

CALÍOPE

Presença Clássica



2025.2 . Ano XLII . Número 50

CALÍOPE

Presença Clássica

Separata 6

EDITORES

Fábio Frohwein de Salles Moniz
Rainer Guggenberger

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
REITOR Roberto de Andrade Medronho

CENTRO DE LETRAS E ARTES
DECANO Afranio Gonçalves Barbosa

FACULDADE DE LETRAS DIRETORA
Sonia Cristina Reis

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS
COORDENADOR Fábio Frohwein de Salles Moniz
VICE-COORDENADOR Simone de Oliveira Gonçalves Bondarczuk

DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS
CHEFE Eduardo da Silva de Freitas
SUBSTITUTO EVENTUAL Renan Moreira Junqueira

EDITORES
Fábio Frohwein de Salles Moniz
Rainer Guggenberger

CONSELHO EDITORIAL
Alice da Silva Cunha
Ana Thereza Basilio Vieira
Anderson de Araujo Martins Esteves
Arlete José Mota
Auto Lyra Teixeira
Ricardo de Souza Nogueira
Tania Martins Santos

CONSELHO CONSULTIVO
Alfred Dunshirn (Universität Wien)
David Konstan (New York University)
Edith Hall (King's College London)
Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)
Gabriele Cornelli (UnB)
Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa)
Isabella Tardin (Unicamp)
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)
Jean-Michel Carrié (EHESS)
Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)
Martin Dinter (King's College London)
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autónoma de México)
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)
Zelia de Almeida Cardoso (USP) – *in memoriam*

CAPA
Vaso grego de figuras vermelhas (hídria). Séc. IV a.C. Cerâmica. Procedente de um ateliê sul-italico. Grupo AV Libation Painter. A cena representa o mito de Pandora, no momento em que ela, por curiosidade, abre a caixa e liberta todos os males que afligem a humanidade; apenas consegue reter a esperança, que é o único consolo que resta ao homem. Acervo: Museu Arqueológico de Barcelona. Foto: Rainer Guggenberger

EDITORAÇÃO E PROJETO GRÁFICO
María Paula Rozo

REVISORES DO NÚMERO 50
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger | Leonardo Vichi

Possíveis articulações entre a parelha alada de platão e a parábola do quadrigário do *Kaṭha Upaniṣad*

Martha Eleonora J. Leiros Rumbelsperger

RESUMO

Este artigo propõe uma análise comparativa entre duas alegorias da filosofia antiga: a parelha alada, presente no *Fedro* de Platão, e a parábola do quadrigário, exposta no *Kaṭha Upaniṣad*. Apesar de origens culturais e temporais distintas – a Grécia do séc. iv a.C. e a Índia védica –, ambas compartilham de uma rica simbologia que aborda questões fundamentais sobre a alma, a moral e a existência humana. Como assinala o helenista Marcel Detienne, “a comparação não é apenas um método; é uma atitude intelectual que permite reconhecer tanto as semelhanças quanto as diferenças entre culturas, enriquecendo nossa compreensão do humano”.¹ Portanto, este estudo busca articular essas duas imagens, explorando não apenas suas semelhanças estruturais, mas sobretudo como, em ambas as filosofias, a noção de uma alma ou princípio essencial uno e indivisível subjaz e dá sentido último às alegorias de conflito interno e jornada espiritual. O artigo está estruturado em três partes. A primeira é dedicada à análise da parelha alada no *Fedro*, contextualizando a obra no pensamento platônico e destacando sua relevância para a discussão sobre a alma e suas vicissitudes. A segunda parte apresenta o *Kaṭha Upaniṣad*, explorando sua natureza, origem e conteúdo, com foco na parábola do quadrigário. Por fim, na última parte, realiza-se uma comparação sistemática entre as duas alegorias, examinando como cada elemento simbólico pode ser articulado para enriquecer a compreensão de ambos os pensamentos. Com base no conceito de Período Axial, proposto pelo filósofo Karl Jaspers, que identifica um momento crucial na história humana (entre 800 e 200 a.C.) em que diferentes culturas desenvolveram reflexões profundas sobre a existência, este artigo busca evidenciar como o pensamento grego e védico, apesar de suas distâncias geográficas e temporais, convergem em questões metafísicas e éticas fundamentais.² Por meio dessa abordagem comparativa, espera-se contribuir para uma compreensão mais ampla e interdisciplinar desses dois pensamentos filosóficos, destacando a relevância de suas reflexões para o pensamento contemporâneo.

PALAVRAS-CHAVE

Platão; Alma; *Kaṭha Upaniṣad*; *Fedro*; Comparação filosófica.

SUBMISSÃO 28 jul. 2025 | APROVAÇÃO 24 nov. 2025 | PUBLICAÇÃO 25 mar 2026

DOI 10.17074/cpc.v1i50.69135

E

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo central promover uma articulação crítica entre duas alegorias da Antiguidade: a imagem da parelha alada, apresentada por Platão no diálogo *Fedro*, e a parábola do quadrigário, exposta no *Kaṭha Upaniṣad*. A comparação entre essas duas imagens – que empregam elementos análogos como o condutor, a carruagem, os animais de tração e as rédeas para descrever a dinâmica da alma, sua luta interna e seu destino transcendente – não apenas é viável, mas extremamente profícua para iluminar as preocupações éticas e metafísicas de duas tradições de pensamento aparentemente distantes.

Antes de adentrarmos na análise comparativa, é importante proceder a um rigoroso trabalho de delimitação conceitual sobre termos como, por exemplo, “autoconhecimento”. Sobre o termo, Arnold Gehlen comenta o seguinte:

[...] existe um ser vivo, que entre as suas características mais relevantes tem a de dever tomar posição acerca de si mesmo, coisa para a qual é necessária uma 'imagem', uma fórmula interpretativa. Acerca de si mesmo significa: acerca das próprias pulsões e qualidades percebidas, mas também acerca dos seus semelhantes, os outros homens; de fato, também o modo de tratar os homens depende de como se os considera e de como nos consideramos a nós mesmos. Entretanto, isso quer dizer que o homem deve interpretar sua natureza e por isso assumir atitude ativa de modo a tomar posição relativamente a si mesmo e relativamente aos outros – o que não é fácil de fazer.³

A própria noção de “filosofia” requer observação. A busca grega pela *sophía* por meio do *lógos* dialético difere em método – embora não necessariamente em finalidade última – da busca védica pelo *jñāna*, alcançado por *dhyāna* e pela interiorização do *śruti*. Ambas constituem formas de autoconhecimento orientadas a uma transformação profunda do ser, para além da mera satisfação mundana. Segundo Elizabeth Schiltz, tanto o *Fedro* quanto o *Kaṭha Upaniṣad* recorrem à imagem da carruagem para responder a um mesmo

desafio ético: afirmar a vida de sabedoria contra a sedução dos prazeres sensoriais. Nessa perspectiva, sabedoria é o movimento da alma que, despertada pela beleza sensível, recorda a beleza verdadeira e se eleva em direção ao conhecimento filosófico.⁴

Finalmente, entende-se por “espiritual” tudo aquilo que é relativo à “alma”, que por sua vez carrega uma pesada carga semântica acumulada ao longo dos séculos pelas interpretações cristãs posteriores. No contexto grego clássico, porém, “alma” designa a dimensão não corpórea do ser humano que, a partir de Sócrates, passa a ser reconhecida como a verdadeira essência do homem, centro de suas capacidades intelectuais e volitivas (de compreender e de querer), distinguindo-se assim da vida meramente biológica. Para Platão, como observa Dixsaut, a alma/ψυχή (*psykhē*) constitui uma noção de extrema complexidade, uma realidade singular que escapa à dicotomia fundamental entre modelo (paradigma) e imagem.⁵ Diferente de uma substância rigidamente definida, a alma é o princípio articulador que permeia e conecta a psicologia, a ética, a política e a cosmologia platônicas. Ela é um elemento cuja natureza se transforma e se diversifica em múltiplos contextos e, ao mesmo tempo, “o maior de todos os bens”, como afirma o Ateniese nas *Leis*: “o maior de todos os bens não é a riqueza, nem a saúde, nem a beleza, nem mesmo a força, mas a alma – pois esta é a nossa possessão mais divina, e por ela todas as outras coisas são governadas”⁶. Reale lembra que Platão, após a segunda navegação, delinea a ideia de que a alma (*psychē*) é uma entidade imortal, preexistente e ontologicamente fundamentada, sendo o princípio de vida e de conhecimento, para quem o corpo é apenas um “veículo” (*óchema*).⁷ Compreender essa plasticidade do conceito é fundamental para não reduzir a riqueza da alegoria da carruagem no *Fedro* a uma simples metáfora moralizante, permitindo uma comparação mais matizada com a noção de *atman* no *Kaṭha Upaniṣad*.

O termo “alma”, por exemplo, utilizado para traduzir tanto o grego *psykhē* (ψυχή)

quanto o sânscrito *atman* (आत्मन्), requer uma abordagem lexicológica cuidadosa. Em grego, *psykhé* deriva do verbo *psýcho* (ψύχω), que significa “soprar”, “respirar” ou “esfriar”.⁸ Seu sentido primário está associado ao “fôlego vital”, aquilo que anima o corpo e o distingue de um cadáver. No contexto homérico, a *psykhé* é um *eídolon*, uma sombra que parte para o Hades após a morte, mas na filosofia platônica, ela adquire um estatuto metafísico muito mais complexo: torna-se o princípio imortal, inteligente e auto-movente da vida e do pensamento, a verdadeira identidade do ser humano.⁹

Curiosamente, as palavras gregas *atmós* (vapor) e *atmís* (fumaça) compartilham uma origem ancestral muito antiga com a palavra sânscrita *atman*. Essa raiz linguística comum, que remonta aos povos indo-europeus, estava associada à ideia de “sopro”, “respiração” ou “exalação”.¹⁰ Essa conexão é profundamente significativa. No pensamento védico, o termo *atman* seguiu exatamente essa intuição: começou significando o “fôlego vital” que anima o corpo e, com o tempo, nos *Upaniṣads*, passou a designar o “Eu profundo” ou a “essência” eterna de cada ser, aquilo que é idêntico ao princípio de tudo, que é denominado *Brahman*.¹¹

Esta investigação busca avançar, portanto, em duas frentes específicas. A primeira, uma análise lexicológica dos termos *psykhé* e *atman*. A segunda, e central para este trabalho, problematiza a leitura simplista e acrítica da psicologia platônica como meramente tripartida, recuperando a noção de que a alma é, em sua natureza mais profunda, uma (*arkhē*).¹² Como apontam Robinson e Altman, a tripartição possui um caráter metafórico e dialético-dianoético, servindo a propósitos argumentativos específicos.¹³ É precisamente nesta concepção de unidade essencial da alma que o pensamento platônico encontra sua mais potente ressonância com a visão upaniṣádica do *atman* como princípio eterno, imutável e indivisível. A hipótese defendida é a de que a alegoria da parelha alada, quando compreendida à luz desta unidade subjacente, revela-se não uma anatomia

da alma, mas uma narrativa de sua luta para realizar sua verdadeira natureza uma frente às forças da dispersão e do esquecimento, uma luta análoga à jornada de autoconhecimento descrita no *Kaṭha Upaniṣad*.

É crucial observar que, embora autores como Bucca e Belvalkar-Ranade tenham desenvolvido análises centradas na concepção tripartida da alma em Platão, autores contemporâneos ressaltam que, em obras como o *Fédon* (80c-d), o próprio Platão avança a noção de que a alma é, em sua natureza essencial, una e indivisível.¹⁴ Essa perspectiva não invalida o modelo tripartido, mas o complementa e aprofunda, sugerindo que a divisão em razão, impulso e desejo refere-se a funções ou à dinâmica da *psykhé*, os quais existem sobre um substrato metafísico unitário. A unidade da alma, portanto, representa o princípio ontológico fundamental que subjaz e unifica suas manifestações diversas. De modo semelhante, o *atman* dos *Upaniṣads* é sempre uno e indivisível, como afirma o próprio *Kaṭha Upaniṣad* (2.2.18): “*na jayate mriyate va vipascinnayaṃ kutascinna babhuva kascit | ajo nityaḥ savato'yaṃ puraṇo na hanyate hanyamane sarire*”, que significa “Ele não nasce, não morre; não veio de lugar algum, nem algo dele surgiu; é não nascido, eterno, imutável, antigo; não é destruído quando o corpo é destruído”.¹⁵ Assim, ambas as tradições filosóficas apontam para uma alma ou princípio essencial uno, eterno e indivisível, enquanto reconhecem camadas ou aspectos funcionais em sua manifestação. A compreensão desta unidade subjacente é o que verdadeiramente aproxima os dois sistemas.

Apoiando-se no conceito de “Período Axial” cunhado por Karl Jaspers, que identifica um marco histórico (séc. VIII ao II a.C.) no qual diversas culturas, da Grécia à Índia e à China, desenvolveram paralelamente reflexões profundas sobre a condição humana, a ética e a transcendência, este artigo sustenta que o diálogo entre Platão e o *Kaṭha Upaniṣad* é mais do que uma curiosidade acadêmica; é uma chave para compreender as respostas dadas a questões universais em contextos culturais

singulares.¹⁶ A metodologia comparativista de Marcel Detienne, que vê na comparação uma atitude intelectual capaz de iluminar tanto as convergências quanto as divergências, serve como nosso guia principal.¹⁷

O artigo está organizado da seguinte forma: após esta introdução, o tópico 2 analisa a metáfora da alma no *Fedro*, revisando a bibliografia especializada e discutindo as possíveis influências (órfica, xamânica, parmenídica) e os horizontes literários do diálogo. O tópico 3 examina o *Kaṭha Upaniṣad*, sua significação filosófica e o desenvolvimento da parábola do quadrigário. O tópico 4 realiza a análise comparativa propriamente dita, apresentando tabelas sinóticas e discutindo as semelhanças e diferenças à luz dos conceitos trabalhados. Por fim, o tópico 5 traz as considerações finais, sintetizando os achados e propondo direções para pesquisas futuras.

É importante salientar, ainda que de forma breve, que o corpus platônico oferece uma rica dimensão escatológica que transcende o escopo do presente estudo. Diálogos como o *Górgias*, com sua narrativa do julgamento das almas após a morte, e o mito de Er, na *República*, que desenvolve a doutrina da reencarnação e do destino pós-morte, revelam a continuidade moral da existência da alma para além do corpo. Ainda, obras como a *Apologia* e o *Críton* sugerem a possibilidade de encontros entre almas no além e a perenidade da responsabilidade ética do indivíduo. No entanto, em virtude do recorte metodológico adotado, este estudo concentra-se especificamente na articulação entre a alegoria da parelha alada no *Fedro* e a parábola do quadrigário no *Kaṭha Upaniṣad*, o que permite um exame mais focado e aprofundado das dinâmicas internas da alma e dos processos de autodomínio e autoconhecimento em ambos os textos em questão.

PLATÃO E A METÁFORA DA ALMA NO DIÁLOGO *FEDRO*: UMA RELEITURA CRÍTICA

A filosofia platônica é marcada por uma reflexão profunda sobre a ψυχή (*psykhē*), sua natureza e sua relação com o corpo.

No *Fedro*, Platão recorre a uma imagem metafórica para descrever a dinâmica interna da alma: um carro puxado por dois cavalos, um nobre e disciplinado, outro rebelde e irracional. Essa representação é central para compreendermos a noção de autodomínio e o papel da razão na busca pelo conhecimento. Tal como no *Fedro*: “A alma é semelhante a uma força natural composta por uma parelha alada e um cocheiro. [...] Um dos cavalos é nobre e bom, formado de belos elementos, enquanto o outro é o oposto, fruto de uma origem contrária”.¹⁸

A interpretação dessa imagem, porém, não é pacífica. A tradição interpretativa, seguindo diálogos como a *República*, frequentemente assume uma teoria da alma tripartite (λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν) como doutrina platônica definitiva. No entanto, como alerta Robinson, a linguagem das “partes” em Platão é predominantemente metafórica e serve a propósitos argumentativos específicos.¹⁹ Em sua reavaliação posterior, o autor ressalta que Platão parece empregar diferentes “modelos” de alma (una, bipartida ou tripartida) de acordo com o contexto dialógico, sem se prender a uma doutrina fixa.²⁰ Assim, a tripartição deve ser compreendida como um instrumento didático-dialético, situado no nível da *diánoia*, e não como uma ontologia definitiva da alma, que, em sua natureza mais profunda e real (μονοειδές, *monoeidés*), permanece una.

A metáfora da parelha alada, portanto, não deve ser interpretada como uma doutrina psicológica definitiva, mas como um instrumento dialético-dianoético para ilustrar a luta interna da alma em sua busca pela verdade. Grimaldi vai além, ao descrever a genialidade de Sócrates como a invenção da “filosofia como terapia” e da “lógica como filosofia”.²¹ Nesse sentido, a tripartição é um recurso terapêutico destinado a curar a alma de sua “dor da incompletude” – uma dor que surge de seu desejo originário por uma plenitude inatingível no mundo sensível.²² A imagem dos cavalos desgovernados e do cocheiro que deve dominá-los é, assim,

uma alegoria da própria condição humana, dividida entre o desejo de eternidade e a âncora corpórea, e não uma anatomia metafísica da $\psi\upsilon\chi\eta$.

A relação da $\psi\upsilon\chi\eta$ com o corpo, na filosofia platônica, é profundamente ambivalente, o que se reflete diretamente na alegoria da carruagem. Dixsaut recupera a famosa etimologia presente no *Crátilo*, onde o corpo (*sôma*) é entendido como túmulo (*sêma*), termo que significa simultaneamente “sinal” e “sepulcro”.²³ Enquanto “sinal”, o corpo é um meio de expressão da alma, um veículo através do qual a alma pensante se manifesta no mundo sensível, sobretudo pela palavra – “o corpo falante é epifania da alma”.²⁴ Esta função positiva, no entanto, convive com a concepção do corpo como “túmulo” ou “prisão”, um obstáculo que a alma deve superar para alcançar sua autonomia atemporal. No *Fedro*, essa ambiguidade é representada pela carruagem corporal, que é tanto o instrumento necessário para a ascensão rumo ao plano supraceléstico, quanto o elemento pesado e potencialmente desgovernado que pode arrastar a alma para baixo. Essa dupla natureza ilumina a batalha interna do condutor (a parte racional da alma) para governar os cavalos (as partes passionais), que não são forças externas, mas impulsos da própria alma incarnada.

A análise da gênese do desejo no *Fédon*, conforme citada por Dixsaut, esclarece a natureza dos elementos conflituosos da alma na alegoria platônica.²⁵ O texto nega que o desejo (*epithymía*) seja simplesmente uma característica do corpo, afirmando que é a alma o princípio (*arkhê*) que rege todo ímpeto, desejo e movimento do ser vivo. Assim, o cavalo negro da alegoria, caracterizado como desobediente, não representa meramente um apetite corporal, mas expressa um desejo interno da própria alma, que, por meio da memória, anseia por estados contrapostos à sua experiência presente. Essa concepção evita uma leitura dualista e simplista entre alma e corpo, revelando uma divisão interna intrínseca à própria $\psi\upsilon\chi\eta$. A função do cocheiro, então, não é eliminar o cavalo negro, mas educá-lo, promovendo a uni-

ficação da alma sob o comando do desejo de pensar. Como Dixsaut sintetiza, a unicidade do desejo de pensar é aquilo que unifica a alma, reduzindo a multiplicidade e dispersão dos desejos que a fragmentam.²⁶

Duhot confirma essa interpretação de Dixsaut ao destacar que, para Sócrates, e consequentemente Platão, a verdadeira escravidão reside no domínio dos medos e das paixões sobre a alma, enquanto a liberdade suprema resulta da conquista interior, que implica a unificação da alma sob a razão.²⁷ Complementarmente, ele afirma que a filosofia socrático-platônica concebe a ascensão da alma como um processo de superação da multiplicidade sensível rumo à unidade do Bem.²⁸ A alma, una e purificada, retorna então à sua condição originária. Assim, a tarefa do cocheiro não é apenas mediar um conflito entre partes, mas unificar a *psykhê* sob o comando do Bem, reconduzindo-a à sua unidade – processo que, segundo Duhot, constitui a própria essência da liberdade interior em Platão.²⁹ Dessa forma, a alegoria da parelha alada revela seu caráter não apenas psicológico, mas profundamente soteriológico, traçando o caminho de libertação da alma de sua condição caída e de seu retorno à plenitude originária.

Segundo Bernabé, o vínculo entre Platão e o orfismo é mais profundo do que uma simples influência temática.³⁰ O filósofo apropria-se de esquemas órficos, especialmente a crença na imortalidade e na transmigração da alma, e os reinterpreta em termos filosóficos, operando o que o autor chama de “transposição platônica”. Essa transposição converte o mito iniciático em estrutura conceitual, preservando seu conteúdo religioso, mas integrando-o ao processo de ascensão intelectual e ética da alma. Assim, a parelha alada do *Fedro* pode ser compreendida também como uma releitura simbólica da jornada órfica da alma em busca de libertação e pureza.

Para além das influências órficas e pitagóricas tradicionalmente assinaladas, alguns estudiosos destacam traços de xamanismo na figura de Sócrates e em sua

metodologia. Alinhado ao pensamento de Guthrie, Nicolas Grimaldi, em *Sócrates, o Feiticeiro*, argumenta que o filósofo era visto por seus contemporâneos como uma espécie de mago ou xamã, cujo discurso possuía um poder terapêutico e enfeitiçante.³¹ O próprio Platão, através de personagens como *Mênnon* e *Fédon*, descreve o efeito das palavras socráticas como um *phármakon* – um encantamento que cura as dores da alma. Grimaldi identifica em Sócrates os traços clássicos do xamã, tal como definidos por Mircea Eliade: um “grande especialista da alma humana; só ele a ‘vê’, pois conhece sua ‘forma’ e seu destino”; um curandeiro que liberta a alma de seus tormentos; restaura o sentido de identidade do indivíduo; habitado por uma voz divina (o *daimónion*); e capaz de experimentar o êxtase e a libertação da existência corporal.³² Essa perspectiva não invalida a leitura órfica, mas a complexifica, sugerindo que a “jornada da alma” platônica pode ser lida também como uma forma de xamanismo lógico, no qual a dialética substitui o transe extático como via de acesso a uma realidade superior.

A origem da imagem da parelha alada também merece investigação. É plausível supor uma influência do poema de Parmênides, onde a Helíade viaja em um carro conduzida por éguas em direção à deusa que revela a Verdade.³³ Detienne comenta que esta imagem não é um mero ornamento poético, mas insere-se no contexto mais amplo dos modelos cosmológicos pré-platônicos, nos quais viagens em veículos divinos eram um tropo recorrente para representar a jornada do pensamento em busca do conhecimento.³⁴ Além disso, o *Fedro* dialoga intensamente com a cultura de sua época. A obra de *Górgias*, particularmente o *Elogio de Helena* (§14), onde o *lógos* (λόγος) é comparado a um *phármakon* (φάρμακον), termo que Platão retoma para caracterizar a escrita, oferece um pano de fundo retórico crucial. A imagem do carro de *Górgias* “sobrevoando o mar com sua velocidade” pode ser um intertexto relevante para a parelha alada de Sócrates. Igualmente, a poesia lírica, com sua tematização do amor e do desejo (ἔρως, éros), constitui um horizonte fun-

damental para o diálogo, como comenta Belfiore.³⁵

A missão socrática, portanto, assemelha-se a um procedimento xamanístico de cura. Grimaldi identifica o gesto fundamental dessa terapia como uma “inversão” radical: “Em vez de a linguagem ter como função enunciar o que é, doravante somente será real o que a linguagem enuncia”.³⁶ A realidade sensível é destituída de consistência ontológica e a verdade passa a residir no acordo do pensamento consigo mesmo, na pura reflexividade do *logos*. É essa “lógica da esperança” que permite a Sócrates, como um feiticeiro, transformar o pessimismo fundamental da existência, a constatação do fracasso originário da alma, em uma aposta na imortalidade e na beatitude futura.³⁷ Compreender o *Fedro* sob essa perspectiva nos permite articular sua psicologia com a upaniśádica não apenas por analogias estruturais, mas a partir de uma convergência funcional: ambas as imagens, a parelha alada e a quadriga, servem a um projeto soteriológico de libertação da alma por meio do autoconhecimento e do domínio de si.

O KATHA UPANIṢAD E SUA SIGNIFICAÇÃO FILOSÓFICA

Os *Upaniśads*, compreendidos como a seção final dos Vedas (portanto, a base do *Vedanta*), representam um dos fundamentos do pensamento filosófico e espiritual indiano. Compostos entre 800 a.C. e 100 a.C., esses textos abordam questões fundamentais acerca da natureza da realidade, da alma (*atman*) e de sua relação com o universo (*Brahman*). Radhakrishnan explica que os *Upaniśads* tratam de temas como a lei do *karma*, a imortalidade da alma e a prática do *yoga*.³⁸ Sua influência extrapolou as fronteiras da Índia, atingindo culturas como a tibetana, chinesa, japonesa e coreana, e sendo descobertos em manuscritos antigos na Ásia Central.

De acordo com o filósofo Dilip Loundo, o termo “*Upaniśad*” deriva das raízes sânscritas *upa* (perto), *ni* (abaixo) e *śad* (sentado), remetendo ao ato de sentar-se aos pés de um mestre para receber ensinamentos espirituais.³⁹ Esses textos são

geralmente divididos em duas seções: *karmakaṇḍa* (relativa aos rituais) e *jñanakāṇḍa* (relativa ao conhecimento espiritual). Segundo Radhakrishnan, os *Upaniṣads* enfatizam a busca pelo autoconhecimento e a superação da ignorância (*avidya*), considerada a raiz do sofrimento humano.⁴⁰ A realização da unidade entre o *Ātman* e o *Brahman* é apresentada como o caminho para a liberação (*mokṣa*). Dentre estes, o *Kaṭha Upaniṣad*, pertencente ao *Yajurveda* Negro, destaca-se pela profundidade filosófica e pela narrativa envolvente, e é nele que a parábola do carro, um verdadeiro mapa soteriológico, detalha os meios para a liberação final do *atman*.

O *Kaṭha Upaniṣad*, pertencente ao *Yajurveda* Negro e está estruturado em dois *adhyayas* (capítulos), subdivididos em três *vallis* (seções) cada, totalizando seis partes. A narrativa central desenvolve-se no diálogo entre o jovem *brahmaṇa* Naciketa e Yama, o Senhor da Morte, que explora temas como a imortalidade da alma, a natureza do conhecimento e a liberação espiritual.

O *Kaṭha Upaniṣad* é uma história que tem início com Naciketa questionando seu pai sobre o destino da alma após a morte. Em resposta, irritado, o pai o envia ao reino de Yama, onde o jovem aguarda por três noites sem ser recebido. Admirado pela persistência de Naciketa, Yama concede-lhe três desejos. O primeiro desejo refere-se à reconciliação com seu pai; o segundo, ao conhecimento do ritual do fogo que conduz ao céu. O terceiro desejo, contudo, reveste-se de maior profundidade: Naciketa pede para conhecer a verdade sobre a vida após a morte. Inicialmente, Yama tenta dissuadir Naciketa, oferecendo-lhe riquezas e prazeres mundanos, mas o jovem permanece resolutivo na busca pelo conhecimento espiritual. Yama então revela que a alma (*atman*) é eterna e imortal, transcendendo o ciclo de nascimento e morte. Ele explica que a realização do *atman*, que reside no coração de todos os seres, é o caminho para a liberação. A famosa metáfora do carro, presente no texto, ilustra a relação entre o corpo, a mente, os sentidos e a alma, ressaltando a importân-

cia do autocontrole e da disciplina espiritual.

O *Kaṭha Upaniṣad* é um dos textos mais significativos da filosofia védica e aborda temas essenciais para a compreensão da natureza humana, da alma e do caminho para a liberação espiritual. Dentro de sua estrutura filosófica, o texto apresenta uma série de ensinamentos sobre a dualidade entre o bem e o prazer, a natureza da alma (*atman*) e sua relação com a realidade suprema (*Brahman*), a importância do autoconhecimento e a busca pela liberação (*mokṣa*).

No *Kaṭha Upaniṣad*, Yama discorre sobre a dualidade entre o bem e o prazer como dois caminhos distintos: *śreyas* (o bem, que conduz à liberação) e *preyas* (o prazer, que perpetua o ciclo de *saṃsara*). Naciketa opta pelo caminho do bem, rejeitando os prazeres efêmeros em favor da sabedoria eterna. Como afirma o *Kaṭha Upaniṣad* (1.2.1-2): “O bem (*śreyas*) e o prazer (*preyas*) vêm ao homem. O sábio, examinando ambos, distingue entre eles. O sábio escolhe o bem em vez do prazer. O tolo, escolhendo o prazer, cai na armadilha da morte”.⁴¹ Essa passagem ilustra a escolha de Naciketō pelo caminho do bem (*śreyas*), rejeitando os prazeres transitórios (*preyas*) em favor da sabedoria.

O texto explora a ideia de que o *atman* (alma individual) e o *Brahman* (realidade suprema) são essencialmente um. A percepção dessa unidade constitui o objetivo supremo do conhecimento espiritual. O *Kaṭha Upaniṣad* (2.1.10) afirma: “O *atman*, menor que o menor, maior que o maior, está oculto no coração de todos os seres. Aquele que está livre do desejo vê a glória do *atman* através da serenidade dos sentidos e torna-se livre da tristeza”.⁴² A realização do *atman* como idêntico ao *Brahman* é o caminho para a liberação do ciclo de nascimento e morte (*saṃsara*).

O *Kaṭha Upaniṣad* enfatiza a importância do autoconhecimento (*atma-jñana*) como meio para alcançar a liberação. A ignorância (*avidya*) é vista como a causa fundamental do sofrimento, e o conhecimento direto do *atman* como a solução. O

texto (1.3.12) declara: “Este *atman*, oculto em todos os seres, não se manifesta claramente (não brilha); mas é visto pelos videntes sutis através de um entendimento aguçado e sutil”.⁴³ O autoconhecimento não é um processo meramente intelectual, mas uma realização espiritual profunda que requer purificação interior e graça divina.

A parábola do quadrigário, apresentada no *Kaṭha Upaniṣad* (1.3.3-9), é uma das imagens mais conhecidas e significativas do texto. Nessa alegoria, o corpo humano é comparado a um carro (*rathā*), os sentidos aos cavalos (*aśva*), a mente às rédeas (*rasmi*), o intelecto ao cocheiro (*sarathi*), e a alma (*atman*) ao proprietário da carruagem (*rathin*). O caminho percorrido pelo carro representa os objetos dos sentidos (*viśaya*). A parábola ilustra a importância do autocontrole na jornada espiritual. Se os cavalos (sentidos) não forem controlados pelas rédeas (mente) sob a direção do cocheiro/quadrigário (intelecto), a carruagem (corpo) se desviará do caminho, levando o proprietário do carro (alma) ao sofrimento. No entanto, quando o cocheiro (intelecto) domina os cavalos (sentidos) com as rédeas (mente), a carruagem (corpo) segue o caminho correto, conduzindo o proprietário (alma) à libertação.

O *Kaṭha Upaniṣad* apresenta o *yoga* como o meio para controlar a mente e os sentidos, permitindo a realização do *atman*. A passagem kathopaniśádica 2.3.10-11 descreve: “Quando os cinco órgãos do conhecimento permanecem imóveis junto com a mente, e o intelecto não se move, isso é chamado o estado supremo. A firme contenção dos sentidos é considerada como *yoga*”.⁴⁴ A prática do *yoga*, portanto, é essencial para estabilizar a mente e alcançar a percepção direta do *atman*.

O *Kaṭha Upaniṣad* exerceu profunda influência no desenvolvimento do pensamento indiano, especialmente nas tradições do *Vedanta* e do *yoga*. Suas doutrinas sobre a imortalidade da alma, a importância do autoconhecimento e a prática da meditação foram retomadas e

elaboradas por filósofos posteriores, como Śaṅkara e Ramanuja. A parábola do carro, em particular, tornou-se uma imagem central na psicologia e na ética indianas, ilustrando a necessidade do domínio sobre os sentidos e a mente para o progresso espiritual.

A leitura do *Kaṭha Upaniṣad* proposta por Joseph Nadin Rawson oferece uma perspectiva dialética que aprofunda a comparação entre a parábola alada platônica e a parábola do quadrigário védico.⁴⁵ Para Rawson, o texto upaniśádico não se limita a um tratado místico ou metafísico, mas constitui uma reflexão moral em que o autoconhecimento (*atma-jñāna*) emerge do confronto entre pares antitéticos – prazer e bem (*preyas* e *śreyas*), vida e morte, corpo e alma. Essa estrutura de oposições é resolvida não pela negação de um dos polos, mas pela reconciliação interior operada pela inteligência (*buddhi*), cuja função é integrar e controlar as forças dispersivas da existência.⁴⁶ Tal leitura permite reinterpretar a parábola do carro como uma dialética da alma análoga àquela de Platão: o conflito entre os cavalos do *Fedro* e a luta interior do quadrigário no *Kaṭha Upaniṣad* expressam, em linguagens distintas, o mesmo movimento de integração e retorno à unidade originária do ser.⁴⁷ Nesse sentido, a contribuição de Rawson ilumina o diálogo entre as duas tradições ao revelar que tanto a ascensão racional da *psykhē* quanto a interiorização contemplativa do *atman* são vias dialéticas de superação da ignorância (*avidya*) e de realização da verdade, movimentos complementares que conduzem, por caminhos distintos, à mesma experiência da totalidade.⁴⁸

Neste sentido, a leitura de Rawson e de Martha C. Nussbaum permitem construir uma dialética entre a fragilidade do bem humano e a unidade espiritual do ser. Rawson interpreta o *Kaṭha Upaniṣad* como uma filosofia moral que reconcilia prazer e bem (*preyas* e *śreyas*) por meio da inteligência (*buddhi*), entendida como força interior que integra e purifica os desejos.⁴⁹ Para Nussbaum, em *The Fragility of Goodness*, a vida ética, tanto na tragédia quanto na filosofia grega, é vulnerável à contingência

(*tyche*) e essa vulnerabilidade é parte essencial da virtude, não sua negação.⁵⁰ Ambos os autores rejeitam a ideia de uma perfeição isolada ou ascética: Rawson vê o autoconhecimento como reconciliação ativa com o mundo, e Nussbaum entende a bondade como consciência lúcida da própria finitude. Assim, o caminho do *atman*, que vence a morte pela sabedoria, e o percurso da *psykhé* trágica, que encontra o bem na fragilidade, revelam duas formas de uma mesma verdade ética – a de que a plenitude moral nasce da aceitação e da integração dos limites humanos.⁵¹

ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE AS ALEGORIAS

A comparação entre a parêlha alada de Platão e a parábola do quadrigário do

Kaṭha Upaniṣad revela convergências estruturais e funcionais notáveis, que apontam para preocupações filosóficas comuns sobre a natureza da alma e o caminho para sua autonomia. Ambas as imagens empregam a metáfora de um carro para representar a complexa dinâmica interna do ser humano, destacando a necessidade de um princípio ordenador (o cocheiro/quadrigário) para governar forças potencialmente conflitantes (os cavalos/sentidos) e conduzir a um destino transcendente.

A tabela a seguir sintetiza as correspondências entre os elementos das duas alegorias:

ELEMENTO DA ALEGORIA	FEDRO	KATHA UPANIṢAD	FUNÇÃO E SIGNIFICADO COMPARADO
Princípio Governante	Cocheiro (ἵπνιοχος)	Quadrigário; intelecto (बुद्धि, <i>buddhi</i>)	Instância racional e discriminativa que deve assumir o comando da jornada. Representa a faculdade de discernimento e soberania
Forças Motrizes Energias	Dois cavalos: • cavalo bom (καλὸς κάγαθος) • cavalo mau (ἀντίποος)	Cavalos; os sentidos (इन्द्रिय, <i>indriya</i>)	Fontes de energia e movimento. Em Platão, há uma divisão moral intrínseca. Nos <i>Upaniṣads</i> , os sentidos são neutros, mas tornam-se perigosos se não controlados
Instrumento de Controle	Rédeas (seguras pelo cocheiro)	Rédeas; mente (मनस्, <i>manas</i>)	É o mecanismo direto através do qual o princípio governante (Cocheiro / <i>buddhi</i>) exerce seu domínio sobre as forças motrizes (Cavalos / Sentidos)
Veículo	Carro (ὄχημα)	Carro (रथ, <i>ratha</i>)	O corpo físico. É o suporte material e o instrumento da alma em sua jornada no mundo fenomenal
O Proprietário A Essência	(implícito: a alma una – ψυχή)	O passageiro (आत्मान, <i>Ātman</i>)	O "Eu" profundo, princípio essencial, imortal e não-afetado. Em Platão, esta é a alma una (<i>arkhê</i>); no <i>Kaṭha</i> , é o <i>Ātman</i>
A Jornada	Ascensão ao plano supraceleste (ὑπερουράνιος τόπος)	Caminho para a liberação (मोक्ष, <i>mokṣa</i>)	Processo de autoconhecimento e transcendência. Movimento de retorno à origem ou à plenitude
Obstáculos Desvios	Queda, esquecimento (λήθη), desgoverno dos cavalos	Apego aos sentidos, ignorância (अव्यय, <i>avidyā</i>)	Forças (internas e externas) que impedem a realização do destino último, mantendo a alma em um estado de confusão e sofrimento

Tabela 1: Correspondências entre os elementos das alegorias da parêlha alada no *Fedro* e do quadrigário no *Kaṭha Upaniṣad*.
Fonte: Elaboração própria.

A análise comparativa das duas alegorias revela um conjunto de convergências fundamentais que apontam para raciocínios filosóficos comuns. Em primeiro lugar, ambas pressupõem uma estrutura hierárquica na *psykhé*, na qual uma instância superior – o cocheiro em Platão e o

quadrigário (intelecto) no *Kaṭha Upaniṣad* – deve governar as instâncias inferiores, representadas pelas rédeas e cavalos. O conflito central não se dá entre a alma e algo externo, mas constitui uma luta interna pela harmonia e pelo autodomínio, cuja

vitória é condição indispensável para a realização espiritual.

Um ponto de convergência ainda mais profundo reside na concepção da alma una como fundamento último. Tanto a visão platônica, que postula uma alma una (*arkhê*) subjacente às suas funções, quanto a upaniśádica, que defende o *atman* como princípio eterno e indivisível, reconhecem que a multiplicidade e o conflito são fenômenos que ocorrem na manifestação da alma, e não em sua natureza essencial. O objetivo último, em ambos os sistemas, é a realização prática dessa unidade primordial. Conseqüentemente, a jornada espiritual é concebida fundamentalmente como um processo de autoconhecimento. Tanto a ascensão ao plano supraceleste quanto o caminho para *mokṣa* consistem, em última análise, em conhecer a verdadeira natureza da alma, pois é esse autoconhecimento que permite governá-la adequadamente e alcançar seu destino transcendente. Para empreender essa jornada, ambos os textos enfatizam a necessidade de uma ascese – uma disciplina rigorosa, como o *yoga*, para o controle dos sentidos e da mente. Esse domínio não é entendido como mera repressão, mas como uma educação e canalização das energias psíquicas para um fim superior.

Apesar dessas convergências estruturais, as alegorias também apresentam divergências significativas que refletem seus distintos contextos culturais e filosóficos. Uma diferença crucial reside na natureza das forças que precisam ser controladas. Enquanto Platão distingue qualitativamente dois cavalos (um bom e um mau), simbolizando assim uma divisão moral intrínseca na parte apetitiva da alma, o *Kaṭha Upaniṣad* apresenta os cavalos primariamente como os cinco sentidos, cuja natureza é essencialmente neutra. O problema, nesta visão, não está nos sentidos em si, mas na falta de controle sobre eles, tornando a divisão mais funcional do que moral em sua origem. Além disso, há uma diferença marcante na ênfase do processo narrativo. A alegoria platônica é ricamente narrativa, descrevendo uma jornada cósmica de queda e ascensão, impregnada

de uma forte carga erótica, na qual o amor atua como impulso para a reminiscência. Já a alegoria upaniśádica é mais estática e analítica, focando na correta relação hierárquica entre as partes do “eu” no momento presente, como um pré-requisito para a jornada espiritual. Por fim, os contextos metafísicos que definem o destino final são radicalmente diversos. Para Platão, o ápice é a contemplação das Formas no plano supraceleste, um estado de conhecimento puro e objetivo. No *Kaṭha Upaniṣad*, o destino é a realização da identidade *atman-Brahman*, uma união não-dual que transcende completamente a própria relação sujeito-objeto.

As articulações dialéticas das visões dos autores que fundamentam esta comparação convergem ao que Elizabeth Schiltz nos aponta – ambas as alegorias servem a um propósito comum: justificar filosoficamente que a “melhor vida” é a vida de sabedoria, governada pela faculdade racional.⁵² Esta convergência funcional, no entanto, não apaga as divergências metafísicas de fundo, salientadas por autores como Radhakrishnan e Monique Dixaut.⁵³ A visão upaniśádica, com seu *atman-Brahman* não dual, e a platônica, com seu mundo supraceleste transcendente, representam respostas distintas à natureza da realidade última. No entanto, uma leitura aprofundada, amparada por T.M. Robinson, permite superar a aparente contradição entre a unidade essencial da alma (*arkhê*) e sua descrição tripartida ou funcional.⁵⁴ Tanto Platão quanto o *Kaṭha Upaniṣad* parecem concordar que a multiplicidade e o conflito são atributos de uma condição da alma em sua jornada, e não de sua natureza última. O conflito entre o cocheiro e os cavalos, ou entre o *buddhi* (intelecto) e os *indriyas* (sentidos), é o drama fenomenológico de uma unidade que busca realizar-se plenamente.

Em *Paideia*, Werner Jaeger propõe que a educação grega (*paideia*) é a cura para o conflito interno da alma, descrito em alegorias como a parelha alada de Platão. Por extensão dialética, essa perspectiva transforma a imagem do carro de uma mera alegoria psicológica em um imperativo

ético-político, onde o autodomínio é a base da virtude e da formação do cidadão e, portanto, do ser humano.

Logo, longe de se anularem, as perspectivas de Rawson (sobre a integração dialética dos opostos), Grimaldi (sobre a filosofia como terapia da alma) e Jaeger (sobre a autonomia da alma) se complementam.⁵⁵ Elas revelam que a imagem do carro é, em última instância, um mapa dinâmico do caminho do autoconhecimento.

O que este artigo pretende deixar claro, em última instância, é que o diálogo entre o *Fedro* e o *Kaṭha Upaniṣad* transcende o mero paralelismo. Ele revela uma ressonância profunda na compreensão do ser humano como um campo de batalha interior, cuja vitória, seja pela ascensão ao mundo supraceléstes, seja pela realização do *atman*, depende do governo consciente de si, orientado por um princípio racional que busca reintegrar a alma à sua unidade e ao seu fim transcendente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise comparativa realizada neste artigo entre a parábola alada do *Fedro* de Platão e a parábola do quadrigário do *Kaṭha Upaniṣad* permitiu evidenciar uma notável convergência de intuições fundamentais sobre a natureza da alma e sua jornada rumo à perfeição. Ambas metafísicas, apesar das distâncias geográficas, culturais e temporais, recorrem a uma imagem estruturalmente análoga, a do carro, para explorar a complexa dinâmica interna do ser humano, destacando o conflito entre as forças da ordem e do desregramento, a necessidade de um princípio racional governante e a meta transcendente que orienta toda a existência.

Este estudo buscou aprofundar-se para além de uma mera comparação de elementos simbólicos, procurando articular as visões de alma subjacentes. Foi crucial, para isso, recuperar a noção platônica da alma como uma (*arkhē*) em sua natureza essencial, compreendendo a tripartição não como uma ontologia definitiva, mas como um modelo dialético-dianoético para descrever suas funções e conflitos na condição

incarnada. Essa perspectiva permitiu um diálogo mais profícuo com a visão upaniśádica do *atman* como princípio eterno, imutável e indivisível. Em ambos os casos, a multiplicidade e a luta interna são entendidas como características de um estado de obscuridade ou ignorância (*avidya*), do qual a alma deve se liberar através do autoconhecimento e do autodomínio para realizar sua verdadeira natureza una.

As alegorias, portanto, não descrevem simplesmente uma psicologia, mas delineiam uma soteriologia, um caminho de salvação ou liberação. Tanto a ascensão ao plano supraceléstes quanto a realização de *mokṣa* representam a superação de uma condição de alienação e a conquista de um estado de plenitude e autonomia. O cocheiro platônico e o *buddhi* upaniśádico cumprem, assim, uma função soteriológica análoga: são o princípio interno de inteligência e discernimento que deve assumir o controle da jornada, educando e direcionando as energias vitais (cavalos/sentidos) para o fim último da existência.

Partindo da premissa de que destacar a unidade da alma na psicologia platônica permitiria um diálogo mais profundo com o *Kaṭha Upaniṣad*, esta abordagem revelou-se produtiva, pois, ao superar a mera comparação do esquema da alma tripartite, explorou convergências metafísicas essenciais – um paralelo legitimado pelo pano de fundo do Período Axial de Jaspers, que justifica a investigação de respostas independentes a questões humanas fundamentais. Desse modo, e como Schiltz confirma, tal articulação atende a uma necessidade filosófica universal: demonstrar, a partir da natureza da alma, que a vida de sabedoria e autodomínio é a melhor forma de existir.⁵⁶

Em conclusão, a articulação entre a parábola alada e o quadrigário upaniśádico revela-se uma ferramenta para o pensamento contemporâneo, que convida a refletir sobre a permanente atualidade das questões éticas e espirituais que estas alegorias colocam: qual é o verdadeiro governo de si? Como distinguir os desejos que elevam daqueles que degradam? Qual

é o destino último da consciência humana? O diálogo entre Platão e os *Upaniṣads*, longe de ser um exercício de erudição histórica, mostra-se uma fonte de inspiração para repensar, em nossos próprios termos, os desafios perenes da condição humana.

ABSTRACT

This article offers a comparative analysis of two allegories from ancient philosophy: the winged chariot in Plato's *Phaedrus* and the charioteer parable in the *Kaṭha Upaniṣad*. Despite their distinct cultural and historical origins – fourth-century BCE Greece and Vedic India – both traditions employ rich symbolic imagery to explore fundamental questions concerning the soul, morality, and human existence. As the Hellenist Marcel Detienne observes, comparison is not merely a method but an intellectual disposition that reveals both similarities and differences between cultures, thereby deepening our understanding of the human condition. Following this perspective, the study examines how each allegory is grounded in the idea of a single, indivisible soul or essential principle that gives ultimate meaning to depictions of inner conflict and spiritual ascent.

The article is divided into three sections. The first analyzes the winged chariot in the *Phaedrus*, situating it within Platonic thought and underscoring its importance for the discussion of the soul and its vicissitudes. The second presents the *Kaṭha Upaniṣad*, exploring its nature, origins, and content with particular attention to the charioteer parable. The final section offers a systematic comparison of the two allegories, examining how their symbolic elements can be articulated to enrich the understanding of both philosophical traditions. Drawing on Karl Jaspers's concept of the Axial Age – a pivotal era in human history (800-200 BCE) during which various cultures developed profound reflections on existence – the article highlights the ways in which Greek and Vedic thought converge on essential metaphysical and ethical issues despite their geographical and temporal distance. Through this comparative approach, the study aims to contribute to a broader and interdisciplinary understanding of these philosophical traditions and to underline the contemporary relevance of their insights.

KEYWORDS

Plato; Soul; *Kaṭha Upaniṣad*; *Phaedrus*; Philosophical Comparison.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALTMAN, William H.F. **The Guardians on Trial: the Reading Order of Plato's Dialogues from Euthyphro to Phaedo**. Lanham: Lexington Books, 2016.
- BELFIORE, Elizabeth S. Socrates' Divine Sign: a Reading of Plato's Phaedrus. **Philosophy and Rhetoric**, University Park, v. 39, n. 2, p. 79-100, 2006.
- BELVALKAR, Shripad K.; RANADE, R.D. **History of Indian Philosophy**. Poona: Bilvakuñja Publishing House, 1933. v. 7.
- BERNABÉ, Alberto. **Textos órficos y filosofía presocrática**. Madrid: Trotta, 2004.
- BUCCA, Salvador. El mito del carro del alma en Platón y la India. **Revista de Estudios Clásicos**, Mendoza, n. 10, p. 7-24, 1964.
- CORDERO, Néstor Luis. **Sendo, se é: a tese de Parmênides**. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.
- DETIENNE, Marcel. **Comparar o incomparável**. Tradução de Eugenia Floss. São Paulo: Editora 34, 2004.
- DETIENNE, Marcel. **Os mestres da verdade na Grécia arcaica**. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1981.
- DIXSAUT, Monique. **Platon et la question de l'âme**. Paris: J. Vrin, 2012.
- DUHOT, Jean-Joël. **La conception platonicienne de la liberté**. Paris: J. Vrin, 2016.
- ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GRIMALDI, Nicolas. **Sócrates, o feiticeiro**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- GUTHRIE, William K.C. The Presocratic World-Picture. In: GUTHRIE, William K.C. **The Greek Philosophers: from Thales to Aristotle**. London: Methuen, 1950. p. 1-30.
- JASPERS, Karl. **The Origin and Goal of History**. New Haven: Yale University Press, 1953.
- KAHLE, Luis Miguel. **El Fedro de Platón y el Kaṭha Upaniṣad: un estudio comparado**. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2010.
- LOUNDO, Dilip. **Razão com sabor de mel: ensaios de filosofia indiana**. São Paulo: Editora Phi, 2022.
- MAGNONE, Paolo. The Chariot and the Soul: a Comparative Study of Plato's Phaedrus and Kaṭha Upaniṣad. **Philosophy East and West**, Honolulu, v. 62, n. 3, p. 345-365, 2012.
- MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria H. de Moura (org.). **Dicionário grego-português**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2010. v. 5.
- MAYRHOFER, Manfred. **Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen**. Heidelberg: Carl Winter, 1992-2001. 3 v.
- NUSSBAUM, Martha C. **A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PLATÃO. **Box grandes obras de Platão: 23 diálogos**. Tradução de Carlos Alberto Nunes et al. São Paulo: Mimética, 2025. E-book.
- PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EdUFPA, 2011.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. **The Principal Upaniṣads**. London: George Allen & Unwin Ltd., 1953.
- RAWSON, Joseph Nadin. **The Kaṭha Upaniṣad**. Oxford: Oxford University Press, 1934.
- REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 1993.
- ROBINSON, Thomas M. **Plato's Psychology**. 2. ed. Toronto: University of Toronto Press, 1995.
- SCHILTZ, Élizabeth. Le char de l'âme: parcours platonicien et parcours Upaniṣadique. **Revue de Philosophie Ancienne**, Paris, v. 24, n. 1, p. 3-25, 2006.

Notas

- 1 Detienne, 2004, p. 67.
- 2 Jaspers, 1953, p. 1.
- 3 Gehlen apud Reale, 1993, p. 7.
- 4 Schiltz, 2006, p. 2-5.
- 5 Dixsaut, 2013, p. 2
- 6 Platão, *Leis*, 726a-727a
- 7 Reale, 1993, p. 183.
- 8 Malhadas, 2010, vol. 5, p. 262.
- 9 Abbagnano, 2007, p. 27-28.
- 10 Mayrhofer, 1992, p. 164.
- 11 Radhakrishnan, 1953, p. 73.
- 12 Em Platão, *arkhē* designa tudo o que possui uma única forma ou ideia, isto é, o que é uno segundo a essência – algo que participa de uma única *idéa* (*idéa*) e mantém unidade e identidade próprias, como exemplificado em *Fédon* 15a-17a (sobre o uno e o múltiplo) e *República* vi 507b-509b (acerca do Bem e as Formas).
- 13 Robinson, 1995, p. 54; Altman, 2016, p. 250.
- 14 Bucca, 1964; Belvalkar; Ranade, 1933; Platão, *Fédon*, 80c-d.
- 15 *Kaṭha Upaniṣad*, 2.2.18.
- 16 Jaspers, 1953, p. 1.
- 17 Detienne, 2004, p. 67.
- 18 Platão, *Fedro*, 246a-b. Todas as traduções das passagens do diálogo *Fedro* presentes neste trabalho pertencem a Carlos Alberto Nunes.
- 19 Robinson, 1995, p. viii-ix; 120.
- 20 Idem, *ibidem*, p. 55.
- 21 Grimaldi, 2006, p. 20.
- 22 Idem, *ibidem*, p. 23.
- 23 Dixsaut, 2013, p. 5-6.
- 24 Idem, *ibidem*, p. 5.
- 25 Idem, *ibidem*, p. 76-77.
- 26 Idem, *ibidem*, p. 20.
- 27 Duhot, 2004, p. 39.
- 28 Idem, *ibidem*, p. 106.
- 29 Idem, *ibidem*, p. 39, 97-98.
- 30 Bernabé, 2011, p. 365.
- 31 Grimaldi, 2006, p. 7-8; Guthrie, 1950, p. 88.
- 32 Grimaldi, 2006, p. 4-5; Eliade, 2002, p. 19.
- 33 Parmênides, DK28 B1.
- 34 Detienne, 1981, p. 13-15.
- 35 Belfiore, 2006, p. 14.
- 36 Grimaldi, 2006, p. 35.
- 37 Idem, *ibidem*, p. 70.
- 38 Radhakrishnan, 1953, p. 39-45.
- 39 Loundo, 2022, p. 23.
- 40 Radhakrishnan, 1953, p. 35-44.
- 41 *Kaṭha Upaniṣad*, 1.2.1-2. Todas as traduções do *Kaṭha Upaniṣad* presentes neste artigo são sugeridas por Radhakrishnan.
- 42 *Kaṭha Upaniṣad*, 2.1.10.
- 43 *Kaṭha Upaniṣad*, 1.3.12.
- 44 *Kaṭha Upaniṣad*, 2.3.10-11.
- 45 Rawson, 1934, p. xviii-xx; 41-43.
- 46 Idem, *ibidem*, p. xxii-xxiv.
- 47 Idem, *ibidem*, p. 52-54.
- 48 Idem, *ibidem*, p. 58-60.
- 49 Idem, *ibidem*, p. xviii-xx; xxii-xxiv.
- 50 Nussbaum, 2001, p. xiii-xviii.
- 51 Rawson, 1934, p.52-54; Nussbaum, 2001, p. xvi-xxiii. No *Kaṭha Upaniṣad*, “vencer a morte pela sabedoria” expressa a realização do *Ītman* como princípio imortal e idêntico ao *Brahman* (2.2.18), superando a ignorância (*avidyā*) que faz o homem identificar-se apenas com o corpo. Rawson (1934, p. 41-43; 52-54) interpreta essa vitória não como sobrevivência física, mas como iluminação espiritual: a consciência de que o Eu verdadeiro jamais nasce nem morre.
- 52 Schiltz, 2006, p. 451.
- 53 Radhakrishnan, 1953, p. 75; Dixsaut, 2013, p. 2-6.
- 54 Robinson, 1995, p. 54.
- 55 Rawson, 1934, p. xviii-xxiv; Grimaldi, 2006, p. 11-12.
- 56 Schiltz, 2006, p. 451.