podemos recordar que o uso dos cognatos indicando clareza discursiva, como anteriormente vimos, encontra-se ainda em Aristóteles. De qualquer modo, devemos reter que a aplicação de tais cognatos, pela filosofia, estendeu contextualmente sua aplicação, e a noção de catarse passou também a indicar a clareza do intelecto, do discurso e das ideias expostas, mesmo entendendo-se a aplicação dos cognatos como metafórica. Lembremos ainda que Nussbaum está se referindo, em parte, à conhecida interpretação intelectual da catarse, desenvolvida por Leon Golden na década de 1960. Retornaremos a isso mais à frente.

⁵¹ Heráclito, frag. 69 (Diels). Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, *Id. ibid.*, p. 76-77. Lembremos que este fragmento está conservado em Iâmblico, *Dos Mistérios* I, 119.

2.2

Catarse e Medicina

Como vimos anteriormente, alguns ritos catárticos envolvem uma cura (θεραπεία) atribuída às divindades. Boa parte da tradição médica na Grécia esteve ligada primordialmente às práticas mágicas, próximas a alguns dos ritos que vimos. Entretanto, o asclepiade Hipócrates (470-360 a.C.),⁵² juntamente com sua escola em Cós,⁵³ conceberá a medicina e a prática desta de forma mais científica.

Inicialmente, a medicina da Grécia antiga estava associada aos heróis-médicos, aos guerreiros conhecedores das artes da cura, que faziam cirurgias nos campos de batalha, com uso de plantas, talvez uma prática influenciada pelos egípcios. Asclépio, foi um dos heróis-médicos mais conhecidos, chegando a ser divinizado no início da era arcaica, tornando-se ao longo do tempo o mais importante deus da medicina. Seus fiéis iam aos templos a ele dedicados, especialmente em Epidauro, esperando a cura, que podia vir mesmo através de

⁵² Pouco se sabe sobre a vida de Hipócrates; sabe-se que o pai era um médico chamado Heraclides, também um asclepiade, o que “significa que pertencia a uma corporação de médicos que, a exemplo dos médicos homéricos Podalírio e Macáon, fazia remontar a sua origem a Asclépio [...] A sua pátria foi a ilha de Cós, colonizada pelos Dórios e situada frente à costa sudoeste da Ásia Menor. De frente a ela ficava Cnido, igualmente sede duma importante escola de medicina e talvez até mais antiga. A de Cós inseparavelmente ligada ao nome de Hipócrates, mas já antes dele nela existiu actividade médica e parentes seus exerceram a medicina na ilha, gerações antes e depois dele.” Cf. Albin Lesky, *História da literatura grega*. Tradução de Manuel Losa. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995. p. 518.

⁵³ Além da escola hipocrática da ilha de Cós, outra escola médica da antiguidade grega foi a de Cnido, como observamos na nota acima, que se manteve ativa por vários séculos, além da escola médica da Sicília. De acordo com Galeno, Empédocles seria o fundador da escola médica italiana. Cf. C. Galeno, *apud*. J. Burnet, *op. cit.* p. 219. Os escritos médicos que nos chegaram são atribuídos à escola de Hipócrates, possivelmente apresentando também algumas das obras dos médicos de Cnido, mas isso ainda é matéria de discussão. Cf. Werner Jaeger, *Paidéia: A formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Herder, 1980. p. 949-950. Para Lesky, é certo que escritos dos médicos de Cnido estão presentes no *Corpus Hippocraticum*. Cf. A. Lesky, *op. cit.*, p. 519. Segundo Burnet, a escola de medicina fundada por Empédocles continuou ativa até a época de Platão e teve influência considerável, especialmente sobre Aristóteles, como já consideramos antes na nota referente a Empédocles. Cf. *Idi. Ibid.* A teoria dos quatro elementos de Empédocles perdurou na medicina “sob a forma da doutrina das quatro qualidades fundamentais: o quente, o frio, o seco e o úmido. Combina-se de modos diversos e curiosos com a teoria médica dos humores básicos (χυμοί) do corpo...” Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 957. De acordo com Lesky, a teoria dos quatro humores teve como “modelo os quatro elementos de Empédocles.” Cf. A. Lesky, *op. cit.*, p. 522-523.

sonhos. Segundo a tradição mítica, Asclépio era filho do deus Apolo e da ninfa Corônís, e os métodos médicos de sua escola, apesar de mágicos,⁵⁴ prepararam o caminho para a medicina posterior, de cunho mais científico, praticada por alguns de seus descendentes, os asclepiades, como Hipócrates.

Um exemplo ilustrativo da diferença do método dos hipocráticos e o método mágico de cura encontramos em uma consideração de Hipócrates, ou de um de seus discípulos, sobre Empédocles. Lembremos que Empédocles era médico, mas também um pensador religioso. Hipócrates criticou os seguidores de Empédocles em um trecho do *Da Doença Sagrada*: chamando-os de mágicos, purificadores charlatães e impostores que se diziam muito religiosos!⁵⁵ Portanto, quando a escola hipocrática utilizar a catarse, esta será bem distinta das concepções mágicas que envolviam os cognatos do radical καθαρος nos ritos que vimos acima.

O *Corpus Hippocraticum* é formado por um conjunto de escritos médicos cuja autoria é incerta.⁵⁶ Sabe-se que as ideias neles contidas são da escola de Cós, embora essas ideias possam ser também aquisições de outras escolas, mesmo não gregas, como a egípcia. A influência de outras escolas é algo bem provável. Além disso, de acordo com Werner Jaeger, havia uma atração por parte dos médicos da época pelas concepções explicativas da natureza dos primeiros filósofos, e isso influenciou as concepções teóricas da medicina de então.⁵⁷ Mas a aproximação da

⁵⁴ O método de cura praticado por Asclépio era a *nooterapia* (cura pela mente), e só havia cura se havia *metánoia* (transformação de sentimentos). A *nooterapia* purificava e reformava psíquica e fisicamente a pessoa, era uma espécie de cura psicofísica. Cf. Junito Brandão de Souza, *Mitologia Grega*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 91-92. Vol. II.

⁵⁵ Cf. Hipócrates, *Da Doença Sagrada*, c 1. Também citado por J. Burnet, *op. cit.*, p. 219 e nota 22, p. 256. Nesse texto hipocrático, a “doença sagrada”, epilepsia, é considerada não mais nem menos divina que outras enfermidades, pois a maioria das pessoas a consideravam divina devido ao seu caráter espantoso. Mas, de acordo com o texto hipocrático, várias enfermidades se apresentam assim. Cf. *Id. Ibid.*; W. Jaeger, *op. cit.*, p. 945; A. Lesky, *op. cit.*, p. 521. Sobre a medicina de Hipócrates ser considerada de cunho mais científico que as anteriores ver Capítulo IV de E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 107-138. Ver também texto de Jaeger abaixo citado.

⁵⁶ São atribuídos a Hipócrates “cerca de cento e trinta tratados, grande parte dos quais são eliminados da conta, de antemão, como falsificação tardia. Os livros transmitidos nos manuscritos, geralmente em dialecto jônico, constituem quase metade do número mencionado, e formam o chamado *Corpus Hippocraticum* [...] reunidas 58 obras, em setenta e três livros.” Cf. A. Lesky, *op. cit.*, p. 519. Entre os textos do *Corpus Hippocraticum*, podemos citar: *Da medicina antiga, Prognósticos, Aforismos, Epidemias, Das articulações, Das fraturas, Dos instrumentos de redução, Dos vasos sanguíneos, Das feridas na cabeça, Das flatulências, Juramento, Lei, Da superfetação, Sobre o vento, a água e os lugares*. Sobre os problemas envolvendo o estabelecimento do *Corpus*, ver A. Lesky, *op. cit.*, p. 519-523.

⁵⁷ Medicina e filosofia influenciam-se reciprocamente. Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, nota 6, p. 941. A medicina antiga ocupa um lugar destacado na cultura grega, especialmente por sua relação com a

filosofia com a medicina foi também criticada por Hipócrates, ou por um autor hipocrático, no *Da Medicina Antiga*.⁵⁸ O autor desse tratado critica os escritores e conferencistas⁵⁹ que estabelecem um postulado como fundamento da medicina, desconsiderando que ela é uma arte “solidamente fundamentada na investigação e na descoberta dos factos”. Como já dissemos, com Hipócrates e sua escola em Cós, aparece uma forma mais científica de prática médica, baseada, fundamentalmente, na observação empírica, o que não significa que a teoria fosse relegada, mas ela viria após as observações e experiências da prática.⁶⁰ Segundo o

paideia. Ela foi influenciada pela filosofia nascente: “Em todo lado e em todas as épocas houve médicos, mas a Medicina grega só se tornou uma arte consciente e metódica sob a acção da filosofia jônica da natureza”. *Id. Ibid.*, p. 940-941. Essa proximidade entre medicina e filosofia da natureza é atestada também quando se observam conceitos como mistura (κράσις) e harmonia, importantes na medicina grega, concepções cuja origem não distinguimos, se médica ou se filosófica. *Id. Ibid.*, p. 943-944. Jaeger nos diz que o autor da obra *Da Dieta*, provavelmente tenha sido filósofo. *Id. Ibid.*, p. 979. Devemos lembrar também que vários pré-socráticos, como Empédocles, Alcmeon e Hípon eram médicos ou conhecedores da medicina da época, como é o caso de Anaxágoras e Diógenes de Apolônia. *Id. Ibid.*, p. 945. Sobre o papel da medicina e dos médicos na cultura grega ver, na *Paidéia* de Jaeger, o trecho intitulado “A medicina grega encarada como *paidéia*”. p. 939-995.

⁵⁸ Cf. F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 50 ss. O autor do tratado hipocrático critica a introdução, na medicina, “dos processos da filosofia”, pois para ele são métodos opostos: o do filósofo natural seria dogmático e o do médico, empírico. *Id. Ibid.* O texto hipocrático diz que o método filosófico é *dogmático* porque trata de especulações que não podem ser verificadas na experiência, por estarem fora do alcance da observação. A medicina lida com os problemas reais e com o mais comum dos homens e não precisa de postulados. *Id. Ibid.* p. 51-52. O postulado considerado dogmático por Hipócrates é aquele que afirma que as doenças são derivadas de um, ou mais, dos quatro fatores seguintes: calor, frio, umidade, secura. *Id. Ibid.* p. 50. Segundo Jaeger, apesar de esquemático, tal postulado “é manejado com certa facilidade”. Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 978. Para Cornford, o médico que começa a divergir da filosofia da época é Alcmeon de Crotona (séc. V a.C.). Cf. F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 55. Ver toda a passagem de Cornford, p. 49-70, especialmente p. 60-61. Ainda segundo Cornford, foi na época de Alcmeon que a medicina se libertou de “sua fase mágica para se aperceber claramente da importância suprema da observação cuidadosa.” *Id. Ibid.* p. 59. Sobre a experimentação dos médicos, quanto à aplicação de remédios ver F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 60; W. A. Heidel, *Hippocratic medicine, its spirit and method*. New York, 1941. p. 11-12. Também citado por Cornford.

⁵⁹ No princípio do pensamento filosófico, a medicina grega era de cunho mais prático que teórico. Cf. F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 11 e 59. Com o tempo, os médicos também passaram a apresentar suas ideias ao público como os oradores faziam, possivelmente para realçar a importância de sua profissão, o que criou um público especializado de pessoas que conheciam teoricamente os procedimentos, sem necessariamente serem médicos. Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 952. Boa parte dos médicos eram itinerantes como os sofistas. *Id. Ibid.*, nota 45, p.961. Sobre a apresentação pública dos escritos médicos ver L. Bourgey, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*. Paris: J. Vrin, 1953. p. 114 e ss. Ver também F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 57 e ss.

⁶⁰ “A teoria deve partir da experiência que lhe é fornecida e inferir então as suas conclusões dos fenómenos.” Cf. F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 66. Alcmeon teria sido o introdutor da teoria empírica do conhecimento. *Id. Ibid.* p. 67.

Da Medicina Antiga, a arte médica tem como ponto de partida a procura de uma dieta mais conveniente à saúde humana.⁶¹

No *Da Medicina Antiga*, o autor critica a teoria filosófica dos quatro opostos – calor, frio, úmido e seco – como a base para os tratamentos de enfermidades. Tal teoria é considerada pelo autor hipocrático abstrata, além de se basear no uso do oposto para a cura da doença: se o frio provocou a doença, esta deve ser curada por seu contrário, o quente. Hipócrates lembra que a composição do corpo humano comporta diversas coisas – salgadas, amargas, doces, ácidas, adstringentes, insípidas, etc. – que a medicina já conhecia. Tais coisas eram dotadas de propriedades ou “poderes” (δυνάμεις), definidas como “as intensidades e forças dos humores”. Essas propriedades são ativas e variáveis em sua quantidade e potência; ao estarem misturadas e ligadas entre si não causavam mal, mas se uma delas ficava isolada e separada das demais, tornava-se nociva e percebida. Os alimentos crus apresentam essas propriedades, com a prevalência de uma delas, o que pode torná-los fortes e, por isso, prejudiciais, ao ser humano; mas o cozimento é bom, já que ele diminui esta característica da comida.⁶²

O corpo saudável, para os hipocráticos, depende do equilíbrio dos quatro humores, a saber: do sangue, da fleuma (linfa, muco), da bílis amarela e da bílis negra. A doença implica o excesso de um desses humores e a saúde seu equilíbrio: “A saúde é uma mistura devidamente equilibrada das qualidades”.⁶³ A abundância dos humores causa perturbação no organismo e é necessária uma purgação ou purificação (κάθαρσις), isto é, é preciso uma limpeza para se sair desse estado.

⁶¹ Cf. F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 50. “Esta descoberta de um sistema saudável de alimentação constituiu a arte da Medicina na sua forma mais primitiva. E novas descobertas do mesmo género continuam a ser feitas por aqueles cuja função é conservar o corpo são. A Medicina curativa nasceu do facto de as pessoas doentes precisarem de uma dieta diferente da que convém às pessoas saudáveis.” *Id. Ibid.*, p. 52.

⁶² Cf. Hipócrates, *Da Medicina Antiga*, 22; Cf. F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 54. “Na comida normalmente cozinhada, estas propriedades demasiado fortes são diluídas e ligadas num todo único e simples.” *Id. Ibid.* Para Hipócrates não haveria apenas quatro opostos, mas um número vasto de opostos. *Id. Ibid.*, p. 55.

⁶³ Cf. F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 56. Os humores “constituem a natureza do corpo e são responsáveis pelas dores que se sentem e pela saúde de que se goza. A saúde atinge o seu máximo quando estas coisas estão na devida proporção em relação umas às outras, no que toca à sua composição, força e volume, e quando estão devidamente misturadas. A dor surge quando há excesso ou falta de uma destas coisas, ou quando uma delas se isola no corpo em vez de estar misturada com as outras.” Cf. *Da Natureza do Homem*, *apud.*, F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 58. Recordemos: “A doença e a epidemia também podem ser encaradas como mácula.” Cf. W. Burket, *op. cit.*, p. 171.

Várias vezes a utilização de um medicamento (φάρμακον)⁶⁴ ajuda a produzir a catarse, e esta pode provir de uma aceleração do período de crise, durante o qual se aumentam os sintomas da doença, o que provocaria a catarse e, conseqüentemente, a cura.⁶⁵

No *Corpus*, encontramos diversos exemplos nos quais a noção de catarse faz-se presente. No livro segundo de *Sobre as doenças*, recomenda-se para uma certa inflamação o uso de remédios para purgar (καθαρεύται) a água do ventre do paciente. Por sua vez, no livro que trata das doenças agudas, certos procedimentos médicos são enumerados, dentre os quais, o processo de purgação. E no segundo livro das *Epidemias*, a urina é considerada uma espécie de purgação (κάθαρσις).⁶⁶

Na avaliação da saúde e das doenças, era observado o que as pessoas comiam e bebiam, assim como a maneira delas viverem, o ambiente e os efeitos que tudo isso tinha sobre os indivíduos.⁶⁷ As doenças para Hipócrates ocorriam devido aos excessos de comida, bebida e também às mudanças climáticas; por isso, ele aconselhava o conhecimento dos astros, especialmente quanto às alterações do clima, para que, assim, as pessoas pudessem se precaver quanto às

⁶⁴ No caso da aplicação de φάρμακον e cognatos na medicina hipocrática, não encontramos o sentido mágico anterior. Etimologicamente φάρμακον designa o uso de plantas de utilidade mágica e curativa. Significa, por isso, tanto o remédio quanto o veneno. Pode ainda ter o sentido de sortilégio, tinta, cor, pintura, fardo. Indica aquilo que protege contra o veneno (ἀλεξιφάρμακος) e o remédio deste, o encantamento, o antídoto do veneno (τὸ ἀλεξιφάρμακον). Pode ainda significar o estar sob o efeito de uma droga ou encantamento (φαρμακάω) e também o dar um medicamento, purgar, usar magia, envenenar (φαρμακαύω). Cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1990. Os cognatos dessa palavra são frequentes nos textos hipocráticos: φάρμακον indica uma substância que pode produzir no corpo uma modificação favorável ou desfavorável; é também o que é distinto do alimento e, por fim, significa o que modifica o estado presente (φαρμαξο). No *corpus* indicam-se os medicamentos purgantes. Cf. P. Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Barcelona: Anthropos, 1987. p. 134.

⁶⁵ Cf. August Döring, *apud*. M. Paillier, *op. cit.*, p. 34. A teoria hipocrática dos quatro humores do corpo baseia-se em uma compreensão do funcionamento do organismo humano que inclui também a personalidade. Ela foi mais bem desenvolvida pelo hipocrático romano Galeno posteriormente e perdurou até o século XVIII. A partir de Galeno, a teoria dos humores será “considerada a base da medicina hipocrática”. Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 963. Como já consideramos, o corpo humano não é formado de um só elemento, mas de vários e, por isso, a proporção entre os elementos pode se alterar devido ao “aumento excessivo duma das quatro qualidades: o calor, o frio, a umidade e a secura.” *Id. Ibid.*, p. 978. Sobre o uso de remédios e de sua administração pelo médico ver F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 59-60.

⁶⁶ Cf. *Sobre as doenças* II A, 71; *Das doenças agudas* II L, 4; *Epidemias* II, 3, 11, respectivamente. Cf. observação de F. R. Puente, *loc. cit.*, p. 11.

⁶⁷ Cf. Hipócrates, *Da Medicina Antiga*, 20.

mesmas, evitando ventos frios e chuva, por exemplo.⁶⁸ A saúde é um equilíbrio frágil, por isso, sua manutenção deve receber atenção constante. O médico pode recomendar uma dieta balanceada e exercícios para sua manutenção, mas, no caso do tratamento de alguma enfermidade, a purgação é recomendável, embora com prudência:

Sendo a purgação, em parte, imprescindível deve-se proceder com prudência, cuidando para não lesar o estômago; para tanto deve-se dosar bem o remédio para que seja bem proporcionado a uma natureza desconhecida. [...] Assim a purgação pelos *elebores* é mais segura, aqueles dos quais se conta que Melampo fez uso no tratamento das filhas de Proetos, e Anticre no de Hércules.⁶⁹

Muitas vezes a purgação era recomendada sem se saber ao certo o tipo de doença que a pessoa tinha, por isso, era necessária a prudência em sua aplicação, em especial na dosagem do remédio que iria provocá-la. No caso da menstruação das mulheres, a purgação era recomendada com mais segurança, pois se sabia, pela recorrência do evento e pela coloração do sangue, o que se passava:

As regras de má cor, não ocorrentes sempre na mesma época, indicam que a mulher tem necessidade de sofrer evacuação [καθάρσιος δείσθαι σημαίνει].⁷⁰

Outro modo de catarse eram as evacuações, responsáveis por restabelecerem o equilíbrio corporal e, assim, a saúde:

Se nos desarranjos abdominais e nos vômitos que sobrevêm espontaneamente, o que deve ser evacuado é evacuado, o que é útil, e os doentes o suportam facilmente;

⁶⁸ Conforme a teoria da catástase, devia-se prestar atenção às estações do ano e às condições atmosféricas. Cf. A. Lesky, *op. cit.*, p. 522.

⁶⁹ Hipócrates, *Sobre o riso e a loucura*. “Cartas: Hipócrates a Cratevas”. Tomo 9. Paris: Rivages Poche, 1989, p. 342. Grifo nosso. *Elebores* é uma planta medicinal, comum nos tratamentos purgativos. Saber a dosagem adequada do remédio é o critério para saber a qualidade do médico. Cf. *Da Medicina Antiga* 8-9. Mas quanto à prática médica: “Não é possível fixar qualquer padrão absoluto de pesos e medidas; a única ‘medida’ é a reação de cada doente. O melhor médico é aquele que se engana o menos possível num sentido ou no outro. Nalguns campos, a Medicina alcançou já um alto grau de precisão; e não se deve criticar o método há tanto estabelecido só porque ainda não foi possível atingir uma exactidão perfeita em todos os campos.” Cf. F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 52-53.

⁷⁰ Hipócrates, Aforismos 5, 36. Tradução nossa a partir de *Oeuvres d’Hippocrate. Opera omnia*. Tomo IV. Paris: Littre, 1978. O nascimento é uma “perturbação” (μίσμα) da normalidade, e a menstruação vista como “purificação” (κάθαρσις). Cf. W. Burket, *op. cit.*, nota 221, p. 168. Opinião oposta a esta tem L. Moulinier no seu *Le pur et l’impur dans la pensée et la sensibilité des grecs, jusqu’à la fin du VI^e siècle avant J.-C.*. Paris: Klincksieck, 1952. Para uma discussão crítica ao ponto de vista de Moulinier, ver Jean Pierre-Vernant, “O puro e o impuro”, In *op. cit.*, p. 104-121.

se não, ocorre o contrário. Há igualmente evacuações artificiais; ora, deve-se levar em conta o país, a estação, a idade e as doenças nas quais as evacuações convêm ou não convêm.

* * *

Os humores que devem ser evacuados, devem-se evacuar do lado para o qual eles tendem, pelas vias convenientes.⁷¹

Apesar de necessárias no restabelecimento da saúde, as evacuações podiam representar perigo. Era uma prática, portanto, que requeria cuidado:

Evacuar, ou tornar a encher, ou aquecer, ou esfriar, ou, de uma maneira qualquer, perturbar o corpo com excesso e subitamente é algo perigoso, e em toda parte onde o excesso é inimigo da natureza; é, então, prudente proceder gradualmente, sobretudo se se trata de passar de uma coisa a outra.⁷²

Era aconselhado em doenças, como a pletora, o seguinte procedimento para seu tratamento:

Quando quereis que o elebore opere com mais eficácia, prescrevei [aos doentes] movimentar-se; quando quereis reter-lhe o efeito, fazei-o dormir, antes que prescrever-lhe movimentar-se.⁷³

E isso era assim prescrito por fazer parte do tratamento catártico que, no caso, dava-se da seguinte maneira:

Eis aqui três partes para o tempo da purgação (falar-se-á aqui apenas das duas últimas)...

A segunda é que a purgação não é própria para o começo do mal, que são os quatro primeiros dias. A razão é que os sintomas começam nesse tempo, e estando a matéria toda crua sem nenhum começo de cocção, ela seria mais estimulada; e em lugar de saís, e estando mais pegajosa e presa nas passagens estreitas, o mal e os sintomas aumentariam de repente e o doente ficaria abatido.

A terceira é que, se há que se purgar o mal no seu começo, é porque a matéria se estufa, se bem que, às mais das vezes, ela não se estufa, quando o mal começa; mas se ela se estufa, purga-se. A razão é que o humor é sutil, ele se move, ele vai de um lado a outro, e incomoda o doente, porque está sem digestão, estimulado e como em furor; por seu mau estado e sua abundância ele altera, aumenta e multiplica os sintomas segundo a parte onde ele está pela compleição, ação e hábito, isso não se faz senão no começo da doença, e não quando ela já avançou. Todavia, como é raro

⁷¹ *Id. ibid.*, Aforismos 1 e 21, Primeira seção, respectivamente. “Purgar” (καθαίρειν) para os hipocráticos é fazer a purificação por meio da expulsão, da evacuação paulatina e suave do que provocou o mal-estar.

⁷² *Id. ibid.*, Aforismo 51, Segunda seção.

⁷³ *Id. ibid.*, Aforismo 15, Quarta seção.

que a matéria se estufa e se movimenta no começo, faz-se então raramente a purgação.⁷⁴

A purgação dos humores era uma prática em que se consideravam os sintomas das doenças, fatores climáticos e ambientais:

Quando se quer evacuar, é necessário dispor o corpo para estar bem leve; se é pelo alto que se quer torná-lo leve, comprima-se o ventre; se é por baixo, umedeça-se o ventre.

* * *

Com efeito, na primavera reinam as afecções maníacas melancólicas, epiléticas; hemorragias, anginas, corizas, rouquidões, tosses, lepras, liqueus, *alphos*, muitas erupções ulcerosas, furúnculos e artrites.

* * *

Aqueles a quem convém a sangria ou a purgação devem sofrer sangria ou purgação na primavera.⁷⁵

Por fim, o período propício à purgação, de acordo com os hipocráticos, era a primavera, enquanto o inverno era a estação durante a qual havia um aumento dos humores no corpo humano.⁷⁶ No caso de doenças como a loucura, se a purgação não fosse feita, a doença tomaria conta da pessoa “de sorte que, entre o bem e o mal, não haveria como fazer distinção”.⁷⁷ Tais palavras parecem se endereçar a Demócrito que, tomado pela loucura, não distingue o justo do injusto nem o bem do mal.⁷⁸ A τέχνη médica hipocrática, baseava-se, portanto, na intervenção da natureza no sentido de ajudar o processo natural que buscava a cura. O médico assumia, então, o papel de auxiliar e complemento da natureza.⁷⁹

⁷⁴ *Id. ibid.*, Aforismo 65, Quinta seção.

⁷⁵ *Id. ibid.*, Aforismo 71, Sétima seção; Aforismo 20, Terceira seção e Aforismo 47, Sexta seção, respectivamente.

⁷⁶ Paillier nota que no período da primavera ocorriam na Grécia as festividades em honra aos deuses, cuja função básica, segundo ela, era purgar as emoções dos crentes. Cf. M. Paillier, *op. cit.*, p. 38.

⁷⁷ Cf. Hipócrates, *Sobre o riso e a loucura*. “Cartas: Hipócrates a Damagète”. Tomo 9 Paris: Rivages Poche, 1989, p. 336.

⁷⁸ Cf. M. Paillier, *op. cit.*, p. 36. Lembremos que os pioneiros no tratamento da loucura, como das demais doenças, foram os sacerdotes purificadores, cujo domínio “são as doenças do espírito, a ‘loucura’, que era encarada inquestionavelmente como ‘enviada pelo deus’. A ‘purificação’ serve para conduzir o anômalo de novo à normalidade.” Cf. W. Burket, *op. cit.*, p. 172. Ver também Hipócrates, *Da Doença Sagrada*, 1, 42, VI 362 L.

⁷⁹ Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 973. “A natureza a si própria se ajuda”. Segundo Jaeger, este é o axioma máximo da medicina hipocrática, além de expressar fundamentalmente a teleologia dessa escola. *Id. Ibid.* p. 974. Esta frase encontra-se no *Da nutrição*. Como se expressa Lesky: “Vista na

2.3

Platão e a catarse

Passemos à obra de Platão e ao uso que ele faz desses cognatos. Em diversas passagens de sua obra a aplicação antes feita por Xenofonte e Aristófanos, que acima referimos, com ele se consolida. Platão vai além de uma retomada do sentido ritual e medicinal de *κάθαρσις*; ele faz uma reinterpretação da noção ligando-a a certos aspectos de seu pensamento.

No caso da acepção médica dos vocábulos que estudamos, várias são as passagens em que elas aparecem no *Corpus Platonium*. Em uma delas, Platão analisa os movimentos necessários para a cura do corpo através da ginástica e a cura pela arte médica, que é considerada inferior à cura pela ginástica:

Por conseguinte, de todas as maneiras de purificar [τῶν καθάρσεων], de revigorar o corpo, a melhor é aquela que se obtém pelos exercícios ginásticos. O segundo consiste no balanço ritmado que nos proporciona um barco, ou quando nos deixamos levar de uma maneira qualquer, sem nos afadigarmos. A terceira forma, que às vezes pode ser muito útil quando somos coagidos a usar, mas da qual um homem de bom senso não deve fazer uso sem que haja necessidade, é o tratamento com drogas depurativas [φαρμακευτικῆς καθάρσεως].⁸⁰

O emprego medicinal de *κάθαρσις* aparece também no *Crátilo*:

Sócrates: Primeiro, a purificação [ἡ κάθαρσις] e os procedimentos purificatórios [οἱ καθαρμοὶ] sejam os da medicina, sejam os da adivinhação, as fumigações de enxofre por meio de drogas medicinais e divinatórias, os banhos empregados nas

sua totalidade, na base de toda a medicina hipocrática podemos ver a sua nota mais significativa no conceito da φύσις. A natureza, a cujo serviço se viram consagrados os médicos e na qual beberam a sua sabedoria, foi entendida como a grande força que tudo abarca e que também condiciona todo o individual. Nela estão encerradas as forças que mantêm a saúde, que restabelecem o que está perturbado e que aspiram sempre à justa medida.” Cf. A. Lesky, *op. cit.*, p. 523.

⁸⁰ *Timeu* 89 a8-b3. Tradução nossa a partir do texto grego da Belles Lettres, cotejada por sua tradução e pela tradução da Loeb. Todos os demais textos platônicos foram assim traduzidos, a não ser quando indicado o contrário. O remédio é um elemento estranho ao corpo e, por vezes, sua ação é violenta. Certas doenças não necessitam de drogas e devem ter seu ciclo natural, mas as doenças graves precisam de remédios que provocam a catarse, já que toda cura passa por uma purificação. Quando se refere à acepção médica de *κάθαρσις* e cognatos, não devemos pensar que Platão esteja descrevendo com exatidão o método de Hipócrates, embora se refira a ele quase sempre. Sobre as dificuldades de encontrar o que seria o método de Hipócrates distinto do método de Platão ver, entre outros trabalhos, W. Jaeger, *passim*. Ver ainda nota abaixo.

operações desse gênero e as aspersões de água lustral, – todas essas práticas parecem ter um só e mesmo poder, o de purificar [καθαρόν] o homem no corpo e na alma; não é verdade?

Hermógenes: Perfeitamente.

Sócrates: Assim esse deus será aquele que purificar [ὁ καθαίρων], aquele que lava e livra dos males desse gênero?

Hermógenes: Exatamente.

Sócrates: Depois das libertações e das purificações [Κατὰ μὲν τοίνυν τὰς ἀπολύσεις τε καὶ ἀπολούσεις] que ele opera, considerado como curados dos males desse gênero, ele será justamente denominado Ἀπολούων, aquele que lava.⁸¹

As técnicas medicinais descritas por Platão têm objetivo semelhante ao dos ritos religiosos ou higiênicos: tornar a pessoa pura, seja fisicamente, seja quanto à sua alma. A *paideia* médica influenciou Platão, possivelmente por basear-se “num esclarecimento a fundo do doente”.⁸² Novamente o ato purificador da medicina é descrito em uma passagem dos diálogos platônicos:

Com efeito, meu caro jovem, acreditando os que os purificam [οἱ καθαίροντες], como acreditam os médicos que cuidam dos corpos, que o corpo não pode degustar o alimento que se lhe propõe, antes de alguém lhe subtrair os impedimentos.⁸³

De maneira semelhante ao que encontramos em Hipócrates, Platão recomenda a evacuação das impurezas do corpo para que este possa novamente ser alimentado. A esse sentido medicinal pode-se acrescentar outro, de natureza ética, que evidencia a transposição que Platão faz desses vocábulos para seu pensamento:

Como me parece, o purificar-se a cidade a si mesma não se colocava como ideal, mas como necessidade, semelhantemente ao que se passa quando alguém acredita

⁸¹ Platão, *Crátilo* 405a-c. Sócrates, claro, refere-se ao deus Apolo.

⁸² Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 953. A medicina é o modelo de τέχνη para Platão. Cf. *Górgias*, 468b ss. “Segundo Platão, o médico é o homem que, baseado no que sabe sobre a natureza do homem são, conhece também o contrário deste, ou seja, o homem enfermo, e portanto sabe encontrar os meios e os caminhos para o restituir ao estado normal. É a este exemplo que Platão se agarra para traçar a imagem do filósofo, chamado a fazer outro tanto pela alma do Homem e pela saúde dela”. Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 964. Segundo Jaeger, Platão descreve o método de Hipócrates tendo este como modelo para a retórica e a arte de tratar as almas. O método de Hipócrates como descrito por Platão, entretanto, diferencia-se do método de hipocráticos como Galeno; de acordo com Platão o método de Hipócrates “consiste em analisar cuidadosamente a natureza (διελέσθαι τήν φύσιν), enumerar os tipos (ἀριθμήσασθαι τὰ εἶδη) e determinar o que a cada um deles é adequado (προσαρμόπτειν ἑκάστω).” Cf. W. Jaeger, *Id. Ibid.* Ver as páginas seguintes de Jaeger sobre a influência do método da medicina da época sobre a filosofia platônica, e também sobre a aristotélica.

⁸³ Platão, *Sofista* 230c.

estar no melhor dos mundos num corpo doente após receber uma medicina purificatória [καθάρσεως] [sem sequer pensar naquele corpo que não tenha passado por semelhante necessidade...] ⁸⁴

Platão emprega a noção para indicar ainda a pureza de uma cidade, dentro da ordem política:

Para começar pelas depurações [περὶ καθαρμῶν] de uma cidade, eis o método que se deve seguir: há muitas maneiras de torná-la limpa [δικακθάσεων], entre as quais umas mais fáceis, outras mais difíceis; as difíceis que são também as melhores, um legislador, que fosse ao mesmo tempo tirano, poderia aplicá-las: ao contrário, um legislador que, sem ser tirano, criasse uma constituição e leis novas, procederia à mais suave das depurações [καθῆραι], dar-se-ia por satisfeito se o conseguisse. Ora a melhor depuração [καθαρωῶν καθήρειεν] é dolorosa, como todos os tratamentos verdadeiramente eficazes: é a que opera a correção pela sentença pessoal e não há, como penalidade última a não ser a morte e o exílio; pois são os maiores criminosos, os incuráveis. O pior flagelo da cidade, que ela descarta de ordinário. ⁸⁵

Na mesma obra, *Leis*, a catarse reaparece, em uma passagem que pode indicar a pureza religiosa e ética:

Não é uma colônia ou uma escolha para depuração [τινα καθάρσεως] que se deve imaginar no momento; mas como se águas jorrassem ao mesmo tempo num tanque, umas vindo de várias fontes outras de torrentes, há que se atentar com cuidados para receber a água mais pura [καθαρώτατον] possível das que afluem, e para tanto ora conduzir a aguada, ora canalizá-la e desviá-la. ⁸⁶

Além disso, encontramos em Platão uma descrição dos ritos iniciáticos nos mistérios de Elêusis:

Eles produzem uma quantidade de livros de Museu e de Orfeu, filhos da Lua e das Musas, dizem sob cuja autoridade regulam seus sacrifícios e fazem crer não somente os indivíduos em particular, mas também os estados, que se pode, mediante sacrifícios e jogos de diversão, ser absolvidos e purificados [ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ] de crime seja em vida, seja mesmo após a

⁸⁴ Platão, *Leis* 628d.

⁸⁵ Platão, *Leis* 735d. Curioso notar que Platão aceitava a prática ateniense de punição de ofensas rituais graves, como a prática de ritos estando o fiel impuro, com a morte. Cf. *Leis* 908e. Ver E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 224 e nota 87, p. 236. Sobre as punições previstas contra a impunidade, ver Reverdin, *La religion dans la cité platonicienne*. Paris, 1945. Para uma melhor compreensão da postura de Platão quanto à religiosidade, além do capítulo VII de Dodds, ver Victor Goldschmidt, *A religião de Platão*, especialmente capítulos II e III, e A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: J. Vrin, 1936, entre outros estudos.

⁸⁶ Platão, *Leis* 736a-b. Requer κάθαρσις toda conspurcação (μίασμα) provinda de homicídios, mesmos os involuntários, e suicídios. Ainda sobre isso ver *Leis* 865 c-d e 873 d, respectivamente. Ver também Reverdin, *passim*.

morte. Chamam iniciações a essas cerimônias que livram as pessoas dos males do outro mundo e que não se podem negligenciar, sem lançar-se em terríveis súplicas.⁸⁷

O sentido religioso das palavras ligadas a καθαίρω aparece em outra obra platônica, o *Fedro*:

É, portanto, para mim, meu caro, uma necessidade purificar-me [καθήρασθαι ἀνάγκη]. Ora, há, para aqueles que pecam em matéria de mitologia, uma antiga purificação [καθαρμὸς ἀχάϊος] da qual Homero, justamente ele, não se advertiu, mas sim Estesicoro. Privado de visão por ter falado mal de Helena, ele não desconhece como Homero: ele tinha cultura, ele compreendeu a razão e se pôs a compor versos...⁸⁸

Além de descrever os rituais purificatórios, Platão critica provedores viajantes de rituais catárticos – sacerdotes e adivinhos –, considerados por ele charlatães que enganam cidades inteiras.⁸⁹ No *Timeu*, encontramos as acepções ligadas ao contexto religioso dos cognatos do verbo καθαίρω, em um trecho em que Platão descreve a formação do cosmos:

Mas, quando os deuses purificaram [καθαίροντες] a terra com água e a inundaram, salvaram-se os moradores das montanhas, os pastores de bois e ovelhas, enquanto os que viviam em vossas cidades foram arrastados ao mar pelos rios.⁹⁰

No *Fédon*, há um extenso uso dos cognatos de κάθαρσις. No início do diálogo, no relato sobre a longa espera entre o julgamento de Sócrates e sua execução, encontramos o uso desses vocábulos indicando a purificação ritual, porque, enquanto houvesse em Atenas a peregrinação a Delos em homenagem ao deus Apolo, a cidade não poderia executar ninguém para manter-se limpa

⁸⁷ Platão, *República* 364e. Além dos ritos eleusinos, Platão descreve, nas *Leis* 791 a, o rito catártico coribântico.

⁸⁸ Platão, *Fedro* 243 a.

⁸⁹ Cf. *República* 364 b-365 a; *Leis* 908 d e 909 b. Cf. observação de E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 223 e nota 80, p. 235. Dodds acredita que Platão esteja fazendo uma crítica a toda tradição purificatória, mas apenas se esta ficar a cargo de pessoas não qualificadas para a mesma, o que não significa rejeição da purificação por parte dele. A verdadeira purificação para Platão é, de acordo com Dodds, a descrita no *Fédon*, a catarse resultante da prática de retiro e concentração mentais. Mas o homem comum não poderia limpar sua alma como o filósofo; por isso, as práticas catárticas são importantes, pois estão enraizadas por demais na cultura popular, o que fez com que, segundo Dodds, Platão não as abolisse de todo. Cf. *id. ibid.* p. 223-224.

⁹⁰ *Timeu* 22 d7-e2.

(καθαρεύω) postergando a execução.⁹¹ Mais à frente, as palavras da família de κάθαρσις são entendidas como “purificação”, na separação entre alma e corpo. A alma racional é purificada ou pela morte ou pela autodisciplina de todos os obstáculos que o corpo pode implicar; purgada, a alma racional retorna à sua natureza divina, que é sua natureza verdadeira.

É sabido que Platão transpõe para sua filosofia as influências tanto do pensamento socrático quanto do pitagórico. De acordo com Dodds, nesse processo, o “eu oculto” da tradição xamanística que influenciou os pitagóricos, e que é separável do corpo, além de carregar a culpa, é identificado com a ψύχη racional socrática. Mas não há simplesmente uma identificação. Platão vai além, faz uma reinterpretação dessa influência xamanística, e o processo catártico converte-se na prática mental de reclusão e meditação que purifica a alma racional.⁹² É o que vemos em duas passagens:

Enquanto durar a nossa vida nos aproximaremos do saber quando nos afastarmos do corpo e tendo relação estritamente necessária com ele, não deixarmos que sua natureza nos contamine, e mantendo-nos puros [καθαροί] de seu contato, até que o deus venha nos libertar.⁹³

* * *

Mas a purificação [κάθαρσις] não é aquilo que diz a antiga tradição, a saber, separar a alma do corpo, e acostamá-la a encerrar-se e recolher-se sobre si mesma, e a viver, seja nesta vida seja na futura, isolada e separada do corpo como liberta dos laços deste?⁹⁴

É ainda no *Fédon* e, sobretudo, no *Sofista*, que encontramos os cognatos de κάθαρσις dentro de discussões acerca do conhecimento. O corpo, novamente ele,

⁹¹ Cf. Platão, *Fédon* 58 a10-c2. Segundo Festugière, no *Fédon* o corpo é todo o mal. Cf. A. Festugière, *apud*. E. R. Dodds, *op. cit.*, nota 23, p. 228.

⁹² Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 211-212. Como se expressa Dodds: “A vida do bem é uma prática de purgação (μελετη θανατου)”. Cf. E. R. Dodds, *id. ibid.*, p. 214. Ainda de acordo com este autor, a concepção de homem presente no *Fédon* não é a última palavra de Platão a respeito da natureza humana. Platão, ao se voltar do “eu oculto” para o homem empírico, reconheceu um fator irracional no interior do homem, o que o levou a pensar o mal moral como conflito psicológico (στασις). Cf. *Id. Ibid.* Ver também nota 24, p. 228. Para mais detalhes dessa transposição platônica da cultura xamanística, ver o capítulo VII de Dodds.

⁹³ Platão, *Fédon*, 66 e-67 a. Tradução nossa a partir do texto grego da Belles Lettres cotejada por sua tradução, pela tradução da Loeb e pelas traduções de Jorge Paleikat e João Cruz Costa (Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1972) e de Mário Pugliese e Edson Bini (São Paulo: Hemus, sd.). Ver também 66 c, 94 e, *Crátilo* 414 a. Cf. observação de E. R. Dodds, *op. cit.*, nota 23, p. 228. Ver ainda a nota anterior.

⁹⁴ *Fédon* 67 c-d.

devido as suas necessidades e limites, pode ser um obstáculo para a concentração necessária ao aprendizado:

Mas o cúmulo é que, se obtemos alguma tranquilidade e nos voltamos a considerar algo, nossas reflexões são de novo perturbadas em todos os sentidos pois esse intruso que nos ensurdece, nos perturba e nos desmonta a ponto de nos tornarmos incapazes de distinguir a verdade. Inversamente, nós tivemos realmente a prova de que, se estivermos para saber com pureza [ποτε καθαρῶς] alguma coisa, é necessário que nos separemos dessa coisa e olhamos com a alma voltada para as coisas em si mesmas.⁹⁵

A purificação intelectual é que permite o conhecimento verdadeiro, puro (καθαρῶς γινῶναι). Os cognatos do verbo καθαίρω indicam, assim, a clareza do conhecimento:

Talvez, bem antes, a verdadeira realidade é que uma certa purificação [ἡ κάθαρσις] de todas essas paixões constitui a temperança, a justiça, a coragem; e talvez enfim o pensamento é ele mesmo um meio de purificação [μὴ καθαρμός τις ἴ].⁹⁶

Só conhecemos as coisas nelas mesmas quando purificados, e essa purificação se dá por meio da disciplina necessária ao conhecimento, conquanto esta faça uma ascese que nos afaste das sensações corporais e atenuie as paixões, que causam o engano. A sensibilidade nos faz conhecer sombras, não o verdadeiro, que é inteligível e só pode ser alcançado pela alma liberta da ilusão do sensível.⁹⁷ Se nos contentarmos com o que nos traz a sensação, podemos até tecer opiniões, mas não estaremos em posse do verdadeiro.

No *Sofista*, a presença dos cognatos desse substantivo é até abundante, especialmente no trecho em que o sentido original de sofista – sábio – é lembrado, sendo ele designado como “purificador”.⁹⁸ Há a purificação dos corpos (vivos e mortos) e das almas; no caso da purificação dos corpos, os sentidos dos cognatos

⁹⁵ *Fédon* 66d. Victor Goldschmidt se expressa do seguinte modo sobre a purificação platônica: “No seu esforço de purificação, a dialética tende a dominar nossas paixões, a devolver ao princípio racional sua independência em relação à alma mortal, a qual, justamente, não faz nossa individualidade profunda mas, ao contrário, a perverte”. *Op. cit.* p. 94.

⁹⁶ *Fédon* 69 b-c. O corpo chega mesmo a enganar a alma. Cf. *Fédon* 65 b.

⁹⁷ “O platonismo mostra-se, assim, como uma ética do conhecimento, fundado sobre um dualismo próprio do homem e das coisas, aceitando o estrito mínimo duma realidade visível aos olhos carnis, e voltando-se para a alma, para o real de um céu ou das Idéias...”. Cf. Pierre Somville, *Essai sur la Poétique d’Aristote*. Paris: J. Vrin, 1975. p. 71.

⁹⁸ Cf. *Sofista* 226 a10-231 c10.

do verbo καθαίρω se referem às acepções ligadas aos ritos sagrados, à medicina e à higiene. Em relação à alma, a purificação se dá por meio da punição (κολαστική), deixando a alma livre da maldade (πονηρία), e por meio do ensino (διδασκαλική), livra a alma da ignorância (ἄγνοιαν).

Platão considera que um tipo fundamental de ignorância é aquela em que a pessoa crê saber aquilo que ela não sabe e, para sanar tal ignorância, é necessária a educação (παιδεία). Há outras formas de ignorância, mas estas podem ser sanadas pelo ensino de profissões ou técnicas (δημιουργικὰς διδασκαλίας). A educação se dá por duas vias: pela admoestação (νουθετητική) e pela refutação (ἔλεγχος). De forma análoga a dos médicos, que sabem que obstáculos internos devem ser retirados para que o corpo possa aproveitar a alimentação, os que praticam o método purgativo (οἱ καθαίροντες) quanto ao conhecimento só tornarão a alma pura (καθαρόν) após submeterem as opiniões, que impedem o conhecimento verdadeiro, à refutação (ἔλεγχος):

A propósito da alma formaram o mesmo conceito: ela não alcançará, do que se lhe possa ingerir de ciência, benefício algum, até que se tenha submetido à refutação e que por esta refutação, causando-lhe vergonha de si mesma, se tenha desembaraçado das opiniões que cerram as vias do ensino, e que se tenha levado ao estado de manifesta pureza e a acreditar saber justamente o que ela sabe, mas nada além.⁹⁹

Essa purificação da alma é possível graças a uma “sofística nobre”, contraposta àquela sofística praticada pelo “caçador interesseiro de jovens ricos”.¹⁰⁰

Estabeleçamos, pois, como parte da arte de separar, a arte de purificar. Nesta última separemos a parte que tem por objeto a alma. Coloquemos de lado a arte do ensino e, nesta, a arte da educação. Enfim, na arte da educação, a argumentação presente nos mostrou, ao acaso, exercendo-se em torno duma vã demonstração de sabedoria, um método de refutação no qual não vemos mais que a sofística autêntica e verdadeiramente nobre.¹⁰¹

⁹⁹ Platão, *Sofista* 230 c10-d7. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa.

¹⁰⁰ *Sofista* 231 d2.

¹⁰¹ *Sofista* 231 b2-8. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Na obra platônica, no âmbito do conhecimento técnico, a noção de κάθαρσις indica também a purificação das técnicas (τεχναι) de extração mineral e metalúrgica. Na extração, separa-se o material puro refinado do material, ou materiais, brutos. Cf. *Político* 288 d, 303 d-e; *Filebo* 55 c. No *Político* 303 d-e, Platão refere-se àqueles que purificam o ouro por eliminação e separação (ἀποκρίουσι), pela fusão (πυρὶ μόνον ἀφαιρεθὰ) que permite chegar ao ouro isolando outros metais menos puros (303 c). No *Filebo* 55 c, fala-se da pureza de certos metais. Ainda neste diálogo, fala-se da pureza das

Como pudemos observar em algumas passagens do *Corpus Platonicum*, o uso dos cognatos de κάθαρσις se faz dentro das várias acepções do termo e mesmo nos contextos epistemológicos do pensamento de Platão. A transposição que Platão faz da catarse médica e da ritual ao seu pensamento pode não modificar semanticamente os sentidos anteriores dos cognatos, mas tais valores semânticos são metaforizados e passam, assim, a outro domínio. Podemos dizer que nele, mesmo que metaforicamente, essa família de vocábulos alarga os contextos de sua aplicação.

* * *

Como vimos nos autores anteriores, de modo geral, os termos derivados do radical καθαρ têm o sentido de “remoção de sujeira” na limpeza pessoal ou de um animal, ou de um lugar; “purificação ritual”, feita em indivíduos que necessitam dela, em ritos iniciáticos ou, ainda, em lugares sagrados; “purgação médica” por meio de remédios ou dieta alimentar; e, por fim, indica a “clareza de um discurso, ou de uma questão, ou argumento”.¹⁰² Além desses sentidos, temos a aplicação de κάθαρσις e cognatos quando se fala da “poda” de uma árvore, da “separação” de grãos na agricultura ou, ainda, do trato e limpeza da terra para o plantio.¹⁰³

No caso da aplicação gramatical desses cognatos, o verbo καθαίρω significa limpar, purificar, e depurar, no sentido de remover sujeira, mácula, mancha ou obscuridade de alguma coisa, de um homem ou de um discurso. Já o processo de limpeza, purificação, purgação e depuração, é indicado pelo substantivo κάθαρσις e o resultado desse processo, em que uma coisa, um indivíduo ou discurso se torna limpo, puro, purgado ou depurado, é indicado pelo adjetivo καθαρός.¹⁰⁴ O advérbio καθαρῶς quando ligado ao verbo, exprime as circunstâncias em que se

noções de verdade e clareza. Cf. *id. ibid.*, 56 b-c, 58 c, 59c. Para mais detalhes sobre a κάθαρσις em Platão ver A. Festugière, *op. cit.*, p. 123 ss. Puente observa que no *Timeu* 52 e7 o substantivo κάθαρσις aparece no sentido de “separação”. Cf. F. R. Puente, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰² Aristófanis, *Vespas*, v. 631 e v. 1046. Cf. Observação de M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 341.

¹⁰³ Cf. M. G. Liddell & R. Scott. *Greek-English Lexicon*. London: Oxford University Press, 1970. p. 851. Cf. A. Bailly *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1950.

¹⁰⁴ Cf. M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 338-340. Cf. também F. R. Puente, *loc cit.*, p. 10.

desenvolve o processo verbal descrito em uma frase, e quando ligado a um adjetivo, intensifica uma qualidade, ou se a referência é a outro advérbio, intensifica o sentido deste. O advérbio καθαρῶς geralmente é empregado ao se falar dos deuses, enquanto que o adjetivo indica o que está puro tanto nos ritos religiosos quanto na prática médica.

Enfim, como é comum quando falamos do grego antigo, a noção de catarse apresenta não só sentidos diversos, mas aplica-se facilmente a contextos vários, enriquecendo-se ao longo da história. É sabido que a filosofia grega cunha boa parte de seus conceitos utilizando-se dos termos empregados na vida comum grega, acrescentando, volta e meia, mais um sentido, ou sentidos a esses termos.

Vejamos agora como Aristóteles recebe essa herança e como aplica tais palavras em sua obra.