

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Sheila Paulino e Silva

O Filósofo e a Morte

Um Estudo Sobre a *Phroneis* no *Fédon* de Platão

São Paulo

2009

Sheila Paulino e Silva

O Filósofo e a Morte

Um Estudo Sobre a *Phroneis* no *Fédon* de Platão

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho.

São Paulo
2009

Para os meus irmãos

Náíade e Valter Jr.

Agradecimentos

Muito especialmente ao professor Roberto Bolzani Filho, a quem devo a minha trajetória de pesquisa na filosofia. Aos professores de língua grega que tive ao longo desse percurso: Guilherme Mello Algodoal e Júlio Canhada. Especialmente e com muito carinho as amigas Alessandra Mara e Cátia Benevenuto (Alê e Catita!) Aos amigos da filosofia: Nicola Galgano, Marcelo Fontes, Henrique, Maria Eduarda Oliveira, Zózimo Adeodato, César e Winner Chiu. Ao Renatinho Araújo, um cavalheiro como poucos. Meus mais sinceros agradecimentos ao Dr. Mário Ferreira, que tão humanamente se dedicou a mim através do seu trabalho como psicanalista. Aos meus superiores no Museu Afro Brasil, Juliana Ribeiro, Renata Felinto e Valéria Brugman. Agradeço com muito carinho e pesar a Dona Carolina Stoianov (Dona Nina). Aos meus pais. Às meninas tão prestativas da secretaria do Departamento de Filosofia, especialmente à Maria Helena, por sempre me esperar.... Aos professores Franklin Leopoldo e Silva, Adriano Ribeiro e Mauricio Marsola.

Meus agradecimentos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP, que financiou esta pesquisa.

“Quem não vê diferença entre alma e corpo carece de ambos.”

Oscar Wild

Resumo

SILVA, S.P. O Filósofo e a Morte – Um Estudo Sobre a *Phronesis* no *Fédon* de Platão. 2009. 213 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Em nossa leitura do diálogo *Fédon*, partiremos da análise dos motivos que Sócrates apresenta para não temer a morte, os quais se baseiam no discurso acerca da natureza da alma, para analisar os indícios que a racionalidade, mais precisamente a *phronesis*, oferece acerca dos limites entre o domínio supra-sensível e o domínio da vida humana. Tal reflexo, ao mesmo tempo em que denuncia sua natureza e orienta o homem verso ao exercício de filosofar, dá indicações acerca das limitações do intelecto para dizer sobre esse domínio, distinto do domínio da sensibilidade. Verificaremos a colaboração da *phronesis* na elaboração do discurso sobre a imortalidade, o qual justifica o destemor da morte, e os vários sentidos em que podemos compreendê-la no diálogo.

Palavras-chave: alma, *phronesis*, filosofia, vida humana, supra-sensível.

Abstract

SILVA, S.P. The Philosopher and the Death: a Study on 'Phronesis' in Plato's 'Phaedo'. 2009. 213 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

In our searching of the dialogue *Phaedo*, we will start by analyzing the reasons that Socrates presents to not fear death, which are based on discourse about the nature of the soul, to examine the evidence that rationality, specifically the *phronesis*, offers about the boundaries between the area of the super-sensitive and the human life's area. Such reflection, while denouncing their nature and guides the man towards to the exercise of philosophy, also provides at same time references about the limitations of the intellect to say about this area, distinct of the area of sensitivity. We will check the collaboration of *phronesis* in the development of the discourse on immortality, which justifies the fearlessness of the death, and the various ways in which we can understand it in dialogue.

Tags: soul, *phronesis*, philosophy, human life, super-sensitive, death.

Sumário

Introdução.....	10
Capítulo I - A Defesa da Morte de Sócrates: Primeiras Delimitações Entre Corpo e Alma	
1.1 Início da Narrativa e a Ambientação Para o Desenvolvimento do Tema	12
1.1.1 O Filósofo Diante da Iminência da Morte	21
1.1.2 Crítica ao Suicídio: Explicações Sobre a Morte na Perspectiva do Filósofo.....	26
1.2 A Morte Como Libertação do Pensamento: Primeira Formulação de Phronesis ...	34
1.3 Análise da Separação Entre Corpo e Alma no Contexto da Purificação: a Phronesis Como Via Depuradora da Psykhe	41
1.4 A Autêntica Virtude: Resultado do Exercício da Phronesis Como Ação Purificadora	60
Capítulo II – Arquitetura do Plano Inteligível: a Phronesis como Manifestação do Inteligível na Psykhe	
2.1 Argumento dos Contrários e Teoria da Reminiscência: Primeiras Formulações do Plano-Além	70
2.1.1 Argumento dos Contrários	72
2.2 A Teoria da Anamnesis	78
2.2.1 Reminiscência Como Resultado: Análise da Relação Tensa Entre Alma e Corpo.....	83
2.2.2 Possíveis Reações da Alma: Especulações Sobre a Natureza da Anamnesis e Atividade Intelectiva	90
2.3 Conclusões sobre a Teoria da Reminiscência e o Argumento dos Contrários: Ligação entre Alma e Supra-Sensível.....	97
2.4. Novas Distinções Entre Corpo e Alma.....	102
2.4.1 Natureza da Alma: A Phronesis Como Pathema da Psykhe	106
2.4.2 Conclusões Sobre as Distinções Entre Corpo e Alma: Natureza dos Objetos Corpóreos e o Novo Sentido de ‘Morte’	111

Capítulo III – A Perspectiva Científica da Análise Filosófica: Desdobramentos da Phronesis

3.1 O Sentido Epistemológico da Phronesis.....	117
3.2 A Função da Filosofia: Reflexos da Phronesis na Vida Humana.....	120
3.2.1 A Especificidade da Filosofia: Alcance e Limites da Intelecção.....	126
3.3 A Teoria Fisicalista Alma.....	133
3.4 A Inteligibilidade à Prova: A Defesa do Logos Como Instrumento da Faculdade Intelectiva	145
3.4.1 Crítica à Teoria Fisicalista de Alma: O Lugar do Logos.....	155
3.5 Crítica à Concepção Fisicalista de Conhecimento: A Necessidade do Método...162	

Capítulo IV- A Episteme Sob a Forma de Teoria, Método e Moral: o Inteligir Segundo a Phronesis

4.1- Teoria da Idéias e a Sua Contribuição na Composição do Logos e do Método.....	168
4.2- Formulação do Argumento dos Contrários a Partir da Teoria das Formas.....	174
4.3- Demonstração da Imortalidade da Alma a Partir da Teoria das Formas.....	179
4.4- Morte e Vida Autêntica: O Sentido Moral da Phronesis.....	187
Conclusões Finais: A Phronesis.....	205

Bibliografia	209
---------------------------	------------

Introdução

No *Fédon*, temos a narrativa da última conversa de Sócrates com os seus amigos. Apesar da iminência de sua condenação à morte, em seu último dia de vida o mestre não se furtou a realizar uma investigação que justifica a curiosa e incomum boa aceitação de sua morte, a saber: a investigação sobre a imortalidade da alma. Platão narra, na voz de Fédon, a aquela que seria a última investigação filosófica do filósofo, personagem de Platão, e que aproveita este cenário para formular uma teoria sobre a imortalidade sob uma perspectiva estritamente filosófica, tal como formulará ao longo do texto. Ao buscar compreender no que se baseia a justificativa para o filósofo não tema a morte, encontramos a *phronesis* como pilar de toda a teoria sobre a inteligibilidade, a qual, segundo veremos, recebe conceituação específica da filosofia. Uma vez reconhecida a sua relevância para a edificação não somente de um discurso acerca da imortalidade, mas de todo discurso filosófico, deteremos nossa pesquisa acerca desse termo, que, aos poucos, sofre tratamento da filosofia e assim se torna fundamental no diálogo. Em nosso estudo acerca da *phronesis* no *Fédon*, analisaremos os vários sentidos que Platão, ao longo do diálogo, atribui a este termo para justificar a boa aceitação da morte por Sócrates.

Em nosso primeiro capítulo, verificaremos como a defesa da morte de Sócrates se dá concomitantemente à crítica do corpo, cujo propósito consiste em criar o ambiente adequado para a formulação de uma explicação acerca da imortalidade da alma. Os tópicos apresentarão uma análise dos argumentos com vistas para as primeiras formulações sobre a *phronesis*, tema de nossa investigação, realizadas no interior do argumento da morte como liberação do pensamento e da purificação. Discutiremos os pontos que melhor indicam a função da *phronesis* no interior de cada argumento e o sentido que ela assume consoante às razões da boa aceitação da condenação por parte de Sócrates. Uma análise desse tipo não dispensa, como veremos, uma leitura mais acurada do argumento que apresenta o tema em sua complexidade, a saber, o argumento da purificação. Acompanharemos como o termo, inicialmente sugerido como algo valoroso

e digno de ser desejado pelo filósofo, mostra, a partir dessa argumentação, os principais sentidos, os quais serão explorados ao longo do diálogo. Veremos como recurso dramático e perspectiva filosófica estão conjugados e em que medida acabam contribuindo para dizer a *phronesis* nessa investigação sobre a imortalidade.

No segundo capítulo, apresentamos o exame dos argumentos através dos quais Platão pretende investigar a imortalidade da alma: o argumento dos contrários e a Teoria da *Anamnesis*. O foco neste capítulo diz respeito às distinções determinantes entre a natureza da alma e a natureza do corpóreo, procurando analisar o plano em que o texto propõe as distinções e as características de um e de outro que agora são ressaltadas, entre elas a *phronesis*, como característica fundamental da alma em toda a investigação sobre a imortalidade. Esse ponto, especificamente as passagens 79c-d, constitui o trecho chave para o desenvolvimento da nossa investigação e receberá, portanto, uma merecida atenção, visto que traz uma das duas definições que o termo recebe no diálogo. Este capítulo pontua os temas que receberão posteriormente análise mais detida, como a natureza da alma, a qual será realizada nos próximos capítulos.

Conferiremos as visões que o texto oferece da *psykhe* e a sua participação do domínio supra-sensível em nosso terceiro capítulo. Mostraremos a formulação dessa noção de conhecimento tal como o diálogo apresenta e de que modo ela pode ser condizente com a característica inteligível da alma, a *phronesis*, a qual aparece como faculdade inteligente (76c) no contexto limitante, para a alma, que consiste a vida humana. Sob o ângulo das limitações da condição humana, veremos o modo como o diálogo defende e propõe o uso do *logos* como instrumento mais adequado nessa condição. Concomitantemente à crítica a concepção physicalista de alma e a concepção naturalista do conhecimento, Platão mostra a necessidade de um método baseado na teoria do conhecimento segundo a perspectiva filosófica apresentada, a partir daí de modo cada vez mais técnico e específico.

Por fim, discorreremos sobre os desdobramentos da inteligibilidade, tal como supõe a *phronesis*, na forma de *logos* filosófico, método e Teoria. Vale notar nesse capítulo o desfecho que Platão oferece para argumentos outrora discutidos, como o Argumento dos Contrários a partir da perspectiva filosófica já definida. Acompanharemos como Platão constrói uma perspectiva filosófica na qual formula uma

noção de conhecimento e, por extensão, os recursos científicos que utiliza para edificar uma teoria da imortalidade, oferecida pela *phronesis*. Os objetos que possuem natureza inteligível, especialmente as Formas, ou Idéias terão uma análise a fim de verificar de que modo colaboram para a demonstração acerca da imortalidade.

Capítulo I - A Defesa da Morte de Sócrates: Primeiras Delimitações Entre Corpo e Alma

1.1 Início da Narrativa e a Ambientação Para o Desenvolvimento do Tema

O cenário onde se passa o diálogo *Fédon* é remontado logo nas linhas iniciais do texto. Os detalhes na descrição das ações dos personagens, a escolha dos mesmos para determinados papéis e o modo de se referir a eles e aos coadjuvantes indicam sutil e indiretamente a proposta de Platão. Os temas, nessa remontagem, recebem a ambientação que Platão pareceu julgar necessária para desenvolvê-los. A atmosfera que aos poucos vai se criando ao longo do texto sugere o retrato intimista do grupo que de forma particular discute sobre a imortalidade da alma com o filósofo à beira da morte. Mas esta particularidade aparente aos poucos ganha os contornos de uma imersão na interioridade que uma reflexão filosófica sobre os temas que tocam a natureza da alma pode suscitar. A descrição de detalhes aparentemente banais narram de modo dramático esta imersão filosófica, que mais precisamente se apresenta sob a forma do desligamento da vida na iminência da morte. Em outras palavras, o comportamento cordato com que Sócrates se despede da vida, narrado dramaticamente, aos poucos dá espaço para o tema que articula outros temas na composição do assunto do diálogo, a saber, o afastamento entre corpo e alma, tratado filosoficamente, nestes termos. Dramaticidade e perspectiva filosófica contracenam neste episódio, a primeira parece ter a função de preparar o leitor para a introspecção que a filosofia pede nesse instante, a segunda, por sua vez, investiga de fato a interioridade aí suscitada, que se realiza em uma investigação sobre a imortalidade da alma. Assim, vale a pena analisar as primeiras

palavras do texto e acompanhar a apresentação do tema e do episódio do último dia de vida do filósofo:

“-Estiveste lá mesmo, Fédon, perto de Sócrates, no célebre dia em que bebeu o veneno na prisão, ou contaram-te o que se passou?”

- Estive lá mesmo, Equécrates.

- Ora, diz-me então [Fédon]: de que falou ele antes de morrer? E como foram seus últimos momentos? É assunto que gostaria de ouvir contar, pois, dos meus concidadãos de Fliunte, praticamente nenhum teria ido agora à Atenas e, por outro lado, entre os atenienses que aqui passam pela cidade, ainda não encontramos ninguém (e já vai tempo!) capaz de nos dar qualquer informação precisa, a não ser que Sócrates morreu com o veneno. De outros pormenores, nada mais sabiam dizer-nos” (57 a-b)¹.

Aquilo a que estamos a nos referir fica mais evidente se observarmos o texto no original grego:

“- Autos, O Phaidon, paregenou Socratei ekenei tei hemerai to pharmakon epien en toi desmoterioi;

- Autos, O Ekhekrates.

-Ti oun de estin hatta eipein o aner pro tou thanato; kai pos eteleuta: Hedeos gar an ego akousaimi kai gar oute ton politon Phleiasion oudeis pany ti epigoriadzei ta nyn Athenadze, oute tis ksenos aphiktai khronou sykhnou ekeitein hostis na hemin saphes tis angeilai oino t'en peri touton, plen ge de hoti pharmakon pion apothanoi. Ton de allon ouden eikhe phradzein.”

O “autos”, não por acaso, aparece chamando a atenção para Fédon². Literalmente: “Tu mesmo Fédon estiveste...” e “Eu mesmo, Equécrates”; não se trata

¹ Para as citações em português utilizaremos a tradução de Maria Tereza Schiappa de Azevedo, *Fédon*, Platão, Ed. Imprensa Oficial UNB, 2000. Quando acharmos conveniente, faremos algumas citações em nota utilizando traduções em outros idiomas, as quais especificaremos no momento do uso.

² O jovem Fédon, que empresta o nome ao diálogo, foi levado de Elis, sua cidade natal, para Atenas como prisioneiro da guerra que houve entre Esparta e Elis. Vendido no mercado de escravos, foi forçado à prostituição até ser comprado e liberto por intervenção de Sócrates. Conta-se que era um jovem belo e que pertenceu ao círculo socrático, mantendo com o mestre uma relação bastante próxima e particular. Equécrates, da cidade de Fliunte, pertencia à escola pitagórica, mas não escondia a grande admiração por Sócrates (Conferir Romano Guardini; *La Mort de Socrate*, Editions du Seuil, p. 142).

somente do pedido de confirmação da presença de Fédon naquele dia, feito por Équecrates, que parece querer ouvir a narrativa com minúcias, como sugere a tradução. Podemos pensar que *autos* sugere uma noção de identidade, de Fédon no caso, que se identificará com a alma e será explorada e elucidada ao longo do diálogo. Devemos prestar atenção no termo porque este parece ser a palavra utilizada para sugerir a noção de *ousia*, antes de sua formulação segundo a Teoria das Formas (conf. 1.2). A narrativa introduz aos poucos este tema ao criar o ambiente intimista onde se passa o episódio, a saber, a prisão (*desmoterio*). Veremos que o local onde se encontra Sócrates e a sua condição de prisioneiro, tal como mostra a descrição, irá se revelar uma analogia da condição da alma em vida humana: presa ao corpo. A analogia evolui da descrição do homem, Sócrates, aprisionado, para a análise da alma nessa condição e, assim, submetida aos infortúnios do corpo e da vida humana. Essa evolução sugestivamente introduz a perspectiva sob a qual o diálogo investiga a *psykhe*: distinta do corpo e prejudicada por sua associação com ele. A citação da cidade de Fliunte informa, por que não, de maneira indireta a quem se destina a crítica que se tem acerca da concepção de alma. Não podemos desprezar o fato de que Fliunte, no norte do Peloponeso, foi um atraente centro do pitagorismo na antiguidade. Os temas que aparecem no *Fédon*, como a imortalidade da alma e a transmigração, são comuns aos pitagóricos, mas a concepção que Platão apresenta no diálogo parece ser incompatível com aquela que parece defendida pelos pitagóricos. A imortalidade da alma e a discussão que se dá a fim de investigá-la ganhará gradativamente, no desenrolar da narrativa, os contornos filosóficos tais como Platão os concebe. Resumidamente, a visão da alma como uma harmonia, pelos pitagóricos, é criticada no *Fédon* (85c-86e), que constata nessa identificação a concepção de *psykhe* como um elemento corpóreo e que, se assim for, com a morte não escapará à aniquilação. Evidentemente, não devemos pensar que o diálogo consiste em uma crítica à teoria da alma segundo o pitagorismo ou segundo os Mistérios, como veremos, mas provavelmente não ignora a posição destes sobre o assunto³.

³ Na visão de J. C. Rowe, Platão pretende introduzir os leitores em um ambiente de Pitagorismo através das referências desta seita e dos personagens pitagóricos não ortodoxos (*unorthodox*), conforme Rowe

A ambientação em que se dá o episódio mostra, possivelmente, a intenção de criar uma esfera própria e independente de relações que os personagens possam ter com o mundo fora do cárcere. Ao ler as páginas iniciais do texto, temos a impressão de que mais do que um círculo de particulares com intimidade e, certamente, afinidades, temos a descrição de um clima e de um comportamento de distanciamento, algo próximo ao que sugerem as palavras de Guardini de “[...] *distância temporal do passado, mas também de afastamento espacial*”⁴. O afastamento, como apontaremos, é uma tônica no diálogo, pois é com esta postura que a *psyche* realiza a filosofia e adquire benefícios. Esse clima que envolve o filósofo diante da iminência da morte muito sutilmente inaugura a atmosfera que o personagem Sócrates demonstrará ser o ambiente digno da alma: distinto e afastado da vida comum. As referências exteriores aceitas por esse círculo de amigos são aquelas que normalmente introduzem um nova questão e que, geralmente, dizem respeito à própria ocasião, como a notícia do atraso do navio que foi a Delos homenagear o deus Apolo e que, por conta disso, atrasou o cumprimento da sentença:

“- Nesse ponto, sim, houve quem nos informasse. Por sinal, até estranhamos que, tendo sido tão cedo, só muito mais tarde se procedesse à execução! Por que foi isso, Fédon?

- *Simples coincidência, Equécrates. Aconteceu justamente que, na véspera do julgamento, tinha sido engrinaldada a popa do navio que os atenienses enviam a Delos... [...]*

- *Trata-se do navio em que, segundo uma tradição ateniense, Teseu embarcou outrora para Creta com os célebres sete pares de rapazes e moças que salvou da morte, salvando-se também a si. Diz a lenda que prometeram a Apolo, no caso de escaparem, organizar todos os anos uma peregrinação a Delos, peregrinação que desde aquela época até nossos dias é sempre anualmente enviada ao deus. Ora, logo que começam os preparativos da peregrinação, é de regra manter a cidade purificada durante todo esse tempo, estando interditas quaisquer execuções decretadas por lei, antes que o*

denomina, como Equécrates, sobre o qual se duvida de que era um entusiasta da teoria da alma-harmonia, mesmo adepto do pitagorismo (Plato, *Phaedo*, Clarendon Press, Paperbacks, Oxford, 2007, 2a. Ed, p. 7).

⁴ Guardini, P. 144

navio chegue a Delos e regresso a Atenas. Uma vez por outra, a viagem ainda demora bastante, quando acontece de serem apanhados por ventos contrários. Ora, o momento que marca o início da peregrinação é exatamente aquele em que o sacerdote engrinalda a popa do navio, e foi em consideração a essa cerimônia que se procedeu, como dizia, na véspera do julgamento. Aqui tens, pois, o motivo desse compasso de espera que reteve Sócrates na prisão entre o dia do julgamento e o da sua morte” (58a-c).

A comemoração festeja a vitória de Teseu sobre o Minotauro. Conta a lenda que ao sucumbir à guerra contra os cretenses, os atenienses tiveram de enviar sete moças e sete rapazes para serem sacrificados pelo Minotauro. O herói se juntou ao cortejo das vítimas e com a ajuda de Ariadne venceu o monstro, regressando para Atenas com os jovens salvos; por conta da ocasião, ofereceu-se um sacrifício ao deus Apolo⁵. Sócrates teve de esperar para cumprir a sentença, pois a execução de um prisioneiro deixaria a cidade impura. Aqui aparece outro tema que o diálogo abordará: a *katharsis*. Não diferente do modo tal como aparece nessa passagem, o tema da purificação se apresenta bastante associado ao que toca as coisas divinas e a relação do filósofo com elas. Vemos que para homenagear o deus é condição a cidade estar purificada, de maneira análoga, veremos que para se relacionar com o que é divino e para ter um bom destino após a morte é condição para o filósofo estar igualmente puro e preparado tais coisas. Outra interpretação possível, que Rowe corrobora, sugere a comparação entre Sócrates e Teseu. Analogamente, no diálogo Sócrates estaria refletindo sobre no que consiste o verdadeiro cuidado de si mesmo e dos jovens com a investigação acerca da imortalidade e acerca do que consiste a preparação adequada para a verdadeira vida da *psyche*⁶,

⁵ Minos invadiu a Ática, derrotou o rei Egeu e impôs um tributo de sete rapazes e sete moças que deveriam ser dados em sacrifício ao Minotauro de nove em nove anos. A guerra se deu depois que seu filho, Androgeu, foi morto pelo monstro, ao ser enviado por Egeu, rei de Atenas, que o invejava. O jovem que sucumbiu ao monstro venceu todas as provas das festas panatênienses, suscitando a inveja de Egeu que o convidou a matar o touro. Gustav Mueller interpreta a ação do deus Apolo no mito de Teseu como a vitória do deus sobre o temor da morte, referência que o *Fédon* utiliza para sugerir o destemor de Sócrates (Gustav Mueller, “The Unity of the Phaidon” in *The Classical Journal*, vol 48, no. 4, jan 1953, p. 129).

⁶ Conferir Rowe, p. 109. N’*Apologia de Sócrates* (36c-d e seguintes) essa postura aparece com mais evidência: “Pela minha parte, que pena atribuirei a mim próprio, Atenienses? [...] por ter adoptado um gênero de vida que permitiu prestar a cada um de vós, em particular, aquilo que eu considero o maior dos serviços, se pode convencer-vos que é mais importante cada um cuidar de si próprio do que daquilo

sugestão que ficará mais evidente no fim do diálogo (114e-115b). Como Teseu, Sócrates estaria dando nessa última conversa com os companheiros o ensinamento que considera o mais importante dentre todos: a importância de cuidar da alma e o modo legítimo de fazê-lo e, assim, salvando-os para que desfrutem da verdadeira vida. Sem dúvida essa interpretação sugerida por Rowe é bastante razoável, mas, por enquanto, pela boca de Fédon, Platão tenta dar ares de ser essa mais uma conversa como tantas outras realizada durante o tempo livre que aproveita para fazer investigações (*askholia*)— uma característica do exercício tipicamente filosófico (59 a, 66d).

O pesar dos ouvintes se contrapõe à boa aceitação de Sócrates em cumprir a sua condenação. Sócrates dá a este momento outro tom, que se justifica com a concepção que tem da morte. A carga emocional que o texto apresenta aparece no mal-estar daqueles que foram se despedir do mestre. A cena recebe as feições de um momento fúnebre pelas figuras que se mostram consternadas, como Apolodoro e Críton. No entanto, o tom de serenidade que Sócrates imprime ao diálogo e ao trato da questão aos poucos vai sendo assumido, a começar pelo próprio Fédon, que narra a sua estupefação, a sua admiração (*thaumasia epathon*) ao ver o modo como o mestre se portava nesse momento: feliz (*eudaimon*). Notaremos as pistas sobre tal compreensão em algumas passagens anteriores, se dermos a devida atenção para os sentidos da palavra grega *pharmakon* (57b) ⁷. O termo assume tanto o sentido de veneno, algo maléfico e letal, como o sentido de remédio, algo capaz de promover a cura das enfermidades, devolvendo a sanidade e assegurando a vida. Nesse contexto, não há dúvida de que se trata do veneno que levou Sócrates à morte. No entanto, esta ambigüidade se torna saliente à medida que a morte ganha o sentido filosófico que o diálogo confere a ela, e que agora se confirma com a postura surpreendente de Sócrates diante da iminência da execução:

que lhe pertence, de forma a tornar-se o melhor e mais sábio possível, não se preocupando tanto com as coisas da cidade como com a própria cidade e procedendo da mesma maneira com todo o resto?” (Platão, *Apologia de Sócrates*, Edições 70, Lisboa).

⁷ Vale consultar o dicionário para verificar o sentido que o termo tem no grego para melhor cotejar o uso que Platão fez dela no diálogo: “*toda substância ou por meio da qual se altera a natureza de um corpo; toda droga salutar ou nociva [...].* Daí derivam, respectivamente, o sentido de droga medicinal, que cura o corpo o deixando são, e sentido de veneno maléfico, quando se trata de uma droga nociva. Conf. *Le Grand Dictionnaire Grecque Français*; Bailly, Anatole, Hachette, Paris.

“Pois é verdade, foi num estado de espírito bem singular (*thaumasia epathon*): que ali estive a seu lado; efetivamente, não era compaixão (*elleinon eiseiei*; literalmente: entrar em um sentimento de piedade) o que eu sentia, por assistir à morte de um companheiro querido. É que esse homem me parecia feliz (*eudaimon*), Equécrates, a avaliar pelas suas palavras (*ton logon*) e atitudes, tal a segurança e a nobreza com que enfrentou o fim! Pelo que não pude deixar de me convencer que um homem como esse não desce ao Hades senão por uma determinação divina e que, quando ali chega, é para gozar de uma felicidade tal como talvez nenhum outro tenha encontrado. E eis por que não sentia propriamente essa natural compaixão de quem assiste a um transe doloroso⁸. Mas já tampouco era o velho prazer de nos entregar à filosofia- pois este foi ainda o objeto das nossas conversas (*oi logoi*). Em resumo, era uma indefinível sensação que me dominava (*atekhnos atopon ti moi pathos paren*), um misto singular de prazer e simultaneamente dor (*aethes krasis*), à idéia de muito em breve esse homem deixaria de existir⁹. E mais ou menos esse estado de espírito nos encontrávamos todos nós, os que o rodeávamos, umas vezes ruindo, outras chorando. Um mesmo, Apolodoro, mais do que todo nós...tu o conheces, sem dúvida, o homem e a sua maneira de ser...” (58e-59 a).

O diálogo começa a ganhar os desdobramentos de uma análise filosófica na descrição de Fédon sobre o “*thaumasia*” que o acometeram. Ele descreve uma sensação diferente do sentimento de piedade que naturalmente o tomaria ao ver o amigo morrer. A afecção (*epathon*) de surpresa (*thaumasia*) parece abarcar um arranjo inabitual (*aethes krasis*) de dor, pela perda do amigo, e de prazer, por vê-lo sem sofrimento naquele instante, uma mistura que Fédon considera estranha, diferente, incomum. Note-se que a passagem registra fortemente as impressões dos personagens sobre o fato no campo das emoções, ou dito de outro modo, do *pathos* e do *thymos*. O foco marca o

⁸ Consideramos que Monique Dixsaut faz a tradução dessa última frase de maneira mais próxima das intenções do texto original: «! *Pour toutes ces raisons, rien qui ressemblât le moins du monde à de la pitié ne me venait, comme on eût pu l'attendre de la part de qui assiste à un malheur* » (Platon, *Phédon*, p. 203).

⁹ Dixsaut traduz esse último trecho de modo que privilegia termos do texto grego que nos interessam: « *Non, sincèrement, j'étais envahi par un sentiment déconcertant curieux mélange où entrait certes du plaisir, mais aussi de la douleur quand me revenait à l'esprit (enthymoumenoi) que cet homme- là, tout à l'heure, allait cesser de vivre* » ; (*Phédon*, p. 203).

contraponto entre a postura incomum de Sócrates, o que seria o sentimento comum diante do fato, representado por Apolodoro, e a alternância entre duas afecções opostas que toma Fédon e os outros ali presentes. Ao que tudo indica, Fédon se dá conta dessa deslocada e, como prefere a tradução, desconcertante afecção que se apresenta para ele (*atekhnos atopon ti moi pathos paren*). Vale notar que há uma sugestão sobre o domínio onde se dão tais afecções: *enthymoumenoi*. Lembramos que até o momento da narrativa não foi mencionada a palavra *psykhe*, *thymos* é o termo que parece assumir o papel que fará a alma, ao se referir ao domínio mais íntimo dos personagens. Essa observação parece importante porque as próximas passagens iniciam uma das propostas de Sócrates que consiste justamente em eleger o verdadeiro eu, ao fazer delimitações que indicarão o corpo como a sede do *pathos* e a *psykhe* como a sede da *phronesis*. A postura nobre e segura é resumida, linhas abaixo, pela expressão *pantapasin* que quer dizer “inteiramente” e sugere uma noção de inteireza e integridade que se contrapõe à desordem interior, à perturbação, *etetaragmen*, em que se encontram os amigos do mestre (59b).

Mas o diálogo prossegue sem ainda entrar efetivamente na questão. Fédon conta sobre quem, como ele, testemunhou a última conversa dos amigos do círculo socrático. Os atenienses Apolodoro, Critóbulo e seu pai, Críton, Hermógenes, Epígenes, Ésquines, Antístenes, Ctésipo e Menexeno de Péan, além de outros atenienses. Sobre Platão, Fédon diz “*creio, estava doente*” (59b). Entre os estrangeiros, estavam os tebanos Símiás, Cebes e Fedontes, de Mégara Euclides e Terpíision; sobre Aristipo e Cleombroto, Fédon não está certo se estavam presentes ou na cidade de Egina. Cabe dar atenção ao tom de incerteza que a narrativa adquire ao tentar precisar detalhes. A dúvida sobre a presença de Aristipo e Cleombroto e o próprio fato do diálogo consistir em uma narrativa que Platão ouviu, uma vez que não presenciou, subtrai do texto as características de testemunho histórico que ele poderia adquirir, dado o episódio que relata¹⁰. A ausência de Platão talvez confirme essa interpretação, pois consiste em um

¹⁰ James Warren se refere a Cleombroto como uma possível vítima da interpretação errônea da defesa da morte feita por Sócrates, e apresentada no *Fédon*, ao citar Cícero (*Tusculas Disputatio*, 1.84) e Agostinho (*Civ Dei*, 1.22). Ele comenta que ambos falam sobre um certo Cleombroto da Ambracia que, depois de ter lido o livro de Platão, lançou-se do alto da montanha, e que nenhum dano aconteceu a ele (Warren, J. “Socratic Suicide”, in *Journal of Hellenic Studies*, 121, 2001, p. 93-94).

recurso que justifica e endossa o caráter ficcional do episódio, o que torna mais fácil aceitar as permissões que um texto de ficção reserva ao autor, conferindo aos que ali estavam, o que inclui o próprio Sócrates, nada mais que o papel de personagens¹¹. Ainda para tentar reconstituir o cenário do último encontro, vale à pena comentar, sem maiores detalhes, sobre alguns dos personagens. A presença de Critóbulo com seu pai Críton (quem depois emprestou nome a um dos diálogos de Platão), por exemplo, possivelmente faz menção à acusação de corrupção da juventude sofrida por Sócrates. Talvez com a figura do pai, Platão queira mostrar que, diferente do que diziam os acusadores, o mestre tinha a confiança e a aprovação de muitos atenienses sendo a sua acusação e a sua condenação, portanto, injustificadas¹². Não podemos deixar de comentar que Símiias e Cebes, como Equécrates, pertenciam à escola pitagórica e eram ouvintes de Filolau de Crotona. Esse último se estabeleceu em Tebas em meados do século V, quando tinha por volta de cinquenta anos e teve contato com os discípulos de Pitágoras. Resumidamente, Platão, assim como Aristóteles em suas referências sobre ele, vê os escritos de Filolau e a doutrina pitagórica como exclusivamente preocupadas com os fenômenos físicos, sem menção a uma epistemologia que implica a noção de seres estáveis e imutáveis. Devemos ter o cuidado de não tomar esses testemunhos como uma descrição fidedigna dos escritos de Filolau e da doutrina dos pitagóricos, mas ao nosso trabalho interessa observar o papel que os ouvintes deles podem afigurar na composição da narrativa¹³. Símiias e Cebes, afinal, são os personagens que dialogam

¹¹ Sobre a ausência de Platão, Mueller comenta: “*Isto é uma insinuação que deve ser lida filosoficamente à luz da filosofia de Platão e que não deve ser lida literalmente como uma narrativa histórica?*” (Mueller, p. 130).

¹² N’*Apologia de Sócrates* 33d, o acusado se defende dizendo: “*Tudo isso Atenienses, é fácil de verificar. Efetivamente se ando eu a corromper alguns jovens e já corrompi outros, alguns destes terão, por certo, reconhecido, com a idade, que lhes dei maus conselhos na sua juventude e, nesse caso, deveriam apresentar-se hoje para me acusar e exigir a minha punição. [...] Ora precisamente vejo aqui muitos deles, em primeiro lugar Críton, homem da minha idade e do mesmo demo que eu, pai de Critóbulo, também aqui presente; depois Lisâneas de Esfeto com seu filho Esquines, há outros ainda cujos irmãos participaram do meu convívio[...] Podem aqueles que foram corrompidos por mim terem acaso uma razão para me defender, mas os parentes deste, homens já maduros que eu não corrompi, que outro motivo poderá levá-los a defender-me senão o direito e a justiça e a convicção de que Meleto mente, ao passo que eu digo a verdade?*” (Platão, *Apologia de Sócrates*, Edições 70, Lisboa).

¹³ Kirk e Raven comentam que as referências sobre Filolau nem sempre são compatíveis com os fragmentos que restaram. Embora os autores alertem que esta afirmação seja bastante suspeita, é preciso atentar para o fato que Aristóteles, por exemplo, tirou muitas informações sobre o pitagorismo do livro de Filolau, não dando grande importância a ele próprio. Eles advertem que Platão e Aristóteles o mencionam somente uma vez (Platão, *Fédon* 61e, Aristóteles *Ética Eudemia*, B 8, 1225 a 33, DK 44b 16) e concluem

com Sócrates na investigação acerca da imortalidade da alma e representam no texto, podemos dizer, o contraponto à concepção que Platão tem sobre a alma no *Fédon* – a qual ele se esforça em demonstrar que é distinta do corpo. Do mesmo modo, não podemos ignorar a ligação desses dois com Sócrates, pois, como observa Rowe, é notável o entusiasmo deles com a teoria das Formas que Platão, através de Sócrates, apresentará. O papel deles no diálogo seria muito mais introduzir as questões de forma dramática do que representar fielmente as doutrinas do pitagorismo¹⁴. Vale a pena acompanhar a partir das próximas páginas, como Platão compõe o discurso acerca da imortalidade conjugando ações dramáticas e elaboração de um discurso caracteristicamente filosófico para justificar a boa aceitação do mestre na iminência da morte.

1.1.1 O Filósofo Diante da Iminência da Morte

Naquele dia, como costumeiramente faziam, os ouvintes foram visitar Sócrates na prisão, mas chegaram mais cedo, com o nascer do sol, porque souberam no dia anterior que o navio havia chegado de Delos. Seria, portanto, o último dia de vida do mestre. Dentro da cela estavam Sócrates, já liberto das correntes que o prendiam, e sua esposa Xantipa segurando um de seus filhos. Ao ver os amigos que chegavam, Xantipa lamuriou: “Ó Sócrates, eis que pela última vez os teus amigos conversarão contigo e tu com eles!”, e então Sócrates pediu para Críton que dissesse aos carcereiros que a levassem dali. Sócrates transparecia um estado emocional bem diferente do estado dos seus ouvintes. Parecia aceitar bem o fato de que iria morrer em instantes, a ponto de dar a Fédon a impressão de que ele sabia que lhe aconteceria algo bom com a morte¹⁵. O modo como se portava e o discurso (*ton logon*) que proferia não demonstravam um homem apavorado com o fim iminente, ao contrário, transparecia a serenidade de estar

que não é possível prever nada de importante acerca da doutrina dele nem do pitagorismo através das referências desses dois filósofos. (Kirk, G.S. e Raven, J. E., *Os Filósofos Pré Socráticos*, Fundação Calouste Gulbenkian, 3ª. Edição, p. 320-321).

¹⁴ Rowe, ob. cit., p. 115-116

¹⁵ Conferir *Críton* 43b

diante de um acontecimento corriqueiro: estarem imersos no exercício da filosofia, como em tantos outros encontros (59 a). Sentado sobre o leito e friccionando com a mão a perna agora livre das correntes, Sócrates inicia, a partir dessa passagem, o diálogo com os seus ouvintes e, nestas palavras, introduz a questão chave no *Fédon*, que consiste na distinção entre alma e corpo:

“- Que coisa estranha, amigos (andres), essa sensação a que os homens chamam prazer! É espantoso como naturalmente se associa ao que passa por ser o seu contrário, a dor! Ambos se recusam a estar presentes ao mesmo tempo no mesmo homem; e todavia, se alguém persegue e alcança um deles, é quase certo e sabido que acaba por alcançar um outro, como dois seres que estivessem ligados por uma só cabeça. Julgo mesmo- prosseguiu- que se Esopo¹⁶ estivesse pensando nisso, não teria deixado de compor uma fábula contando como a divindade, desejando dissuadi-los de guerrearem, mas não logrando conciliá-los, lhes uniu as cabeças numa só – por tal forma que, onde quer que um deles apareça, logo o outro vem atrás. Ora, estou acreditando que é também o que acontece comigo: à sensação de dor que a corrente me provoca na perna, é agora o prazer que manifestamente lhe vem no encalço...” (60 b-c).

A observação supõe que as sensações “*que os homens chamam de prazer*” e de dor não estão desacompanhadas uma da outra. Não é possível ter uma delas sem que a outra não lhe sobrevenha, pois na ausência de uma a outra se apresenta. O prazer não existe senão na negação de seu contrário, a dor que apertava a perna presa às correntes deu lugar ao prazer de estar livre delas. Dito de outro modo, sem a sensação de dor sentida anteriormente não seria possível reconhecer a sensação de alívio e vice-versa. Sócrates compara essa relação contrastante entre prazer e dor à figura de um ser de duas cabeças distintas que, beligerantes, foram unidas em uma só. A união entre elas não garantiu a conciliação e, desse modo, continuaram a ser opostas e conflitantes. Devemos atentar para o detalhe sobre o modo como Sócrates se refere ao prazer: “nomeiam prazer” (“*kalousin hedy*”), essa maneira de se referir indica a perspectiva investigativa

¹⁶ O primeiro a reunir as fábulas atribuídas à Esopo (VI a. c.), de quem não se tem certeza sobre a biografia, foi Demétrio de Falera (325 a.c). Foi atribuído a Esopo um conjunto de pequenas histórias de carácter moral e alegórico, cujos papéis principais tinham animais como protagonistas. Eram bastante conhecidas e apreciadas na Atenas do século V a.c. ().

sob a qual tratará o tema. Tal relação entre sensações opostas receberá análise acurada mais tarde, no Argumento dos Contrários, aonde Sócrates tentará demonstrar a relatividade de um gênero de coisas, como as sensações corpóreas, e a alternância de estados opostos sob os quais os objetos corpóreos podem se apresentar, em contraposição a um gênero cujos objetos resistem e permanecem a essa alternância (ver 2.1.1). Por enquanto, o filósofo mostra a espantosa mistura de sensações contrárias que no momento lhe ocorrem. Note-se que essa estranha combinação de sensações opostas também aparecia aos seus amigos, como vimos algumas páginas atrás; no entanto, Sócrates se refere a ela como algo corporal, diferente dos ouvintes que a tinham *enthymos*, como contou Fédon. Essa observação de Sócrates, evidentemente, não tem ainda a profundidade que os temas que apontamos a partir dela possuem. As intenções que aparecem aqui passam quase despercebidas, em uma primeira leitura. Ao mesmo tempo em que Platão imprime ao episódio um clima de desalento, dada a iminência da morte de Sócrates, é perceptível aos leitores a intenção de fazer com que esse desalento seja dissipado do ambiente pelo tom cotidiano com que Sócrates se dirige aos amigos. Os temas ganham a profundidade filosófica ao longo do diálogo que começa, como estamos acompanhando, como mais uma conversa filosófica.

Não se prendendo aparentemente a um assunto específico, a conversa prossegue com a interpelação de Cebes, ao lembrar que Sócrates se dedicava a escrever poesia durante os seus dias na prisão. Sócrates teria escrito poemas sobre as fábulas de Esopo e um hino ao deus Apolo, feito que causou curiosidade entre os amigos, uma vez que o filósofo nunca havia se dedicado a compor versos. Como resposta à curiosidade de Cebes, que era a mesma de Eveno, Sócrates explicou:

“Que não foi intenção minha competir com ele ou com seus poemas (nem isso seria fácil, sabia-o bem...), mas apenas certificar-me do significado de certos sonhos e desquitar-me de um dever religioso (aphousioumenos), caso fosse essa a espécie de “música” que me mandavam praticar. Eis, em linhas gerais, os fatos: várias vezes ao longo da minha vida me visitava o mesmo sonho, ora sob uma ora sob outra visão, mas sempre com as mesmas palavras: “Sócrates, compõe, pratica a arte das Musas!”. Ora, esse sonho, tomava-o eu no passado como uma advertência (parakeleuesthai), um

incitamento (epikeleuein) em ordem a prosseguir a minha linha de ação: tal como se estimula os atletas de corrida (pensava), assim também o sonho me estimula a prosseguir nesse mesmo gênero de atividade que pratico, ou seja, a música, visto que a filosofia é a mais alta forma de música e outra não era, justamente a minha ocupação. Agora, porém, que o julgamento já passou, e que as festas em honra do deus me impediram de morrer, fiquei a pensar comigo se não seria esse o tipo comum de “música” que o sonho me prescrevia, e achei conveniente voltar-se então para a poesia, para, no caso de assim ser, não cair em desobediência. Era, efetivamente, não partir sem me desquitar desse dever de compor poemas, seguindo as prescrições do sonho. Foi assim que comecei a fazer um hino ao deus em honra do que se realiza a presente festa; a seguir ao hino, pensei, contudo, que o poeta, para ser verdadeiramente poeta, deve criar ficções (mythos) e não argumentos (logos) [...]” (60e-61b).

O sonho que visitou Sócrates várias vezes ao longo da vida pedia ao filósofo que fizesse e praticasse a arte das musas: a *musike*. As linhas seguintes trazem a explicação: ele, durante toda a vida obedeceu à ordem do deus, mas através da filosofia, a mais alta música. Ao identificar, de algum modo, a filosofia à *musike*, Sócrates aparentemente propõe uma nova definição para ambos. No sonho, a música não aparece somente sob a forma de mensagem divina, tal como define a tradição¹⁷, a novidade está na reflexão acerca do conteúdo da mensagem e da interpretação racionalista, por assim dizer, que Sócrates dá a ela. O filósofo se ocupou em encontrar o que o sonho queria dizer verdadeiramente, ou seja, no que de verdade consiste “compor e praticar a música”. Equiparada à filosofia, a música ganha o mesmo estatuto que a filosofia possui, que, ao que tudo indica, consiste em uma espécie de ordenação segundo a racionalidade que subsidia o exercício da filosofia. Mas mesmo possuindo essa característica comum, a filosofia se distingue da música ao criar *logoi*, enquanto que a poesia cria *mythoi*, e nisso reside a superioridade da atividade filosófica. Chama atenção que tal superioridade da filosofia esteja justamente em encorajar e valorizar a prática estritamente racional, e, por isso, humana de compor argumentos. Diferente do que

¹⁷ No contexto comum a música é tida como o canto ou os próprios versos, no entanto, não é levado em conta o trabalho de sua composição (Rowe, p.121).

poderíamos pensar, em uma leitura menos detalhada, a valorização parece ser do labor racional e humano sobre a mensagem divina. O trabalho de Esopo, que de qualquer forma representa um trabalho (*ergon*) sobre as mensagens das musas, e por isso não deve ser menosprezado, todavia, não é o mesmo trabalho do filósofo, que parece cumprir melhor as ordens do deus. Tais observações nos fazem supor que a “ordem” que o sonho prescreveu ao filósofo ganha o sentido de ordenação, à medida que Sócrates prefere um *logos* à fábula. Podemos dizer que essa preferência se reflete na construção da argumentação que Sócrates propõe na composição do discurso investigativo. Apesar do apelo para os mitos, Sócrates não pretende construir uma narrativa sobre a imortalidade da alma, ao contrário, propõe um discurso nos moldes de uma investigação racional sobre o assunto, como veremos. O sonho, nesse sentido, constitui uma ordem para que sejam seguidas as ordens segundo a racionalidade, que se torna possível praticar através da composição dos argumentos.

Essa passagem nos deixa inquietos por vários motivos e o primeiro deles é o fato de Sócrates resolver obedecer à ordem de fazer versos justamente nos instantes finais da vida. Essa atitude revelaria algum temor por parte do filósofo? Apesar de suas convicções, Sócrates se rende à tensão do momento, fazendo reverência aos deuses. Isso não constitui uma contradição, como pode aparecer à primeira vista, uma vez que a acusação de inserir novos deuses na cidade imputada a ele é equivocada e injusta¹⁸. Essa passagem pode representar, antes de tudo, a ligação de Sócrates com a divindade e a nova maneira de compreensão acerca dela, que Platão parece propor. Não seria exagero dizer que esse trecho, como alguns outros, mostra a humanidade de Sócrates que, mesmo convicto da significância de sua postura como filósofo, não põe de lado as suas crenças e se rende, de certa maneira, ao desalento da circunstância de ser humano e estar à beira da morte. Esse lado humano de Sócrates, se bem repararmos, aparece também na passagem anterior, quando o filósofo comenta sobre as sensações contrárias, prazer e dor, que o acometem da mesma forma que os demais ou qualquer outro homem. A diferença é que o filósofo não está rendido às emoções como sua esposa Xantipa e os amigos, mas, ao contrário, dedica-se a dar tratamento racional às questões

¹⁸ Conferir *Apologia de Sócrates* 25b-28b.

que surgem dessa circunstância¹⁹. A pusilanimidade sugerida nessas últimas passagens, ao que parece, é oriunda das condições físicas a que o prisioneiro foi submetido, ou seja, tem origem no corpo, e não exatamente surge de uma aflição interna de ordem emocional. Sócrates reage às mensagens do sonho de modo não exatamente religioso, ou não somente religioso, ao propor que, assim como a composição da música, a filosofia pode consistir em uma atividade a ser oferecida para o deus e, ao que parece, recomendada por ele, visto que o sonho a exorta (*parakeleuein*) e encoraja o filósofo a exercê-la (*epikeleuein*), a ponto de Sócrates transmitir ao poeta o conselho de que faça o mesmo (61c).

1.1.2 Crítica ao Suicídio: Explicações Sobre a Morte na Perspectiva do Filósofo

Nos parágrafos que se seguem, a conversa prossegue com o comentário de Símiias, que introduz o tema da morte no diálogo agora sob a perspectiva com que será tratado no *Fédon*. Nesta passagem, que aparentemente aborda o tema de forma abrupta, vemos que o diálogo transita da morte vista de um plano emocional para um plano que culminará na visão segundo a filosofia. A resignação do filósofo em relação à morte parece ter sido aceita, de certo modo, pelos ouvintes, que nesse momento mostram interesse em ouvir a explicação que embasa a boa aceitação do filósofo em relação à sua condenação e à sua aparente tranquilidade.

¹⁹ Mueller faz o seguinte comentário sobre a humanidade do filósofo que a narrativa apresenta: “*Este idealismo convencional é um aliado irônico ao estender a vida de Sócrates. A vitória apolínea sobre o medo da morte é um dos temas do seu último dia [...] Esta situação de Sócrates é a situação humana universal. O homem está no meio (metaksi) entre a finitude biológica e o ideal de justiça filosófica, cuja verdadeira situação é obscurecida pelos ideais convencionais. A própria sentença mostra muito esta ambigüidade: por um lado, literalmente significa conversarmos com aquele Sócrates histórico que literalmente está entre o tempo do veredicto da corte e o tempo de sua morte biológica; por outro lado, sua situação é o símbolo da eterna e essencial situação humana, a situação literal retorna à ocasião para refletir sobre a situação essencial.*” O comentador vê tais manifestações passionais e de superstições, de Xantipa especificamente, como um marco do movimento do texto que caminha para um segundo momento, no qual se dará a ascensão da filosofia (Mueller, p. 129-130).

“[...] Que recomendações, Sócrates, tu dás a Eveno! Já por várias vezes tenho contatado com o nosso homem e, desses contatos, pressinto que nem de perto nem de longe se disporá a acatar tais conselhos...

- Ora essa, acudiu ele, Eveno não é um filósofo [...]

- Então acatá-los-á por certo, ele ou qualquer outro que se empenhe a fundo nessa atividade. O que não significa que vá exercer violência sobre si, pois isso, segundo se diz, é proibido pelos deuses...

Ao mesmo tempo em que dizia essas palavras, baixou as pernas até tocar com os pés no chão; e assim sentado permaneceu até o final da conversa

- Mas diz-me, Sócrates, como tu concilias isso- a interdição de exercer a violência sobre si e o desejo (ethelein) que o filósofo tem de seguir aquele que morre?

- Que pergunta, Cebes! –olveu ele. Então tu e Símiás, que conviveram ambos com Filolau, não o ouviram debater problemas desses?

- Pelo menos não em concreto (saphes), não, Sócrates²⁰ ...

-Bom, nesse assunto também falo apenas pelo que ouço dizer; e o que eventualmente me chega aos ouvidos, nenhum escrúpulo me impede de o repetir; até porque talvez nada seja tão apropriado para aquele que vai partir para o Além como refletir e discorrer sobre o significado (diaskopein te kai mythologein) dessa viagem e o que imaginamos que seja...(toian tina auten oiometha einai) De resto, que outra coisa poderíamos fazer até que o Sol se ponha?” (61c- e).

O primeiro dado a ser esclarecido diz respeito ao suicídio; afinal, se a morte é bem aceita, a ponto de fazer crer que consiste em algo de bom, por que não morrer voluntariamente? Note-se que o tema do suicídio surge como uma interrupção quando a conversa começa a ganhar ares de seriedade. Deslocado à primeira vista, o tema inaugura a justificativa da boa aceitação da morte e corrobora o comportamento calmo e cordato do filósofo. A sua morte é uma vontade do deus, mesmo constituindo uma decisão, injusta, diga-se de passagem, dos juízes atenienses. Esse trecho costuma ser polemizado pelos estudiosos por duas razões, a primeira porque parece haver uma equiparação entre uma decisão de ordem divina e uma decisão da ordem dos humanos.

²⁰ Não podemos deixar de comentar a escolha inadequada do termo “concreto” para traduzir *saphes*, que quer dizer “claramente”, “seguramente”.

A segunda, porque somos tentados a ver a boa aceitação da condenação como uma entrega voluntária à morte, afinal, Sócrates parece querer morrer. A interrupção para introduzir o tema sem maiores exórdios sugere ao leitor que o *Fédon*, nesse instante, faz referência ao contexto da *Apologia de Sócrates* e do *Críton*. Evoca mais precisamente as passagens que se referem à justificativa do cumprimento da pena imposta pelos juízes e à recusa da fuga da prisão. Vale a pena conferir o que dizem estas passagens. Na *Apologia*, Sócrates explica ao público as razões de cumprir a sua pena sem ao menos ousar desobedecê-la:

“[...] Efectivamente, temer a morte, Atenienses, não é mais que julgar ser sábio, sem o ser, porque é imaginar que sabe o que não se sabe. É que ninguém sabe o que é a morte nem se, por acaso, ela será para o homem o maior dos bens. Mas temem-na como se soubesse com segurança o que é o maior dos males. Não será esta ignorância mais censurável, julgar que sabe o que não sabe? Quanto a mim, Atenienses, é talvez neste ponto que eu me distingo da maioria das pessoas, e, se pretendesse ser mais sábio do que outros em alguma coisa, seria nisto que, não sabendo exactamente o que se passa nos domínios do Hades, não tenho a pretensão de o saber. Mas que é mau e vergonhoso cometer a injustiça e desobedecer a um superior, seja deus ou homem, eis o que eu sei (oida) de ciência certa. Jamais, pois, transigirei com o mal que sei que é mal, por rezear ou evitar coisas que não sei se, porventura, são boas” (29 a-b).

O filósofo tenta mostrar aos juízes e aos seus acusadores a incoerência em que consiste acreditar saber qual é a mais terrível pena, que equivale a acreditar que sabem algo sobre a morte e, por extensão, sobre a justiça. Eles não se dão conta de que cometem grande injustiça ao condená-lo sob acusação de corromper os jovens e introduzir a crença em outros deuses na cidade. Os acusadores o condenam sem compreender os seus reais motivos e no que verdadeiramente consiste a sua prática de filosofar. Ao mesmo tempo, nada sabem sobre a verdadeira justiça nem sobre o que pode haver depois da vida. Aqueles que foram favoráveis à condenação não compreendem que o esforço de Sócrates é justamente para propor uma postura ética, por acreditar ser o cuidado da alma a verdadeira fonte das virtudes tão necessárias para o cuidado da cidade (30 a). Essa mesma atividade que deu origem às suas inimizades e que, de certa forma, levou-o aos tribunais, Sócrates dizia serem ordens recebidas do

deus e que o seu empenho foi para obedecer a ele e colaborar, desse modo, para o bem de Atenas. Convém observar que a morte adquire nesse contexto um valor superior, comparada a uma vida que se sabe indigna de ser vivida, ou seja, uma vida isenta do exame da filosofia (38 a-b). Uma vez que não se tem certeza alguma sobre ela, nem como adquirir um conhecimento seguro a seu respeito, a condenação à morte pode vir a ser algo bom, ao contrário do que acredita a maioria. Diferentemente, uma vida na qual se cometem injustiças e se está submerso na ignorância consiste com certeza em um mal. Essa certeza é para Sócrates inabalável e a malevolência está no prejuízo que uma vida indigna traz à alma e à cidade, em uma perspectiva ético-política. Tal concepção está presente em nosso diálogo, mas temos de reconhecer que na *Apologia e no Críton* (50b) a aproximação entre a vida política e a vida particular, entenda-se, o que diz respeito aos valores morais, é muito evidente e não a encontramos no *Fédon* com a mesma ênfase. Sócrates compreende as suas interpelações filosóficas dirigidas aos cidadãos de Atenas como uma missão enviada pelos deuses, para buscar o verdadeiro bem da cidade. A busca pelas verdadeiras virtudes e o apelo para que os seus concidadãos não as percam de vista, que constitui o exercício da filosofia, é o elo que liga a atividade filosófica e a ação política para Sócrates²¹. A desobediência aos superiores, sejam eles de ordem humana ou de ordem divina, constitui um prejuízo para a cidade, no primeiro caso, e um prejuízo para a alma, no segundo. Dessa forma, seria muito prejudicial para Sócrates não obedecer à decisão dos juízes, restando lhe, portanto, acatá-la e cumprir a condenação, mesmo sabendo e mostrando aos atenienses que ela é injusta. Não há, portanto, exatamente uma equiparação entre os juízes e o deus, como parece em um primeiro momento, pois se trata de planos diferentes. Há, ao que tudo indica, uma comparação de relações entre a superioridade para os humanos e a superioridade segundo as coisas relativas à divindade. Entre os humanos, a superioridade, podendo ser criticada²², é estabelecida pela ordem da cidade e pelas

²¹ Como o próprio filósofo descreve “[...] não achareis facilmente outro homem como eu, ligado a essa cidade pelo deus (perdoai a comparação algo ridícula) como um moscardo a um cavalo grande e de boa raça, que, sendo demasiado lento por causa de seu tamanho, precisa de ser constantemente estimulado” (Platão, *Apologia de Sócrates*, ob. cit., 30e-31c).

²² Em sua defesa, Sócrates dirige a crítica aos que o condenaram dizendo, entre outras coisas, o seguinte: “Quando ao futuro, há, porém, algo que desejo profetizar-vos, juízes que me condenastes. Na verdade, encontro-me agora nas circunstâncias em que os homens mais facilmente adquirem dons de profecia, nas

relações políticas, nem sempre justas e benevolentes entre os cidadãos, enquanto que no que concerne à divindade a ordem pede a racionalização, como nos mostrou a narrativa do sonho de Sócrates no *Fédon*. Esse mesmo tratamento racional deve estar presente nas questões humanas, que na *Apologia* e no *Críton* se apresentam nas questões da cidade. É ele que oferece os motivos para o filósofo acatar a condenação e bem aceitar a morte²³. Diferente do que sugere a idéia de suicídio, a morte não deve ser vista como um “escapismo”, ao contrário, ela assume um sentido filosófico, no qual o filósofo encontra razões para não temê-la. A decisão divina e a decisão dos juízes coincidem neste ponto, ambos decidem pela morte de Sócrates, a diferença é que a dos acusadores tem base na má intenção de prejudicá-lo e a do deus, provavelmente, baseia-se na boa intenção de libertá-lo dos cuidados ordinários da vida humana (*Apologia*, 42d). Esse raciocínio também está presente no diálogo *Críton*. Ao recusar fugir, conforme havia sido planejado para ele, o filósofo responde:

“Meu caro Críton, o seu zelo é muito louvável se for acompanhado de recta razão (orthotes). Caso contrário, será tanto mais inconveniente quando maior for. Teremos, pois, de examinar se o que me propões deve ser feito ou não, visto que eu fui sempre, e não apenas agora, de molde a não me deixar convencer por outro argumento que não seja aquele que a minha razão considere o melhor (moi toi logismenoi beltistos phainetai). Os princípios que até aqui afirmei não posso agora repudiá-los, só porque me encontro nestas circunstâncias. A verdade é que eles me parecem exactamente os mesmos e continuo a venerá-los e honrá-los como antes. [...]” (46b).

A recusa da fuga da prisão que parece, à primeira vista, um suicídio tem fundamento no *logos*, do mesmo modo que a boa aceitação da morte. O *logos* como trabalho racional e, como vimos, constituindo uma prescrição divina assegura a

vésperas de morrer. [...] Se pensais que é a matar as pessoas que impedis que vos censurem por viverdes mal, não estais a raciocinar muito bem. Tal processo de evitar as censuras não é, de modo algum, possível nem honesto; o meio mais honroso e fácil não será reduzir os outros ao silêncio, mas trabalhar no sentido de ser o mais virtuoso possível. Era isto que eu tinha a profetizar àqueles de vós que me condenaram. De todos estes aqui me despeço.” (Platão, *Apologia de Sócrates*, ob.cit., 38c-d).

²³ Apesar de ser tentador, não adentraremos a questão “da voz interior”, do *daimon* socrático, presente na *Apologia*, que justifica as atitudes de Sócrates e aprova a sua condenação (conf. 31d, 40 a-b, 41d). Ela parece cumprir nesse diálogo, de modo geral, uma das funções que a *phronesis* cumpre no *Fédon*, a saber, oferecer alguma noção sobre a morte e sobre a alma livre do corpo, como veremos ao longo do nosso estudo.

credibilidade do que fornece como resultado. Assim, se os princípios defendidos e seguidos por Sócrates pautados no *logos* indicam que ele deve bem aceitar e cumprir a condenação que lhe foi imposta pelos juízes, ele a cumprirá, pois tem razões para crer que o que está por trás dela é a decisão dos deuses, que a condenação consiste em um sinal da vontade destes e que será julgado com justiça pelos verdadeiros juízes, aqueles que não julgam nessa vida (*Fédon* 62c, 113d)²⁴. Ainda que o filósofo sofra com as tensões humanas, como vimos, sua aparente tranqüilidade se aproxima muito mais da postura de alguém que já não vê sentido nas coisas da vida e que tem esperança (*elpidos*) e confiança na divindade. As convicções acerca do *logos* e as incertezas sobre a morte, que vemos na *Apologia* e no *Crítion*, fazem-se muito presentes nesse trecho do *Fédon*, onde ele argumenta contra o suicídio (61c seg.). Pautando-se no *logos* filosófico, o que se pode fazer até que o sol se ponha, ou seja, até a hora de morrer, é tentar forjar com alguma semelhança (*homoios*) uma analogia e uma explicação sobre aquilo de que não se pode ter certeza, como a morte. A reprovação do suicídio se fundamenta nas mesmas razões que justificam a aceitação e a esperança no morrer: obediência à decisão do superior, a divindade. Mesmo para aqueles que preferem a morte à vida²⁵ decidir matar-se é, segundo o texto, uma atitude proibida, pois a morte tem de ser consentida

²⁴ Mueller faz uma observação que parece corroborar a nossa leitura sobre o uso *pallaios logos*, a sua diferença em relação à filosofia, e a obediência de Sócrates ao deus: “Os mistérios religiosos e seus rituais falam por parábolas, tais como o que nossas almas estão aprisionadas e que não podemos buscar liberdade. Sócrates encontra sentido no dito das religiões populares, que nós temos deveres para com os deuses, os quais não poderiam ser violados no suicídio. Se o suicídio pode ser permitido, se nós não temos deveres ideais na vida, a tarefa da filosofia deve ser, então, encontrar a razão para tais obrigações ideais. E esta tarefa não pode ser realizada ao tomar a palavra de uma autoridade por si. Sócrates propõe, portanto, investigar minuciosamente (*diaskopein*) e apresentar em um mito (*mithologein*) que a razão para tal crença em um conteúdo de vida ideal pode ser encontrado” (Mueller, p. 131). O autor toma o sentido de *pallaios logos* do mesmo modo que nós o compreendemos. Entretanto, o que nos temos em foco é o *logos* que Platão propõe a partir dele, ou seja, as razões que justificam essa ‘obrigações ideais’, que fala o comentador, segundo a filosofia e que a crença comum parece dispensar.

²⁵ No texto grego, o trecho que exprime essa idéia (62 a): “*isos mentoi thaumaston soi phainetai ei touto monon ton allon apanton kai oudepote tugkhanei toi anthropoi, hosper kai talla, estin ote ois kai beltion tethnanai he dzein: ois beltion, tethnanai thaumasion isos soi phainetai ei toutois tois anthropois me hoshon autous eu poiein, alla allon dei perimenein eu ergeten*” suscita debate entre os tradutores, pois a dificuldade reside em saber o que é unicamente simples: a vida preferível à morte ou a morte preferível à vida? (M. T. Schiappa de Azevedo; Platão, nota 11, p. 121). De todo modo, podemos pensar que a ambigüidade dessa frase lança no diálogo a abertura para a nova conceituação de morte e de vida que será feita ao longo do texto. A perspectiva negativa acerca da morte e a concepção de vida idêntica à vida humana, e, como veremos, idêntica à idéia de um corpo vivo, começam a ser desfeitos para dar lugar à idéia de morte igual à morte do corpo e de vida igual à vida autêntica, a qual a alma desfruta em sua imortalidade.

por aquele que lhe é superior (62a). O que é dito nos Mistérios é que em vida o homem está como em uma prisão (*os en tini phrourai esmen oi anthropoi*)²⁶ e somente os deuses, seus senhores, podem libertá-lo. Naturalmente, se o prisioneiro fugisse do cárcere desobedecendo à determinação do seu senhor, este ficaria muito irritado e o castigaria. Desse modo, é recomendável esperar que o seu senhor decida torná-lo livre dessa condição (62b-c). Como já era esperado, essa explicação não seria facilmente aceita pelos ouvintes, mais especificamente Cebes e Símiias, que agora assumem o papel de objetores no diálogo. Na conversa que começa a se tornar uma investigação tal como propôs Sócrates, Cebes fala da morte a partir de uma perspectiva completamente oposta a que foi apresentada pelo filósofo, e que Símiias bem resume:

“Contudo, Sócrates, acho francamente que, pelo menos neste caso, a objeção que ele levanta tem alguma pertinência: que motivo haveria, de fato, para que homens comprovadamente sábios desejassem escapar à tutela desses amos que lhe são superiores, e encarassem de ânimo leve a libertação? Mais: penso que a objeção de Cebes te visa diretamente, pois é com a mesma leveza de ânimo que intenta abandonar-nos, e não só a nós como também a esse excelentes guias que são, conforme tu mesmo reconheces, os deuses...” (63 a).

Cebes coloca a sua objeção, que reflete a concepção comum sobre a morte e o comportamento da maioria diante dela. O tebano entende que a boa aceitação dos filósofos em relação à morte é estranha (*atopos*), dissonante do que foi dito até então, pois se o deus é bom e zeloso seria natural que os sensatos (*phronimotato*) se afligissem com a possibilidade de abandonar a submissão a um bom amo. Insensatez seria fugir da prisão, ou seja, regozijar-se com a idéia de morrer, pois se o senhor é bom não há vantagem em se livrar dele devendo, assim, preservar a vida²⁷. O sensato temeria a

²⁶ A palavra grega *phroura* também pode ser traduzida como guarda, vigia. Neste contexto, análogo ao cenário da prisão, o termo sugere que a vida humana é um cárcere e os deuses são os guardiões.

²⁷ Warren entende que Cebes se surpreende com a forma categórica com que a proibição do suicídio é defendida por Sócrates. A aparente contradição entre a prática do filósofo e a proibição do suicídio surge da impossibilidade de cometê-lo em qualquer circunstância, ainda que o indivíduo prefira morrer a estar vivo, como declara o filósofo. O comentador corrobora a nossa leitura ao definir que o suicídio consiste

proximidade desta liberdade e naturalmente não desejaria ganhá-la, ou seja, desejaria continuar vivo (62c-e). As palavras de Cebes pontuam o início da investigação sobre a imortalidade da alma propriamente, pois, a partir daqui, a explanação do filósofo tem como objetivo demonstrar o sentido que a filosofia atribui, para começar, ao que de verdade constitui uma prisão e qual o sentido da morte como libertação. Se for possível presumir algo sobre o que diz respeito a estar morto, o filósofo pretende garantir ser bem recompensado pela postura que assumiu em vida, assegurando a companhia dos deuses²⁸. O filósofo se vê obrigado a defender, daí em diante, a visão filosófica da morte como defendeu a si mesmo perante os juízes, pois disso parece depender a confiabilidade na filosofia enquanto exercício da inteligibilidade por excelência, capaz de oferecer o cuidado adequado para a alma. Mas esta justificativa será dada claramente ao longo do texto. Por enquanto, Sócrates aspira mostrar o seu destemor e justificar, ainda de modo introdutório, a sua concepção acerca dela e por que exerceu a filosofia durante toda a vida. Curiosamente, a explicação inicial se fia na boa esperança (*elpidos*) que Sócrates tem de se unir aos homens bons e aos deuses ao morrer, que parece ser uma crença comum dos Mistérios e dos filósofos também, como no texto se apresenta (63b-c). Todavia, o apelo de Símiias para que o filósofo não leve no intelecto os pensamentos (*autos ekhon ten dianoian tauten en noi ekheis apienai*) que fundamentam essa esperança serve como pretexto para Platão tratar o tema acentuando a especificidade do exame filosófico. Note-se que pela primeira vez no texto, o intelecto é referido; cabe observar que ele anuncia sutilmente a função inteligente atribuída a ele e a noção de uma faculdade inteligente que acompanhará o filósofo quando este partir (63d). Sócrates não está preocupado com as recomendações do carcereiro, que o aconselha permanecer quieto para não apressar a ação do veneno quando este for

em uma contravenção às leis divinas, não sendo permitido sob nenhuma hipótese (Warren, J. ob. Cit., p 95-96).

²⁸ Sobre a função da concepção do corpo como uma prisão para a alma Warren diz: “[...] *De qualquer modo, Sócrates presumivelmente usa o motivo prisão aqui porque pode dar somente a noção requerida de uma obrigação ainda a ser cumprida nesse estado particular. O ‘corpo como túmulo’ leva à visão de que o que em breve chamamos ‘vida’ na verdade é um mero estado inferior quando comparado com a verdadeira vida que nós iremos desfrutar, paradoxalmente, depois (do que chamamos) morte. Isto é bem consonante com a geral e familiar noção platônica de que o mundo físico é inferior ao mundo inteligível vivido pela alma desencarnada. Pela inversão irrefletida de vida e morte também se efetua uma radical inversão do tradicional motivo Grego, o qual viu a alma depois da morte vivendo em um mundo obscuro e inferior*” (Warren, J. ob.cit., p. 98).

ingerido. Diante da incumbência de expor os seus argumentos, o filósofo engajado nisto dispensa qualquer coisa que não diga respeito ao que agora lhe interessa: “*Ora manda-o passear!*” o carcereiro e todo aquele que não estiver interessado em ouvi-los e pensar sobre eles como um verdadeiro filósofo (63e, 64b-c). Essas passagens encerram o cenário dramático montado desde o início do texto e que será, de agora em diante, desenvolvido sob o crivo da filosofia. Devemos observar a partir de agora como esta inteligibilidade, genericamente sugerida até então, subsidia a investigação sobre a imortalidade da alma desdobrando-se no aprofundamento acerca de sua natureza, perspectiva que conduzirá ao nosso tema alvo: a *phronesis*.

1.2 A Morte Como Libertação do Pensamento: Primeira Formulação de Phronesis

A investigação de fato tem início a partir da primeira definição da filosofia: “*treino de morrer e estar morto*” (64a). Os motivos para não temer a morte pedem, inevitavelmente, uma primeira definição acerca da filosofia, uma vez que as razões que fundamentam este destemor tratam o assunto, finalmente, em um plano que abandona a perspectiva vulgar e religiosa, apesar de emergir de tais referências, em um primeiro momento. À medida que o exercício da filosofia apresenta alguma relação com a morte, o crivo filosófico passa a fundamentar qualquer explicação, protagonizando, portanto, a discussão neste que pode ser considerado um segundo movimento do texto. Agora sob a exigência de ser dito segundo a perspectiva filosófica, o tema da morte, assim como os outros, assume cada vez mais feições abstratas, que revelam aos poucos a concepção de alma e de vida que está por trás da boa aceitação da morte pelo filósofo. A inversão de perspectiva sobre a aceitação da morte, que Sócrates realiza ao afirmar que os filósofos é que merecem, de verdade, estar mortos, introduz de vez essa nova perspectiva. Contrapondo-se à visão comum que se tem da morte e de sua iminência, o filósofo inaugura o discurso nos termos de uma investigação sugerindo a particularidade e especificidade deste tipo de discurso ao dizer mais uma vez: “*Falemos, portanto entre nós, e mandemos passear os outros!*” (64b-c).

A resposta à pergunta “*Acreditamos que a morte é alguma coisa?*” descreve em 64c-d a morte como a separação da alma em relação ao corpo. Separada do corpo, a alma permanece isolada nela mesma e o corpo, por sua vez, permanece por si mesmo separado dela. A morte (*thanatos*) e o estar morto (*tethnanai*) são assim definidos. O filósofo claramente almeja estar morto e a sua colaboração para atingir esse estado, no qual sua alma estará inteiramente livre, efetua-se com o afastamento gradual dos apelos que o corpóreo lhe impõe por via das sensações. Ele se esforça em não atender os apetites e o que chamam prazeres corporais, pois tem por objetivo cuidar da alma e, portanto, nada mais natural a ele do que desprezar esse tipo de coisas (*atimadzein*). À medida que não se vincula aos prazeres corporais, compreende que a união da alma ao corpo e tudo que isso exige e acarreta não é digno de ser vivido por aquele que almeja o melhor dos destinos após a morte. A vida excelente que o filósofo espera encontrar ao morrer lhe impõe a condição de fazê-lo renunciar aos prazeres desse tipo. Assim, sua vivência se inclina a uma conduta que visa o máximo possível de afastamento do corpo, de modo que haja um treino da alma em ser livre dele, independente de suas influências, ou seja, isolada em si mesma. Dito de outro modo, tal desvinculação deve ser compreendida como uma progressão do filósofo em direção à morte:

“- Por outro lado, Símiias, é preconceito corrente entre os homens, creio, que aquele que não se agrada dessas coisas vulgares, nem tome parte nelas, não merece viver: pois, pensam, que é isso de rejeitar (meden phrontidzon) os prazeres que o corpo nos proporciona, senão estar a dois passos da morte?” (65 a).

O filósofo se entrega a este desapego porque, de certo modo, compreende que tal exercício simula a condição de estar morto, à medida que a alma se desvincula da comunhão com o corpo. Assim ela está próxima a algo próprio da situação de estar inteiramente separada dele, pois pode exercer o pensamento plenamente, o que significa

que a *psykhe* está livre das influências corpóreas que se revelam um impedimento na aquisição da *phronesis*²⁹:

“- *E o que dizer quanto a adquirir a sabedoria (phronesis): é ou não o corpo obstáculo quando aceitamos associá-lo nessa procura? Mais concretamente: há uma dose de verdade naquilo que os homens apreendem, por exemplo, pela vista e pelo ouvido, ou (como os poetas por aí repetem à saciedade...) nada do que vemos ou ouvimos é seguro? E refiro-me apenas aos sentidos da vista e do ouvido, porque, se estes não são seguros e exatos, os outros muito menos o são, dado serem, suponho, ainda mais falíveis. Ou não achas?*” (65b).

A partir dessas passagens, o texto pontua, em primeiro lugar, a diferença de estatuto que o corpo revela possuir em comparação à alma. Em seguida, a oposição diametral que os sentidos assumem em relação à *phronesis*. Enquanto o objetivo da alma é alcançar a verdade acerca das coisas, o corpo se mostra um obstáculo para isso. Os sentidos não são exatos e levam ao engano quando se examina algo através deles (*hupo ton somaton*). Eles são inferiores, incapazes de tocar (*haphthestai*) a verdade. A verdade pode ser concebida somente pela atividade cognitiva da alma. Nesta atividade, o *logidzesthai*, a alma discerne, entre os objetos sensíveis, o que há de verdadeiro, sendo revelado aí o que diz respeito à inteligibilidade, ou seja, ao que pertence ao gênero dos objetos apreensíveis pela inteligência. É nessa atividade intelectual, no raciocínio (*logidzesthai*), que as coisas relativas aos seres (*ton onton*) se tornam manifestas para a alma (*kathadelon*):

“- *Por conseguinte, admitindo que a natureza das coisas possa, em certo aspecto, ser apercebida, não será justamente pelo raciocínio (logidzetai)?*

- *Claro.*

²⁹ O termo *phronesis*, “sabedoria” na versão que estamos seguindo, é traduzido nesse trecho por Robin: “*posseder proprement l’intelligence*”- Platon *Phédon*, in Editions Belle Lettres, Paris, 1957 - ou por Dixsaut: “*et quand il s’agit de se mettre à penser*” (Platon, *Phédon* GF Flammarion, 1991). Opção semelhante à que temos na tradução portuguesa faz Gual: “[...] *de La adquisición misma de La sabiduría?*” (*Fedón*, Editorial Gredos, Madrid, 1997). Trata-se da primeira ocorrência do termo. Ao longo da análise, observaremos os sentidos que pode adquirir e como podem se relacionar.

- *Pois só assim, creio, se encontra nas melhores condições para raciocinar: quando nada disto, ouvido, vista, sofrimentos ou prazeres de qualquer espécie a perturbam, quando se isola o mais possível em si mesma mandando o corpo passear, e se abstém, na medida das suas forças, de todo o contato e comércio com ele passa a aspirar unicamente o real (oregetai tou ontos) ...*

- *E não é esse o momento em que a alma do filósofo mais despreza (atmadzei) o corpo e dele se escapa, à medida que procura concentrar-se em si e por si mesma?” (65c-d)³⁰.*

Apesar dessa suposição, o trabalho do raciocínio parece não estar isento de ser prejudicado pelas interferências do corpo, caso o filósofo não se abstenha o máximo possível delas. A operação intelectual se realiza melhor (*kallista*), ou mais perfeitamente, como preferem alguns tradutores, quando a alma do filósofo procura fazer qualquer exame através dela mesma, ignorando os dados sensíveis. Quando a *psyche* se isola das sensações, isto é, não se deixa influenciar por elas, consegue fazer uso de sua inteligência em seu modo mais excelente, a *phronesis*, para identificar os seres inteligíveis. Ora, como é possível encontrar, entre os objetos sensíveis, coisas inteligíveis? O que exatamente o *logidzesthai* capta que escapa à percepção sensorial? O que quer dizer este “ser” (*ontos*) que a alma aspira (*oregetai*) e consiste na verdade das coisas? A partir de 65d o texto é conduzido de maneira a iluminar aquilo que se distingue do corpo e que não é tocado por ele:

“-[...] afirmamos que existe qualquer coisa como seja o “Justo” (*dikaion auto*), ou não? [...]

- *E o mesmo em relação a “Belo” e “Bem”? [...]*

³⁰ Devemos dizer que os termos escolhidos na tradução para traduzir “*oregetai tou ontos*” e o verbo “*logidzomai*” não são os melhores. Vale citar como alternativa a tradução de Dixsaut; no primeiro caso a tradutora opta por “*l’âme aspire ce que qui est*”, e no segundo por “*l’acte de raisonner, l’âme raisonne*”, escolhas que nos parecem mais felizes, pois exprimem de forma mais fiel o que sugere o original grego (*Phédon*, p. 214-215). A ênfase que a tradutora dá para o trabalho do intelecto ao preferir “o ato de raciocinar” vai ao encontro de nossos estudos, visto que o que analisamos agora é justamente o processo de apreensão dos seres inteligíveis que se dá a partir da noção de *phronesis*.

- *Contudo, alguma vez já os viste com os teus próprios olhos (tois ophthalmois eides)*³¹ ?
- *Não, de modo algum.*
- *Será que os apercebeste por qualquer outra sensação física?”*

Neste contexto, *ontos* ainda é referido sem a carga ontológica, por assim dizer, que terá quando a Teoria das Idéias entrar em cena. O plano aqui é o da experiência sensível e tudo indica que Platão pretende traçar os primeiros contornos que identificam e definem uma experiência desse tipo. Antes de falar sobre o domínio inteligível e sobre o exercício do intelecto, temos a descrição do que a experiência física pode e não pode alcançar, como a noção de justo e de bem, que não se pode ver com os olhos. É possível ver uma ação que consideramos justa, ou um objeto considerado belo, mas não a noção que é referência para as boas ações e para as belas coisas. Nesse plano o *ontos* é suposto pelo *auto*, como traz o texto, o *auto dikaion* e o *auto kalon*. Seria precipitado dizer que ele se refere às Formas, apesar de evocar a noção abstrata desses conceitos. Essa distinção se tornará mais clara quando se der a explicação acerca do que pode ser a verdade das coisas. Ao tratar esse tema, o diálogo reafirma a incapacidade dos sentidos na aquisição do verdadeiro conhecimento, que se inicia a partir daqui, e insiste na necessidade da alma em voltar-se para si mesma quando pretende adquiri-lo. As coisas verdadeiras, às quais Sócrates se refere, dizem respeito primeiramente àquilo que é atingido somente sem o auxílio das sensações. O exame daquele que pretende encontrar a verdade deve cumprir a exigência primordial de partir da alma. Em seguida, procurar aquilo que concerne a ela:

“[...] e aquele de nós que mais profundamente se dispuser a meditar (*dianoethenai*) na realidade mesma das coisas que observa é quem está mais perto de atingir o conhecimento de cada uma delas” (65e)³².

31 As traduções de Monique Dixsaut (*Phédon*, p. 215) e de Ma. Tereza Schiappa chamam a atenção para a sugestão, nesse trecho, daquilo que mais tarde se revelará como Teoria das Formas e objetos do conhecimento inteligente. Observamos a partir daqui o uso do verbo *horao* enfatizando a visão sensível em contraposição à imagem que se obtém pelo trabalho intelectual da alma. Este verbo passa a partir de agora a denotar a inferioridade da percepção sensível ao mesmo tempo em que o verbo *eido* assume o sentido, no texto, de uma visão inteligível, isto é, a visão capaz de ver os seres inteligíveis.

Dessa forma, temos delimitado o verdadeiro objeto da alma e o modo como deve proceder o filósofo para atingi-lo. A nova perspectiva que está sendo proposta a partir daqui - a da *theoria*, contemplação das coisas (cf. 66e: *autei tei psykhei theateon auta ta pragmata*) - desfaz o equívoco de tomar o corpo como instrumento para o conhecimento e atribui de vez este papel à alma. No entanto, o que de fato significa “alma nela mesma”, “por si mesma” (*aute kath'haute*)? Sobre o corpo, no decorrer do diálogo foi se estabelecendo a sua posição negativa em relação à alma: mostra-se em oposição absoluta em relação à *psykhe* e a tudo o que se relaciona a ela. Diferentemente, a alma, em sua natureza, aparece gradualmente, à medida que se exige e se argumenta a favor de sua descorporificação, pois as diferenças que caracterizam alma e corpo, e que justificam o afastamento entre eles, revelam aquilo que é próprio da *psykhe*, o modo como se comporta sem interferência dele e, principalmente, que ela não deve ser confundida com ele - como parece fazer a concepção mais comum. Ela parece ficar mais evidente, à medida que se distingue do corpo³³.

A partir de então, convencido de tais diferenças, o filósofo conduzirá a investigação para averiguar o modo como o filósofo age em meio às perturbações dos sentidos e mostrar de que maneira e por qual via a alma pode ser por si mesma:

“Ora, isso, só poderá realizá-lo em plena pureza (katharotata) o homem que, na medida de suas forças, for ao encontro delas exclusivamente pela via do pensamento (autei tei dianoiai) abstraindo dele (en toi dianoeisthai) o recurso à vista ou qualquer um dos sentidos, e sem arrastar nenhum deles atrás da razão (meta tou logismou): que, utilizando apenas o pensamento em si mesmo, sem mistura (eilikrinei tei dianoiai) se

³² As traduções que consultamos não apresentam uma tradução desse trecho muito diferente uma das outras. Todas se referem ao contexto da inteligência como apreensão das “*oisi*” utilizando o termo “realidade” para tal. Assim, devemos tomar o devido cuidado para não conferir à palavra realidade um sentido ontológico que ela aparentemente não possui, pois nessa passagem o contexto é o da apreensão mais exata dos seres que se deve ter pelo pensamento.

³³ Thomas Robinson, em *A Psicologia de Platão* (Edições Loyola, São Paulo, 2007), chama atenção para a dificuldade em definir a alma no *Fédon*. Ele nota que entre as maneiras através das quais Platão nos apresenta a alma, ainda que seja provada a sua imortalidade, a pergunta “O que é alma?” permanece, pois as várias visões sobre ela, sugerindo-lhe vários sentidos, não sofrem o refinamento que viria, segundo ele, nos diálogos posteriores (cf. p. 71-72).

lança na caça de cada uma das realidades em si mesmas e sem misturas, liberto até onde lhe for possível dos olhos, dos ouvidos, numa palavra, de todo o corpo - ciente de quanto esta perturba a alma e a impede de adquirir a verdade e sabedoria (*aletheian te kai phronesin*), quando ambos se associam. Ou não te parece que se alguém existe com a possibilidade de atingir o real (*tou ontos*), é este mesmo?” (65e-66a)³⁴

O pensamento pode ser visto como a atividade própria da *psykhe*, através da qual ela se expressa enquanto tal, ou seja, enquanto alma distinta e afastada do corpo. A exigência de ser a alma por si mesma para adquirir o verdadeiro conhecimento e a afirmação de que é no pensamento puro, sem interferências de outra ordem, que o filósofo capta o ser, faz concluir que, enquanto atividade psíquica, o pensar consiste nesse movimento da alma se voltando para ela mesma (*aute kath'haute*). Ele se mostra como a atividade que é exclusiva da alma, uma vez que nele e através dele a desvinculação dos sentidos se realiza. A descrição da purificação que o pensamento promove, tal como se apresenta, revela que ele próprio, aparentemente, consiste no único elemento que resiste a esse afastamento, sendo, portanto, próprio e restrito à alma. Este movimento de afastamento que, mesmo sem a intenção de defini-la, descreve a *psykhe*, nos dá uma noção a seu respeito. Se tomarmos a alma por sua capacidade e atividade de inteligência, que é o que interessa ao nosso estudo, é conveniente examinar como este pensamento é capaz de mover a alma em direção aos seres inteligíveis, ou melhor, de que modo e por quais razões a alma se move, e em que medida isso constitui o pensar.

³⁴ Dixsaut traduz assim os seguintes termos : « *ostis hoti malista autei tei dianoiai ioi eph'hekaston, mete ten opsin paratithemenos en toi dianoeisthai* »: “[...] em ayant, le plus possible, recours à la réflexion seule pou aller vers chaque réalité, sans faire, quand il réfléchit, intervenir ce qu’il voit, sans traîner avec lui aucune sensation d’une sorte quand il est en train de raisonner »; “*eilikrinei tei dianoiai*”; “*réflexion elle-même et sans mélange*”; “*aletheian te kai phronesin*”: “*verité e pensée*”; « *tou ontos* » : « *ce qui est* » (*Phédon*, p. 215-216). O trecho é um dos mais importantes para a nossa análise e merece ser citado e comentado em nosso idioma, ainda que a tradução apresente, a nosso ver, algumas imprecisões. Consideramos importante apontar outra tradução para mostrar a fragilidade da tradução a qual estamos acompanhando e não deixar nosso leitor ser induzido à uma leitura equivocada de alguns conceitos começam a ser reformulados por Platão e que nos esforçamos para explicar.

1.3 Análise da Separação Entre Corpo e Alma no Contexto da Purificação: a Phronesis Como Via Depuradora da Psykhe

Nas passagens onde Sócrates confessa ter esperança em obter um bom destino *post mortem*, a *katharsis* aparece como a preparação apropriada e necessária para este fim³⁵. Momentos antes de cumprir a sua condenação, o filósofo declara sentir-se purificado e, por isso, argumenta ter bons motivos para acreditar no provável bom destino da alma após a morte do corpo. O melhor dos destinos, a saber, estar junto aos deuses e seres igualmente divinos e puros, aparece como a mais alta compensação que a alma pode adquirir, após tanto empenho do filósofo ao longo da vida sob forma humana. Ao sentir-se preparado, isto é, purificado das influências do corpo, o filósofo se diz pronto para viver a verdadeira vida e, portanto, não encontra motivos para temer a morte:

“[...] *Se isso é exato meu amigo, então há boas razões para confiar que, chegando ao meu destino, ali, com mais fortes probabilidades, me será dado alcançar o fruto de tantos esforços despendidos ao longo da vida. E daí que não encare sem uma alegre esperança esta viagem que agora me é imposta, e, como eu, qualquer outro que sentisse o seu espírito (ten dianoiān)*³⁶ *preparado e, por assim dizer, purificado*” (67b-c).

33 Para Louis Moulinier, “*katharsis*” em geral assume o significado de limpar, tornar livre de mistura, purgar. Os termos *katharos* e *katharein* são os termos que em geral exprimem a pureza no domínio da inteligência, como parece ser o sentido privilegiado no *Fédon*. As ocorrências desse significado nesse domínio fazem referência à limpidez do oráculo, ou quando *katharos* significa “claramente”. O autor explica: “[...] *os Gregos conceberam uma pureza das coisas e uma pureza do espírito que, entre essas coisas está a verdade e, dentro dela, a sinceridade; esta noção eles exprimiam pelo adjetivo katharos, que ainda é muito material e que implica, às vezes, um juízo de valor inteiramente moral.*” Em toda a sua obra, Moulinier nota a presença da noção de materialidade no que diz respeito ao tema da purificação, tanto na perspectiva física do mundo quanto no plano abstrato. O valor material da pureza é transposto para outras perspectivas, como o da moralidade e o da intelectualidade. Na medicina, o termo *katharsis* se apresenta em todo o tipo de evacuação ou escorrimento, seja esse escorrimento natural, como a menorria, ou um escorrimento causado por alguma patologia. Os dois sentidos que o termo possui na linguagem médica designam tanto a eliminação de um mal quanto uma evacuação que restabelece uma ordem, uma harmonia. *Le Pure et Le Impure dans La Pensée des Grecs- De Homere a Aristote*; Librairie Klincksieck, Paris, 1952, 167-170.

36 Interessa-nos notar no original grego a última oração do trecho citado: “[...] *kai alloi andri hos hegeitai hoi pareskeuasthai ten dianoiān hospēr kekatharmenen* [...]”. O termo “espírito” para traduzir *dianoian* talvez não seja a opção mais adequada, pois subtrai do trecho a ênfase, importante para nossa análise, do intelecto como a faculdade através da qual a alma se purifica. Assim traduzido, temos atenuado um dos aspectos sob o qual o diálogo nos apresenta a alma, a saber, como idêntica à parte intelectual do homem, o que, obviamente, não consiste em um erro. Entretanto, considerar esse aspecto

A partir disso, a purificação é definida também como a separação (*chorismos*) e o paulatino desligamento (*eklyo*) da alma em relação ao corpo. Sob outro aspecto, Sócrates apresenta novamente as razões que o levam a não ter qualquer temor acerca da morte, explicando que o processo de purificação, de fato, significa manter-se distante do corpo o máximo que lhe for possível durante a vida humana. Mais uma vez, temos a definição de morte como alma separada e, portanto, livre do corpo, reafirmada nesse contexto - tal como a possível definição acerca dela em 64 a. No entanto, nos termos da argumentação presente, o exercício para a morte, que parece funesto e descabido para os homens comuns, mostra-se ser, na verdade, um processo de *katharsis*, segundo as palavras de Sócrates. O exercício de afastamento, que traz a purificação da alma e consiste em um treino para a morte, ou melhor, para a vida após a morte, é novamente enfatizado à medida que o propósito de purificar-se consiste em habituar (*ethidzo*) a *psyche* a essa posição que acredita ser a mais natural à alma (67c-d)³⁷. Não diferente do que anteriormente foi proposto, Sócrates atribui o exercício próprio do filósofo, que nesse instante assume as feições de *katharsis*, à atividade intelectual e, por consequência, às ações que se pautam por essa atividade. Nesse processo, o pensamento se encaminha para tornar-se inteiramente puro (66d)³⁸, igualmente aos objetos que persegue, sem apelar para qualquer contribuição das sensações corporais ao realizar a purificação do filósofo efetivamente.

Desse modo, nada mais razoável que o destemor da morte para aquele que é verdadeiramente filósofo. Fugir da morte diante de tais convicções seria *alogia* (68a),

especialmente aqui colabora para a verificação, por contraste, da *phronesis* como pensamento puro. Monique Dixsaut em sua tradução (*Phédon*, p. 217-218) opta por “[...] *qui et cela vaut pour tout homme qui estime que sa réflexion est prête à s’exercer, puisqu’elle est comme purifiée.*”; a tradução que, nesse caso, ressalta esta característica da alma preserva não somente a visão que podemos ter dela como parte cognitiva do homem, mas sobretudo sugere que a atividade raciocinante envolvida em uma reflexão filosófica, como a que ele faz no diálogo, não se separa do processo de purificação.

³⁷ Rowe comenta que nesse instante a definição de morte sofre uma modificação significativa em relação à definição original, conforme o parágrafo 64a. Aqui ela não aparece como a mera separação entre corpo e alma, mas como uma purificação que faz o filósofo esforçar-se ainda com mais empenho em preparar-se para a vida além porque, nesse contexto, preparar-se para a morte assume o significado de se habituar à condição futura, o que veremos com detalhes, mais adiante. Cf. *Phaedo*, Plato, Cambridge Greek and Latin Classics, Cambridge University Press, 1996, 145.

³⁸ Essa sugestão fica mais evidente em 66d-e, por exemplo, onde “conhecer claramente”, como traz a tradução que estamos acompanhando, e toda a noção de aquisição do verdadeiro conhecimento sobre os objetos examinados, aparece no texto grego nestes termos: “*katharos ti eisesthai*”, “*katharos gnonai*”.

pois a faculdade por excelência da alma não carece de qualquer anuência do corpóreo. Ao contrário, parece alcançar o estado que lhe é mais original e apropriado, quando se torna inteiramente livre das inquietações que aquele proporciona. Mas de que modo podemos compreender a atividade intelectual como meio de purificação da alma? Uma vez que a atividade intelectual é beneficiada por essa descorporificação, como dizer que é o pensamento que a promove, como nos parece até agora³⁹? À primeira vista, a *phronesis* parece assumir dois papéis no contexto da purificação: o de objeto em processo de purificação e o de via purificadora da alma. Émile Brehier corrobora a nossa leitura ao explicar: “Mas no *Fédon*, ele trata da purificação do pensamento, não se poderá obtê-lo se não for pelo próprio pensamento, que é, portanto, às vezes o ser a se purificar, às vezes o meio de purificação; temos sobre isso a declaração expressa do *Fédon* (69c): pensamento é um ‘meio de purificação’ (*katharmos*). Para ele, a *katharsis* consiste, na verdade, na conversão de um “pensamento impuro” na direção de “um Pensamento puro e infalivelmente perfeito”, que age sobre o ser através do alcance e dos efeitos desta Forma Pensamento⁴⁰. Essa última afirmação nos soa um tanto estranha, visto que neste momento não há ainda no diálogo um apelo para as Formas quando a intenção é falar sobre as coisas incorpóreas, como será feito mais adiante. O comentador fala sobre um “Pensamento” puro e perfeito, sugestivamente identificando-o a uma Forma, para a qual o pensamento que ainda sofre as desvantagens da alma presa ao corpo, que é, portanto, impuro, deve se voltar. Não arriscaremos fazer tal aproximação, apesar de ser uma leitura possível. Ao que nos parece até agora, a purificação do pensamento carece de um isolamento do pensar enquanto atividade puramente anímica, ou dito de outro modo, sem interferência do corpo, como aponta

³⁹Yvon Brès, em *La Psychologie de Platon* (Presses Universitaires de France, Paris, 1973, 2ª. Ed), chama a atenção para essa questão: “Talvez poderíamos dizer o mesmo desse terceiro elemento da nova construção platônica que é a *phronesis*. Aqui ainda, como vimos, a exigência precedeu o conteúdo. No *Ménon* e no *Fédon*, o “pensamento puro” é posto como valor antes que se contenha o ser pensado, isto é, antes mesmo que comece a se constituir uma teoria da episteme como saber absoluto” (p. 185). Monique Dixsaut, em *Platon et La Question de la Pensee* (ob.cit.), também aponta para isso: “Se a *phronesis* se apresenta imediatamente como um valor, em seu nome mesmo e provavelmente em toda empresa de definição, parece que se encontra transgredida a regra dialética que quer que uma coisa não possa se ver conferida de valor antes que a tenham definido. Platão procede pela *phronesis* de maneira exatamente inversa: a exigência axiológica que comporta seu nome precede a sua definição” (p. 95).

⁴⁰ Brehier, E., “*Aretai Katharseis*” in *Etudes de Philosophie Antique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955; p.241.

Bréhier. No entanto, esse pensamento puro não parece evocar algo além do que já é de posse da alma e pode, portanto, ser atingido por ela sem precisar recorrer a um plano abstrato, como o domínio das Formas. O ambiente em que temos o pensamento no quadro da purificação parece ser meramente humano, ou seja, aquele no qual a alma vislumbra um bom destino após a morte, mas, presa ao corpo, tem como objetivo primeiro lidar com as impurezas que este lhe causa: suas intervenções e inquietações. Desse modo, o afastamento dos apelos corporais consiste na purificação da alma pelo pensamento (*phronesis*) que, por extensão, é também purificado ao se exercitar nesse afastamento pela filosofia.

É preciso, todavia, analisar a peculiaridade da purificação no *Fédon*, que muito se aproxima da idéia de conversão do pensamento com vistas para o ser, tal como sugere Brehier⁴¹. Nesse contexto, apesar de Platão fazer uso das imagens e do vocabulário mitológico para justificar a esperança e a boa aceitação da morte, é notável o seu apelo para o caráter racional, por assim dizer, da argumentação, sobretudo, para uma de suas principais propostas: mostrar que a busca pela *phronesis* pura tão almejada no além-vida se inicia no plano da vida humana, que ela é racional e se dá sob a forma de um processo:

“[...] Quantos, por morte de seus favoritos, das suas mulheres e filhos – não mais que humanas afeições-, se dispuseram espontaneamente a procurá-los no Hades, movidos por esta esperança: a de avistar ali os seus entes queridos e reunir-se-lhes! E, na mesma ordem de idéias, alguém que ame deveras a sabedoria (phroneseos)⁴² e sinta em si enraizada essa convicção de que só no Hades, mais em lugar nenhum, a poderá achar de modo que valha a pena referir-se, por ventura se afligirá com a morte e sofrerá de mau grado a sua partida? Pelo menos meu caro, assim devem pensar os filósofos que o são de fato, pois é neles que em especial se forma a convicção de que em nenhum lugar, a não ser ali, lhes será dado alcançar a autêntica sabedoria (katharos... phronesei). E se isto é exato, nada mais absurdo (alogia), portanto, como dizia há

⁴¹ Brehier, E., p. 241.

⁴² Segundo a tradução de Monique Dixsaut (*Phédon*, p. 219.) “[...] et c’était de la pensée qu’ils étaient amoureux [...]”.

pouco, do que um homem dessa têmpera recear a morte...” (68 a-b)⁴³.

A diferenciação entre a purificação conforme a antiga tradição e a *katharsis* sobre a qual se pretende explicar   revelada quando o filósofo faz uma comparação entre a filosofia e os rituais. Em outras palavras, a distinção se apresenta no modo como cada um realiza a busca, segundo a filosofia ou segundo os rituais, e os motivos que levam os não-filósofos, destemidos ou não, a encarar a morte. Os homens comuns, movidos por afeições meramente humanas, como o próprio texto traz, dispuseram-se a buscar no Hades alguém por quem tinham afeto, mulheres ou filhos já mortos, na mesma esperança de encontr -los. Seguindo o mesmo raciocínio, Sócrates explica que o filósofo enfrenta a morte do corpo com tranqüilidade, porque, assim como os demais, espera encontrar e se juntar com aquilo que ama (*erastai*) e que procurou durante toda a vida. A diferença, entretanto, está primeiramente no objeto do qual se dizem amantes, mais especificamente no gênero desse objeto. Enquanto os homens comuns enfrentam a morte movidos pelas afeições que mant m em vida humana, e aparentemente pretendem mantê-las na condição de mortos, o filósofo se move pelo desejo de se reunir a seres divinos descorporificados. Prefere futuramente estar na companhia dos seres da ordem inteligível e reconhece, portanto, a desvinculação do que é relativo   condição humana (*anthropinon*) como algo positivo⁴⁴. Desejoso de estar na companhia dos deuses e dos melhores homens, principalmente por amar o saber e não o corpo, o filósofo se convence de que o que é relativo a ele, como o apego   riqueza (*philokrematos*) ou   honras (*philothymos*), consiste em um obstáculo nessa busca. A morte, separação total do corpo, revela-se então como a condição mais apropriada para aquela reunião e não

⁴³ A respeito dessa passagem Rowe comenta: “[...] Isto pode ser adequado   idéia tradicional de Hades, de acordo com a qual somente a figura não-substancial de uma pessoa poderá ser vista; mas isso pouco poderia ajudar quando um novo e diferente tipo de Hades está sendo proposto [...]”; ob. cit., pág 146.

⁴⁴ Sobre a função do misticismo que Platão apresenta no *Fédon* Brehier pergunta: “Poderíamos ser tentados a considerar o misticismo como uma simples meio de intelectualismo; de fato, uma boa parte dos argumentos que convida purificar a alma da impureza do corpo (65b-66c) insistem sobre as razões intelectuais da purificação [...]; mas podemos crer que as noções religiosas introduzidas com um semelhante acento sejam simples metáforas literárias?”; ob. cit., p. 237. Compatível, em parte, com a nossa análise, Moulinier comenta: “Uma tal doutrina é, no fundo, a mesma que a dos Mistérios, que, por sua vez, não prometendo mais que as purificações libertadoras, prometem uma felicidade divina no outro lado”; ob.cit, p. 359.

deve haver, portanto, motivo para temê-la. Ambos, filósofos e iniciados nos ritos dos mistérios tinham o mesmo objetivo, ter um bom destino após a morte. Parece-nos claro que para ambos essa compensação exige uma conduta durante a vida humana, de modo que a alma seja capaz de se acostumar à vida que terá quando estiver liberta do corpo. Todavia, ao que parece, o diálogo pretende especificar o tipo de purificação que a filosofia é capaz de promover e, assim, temos que o amante do saber se purifica pelo filosofar e pelas virtudes que são inerentes à condição de filósofo:

“E a verdade consiste talvez em que a temperança, justiça e coragem não sejam senão meios de nos purificarmos de todo esse tipo de emoções, e a Razão em si mesma, uma espécie de purificação (kai aute e phronesis me katharmos tis ei). É provável, pois, que os fundadores dos nossos ritos místéricos não fossem homens medíocres, antes, pelo contrário, desde há muito nos sugerissem a verdade, ao asseverar que todo aquele que chega ao Hades sem ter sido iniciado há de jazer na lama, enquanto aquele que vai purificado e iniciado habitará, ao lá chegar, na companhia dos deuses. É que, como dizem os entendidos nos Mistérios, ‘muitos são os portadores de tirso, mas poucos os bacantes’: ora, estes últimos, quer me parecer que não são outros senão os que se consagraram, no verdadeiro sentido da palavra, à filosofia [...]” (69c-d).

Tal como a *phronesis*, as virtudes como a coragem, a temperança e a justiça também preparam a alma para um bom destino. Cabe notar que Platão dedica algumas passagens para elucidar a idéia de que o filósofo se purifica através de uma postura pautada na racionalidade, mais precisamente, em uma atividade intelectual que se dá especificamente nos moldes de um tipo de postura dita filosófica. As virtudes aí estão intrínsecas a esse modo de vida, porque consistem na autêntica virtude, na virtude também pautada na *phronesis*, isto é, adquiridas através dela. Aqueles que dedicam a vida à filosofia trocam os apelos e os prazeres corporais pelas virtudes e, assim, procuram se depurar do modo mais apropriado (69a-b). Esses almejam aquilo que, por analogia, poderia ser considerado a única moeda correta: a *phronesis*, a qual deve prevalecer sobre todo e qualquer tipo de troca, ou tentando apreender mais profundamente o sentido da analogia, o valor superior a qualquer moeda que se possa adquirir. A vida filosófica como um modo intelectual de purificação garante a sua

aquisição e, por conseqüência, promove as verdadeiras virtudes⁴⁵ - “talvez só com ela [e mediante ela] se possa de verdade [comprar e vender] coragem, temperança, justiça, numa palavra, a autêntica virtude que é a que vem acompanhada de razão (*alethes arete meta phroneseos*) [...] (69a). Ela faz abandonar os ímpetos em favor do comedimento, o receio e a covardia em favor da coragem, promovendo, desse modo, uma espécie de *katharsis* que torna a alma depurada, o que, nestes termos, significa: dotada de virtudes verdadeiras, não de apenas uma aparência enganosa de virtude⁴⁶. Toda e qualquer permuta feita por aquele que se exercita na filosofia tem em vista a *phronesis*. É por ela que o filósofo troca os prazeres e as penas, é para adquiri-la que o filósofo troca as aparentes virtudes que, na verdade, são desacompanhadas da inteligência e que se mostram servís a algum prazer ou temor. O filósofo possui, portanto, *alethes arete meta phroneseos*, as virtudes em seu modo mais autêntico: associadas a *phronesis*. Cabe observar que nesse instante os alvos de Sócrates são os sentidos ordinários dos termos *sophrosyne*, *andreia*, *dikaiosyne*, *arete*. Com a crítica direcionada a eles, o texto pretende, ao que parece, examinar as palavras e, principalmente, a perspectiva a partir da qual se constrói o novo sentido conferido aos termos no contexto filosófico⁴⁷. Tal como está formulada, a virtude autêntica, nesse contexto, aparece segundo a perspectiva da interioridade, ou seja, do cuidado de si e da identificação da alma com sua natureza

⁴⁵ Yvon Brès compreende a perspectiva que Platão lança sobre a *arete* da seguinte forma: “Com o Fédon, a alma se arrisca não mais a tornar-se apenas um receptáculo de *arete*, mas o substituto de *arete*.” (ob. cit., pág 193). Já Monique Dixsaut, na nota 104 de sua tradução, diz: “[...] o resultado da purificação pelo pensamento é a *katharsis*, isto é, resultado do que foi purificado, as virtudes. Puras de qualquer erro, aos quais concernem seus termos de aplicação, as virtudes se tornam moderação, justiça etc.[...]”.

⁴⁶ Em nota à sua tradução, Monique Dixsaut comenta que o pensamento consiste em seu próprio meio de purificação, fazendo com que o filósofo, por conta disso, identifique-se com aqueles que são desejosos de aprender. O pensamento ao longo do processo de purificação se desembaraça não somente das paixões a que o corpo o induz, mas também das falsidades (*Phédon*, pág 333, nota 91). Com essa observação, Dixsaut adianta a relação entre inteligível e sensível segundo a valoração de verdade e falsidade que o *Fédon* ainda não destaca, como acontece em outros diálogos, na forma de uma análise da linguagem, por exemplo. Entretanto, vale observar a possibilidade de identificar a ênfase que as passagens acerca da *katharsis* dão à noção de verdade que o pensamento, nas condições adequadas de pureza, é capaz de identificar, o que ficará mais claro quando examinarmos a noção de *episteme*.

⁴⁷ Rowe chama atenção para este dado dizendo: “O que está ausente das descrições populares de ambas virtudes [*onomadzousi sophrosynen, onomadzomene andreia*] é a vital adição do *meta phroneseos*. Mas até aqui o ponto é exatamente o mesmo se tomarmos as virtudes como (incompletamente) descritas por muitos, não sendo exercida (mesmo sentido de *kratein* em 69 a), esta é uma forte exigência feita no caso da coragem, mas a partir de 69d ele passará a tratar ambas virtudes exatamente do mesmo modo” (ob. cit. pág. 147).

inteligível. Os alvos aqui não são exatamente os atos ditos virtuosos, mas sim o modo de ser que torna possível a aquisição da verdadeira virtude⁴⁸.

Em uma comparação com *A República*⁴⁹ podemos observar que Platão situa o falso conhecimento do homem comum, por assim dizer, em um plano diferente do plano em que se dá o verdadeiro conhecimento do filósofo. A *doxa* do vulgo se refere aos objetos físicos que são suscetíveis a mudanças, por isso se distingue da ciência do filósofo, que se refere ao ser (477a-b). Enquanto a ciência (*episteme*) é descrita como a capacidade de conhecer a própria Forma do Belo, a opinião, por sua vez, é capaz somente de emitir um parecer sobre o que é visto ou ouvido nos objetos físicos, enfim, de ajuizar sobre o que somente pode ser percebido através da experiência empírica. Assim, de nenhuma maneira *doxa* e *episteme* podem consistir na mesma capacidade, pois se referem a objetos de naturezas diferentes (478 a-b). Por se tratar de espécies distintas de objetos, ao homem comum a superação do plano mediano onde se dá a opinião não parece ser possível. Ele tem dificuldade de aceitar seguir o filósofo justamente por não ser capaz de vislumbrar o próprio Belo que dá existência à beleza em todas as suas formas, ou conhecer à própria Justiça em sua essência. Tal como encontramos no *Fédon*, o vulgo tem opinião, faz algum juízo sobre as coisas que experiencia, mas, diferente do filósofo, não tem conhecimento sobre elas (479e). Não sabe de fato o que significam dentro da escala de valores proposta pelo filósofo, pois não é capaz de vislumbrar os seres de valor mais alto, tal como fica sugerido com a Teoria das Idéias. O resultado não poderia ser outro: as virtudes n' *A República* não aparecem sob o foco da autenticidade segundo a restauração da *psykhe* ou como a volta

⁴⁸ Conferir Dixsaut M. *Phédon*, nota 99, p. 334. Nesse sentido é que talvez devêssemos compreender a afirmação de Perceval Frutiger, ao comentar a passagem 611c da *República*, onde fala a respeito da efetiva purificação da *psykhe*: “[...] *nem este alogistikon nasce e morre com o corpo, nem se separando do corpo a alma reencontra ipso facto sua pureza original. Em compensação, da República resulta, sem falar de outros diálogos, que, para Platão, não é a desencarnação, mas a virtude filosófica que, unicamente, pode regenerar a alma e que permite assim escapar do ciclo dos nascimentos*” (*Les Mithes de Platon*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1930, p. 93). No mesmo sentido Brehier afirma: “[...] *o outro não é senão um retorno à origem, uma identificação com o ser, que é uma identificação consigo mesmo; pois no platonismo a essência não é distinta da origem*”; ob. cit. P. 242

⁴⁹ Platão, *A República*, Martins Fontes, 2006, S.P. e Platon, *La République*, Ed. Coleção Belles Lettres, Paris, 1949.

à condição natural que o exercício da filosofia é capaz de promover nela. No *Fédon*, o *meta phroneseos* cumpre essa função, direcionando a postura e as ações do filósofo em direção ao que diz respeito ao verdadeiro cuidado da alma: as autênticas virtudes. N' *A República*, as virtudes são analisadas com vistas para a restauração da cidade, que embora exija um exame da natureza e das condições dos variados tipos de alma para harmonizar um organismo maior, em uma perspectiva individualizante e socialmente estratificante, consiste em um ambiente exterior ao homem. A excelência das virtudes, nesse foco, não poderia ser outra que o bom e correto cumprimento das incumbências cívicas, posturas individuais que colaboram para o equilíbrio do todo, e que estão compreendidas no interior da idéia de Bem e de justiça. As partes, definidas e identificadas, são virtuosas à medida que colaboram com aquilo que lhes cabem para que haja a virtude maior na cidade: a justiça. Essa parece ser a natureza geral de uma virtude comum que, portanto, abarca as principais virtudes que uma cidade verdadeiramente boa deve possuir: sabedoria, coragem, moderação e justiça. O foco no *Fédon* se distingue sob dois aspectos. O primeiro deles diz respeito ao enquadramento que o texto dá ao tema das virtudes, no qual está inserida a *katharsis*: aqui a investigação versa sobre no que elas consistem verdadeiramente e a aquisição delas pela alma. Muito mais que descobrir a virtude natural de uma “categoria” de alma, como n' *A República*, Platão descreve um processo que leva o filósofo a adquirir e conhecer as virtudes no seu modo autêntico. Mesmo tendo efeitos na vida cotidiana, as virtudes consistem, sob este aspecto, na colaboração da alma para com ela própria, que inclui, como parece evidente até agora, a preservação do seu caráter inteligente. As virtudes, antes, constituem o resultado desse cuidado que consiste no equilíbrio da alma em relação a ela mesma, ou seja, no sentido de emancipá-la do corpo e dos objetos que são exteriores a ela. Esse último tema constitui outro ponto no qual os diálogos se distinguem. Se n' *A República* Platão dedica boa parte de um dos livros (livro IV, 436b-441c) para tratar das partes da alma, no *Fédon* veremos que o seu esforço é para mostrar o contrário, que a alma distinta do corpo é, primeiramente, incorpórea e, portanto, não ser dita nem concebida como composta por partes. Não havendo partes, seu equilíbrio se dá pela *katharsis*, que consiste na desvinculação dos apelos corporais. Esse desapego é promovido pelo seu trabalho intelectual, que se realiza unicamente e exclusivamente

por ela mesma, ou como prefere Brehier “[...] a pureza de um ser não tem relação com outra coisa que não ele mesmo e com a sua própria essência, purificar o pensamento não é fazê-lo dominar sobre as paixões, mas separá-lo da mistura que o torna impuro (aí é o corpo) para colocá-lo em estado de se exercer por ele mesmo”⁵⁰. Não há dúvidas de que o processo de afastamento do corpo é intrínseco à *katharsis* e à conseqüente aquisição das virtudes autênticas. O verdadeiro cuidado da alma consiste, sobretudo, no empenho para adquirir essas virtudes verdadeiras, ou, conforme as palavras do próprio diálogo, em adornar a alma com elas (114e).

Convém notar, entretanto, que a separação do corpo e a imunização não garantem à alma a purificação e o retorno à sua condição original. Não podemos associar o processo de *katharsis* apenas a uma descorporificação, por assim dizer, no sentido de que, livre das influências físicas que o corpo lhe impõe através das sensações, a alma se encontra na mesma condição de pureza de quando ainda não tinha nascido sob forma humana. No *Fédon*, tal como sugere o comentário, vemos que a purificação não está desvinculada das virtudes; entretanto, cabe observar um dado além: já que se trata de um diálogo onde Sócrates defende a sua trajetória e as suas convicções acerca da morte, a própria postura filosófica consiste no modo, por excelência, de aquisição da *arete*. Após a morte, a *psyche*, mesmo liberta do corpo, pode simplesmente não se libertar de seus vícios, de seu peso e dos pregos que a prendem a ele (81c, 83d). Assim, as almas do injusto e do homicida, por exemplo, não terão um bom destino, ainda que separadas do corpo, pois não estão, de fato, purificadas de seus crimes. Segundo a metáfora, pode acontecer à alma atingir um grau de pureza depois da morte; caso os juízes não considerem suas faltas tão graves, essa alma viajará para o lago Aquerusíade, onde observará suas culpas e se tornará pura, livre e, portanto, merecedora de um bom destino. Outras, no entanto, podem ser julgadas incuráveis e, por isso, condenadas ao Tártaro, abismo nas profundezas da verdadeira Terra, onde permanecerão, não mais regressando à vida humana (113d-e). Diferente do que somos levados a compreender, nas passagens que apresentam as razões de Sócrates para não temer a morte, segundo o argumento da purificação, vemos que a *katharsis* não consiste em um processo que

⁵⁰ Brehier, E., p. 239.

acontece exclusivamente durante a vida, se analisarmos com detalhes o mito do julgamento e do destino das almas. Purificar-se parece ser, ao que tudo indica, preocupação e prática dos iniciados nos ritos dos mistérios e na filosofia. Ambos pretendem vislumbrar e se dedicar a uma disciplina que tem como meta aquilo que pode ser alcançado somente na vida além, apesar das diferenças. Essa postura que os iniciados e o filósofo adotam, se não garante o melhor dos destinos, ao menos parece assegurar a trilha correta para chegarem ao Hades e, assim, serem julgados pelos verdadeiros juízes, de modo a terem um destino certo. Desse modo, não permanecem na incerteza de estar à mercê da clemência daqueles que foram suas vítimas durante a vida, a exemplo do que acontece com as almas medíocres, que são condenadas a aguardar no lago Aquerusíade, até que sejam atendidas suas súplicas e, assim, possam entrar no ciclo das reencarnações novamente (113e-114a). Como era de se esperar, aqueles que levaram uma vida emancipada do corpo, libertando-se dele e da terra, ou seja, uma vida *hosios*, têm como destino habitar as regiões puras da verdadeira Terra. Não diferente, e ainda melhor, aquele que chegar a um estado suficiente de purificação pela filosofia, único meio através do qual a alma é capaz de se purificar o máximo possível, habitará as moradas mais esplendorosas e, o mais importante, estará isento do ciclo de reencarnações, pois “*passam a viver para todo o sempre livres do corpo*” (114b-d). Diante desse cenário, Sócrates aconselha seus ouvintes, dizendo serem esses os verdadeiros motivos para que o filósofo se empenhe em participar (*metaskein*), durante a vida, da virtude e do modo de viver segundo a *phronesis*. Uma das razões para que se busque desencadear o processo de purificação que a filosofia é capaz de proporcionar em vida consiste na possibilidade de a alma constatar que sua depuração, aos poucos e de forma simulada, permite-lhe retornar à sua condição de origem, isto é, de alma separada do corpo. Talvez a maior dificuldade para nós esteja em compreender essa simulação da vida após a morte e como se torna possível essa depuração, ou seja, essa desvinculação entre alma e corpo, com a alma ainda presa ao corpo. Sobre essa questão, Michel Pakaluk oferece uma perspectiva que vale a pena ser notada:

“Podemos imaginar também que parte do objetivo de Platão, ao introduzir a imagem da purificação no *SD* (argumento de defesa de Sócrates), em 65e6-66a 7 e

67c5-d1, é sugerir que a separação nesta vida difere somente em graus da morte. O processo de remover uma impureza é, naturalmente, um processo para alcançar um grau extremo de uma qualidade que já é presente. Dizer que ‘nós não podemos conhecer nada puramente na companhia do corpo’ (64e4) implica dizer que nós já conhecemos algo, em algum grau, na companhia do corpo”⁵¹.

Cabe observar, antes de tudo, que Pakaluk considera que isso que compreendemos ser uma depuração da alma acontece durante a vida humana, de algum modo. Essa desvinculação depuradora se dá em graus, ou seja, aos poucos a alma vai se aproximando do estado em que permanecerá quando estiver inteiramente pura, liberta do corpo. Ele entende que, ao ligar a noção de purificação com o treino para a morte, Platão sugere ser possível a depuração em vida, mesmo sendo, obviamente, limitada. A morte do corpo, de fato, consiste em um modo de alcançar o grau máximo de pureza que a alma tanto almeja e que, na verdade, já foi atingido de certa forma. Sócrates, com o argumento da purificação, parece unir a vida presente à condição que terá depois da morte. No entanto, como o próprio comentador lembra, mesmo que se adquira através da filosofia a morte em algum grau, não é neste plano que o filósofo alcançará integralmente o que deseja. Tal compreensão corrobora o nosso entendimento acerca da filosofia como uma simulação da vida *post mortem*, uma vez que, por almejar se desvencilhar do que concerne ao corpo e ao mundo concreto, a alma encontra nessa situação um meio de se habituar à vida futura⁵². No entanto, a perspectiva sob a qual o diálogo trata a *katharsis* e os outros temas, se bem reparamos, tem como questão mais urgente a purificação na vida presente, mesmo que a referência e o objetivo seja um modelo de vida além-afinal, qual seria o sentido de discutir a purificação se a alma não estivesse, de algum modo, relacionada com o elemento que a torna impura, ou seja, com o corpo e com as suas influências? A metáfora remete o filósofo a esta referência, que é a mesma dos Mistérios. No entanto, na condição de filósofo, ele a concebe de outro

⁵¹ Pakaluk, Michel, “Degrees of Separation in the Phaedo”, in *Phronesis - Journal For Ancient Philosophy*, Brill, XLVIII, 2, Leiden, 2003, pág. 101.

⁵² Rowe também observa no texto termos que ajudam a construir o ambiente similar ao de um futuro pretendido, como as expressões que exprimem a esperança na vida futura e a própria noção de viagem (*apodemia*), muito presente no início e no fim do diálogo (Cf. *Phaedo*, p. 142, 144).

modo e propõe para ela um processo distinto do processo religioso. Podemos pensar que Platão utiliza a metáfora, primeiro, com a intenção de marcar a diferença entre a *katharsis* tal como a crença religiosa a concebe e segundo a filosofia a formula. Em seguida para, talvez, responder à provável pergunta se é possível e como se purificam os não-filósofos. De qualquer modo, ela desincumbe o filósofo de responder a essa questão e lhe permite somente falar sobre o tema nos termos que o interessam: no termos da filosofia.

No quadro da *katharsis*, o pensamento pode ser visto como a faculdade que retorna cada vez mais às suas potencialidades originais. Na condição de faculdade da alma ele se beneficia da purificação, ao mesmo tempo, na condição de exercício intelectual ele a promove. Eleita a faculdade por excelência capaz de promover a purificação da alma, a *phronesis*, ao que parece, revela-se para o filósofo como tal, fazendo com que, ao longo desse processo, ele se torne consciente da verdadeira potencialidade e natureza da alma (65e-66a), de modo que queira cada vez mais retornar para ela. Uma vez que é anterior ao nascimento da alma em forma humana (76c), podendo, desse modo, voltar a assemelhar-se ao que é puro, a *phronesis* consiste também na capacidade intelectual que permanece após a morte. Fica sugerido mais uma vez, portanto, que se trata do pensamento que supõe a alma quase totalmente liberta do corpo, capaz de sugestivamente antecipar mais claramente para o filósofo à beira da morte, quase totalmente purificado, o que diz respeito à vida no plano invisível e, evidentemente, qual deve ser a sua conduta durante a vida presente.

A sugestão de que a purificação independe da total ausência do corpo físico – como vimos no exemplo do lago Aquerusíade, onde se constata que há a possibilidade de *katharsis* após a morte - revela que nefasta, de fato, é a sua influência sobre a alma. O diálogo nos lança em duas perspectivas distintas: o parecer do filósofo que medita e se prepara para a vida futura e a visão que ele nos oferece da vida humana quando se coloca sob o ângulo do *post mortem*. Poderíamos nos perguntar: se a purificação da alma é possível após a morte do corpo, então para que se dedicar ao sacrifício de resistir e se desvencilhar dos prazeres corporais durante a vida? Para ter assegurada a liberdade e a felicidade eterna, uma vez que não mais precisará reencarnar; enfim, para que tenha, se não o melhor, pelo menos um bom destino após a morte, como vimos. Ora, mas se o

próprio Sócrates não faz acerca disso, de fato, uma afirmação, ao mostrar tal narrativa como um desfecho no qual ele apenas crê ser possível de se realizar (114c-d), qual o verdadeiro sentido de promover o processo de *katharsis* durante a vida?

Possivelmente essas perguntas, comuns aos leitores do *Fédon*, possam ser respondidas, se voltarmos ao parágrafo 67a-b:

“[...] E nesse caso estaremos, ao que parece, tanto mais perto do verdadeiro saber (eidenai) durante a nossa existência terrena quanto mais reduzirmos ao indispensável o contato e o comércio com ele (o corpo), não permitindo que nos contamine (mede anapimptometha) e conservando-nos puros da sua natural corrupção, até que o deus se digne libertar-nos: assim, pois, uma vez resgatados da demência (aphrosynes) do corpo, é razoável se supor que gozaremos da companhia dos deuses e conheceremos por nós mesmos tudo o que é sem mistura, o que equivale talvez a dizer, a verdade: pois só ao impuro não deverá ser permitido tocar o puro”⁵³.

A primeira preocupação do filósofo, no que se refere à *katharsis* da alma, é ter um bom destino após a morte, como já observamos. Mas há outra razão que, certamente, colabora para a aquisição desse alvo maior e que se mostra, por sua vez, tão motivadora e digna de ser considerada: estar, durante a vida, perto do saber (*eidenai*). O filósofo pretende ser capaz de discernir as verdades de modo clarividente, em meio aos apelos do corpo e dos possíveis enganos a que as sensações podem arrastar a alma. Ele vê nesse comportamento uma maneira de zelar pela alma⁵⁴. Em vários momentos do seu discurso, o Sócrates do *Fédon* faz um apelo para que se atente ao método através do qual o filósofo pretende meditar acerca do modo mais adequado para merecer o bom destino futuro. Conseqüentemente, essa meditação abarca as questões que tocam o

⁵³ Afirmação feita novamente em 82 b-d.

⁵⁴ As utilizações variadas do mesmo vocábulo, explica Moulinier, indicam o signo “*deste hábito do espírito*” da cultura grega, pois demonstram a insistência dos gregos sobre o estado desembaraçado, em toda a extensão da palavra, que os objetos devem alcançar. Disso deriva a presença e a importância da *katharsis*, na esfera religiosa de fenômenos materiais, nas concepções acerca do mundo físico, incluindo o corpo, obviamente, e no que se refere ao intelecto. As variações de significados vão desde o sentido abstrato que tem a palavra “nitidez” (límpido, translúcido, limpo) e um modo de compreender, compreender puramente, até a boa ordem de uma armada bem organizada, ob. cit., 168.

além-vida e a preparação para isso, pois o modo de inquirição que garante ao filósofo a idoneidade de sua reflexão parece ser capaz de causar algum efeito na alma (115e) ⁵⁵. C. J. Rowe nota que o verbo *anapimplemi* é freqüente no que concerne à doença, ou, citando Tucídides, infecção por doença. Entretanto, ele ressalta que nesse parágrafo o termo é usado para se referir à ausência de *phronesis*, ou seja, à *aphrosyne*, aqui traduzida por demência, característica do corpo que assume o mesmo sentido de desejo em contraste à alma pura e aos seres puros⁵⁶. Platão emprega, segundo Moulinier, o termo *aphrosyne* para exprimir a idéia de desordem e desregramento interior, indicando, assim, a necessidade do conhecimento puro- “Até aí, Platão não falou mais do que sobre a perturbação introduzida no pensamento pelas sensações. A *aphrosyne* tem uma cor nitidamente moral”. Tal concepção já consiste em uma formulação platônica, na qual o filósofo realiza uma reformulação do “*kathareuein*” no registro da religião, que, diferentemente, propõe o afastamento das impurezas e não do corpo diretamente⁵⁷.

Para que a purificação se realize de fato, é preciso percorrer um caminho seguro ao longo da vida; do mesmo modo, para que se chegue ao destino desejado, é preciso fazer uma travessia para o além-vida por uma via adequada, como fica claro em várias passagens do texto⁵⁸. O meio mais seguro de promover a *katharsis*, apesar de parecer não ser o único, certamente consiste naquele que é conduzido conforme a *phronesis*. Assim, uma conduta que se deixa conduzir pela racionalidade, isto é, *meta phroneseos*, tem grandes chances de constituir o modo verdadeiro de cuidar da alma. Dito de outro modo, a intenção de zelar pela *psykhe*, tornando-a purificada ao longo de sua trajetória,

⁵⁵Em muitas passagens parece evidente que Sócrates constrói a sua investigação sob forma de uma argumentação que deve ser compreendida e acompanhada segundo um método pautado na racionalidade, por assim dizer: 61b, d-e, 62c-d, 63b,d, 66e, 67b-c, 73a, 77d-e, 78a, 79e, 80a, 84c-d, 85b-d, 88c-89c, por exemplo.

⁵⁶ Rowe, p. 143-144.

⁵⁷ Moulinier, p. 342.

⁵⁸ Em 61e, por exemplo, temos: “*Bom, nesse assunto também falo apenas pelo que ouço dizer, e o que eventualmente me chega aos ouvidos, nenhum escrúpulo me impede de o repetir; até porque talvez nada seja tão apropriado para aquele que vai partir para o Além como refletir e discorrer sobre o significado dessa viagem e o que imaginamos que seja (diaskopein te kai mitologeîn peri tes apodemias tes ekei)... De resto, que outra coisa poderíamos fazer até que o Sol se ponha?*” Também em outros trechos, há evidências de que as preocupações do filósofo se dão em torno do caminho mais seguro e autêntico para alcançar o destino almejado no plano Além, ou seja, giram em torno do verdadeiro modo de cuidar da alma: 66b, 85b-d, 99c-d, 100a.

exigiu do filósofo um trabalho intelectual acerca do que poderia se revelar ser a verdadeira purificação e, ao mesmo tempo, a constante análise sobre no que consistiria o modo de depuração mais adequado. Esse dado possivelmente distingue o sentido que a filosofia confere à *katharsis* da concepção que os Mistérios têm sobre ela. Sócrates, ao que parece, mostra a *katharsis* da prática dos rituais como algo posto pela doutrina e assim aceita pelos seguidores, devido ao costume e à crença⁵⁹. Segundo a perspectiva da filosofia, no que diz respeito à purificação, apesar de envolver crença, como no bom destino após a morte, o filósofo deve se empenhar nisto, porque encontra razões para tal. Encontrar as verdadeiras razões parece ser, ao que tudo indica, o modo genuíno de a alma agir em relação às condições que a vida humana lhe impõe. É através desse exercício que se mostra a necessidade de encontrar, nessa condição desfavorável de a alma estar presa ao corpo, um meio viável para lidar com os impedimentos que disso advém. Longe de se tratar de uma prescrição de conduta e valores morais, no *Fédon* esse exercício em nada mais consiste que investigar qual a conduta que se revela como o verdadeiro e mais adequado cuidado da alma durante a vida. Cabe supor que, antes, trata-se da análise acerca do método para uma correta reflexão acerca da vida futura e, inevitavelmente, da vida humana. O exercício da filosofia indica o pensamento, a racionalidade, entenda-se, o modo de agir conforme a *phronesis*, como a via que torna possível especular sobre a vida após a morte e, por conta disso, pode oferecer os parâmetros para agir favoravelmente à alma- como se mostrará mais evidente no exame sobre o argumento dos contrários e sobre a teoria da reminiscência. Nesse contexto, somente pela atividade do pensamento a alma vem a ser por ela mesma (*aute kath'haute*), isto é, consegue ser do modo mais autêntico possível. Brehier compreende a conquista dessa autenticidade como um retorno da alma à sua essência:

“Como ela não supõe uma complexidade, a virtude-purificação não pode ser um estado adquirido, propriamente falando, pois é um retorno à essência; ela é a essência

⁵⁹ Para Moulinier Platão quis dar contornos precisos à “*existência de uma realidade forte*” que a religião também possui. Ele aponta que ao tratar da pureza, Platão não simplesmente usou de crenças, esperanças e desejos vagos, mas considerou as relações do *nous* com a alma e acomodou a fórmula tradicional à sua própria teoria, acrescentando a ela um comentário explicativo (*logos*); ob. cit., p. 344.

tal como é primitivamente: a impureza é aqui adquirida [...] e a purificação consiste não em acrescentar alguma coisa à essência, mas em livrá-la do mal”⁶⁰.

O autor vê a *katharsis* do pensamento no *Fédon*, especificamente em 67d, antes, como purificação no sentido de afastamento entre alma e corpo operado pela ação intelectual denominada *phronesis*, que coloca a alma no estado de se exercitar por ela mesma. No entanto, vale chamar a atenção para a identificação da alma com o ser que Brehier faz, na mesma direção da compreensão que tem acerca do pensamento puro como uma Forma Pensamento, como já observamos. Do mesmo modo que o autor, vemos o afastamento entre corpo e alma cumprir no diálogo a função de levar a alma a agir por si mesma, ou como prefere o comentador, retornar para a sua condição original: desassociada do corpo. No entanto, não faremos tal identificação por entender que no texto não há uma inteira identificação que nos permita fazer tal afirmação com tranquilidade. O que nos parece até agora, é que há por parte do filósofo o reconhecimento de certa aproximação entre os seres inteligíveis e a alma, que parece se tornar evidente ao longo do processo de purificação. À medida que se depura, a *psyche* reconhece pelo intelecto a inconveniência do corpo e as vantagens dessa purificação, colaborando, a partir daí exclusivamente através da *phronesis*, para se desvencilhar dele. Ao que parece, o processo de depuração nos moldes da filosofia exige um diálogo com as limitações que o filósofo encontra durante todo o percurso. Diante da morte iminente, ele vê a necessidade de dar explicações sobre elas para seus ouvintes chamando atenção para a nova concepção de alma e de vida que estão envolvidas na acepção filosófica⁶¹. Através desse diálogo o filósofo reconhece o que concerne à *psyche* e assim colabora para que as ações estejam conforme as necessidades e prescrições dela. Ao voltar a atenção para estes impedimentos, que, já sabemos, dizem respeito ao corpóreo, parece ser inevitável o cuidado em identificá-los, para encontrar o seu verdadeiro peso ao longo desse processo. Ao mesmo tempo em que o filósofo descarta o corpóreo e o que diz respeito à esfera da sensibilidade, com argumentos que se alinham à *phronesis*, a *psyche*

⁶⁰ Brehier, p. 239.

⁶¹ Conferir parágrafo 107b, onde Sócrates confessa realizar sua análise dentro dos limites que a condição da alma presa ao corpo impõe.

é desvelada e a *phronesis* reafirmada como a sua faculdade e atividade característica. Atribui-se a ela a confiabilidade necessária para estabelecer o método e, por consequência, as razões para se insistir na *katharsis* que a filosofia realiza⁶².

Através desses modos em que podemos conceber a *phronesis*, o contexto da purificação inaugura o sentido relativo que ela assume no diálogo, uma vez que promove a purificação e surge como efeito dela. Essa é mais uma perspectiva sob a qual ela se apresenta. A inevitável associação dela à *katharsis* leva a identificá-la à inteligência e à atividade dialética, ainda que esse fato não esteja dito tão diretamente. Tal perspectiva é suficiente para confirmar uma outra em que está inserida a *phronesis*, a saber, a perspectiva epistemológica. Nesse contexto, o conhecimento dos objetos parece se dar gradativamente, uma vez que estes, ao que tudo indica, estão classificados conforme o seu grau de pureza— como ficará claro nos próximos capítulos. Este parece ser o contexto que encontramos no *Fédon*, onde o filósofo, à medida que se purifica, torna-se apto para ultrapassar os objetos físicos segundo a experiência empírica e atingir as essências verdadeiras⁶³. Purificado, ele é capaz de ver o que é por natureza puro (66a,79d) e tanto esta aquisição quanto a depuração parecem se dar aos poucos⁶⁴. Assim, outra conclusão a que chegamos acerca da *phronesis* é a de que ela está intrinsecamente ligada à questão do conhecimento como o resultado de um processo estritamente psíquico de *katharsis*, conferindo a esse processo a inteligibilidade própria

⁶² Sobre essa ligação Dixsaut afirma: “A *phronesis* não se identifica à inteligência e à potência dialética senão em certos contextos. [...] No *Fédon*, se está no registro do elogio, da declaração de amor ou, como diz graciosamente Robin, da profissão de fé dos filósofos [...]”. Esta afirmação, que à primeira vista pode não parecer consoante à nossa análise até aqui, revela-se a favor de nossos propósitos, se considerarmos que a argumentação do filósofo no *Fédon*, mesmo tendo objetivos exortativos e que envolvam alguma fé, tem base racional para isso, como tentamos mostrar. Linhas antes ela reconhece que “quando está associada ao que é verdadeiramente, ao inteligível, a *phronesis* é a *phronesis* pura, aquela a qual o *Fédon* nos diz que não a encontramos senão ‘lá em baixo’ (68b), e que é a apreensão das essências, dos seres que são sempre os mesmos em relação a eles mesmos” (*Platon et La Question de La Pensee*, p. 105).

⁶³ Veremos mais objetivamente a *phronesis* no contexto epistemológico mais adiante, precisamente nas passagens 65a-66 a, 75a-76d, 79a-d.

⁶⁴ Nas palavras de Rowe, “simplesmente uma apreciação de disposição pura (*clear-minded*) do que é verdadeiramente válido (do que será válido para o filósofo e para outros)” (*Phaedo*, p. 151).

do exercício da filosofia⁶⁵. Ao que tudo indica, a *katharsis*, essa preparação propícia para a aquisição do saber, põe o filósofo em condições de se aproximar ao máximo dos seres inteligíveis. Entretanto, ao nos lembrarmos da impossibilidade de adquirir a plena sabedoria em vida humana (66e), somos obrigados a refletir acerca da natureza do que se mostra um obstáculo para isso e dessa simulação que o exercício de filosofar promove. É conveniente investigar a origem e os elementos que constituem o ambiente da alma em contato com os seres inteligíveis, uma vez que tal ambiente é aos poucos desvelado ao longo do processo de purificação. Até esse instante, tal simulação se apresenta nos moldes de uma metáfora baseada e consentida pela progressão metodológica do diálogo, que tem início com a noção de purificação como preservação da integridade da alma enquanto ser inteligente. A argumentação trabalha para oferecer a imagem mais próxima da vida exclusivamente anímica e, principalmente, aquele que poderia ser o seu verdadeiro significado, algo além do que a simples crença propõe. Nesse sentido, a purificação se mostra de importância fundamental para assegurar tal empresa, pois põe o filósofo em condições propícias para especular sobre o destino *post-mortem* e, conseqüentemente, sobre o domínio supra-sensível, ao qual se refere os seres inteligíveis. A conseqüência imediata da purificação, podemos pensar, diz respeito à capacidade para atribuir às experiências da vida humana a função e o valor que lhes cabem, visto que através da purificação do pensamento, o filósofo se torna apto para tal⁶⁶. Convém esclarecer que essa simulação, tal como a entendemos, adquire vários sentidos. Nesse momento ela adquire as feições que lhe permitem as limitações de alma presa ao corpo, que consiste, nesse contexto, em oferecer uma noção dissimulada para o filósofo das condições da alma separada e, portanto, liberta dele. A *katharsis*, enquanto

⁶⁵ Andre Jean Festugière compreende a função da *katharsis* na ligação entre afastamento e aquisição do saber do seguinte modo: “*nosso intelecto não apreende a inteligibilidade senão na medida em que se afasta, se purifica, de todo o contato com o sensível e, primeiramente, com o corpo. A via do inteligível requer, desde então, a necessidade de uma purificação e de um estado de vida favorável a esta katharsis*” (*Contemplation et Vie Contemplative Selon Platon*, p. 43).

⁶⁶ “[...] *desligando sensível, intelecto e inteligível, katharsis e dialética conspiram para permitir a contemplação*” (Festugière, ob.cit., p. 128). Mas, com outras palavras, o comentador tem mais a nos dizer sobre a *katharsis*. A começar pelas considerações que faz sobre a gênese da purificação platônica: “[...] *Vê-se que Deus, e tudo que é Deus, é puro. Podemos nos aproximar, podemos nos aprazer com o divino somente na condição de participar desta pureza. O katharotes do objeto exige, no sujeito, um estado análogo. Se não o possui ainda ele deve, por necessidade, katharidzesthai*” (p. 127).

movimento do texto, permite atribuir à alma e ao corpo o estatuto que lhe cabem, e que a partir de agora começa a ser tomado em suas especificidades, esboçando, por assim dizer, a visão com que Platão concebe a alma nesse diálogo: inteligente (*phronesis*) e distinta do corpo.

1.4 A Autêntica Virtude: Resultado do Exercício da Phronesis Como Ação Purificadora

Uma vez lançada a idéia de alma distinta e desvinculada do corpo como algo positivo para o filósofo, como propôs o argumento da *katharsis*, o foco volta-se para a explicação acerca do valor daquilo que se refere à alma, ou seja, acerca daquilo que se revela distinto do domínio corpóreo. Ao mesmo tempo, torna-se clara a crítica ao domínio físico e o estatuto negativo atribuído a ele. Nesse contexto, onde Sócrates pretende esclarecer sobre no que consiste a virtude em seu modo autêntico, esta crítica se desdobra em uma análise, no plano ético, da postura do filósofo frente ao mundo físico. Tal análise, entretanto, não visa a postura do filósofo como uma ação política, antes, pretende examinar o comportamento adequado e digno daquele que pretende verdadeiramente agir em favor da alma. Assim, vemos que uma das contribuições da noção de purificação nesse exame foi a revelação da *phronesis* como o caminho para tal propósito através da aquisição das virtudes. Como meio para tal aquisição, a noção de *phronesis* ligada à idéia de *katharsis* pode ajudar a compreender porque o homem que ama o saber não encontra motivos para temer a morte do corpo. Desapegado do corpo, de seus cuidados e do que ele fomenta, o filósofo aceita com certa tranqüilidade a morte física, ou seja, a total desvinculação do corpo e do que diz respeito a ele. Convicto de que somente uma vida despojada totalmente dos apelos corporais, cuja influência constitui um empecilho na realização de seus objetivos, pode levar à *phronesis* e que estar morto consiste neste estado onde a alma isolada nela mesma pode viver de maneira autêntica, o verdadeiro filósofo não encontra razões para ter algum temor. Ele que com a morte, que cada vez mais se torna sinônima de morte do corpo, acredita que irá encontrar o que considera ser mais valioso:

“-Aí tens, pois, um bom indício (*tekmerion*): homem que vejas lamentar-se na iminência da morte é porque não era, no fim das contas, um filósofo, ou seja, um amante da sabedoria (*philosophos*), mas sim um amante do seu corpo (*philosomatos*) - ainda que isso nele fosse concretamente o amor das riquezas (*philokrematos*) ou amor da glória (*philotimos*) ou ambas as coisas conjuntamente (...)” (68b-c).

O filósofo, se verdadeiramente *philosophos*, não estima o corpo e nem o que ele pode fomentar, como as vaidades, as honras ou a riqueza, tão valiosas para os homens comuns. Ao contrário, ele vislumbra e almeja o que só pode ser atingido pelo exercício da filosofia: a *phronesis*. Enquanto o não-filósofo preza os atributos advindos de uma vida cujas ações visam o bem estar do corpo, adquirir honras e objetos físicos, o exercício que o filósofo empreende ao longo da vida consiste justamente em não se deixar influenciar por aquilo que se resume em estimar o corpo. Seus objetivos dizem respeito ao cuidado da alma, não se deixando enredar pelos apelos corporais, pois somente através desse cuidado pode se elevar à verdade dos seres, seu objeto amado e desejado, tornando-se um autêntico *philosophos*, (conf. também 65c, 66b). Nisso se baseiam as virtudes do filósofo. O desprezo pelas coisas que fogem ao cuidado da alma lhe garante certas virtudes, tais como a coragem (*andreia*) e a temperança (*sophrosyne*) no seu modo mais autêntico. A postura de distanciamento nela própria também demonstra ser um modo de agir virtuosamente, uma vez que o filósofo troca esta estima fugaz por aquilo que pode garantir toda e qualquer virtude. Distanciando-se das influências negativas do domínio da sensibilidade, aquele que se exercita na filosofia se torna capaz de vislumbrar e tomar para si o modo de agir que lhe assegura a aquisição da verdadeira virtude, a saber, agir *meta phroneseos*⁶⁷. A *phronesis* enquanto faculdade assegura a melhor postura intelectual dentre todas, de acordo com que investigamos no

⁶⁷ Dixsaut, in *Platon et la Question de la Pensée.*, compreende *meta phroneseos* ao afirmar que Platão em nenhum momento variou o sentido de *phronesis* independente do significado, do conteúdo e da definição que lhe fosse atribuída, pois tratar-se ia do mais alto dos valores. Ela acrescenta que “[...] outro dado é o fato de que ela é um valor, a *phronesis* é fonte de valor. A expressão “com o recurso da *phronesis*” (*meta phroneseos*) transpõe a idéia trágica da *phronesis* como guardiã: ‘a *phronesis* é para o homem a assistência apropriada’ [...]”, ou seja, que torna útil e bom o que ela acompanha; p 95.

tópico anterior. Ela garante a autenticidade das virtudes por ligar diretamente a ação do filósofo à noção de sabedoria. Em outros termos, como referência, ela pauta o comportamento que não pode ser outro senão aquele contemplado pela *arete* em seu modo autêntico. Como ação intelectual, ela traz o benefício das virtudes verdadeiras, pois, sob esse ângulo, consiste no meio excelente e próprio da alma agir. Essa última perspectiva é muito próxima daquela que a toma como efeito resultante do exercício de filosofia, pois, desvinculada do corpo a alma está em condições de inteligir do modo mais puro, ou seja, está sob efeito da *phronesis* e de posse das virtudes em seu modo verdadeiro. Assim, somos levados a ver tais qualidades como algo natural ao filósofo, virtudes como a temperança não poderiam faltar àqueles que adotam o comportamento de comedimento e indiferença em relação às paixões e às influências do domínio sensível. O filósofo, se verdadeiramente filósofo, amante seduzido pelo saber (*erastai phroneseos*), tem as verdadeiras virtudes norteando sua conduta. Uma vez que possui algum discernimento acerca dela, é inescapável agir com *andreia* e *sophrosyne*, por exemplo, pois as virtudes em sua forma autêntica tornam-se inerentes ao seu comportamento⁶⁸.

Sob esse ângulo, Sócrates mostra mais um motivo para a boa aceitação de sua condenação e explica por que o temor da morte que possuem os homens comuns, por a considerarem o maior dos males, revela-se um grande equívoco. Se há desapego do corpo e do que ele pode suscitar, não há motivos para temer a morte, pois o morrer nada mais é do que separar a alma do corpo- a alma permanece vivendo. O filósofo não a teme por ter algum tipo de medo, ao contrário daqueles que a enfrentam por temer algum mal maior, os quais são ditos corajosos, diga-se de passagem. A coragem do filósofo se apóia nas razões adquiridas através do exercício da filosofia que o treinou no desapego do corpo e do mundo físico, levando-o a compreender o verdadeiro significado de morrer. Assim, arrazoadamente ele não teme a ela nem a nada (68d-e)⁶⁹,

⁶⁸ Sobre essa questão Mueller faz o seguinte comentário: “*Existência filosófica não é apenas um símbolo ou um veículo indiferente de sabedoria, mas está essencialmente e paradoxalmente unida a ela. O que é dito e o que é praticado são inseparáveis*” (Mueller, p. 130).

⁶⁹ Tal explicação sobre a noção de verdadeira coragem nessa passagem evoca a noção de *phronimos* vista anteriormente (1.1.2). Lá a discussão acerca do que seria de verdade a sensatez (*phronimos*), se temer ou aceitar a morte, dá-se nos moldes da discussão que traz esse trecho, no qual a Sócrates explica o fundamento da verdadeira coragem: a *phronesis*. Em ambos os casos Platão utiliza o mesmo recurso, a

sendo portanto, verdadeiramente corajoso. Sob o aspecto psicológico esse desdém consiste na colaboração para o afastamento do corpo por parte da alma e, ao mesmo tempo, na sua purificação. Já no que se refere à ética, o desprezo pelo corpóreo constitui uma postura virtuosa. Vimos que as virtudes no contexto do diálogo estão intrinsecamente relacionadas a essa depuração da *psyche* e, à medida que essa ocorre, o que é apreendido pela alma parece não deixar de passar também por uma depuração epistemológica, ou seja, uma análise segundo os preceitos que estão sendo esboçados e que, como veremos mais adiante, serão apresentados como próprios do exercício intelectual da filosofia:

“- E aqui está, nem mais nem menos, o que há instantes dizíamos: o comedimento que adotam não tem outra causa senão a sua intemperança...”

- Ora meu caro Símias, talvez não seja processo adequado de troca devido à virtude, esse de trocar prazeres por prazeres, sofrimentos por sofrimentos, receios por receios- uns maiores, outros menores-, como se de moeda se tratasse! Talvez que, pelo contrário, haja uma única moeda adequada, capaz de assegurar a validade de todas essas trocas- a Razão (phronesis)” (69 a).

Antes de uma detalhada análise acerca dos preceitos epistemológicos característicos da filosofia, o que se realizará mais tarde, é necessário atentar para a perspectiva sob a qual o texto apresenta a discussão: o distanciamento entre corpo e alma e o valor da diferenciação entre um e outro. A crítica que daí em diante se torna cada vez mais profunda se dá agora no contexto do mundo ordinário, dirigindo-se às virtudes tal como o vulgo as concebe⁷⁰. Vale a pena notar que a argumentação se utiliza de uma metáfora cujo objeto foi escolhido, ao que parece, por representar a instabilidade dos paradigmas em que o homem comum se baseia para atribuir valor. Antes, a própria noção de atribuição de valor, se bem repararmos, sugere a distinção

inversão de perspectiva, que vai da comum à filosófica, para mostrar o fundamento da especulação segundo a filosofia.

⁷⁰Como nota Dixsaut: “O alvo da demonstração que segue é mostrar que essa opinião carece de inteligência: desconhecendo a natureza verdadeira de cada virtude, ele a substitui por sua aparência”; in *Phédon*, nota 98, 334.

entre dois planos, um de fato, onde o objeto já possui um valor e um uso fixado, e o outro abstrato, onde Sócrates chamará a atenção para o lado não físico, intersubjetivo, por assim dizer, da noção de valor e, por isso, das referências de aonde comumente se parte para estabelecê-lo - o que mais tarde será formulado com a explanação da Teoria das Formas. Claramente estamos falando do exemplo da moeda, onde a relação entre os valores é de troca e a noção de valor se baseia no corpóreo, mais especificamente, no prazer ou na privação de prazer corporal. Enquanto o filósofo troca todo e qualquer prazer sensorial pelo exercício que lhe trará como recompensa a aquisição do saber, a troca para o homem comum se realiza com vistas para aquilo que não lhe parece oneroso e que garante a satisfação no que se refere ao corpo. O filósofo tem como moeda mais preciosa a *phronesis*, que garante as virtudes na sua forma autêntica, o não-filósofo, ao contrário, substitui algum receio ou deleite por outro, nada que supere a esfera que compreende os valores baseados no prazer segundo a sensibilidade. É preciso observar, entretanto, a estranheza que nos causa a comparação de algo tão estimado pelo filósofo quanto a *phronesis* com algo desprovido de qualquer valor inteligível quanto a moeda - e que bem representa o valor meramente material, ou seja, o valor que é atribuído a partir do objeto físico enquanto tal e enquanto representante da valoração comum, não-filosófica. Se o texto argumenta a fim de prestigiá-la e de elegê-la como objeto digno e próprio da filosofia, qual seria a verdadeira intenção de Platão ao compará-la a um objeto vazio de conteúdo epistêmico e, portanto, sem qualquer relação com a inteligibilidade, como a moeda?⁷¹

Ao que parece, Platão se aproveita justamente dessa característica da moeda, como objeto desprovido de valor intrínseco, e, portanto, vulnerável à flutuação de valores extrínsecos, para demonstrar, analogamente e por contraste, a *phronesis* como o objeto, o qual, ele mesmo, constitui algo muito valioso. Dito de outro modo, algo cujo

⁷¹ Monique Dixsaut responde do seguinte modo: “[...] a moeda, diferente do pensamento, não tem mais que um valor de troca, não possui um valor intrínseco; do mais, se a trocarmos por uma mercadoria não a possuímos mais, nesse caso, a virtude “que compramos” está “acompanhada de pensamento”. É certo que a metáfora encontra aqui o seu limite, o que, entretanto, é em Platão quase uma regra: uma imagem não pode traduzir até o fim uma estrutura intelectual. Mas a moeda se pode também compreender como o que diferencia um modo uniforme de troca e de uma simples troca entre as coisas flutuantes e proteiformes: a moeda torna comensurável não as coisas, mas relações; é uma relação de relações, e nesse sentido ela pode ser comparada ao logos [...]”; in *Phédon*, nota 102, p. 336.

valor é o mais alto porque guiada por ela se pode conquistar os mais valorosos bens: as autênticas virtudes. Sendo assim, pela *phronesis* se deve trocar qualquer outra coisa e é digno não trocá-la por nada, pois ela é algo valioso para a alma e não para o corpo. Ao escolher as verdadeiras virtudes, o filósofo se dispõe a procurar aquilo que é de mais alto valor, e que se descobre ser os bens que a *phronesis* indica. Tal relação difere das trocas e escolhas que se realizam no plano da simples permuta, onde não há nenhuma verdadeira aquisição, visto que aí os objetos são efêmeros e, portanto, sofrem com o perecimento natural dos objetos sensíveis. Ao utilizar um objeto privado de valor próprio, a metáfora permite mensurar as relações que o homem comum mantém com os objetos físicos e não físicos, como os bens relacionados à alma. Enquanto as relações para o homem comum assemelham-se mais a uma relação de substituição, uma vez que efetuam uma permuta entre objetos cujo valor é o mesmo, o filósofo, ao contrário, parece vislumbrar na troca de prazeres por virtudes verdadeiras não mais que uma relação de aquisição e, portanto, de superação. Rowe também comenta sobre a inquietante comparação dizendo que a base da comparação não consiste propriamente na troca de valores, mas no valor e na importância dos objetos em questão. Na sua visão, isso ajuda a pontuar, como tema introduzido, a *phronesis*, traduzida pelo autor nesse instante por sabedoria⁷². Assim, ao ter em vista o objeto mais valioso, o qual não se perde uma vez adquirido, o filósofo transcende a esfera das valorações segundo os critérios corporais e, por extensão, do domínio da sensibilidade, pois, não se limitando a ele, consegue, enfim, lançar-se em direção a um domínio que supõe ser análogo ao domínio que ultrapassa a vida humana⁷³. Em outras palavras, ao almejar a *phronesis*

⁷² Rowe sublinha que nesse paralelismo entre compra e venda corre-se o risco de ver sugerida, erradamente, a *phronesis* nos moldes de uma relação de aumento e diminuição de sabedoria. Todavia, tal comparação encontra seu limite quando é introduzido o *meta phroneseos*, pois com isso temos qualificada a escolha, ou seja, a troca se torna sábia, não propondo ser a sabedoria mais um objeto, dentre tantos outros, a ser trocado. O comentador explica que não se pode dar o tratamento de uma transação comercial entre as autênticas virtudes porque esse é o trato ordinário que as falsas virtudes recebem do homem comum. Nesse plano as virtudes detêm o vício, ou como explica o próprio autor exemplificando, é o lugar onde a justiça funciona como um freio para as injustiças de que ele teme ser vítima; ob.cit., 149-150.

⁷³ Monique Dixsaut tem uma posição clara quanto à *phronesis* no contexto da verdadeira virtude: “[...] Os diferentes nomes de virtudes reenviam a uma potência única e tal é o fundamento da unidade da virtude. A *phronesis* não é uma virtude particular, ela é princípio constitutivo de toda a virtude e as virtudes que ela purifica seriam, sem ela, [...] resultantes de uma má troca. Quando se é virtuoso se é por *phronesis* e não por virtude. Ser virtuoso por *phronesis* significa que uma alma se compreende em tudo o

para que essa oriente as suas ações, o filósofo inevitavelmente se põe na direção da inteligibilidade, que o conduz ao cuidado da alma. Nesse contexto, esse cuidado se refere à aquisição das verdadeiras virtudes e, conseqüentemente, à preservação de sua capacidade inteligente, agora reconhecida como tal. Ao realizar o processo de purificação, o filósofo vislumbra aquilo que mais tarde se revelará como as Formas inteligíveis, as quais ele irá reconhecer como a verdadeira referência que a *phronesis* definitivamente indica. Sendo assim, como era previsto, diferentemente dos filósofos os homens comuns apresentam uma visão negativa e atemorizada da morte, porque concebem o corpo, e a tudo mais que a ele diz respeito, como aquilo que de fato se refere à vida, e por isso acreditam que é à manutenção de tais coisas que devem se dedicar. Nesse sentido, consideram a morte, de modo mais exato, a morte do corpo, um grande mal justamente pela certeza de não o ter mais, pois não compreendem a alma senão como elemento inteiramente corpóreo, misturada a ele, conforme sugerirão as refutações de Símiias e Cebes mais adiante.

Para melhor compreender a perspectiva sob a qual se insere o argumento da verdadeira virtude no *Fédon* vale a pena conferir, ainda que sem maiores detalhes, como este tema é tratado n' *A República*. No argumento que se inicia com a defesa do estudo do Bem encontramos a ligação entre a epistemologia e o plano da ética:

“(...) É que já me ouviste dizer muitas vezes que o estudo mais importante é a idéia do bem e que é através dela que as ações justas e outras ações se tornam úteis e proveitosas. E agora já sabes que é isso que vou dizer e, além disso, que não temos conhecimento suficiente dessa idéia. Se, porém, não a conhecemos, ainda que conheçamos as outras, isso de nada nos servirá, como quando possuímos algo sem ter o bem (...)” (505 a).

A Idéia do Bem n' *A República* aparece como a Idéia que fundamenta não somente as Idéias relacionadas a questões éticas, mas, como veremos, também está na origem de todas as Idéias. Essa concepção do Bem, tal como vimos no *Fédon*, evidentemente está relacionada à sua aquisição, cabendo, desse modo, a inquirição

que ela diz e faz, em suas palavras e atos, a virtude da inteligência se reencontra”; *Platon et La Question de La Pensée*, p. 97.

acerca do que consiste o verdadeiro conhecer. A diferença está em que no *Fédon* não procuramos investigá-lo como objeto, mas como o processo que põe a alma do filósofo em contato com essa Idéia. Em outras palavras, no *Fédon* temos o Bem sugerido de modo germinal nos argumentos que Sócrates promove em sua defesa, onde lança a discussão acerca da conduta do filósofo, do estatuto do corpóreo e do melhor destino além. Também podemos supô-la na discussão sobre a verdadeira virtude, que acabamos de analisar, uma vez que uma das questões abordadas é a diferença entre o que o filósofo e o vulgo julgam ser o melhor, ou seja, o que tem mais valor para cada um. Tal como traz *A República*, o senso comum toma o prazer como o bem, pois o que dá prazer, segundo a maioria, é bom. O bem, desse modo, é dado pelas sensações que os objetos causam. Logicamente, não se trata de saber o que é o verdadeiro Bem e muito menos ter a verdadeira noção do que a palavra “bem” que pronunciam pode evocar; ao contrário, o homem comum toma por “bem” aquilo que lhe parece ser bom (505b-d). O prazer, igualmente às demais sensações corporais, é sujeito à instabilidade do que é corpóreo. Assim, mesmo considerada prazer, a sensação prazerosa pode consistir em um grande mal. Diferentemente, o filósofo despreza os bens aparentes visando o verdadeiro, pois para ele o Bem não é dado pelo prazer sensorial, mas pela inteligência (505b). Essa investigação é útil para o filósofo, porque consiste na Forma que se apresenta como o objeto de todas as ações e como o único alvo da alma. Assim, o conhecimento do Bem se torna condição para aqueles que pretendem guardar a cidade, ou se pronunciar acerca do que pode ser justo. Não é recomendável, conforme o texto, um guardião que desconhecesse o que é de fato bom para cidade, tal como alguém que falasse sobre o que é justo sem conhecer a Idéia de Justiça (506 a-c). As verdadeiras boas ações se arquitetam a partir do conhecimento da Idéia do Bem e a aquisição dela em seu modo genuíno se inicia em um processo que o *Fédon* mostra ser o desapego da alma em relação às coisas corpóreas.

Dito de outro modo, o temor dos não-filósofos se deve à visão que possuem da *psyche*, pois esses, mesmo sem se darem conta, tomam-na nos moldes de um objeto corpóreo e, conseqüentemente, suscetível ao perecimento, como mostrarão as refutações de Símiias e de Cebes mais adiante. A dimensão em que o vulgo a compreende, e a tudo o que diz respeito ao *post mortem*, limita-se ao que tange à esfera física e da

sensibilidade, ou seja, à experiência humana e ao que aí possui importância como padrão. Não é comum ao não-filósofo, portanto, basear seus juízos de valor em algo que se mostre diferente daquilo que considera “bens”, ou seja, bens segundo o prazer do corpo e segundo os valores da vida humana. Enquanto o filósofo orienta suas ações pela *phronesis*⁷⁴, almejando a virtude no seu modo mais autêntico, o vulgo segue os prazeres corporais. Suas escolhas se baseiam na experiência empírica e naquilo que, segundo o corpo, parece melhor. Assim, até uma qualidade aparentemente virtuosa pode se revelar um vício segundo a perspectiva da filosofia, uma vez que não se pauta por aquilo que verdadeiramente conduz à virtude em sua forma genuína (68e-69 a). As virtudes praticadas pelos homens comuns assumem um caráter ilusório, visto que não se apóiam na reflexão filosófica, mas no desejo ou no temor. Sem qualquer base epistêmica, ou seja, sem a intenção de conhecê-las e adquiri-las em sua forma mais fidedigna, elas consistem em respostas a estímulos exteriores, ou seja, não correspondem à respostas próprias da *psyche* naquela que deve ser sua condição natural e, portanto, mais adequada: uma resposta inteligente, baseada na *phronesis*. Diferentemente, as ações do não-filósofo se baseiam na força do hábito, despojadas de qualquer avaliação intelectual sobre as posturas e ações ditas virtuosas. Assim, uma ação que não é conduzida pela filosofia permanece no nível do prazer empírico não se elevando ao conhecimento da autêntica virtude, pois está tão suscetível à instabilidade quanto os objetos nos quais se baseia e almeja:

“(...) se, porém, nos limitamos, à margem da razão, a uma simples permuta entre eles, é de temer que não passe de um simulacro a espécie de virtude assim granjeada –virtude, a bem dizer, servil e sem sombra de perfeição ou de verdade. E a verdade consiste talvez em que temperança, justiça e coragem não sejam senão meios de nos purificarmos de todo esse tipo de emoções, e a Razão em si mesma (phronesis), uma espécie de purificação (...)” (69b-c).

⁷⁴Na tradução de M. T. Schiappa de Azevedo o termo traduzido por “Razão” sugere se tratar da faculdade racional. No entanto, se atentarmos para o que vimos até agora e para o texto original (69a-b), vemos sugerido também um estado em que a alma se encontra pura, e por isso, atuando no seu modo mais autêntico, ou seja, no seu modo inteligente, “pensando” como traz Dixsaut em sua tradução (*Phédon*, p. 221).

Uma vez que à virtude não se associam prazeres e receios, o que é da ordem das sensações, mas, ao contrário, as ações virtuosas que são oriundas do exercício da reflexão, toda e qualquer negação do prazer corporal acaba por se realizar a favor dessa mesma reflexão. Esta relação cíclica entre atividade intelectual e ação virtuosa ao mesmo tempo purifica a alma e a deixa em condições de agir por si mesma. Ao consistir em um meio de afastamento entre alma e corpo a intelecção, ao lado das virtudes, também consiste em um modo de depuração, como vimos. Isso envolve em última instância, como vemos sugerido, a concepção acerca do que seja o verdadeiro conhecimento segundo a filosofia, por enquanto, acerca das noções que temos visto, como a virtude. Nesse instante o filósofo não se contrapõe somente aos homens comuns, mas também aos Mistérios, ao enfatizar tal concepção da filosofia e a noção de conhecimento que ela começa a formular. Ao declarar afinal “*Muitos são os portadores de tirso, mas poucos os bacantes*” (69 c-d), Platão parece propor que, ainda que a purificação e o bom destino sejam alcançáveis do mesmo modo para aquele que é iniciado nos Mistérios, o conhecimento em sua forma autêntica, entretanto, é exclusivo do filósofo⁷⁵. À medida que ocorre, a *katharsis* deixa a *psykhe* em condições de colaborar para esse mesmo processo, fazendo com que ela adquira o discernimento que guia as ações para serem verdadeiramente virtuosas. Uma vez que a coisa capaz de resguardar o filósofo da flutuação do domínio sensível refere-se ao plano inteligível, a saber, a *phronesis*, vemos sugeridos dois planos a partir dos quais se pode fazer a apreciação das ações: empírico e inteligível. Observamos a partir daqui a delimitação e a especificidade que as sensações e a inteligibilidade ganham como estatuto à medida que a imbricação dos dois domínios começa a ser desvelada. Essas passagens que ressaltam a peculiaridade de uma ação autenticamente virtuosa, antes de tudo, sugerem a diferenciação desses planos na inevitável condição de vida humana. Se a experiência empírica nos oferece alguma compreensão acerca do corpo e dessa vivência, a única pista que se apresenta para tratar sobre o que se refere à experiência anímica é a inteligência, ou racionalidade. O filósofo se vê diante do desafio de elaborar um *logos*, que se aproxima de um protótipo deste plano que é familiar ao intelecto e análogo à

⁷⁵ Em nota, Ma. T. Schiappa de Azevedo comenta que essa passagem pode ser uma crítica às concepções tradicionais sobre a morte e o *post-mortem* (M. T. Schiappa de Azevedo, nota 25, p.125).

ousia, para explicar no que consiste a perspectiva segundo a filosofia e, principalmente, demonstrar como opera a *phronesis*. Temos visto a mudança de perspectiva que parte do comum para a abstração conforme a filosofia sugerir os papéis em que a *phronesis* se apresenta: sede da inteligência da alma, capacidade cognitiva, como faculdade exclusivamente anímica e, nesse contexto, como base para a vivência na condição de humanos. Ao que parece, Platão ao mesmo tempo pretende demonstrar aqui que, apesar de se diferenciar do corpo, o conhecimento acerca da inteligibilidade surge do choque da incômoda experiência de viver associada a ele e em meio ao plano físico para a alma. Em outras palavras, o resultado deste reconhecimento e da colaboração da alma em relação à sua natureza, compreendido no exercício da filosofia e já sugerido no processo de *katharsis*, não poderia ser outro senão a *phronesis*, modelo inteligente que a alma consegue vislumbrar e que a habilita para agir de maneira autêntica e verdadeiramente virtuosa.

Capítulo II – Arquitetura do Plano Inteligível: a Phronesis como Manifestação do Inteligível na Psykhe

2.1 Argumento dos Contrários e Teoria da Reminiscência: Primeiras Formulações do Plano - Além

Após o esforço para defender a sua decisão e justificar as razões que o levaram a bem aceitar a sua condenação, Sócrates se vê diante da tarefa de convencer seus interlocutores de que a alma sobrevive, em algum lugar, à morte do corpo. A dúvida levantada por Cebes diz respeito à possibilidade de a alma não perecer, do mesmo modo que o corpo, quando o homem morre. É preciso verificar se ela não se aniquila ou simplesmente desaparece ao se separar dele, ao mesmo tempo em que é urgente rastrear algum indício de sua existência. O próximo passo de Sócrates, a partir de então, consiste em demonstrar e persuadir Cebes das possibilidades de sua permanência após a morte.

O que vem a ser esta permanência, melhor dizendo, o que chamam de vida após a morte é sutilmente sugerido pelo texto, da seguinte forma:

“[...] Claro que, a verificar-se a hipótese de ela subsistir algures, concentrada em si mesma e liberta desses males que mesmo há pouco enumeravas, então sim, haveria fortes e boas razões para esperar que o que dizes Sócrates, fosse verdade! Porém aí está uma coisa que requer talvez não pequeno esforço: persuadir e provar, nada mais nada menos, que a alma existe para além da morte e mantém, de alguma forma, o uso das suas faculdades e entendimento (tina dunamin ekhei kai phronesin)” (70a-b)⁷⁶.

Vale atentar para a pergunta de Cebes, que, se bem repararmos, coloca duas questões. A primeira diz respeito à possibilidade de sobrevivência da alma e a segunda se refere ao modo e em que condições a *psykhe* é capaz de viver separada do corpo. Tal como parece informar a questão de Cebes, a alma, na perspectiva comum, assume feições de um objeto corpóreo, sendo difícil, por isso, acreditar que ela não finda da mesma maneira que o corpo. A dificuldade consiste em compreender que livre do corpo, e dos seus males, ela se comporta de modo diferente dele e por isso não expira. Ao contrário, permanece, ou seja, resiste ao aniquilamento do corpo com as suas faculdades preservadas e com o elemento inteligente que a distingue do corpóreo: a *phronesis* – o que de agora em diante o diálogo deixa cada vez mais evidente. O texto parece pontuar, nesse argumento, o que teremos a partir daqui em relação à investigação sobre a imortalidade da alma, a começar por enlaçar a questão da imortalidade ao que concerne à natureza da *psykhe*, que quase sempre está associada à inteligibilidade. Assim, é inevitável refletir acerca da vida humana e, ao mesmo tempo, do que está para

⁷⁶ Vale chamar a atenção para as traduções do termo *phronesis*. Na tradução francesa de Monique Dixsaut, temos esse trecho: “[...] *ela conserva também uma certa força e o pensamento (pensée)*”. Rowe opta por algo próximo da tradução que estamos seguindo: “*tina dinamin: ‘algum poder’, ‘alguma capacidade’, mas será de fato uma capacidade relevante se for para um entendimento (understanding)*” (ob. cit, pág. 153). Preferimos “capacidade de pensar”, como notaremos mais adiante, por compreender que nesse instante o texto busca, e por isso se refere, a uma faculdade capaz de dar indícios da sobrevivência da alma após a morte. Essa capacidade de entender, raciocinar, pensar, em um sentido mais amplo, é a única capaz de dar uma pista da permanência da *psykhe*, pois essa se mostrará ser a sua característica mais útil para os propósitos do filósofo.

além dela. O que poderiam significar os eventos nascer e morrer, comuns aos seres vivos, se assim podemos dizer, e o que podemos encontrar neles como indício que denuncia a permanência da alma são questões que o dito “argumento dos contrários” aborda. A relação entre um e outro estado contrário, morrer e viver, é o ponto de partida para a reflexão sobre a sobrevivência - e, podemos adiantar, para o desvelamento do que vem a ser o verdadeiro sentido que a morte deve ter para o filósofo. Nesse argumento, o sentido das noções de morte, vida, geração e oposição são evocados a partir da crença comum e analisados com o crivo do filósofo. Esse, a partir daqui, inicia a nova formulação acerca da noção de vida digna, que ganha significado filosófico, como preparação para a vida autêntica.

2.1.1 Argumento dos Contrários

Ao iniciar a investigação sobre a sobrevivência da alma, Sócrates faz uso do que dizem os antigos Mistérios (*pallaios logos*), cujo preceito principal afirma que a alma, depois da morte do corpo, separa-se dele e é conduzida para a região onde moram as almas dos mortos. Segundo este *logos*, é deste lugar que regressam as almas daqueles que nascem, sendo os vivos, portanto, renascidos dos mortos. Se o que dizem o *pallaios logos* for verdade, a suposição de que a alma vive em algum lugar será legítima e a argumentação deverá prosseguir sem abrir mão da hipótese de que a alma não morre, ao contrário do corpo (70c-d). Assim, Sócrates sugere um foco para que seja possível um profundo exame da questão: devem-se levar em conta os seres vivos em sua totalidade, não apenas os humanos. Assim como os objetos investigados, o princípio envolvido no raciocínio desse argumento carece de análise. Trata-se do princípio de geração, o qual supõe que as coisas dão origem ao seu oposto. É preciso verificar se nas relações entre coisas opostas esse princípio se apresenta, seja em situações opostas como morte-vida, seja naquelas relações em que estão envolvidos conceitos abstratos, como a Justiça, o Belo e a Grandeza. Sócrates propõe a Cebes e Símiias que esse seja o primeiro ponto a

ser analisado. Para isso, ele dá exemplos que objetivam, de certo modo, o raciocínio proposto:

“Analisemos, pois, este ponto: se tudo o que existe em relação de oposição se origina necessariamente a partir de seu contrário e apenas dele. Concretizando: quando um dado objeto se torna maior, não será forçosamente a partir de um anterior estado de pequenez que depois passa a ser maior?”

- Sim...” (70e).

O mesmo se passa entre o mais fraco e o mais forte, o mais rápido e o mais lento, entre as coisas que eram piores e se tornam melhores, entre aquelas que eram injustas e se tornam justas; enfim, entre as coisas que são passíveis de transição, ou seja, podem mudar para o estado oposto ao que se encontra em determinado momento. Diante disso, *“bastam, portanto, estes exemplos para concluirmos que todo e qualquer ato de geração se processa dos contrários para os contrários...” (71 a)*. Pode-se dizer que, neste momento, a questão de fundo desta argumentação diz respeito, na verdade, às mudanças de estado e ao intervalo entre um estado e outro. Em outras palavras, é possível arriscar que isto que é visto como geração (*genesis*) consiste, de fato, em uma alternância entre estados opostos das coisas existentes – sejam físicas, como os seres vivos, ou abstratas, como a grandeza e a Justiça. Platão parece querer conferir à alma a mesma possibilidade de transitar de uma condição contrária à que se encontra em determinado instante, como morte e vida. A questão de fundo, a mais importante talvez, persiste: se a alma não perece, como ocorre com o corpo, sobrevivendo à morte, então qual o seu destino? A dúvida consiste em saber se a alma de fato resiste a essa alternância de estados, pois somente a partir disso é legítimo pensar que a vida provém da morte. Caso essa suposição se verifique, o problema a ser investigado gira em torno de como e onde ela sobrevive a essas alternâncias. Melhor dizendo, como permanece antes do estado empiricamente verificável da vida humana. Sobre esses intervalos repetidos, o texto explica:

“– Ora, aí está, o que se passa é mais ou menos isto: em cada par de opostos (visto que são dois) há, entre um e outro termo (metaksy), dois correspondentes

processos de geração - do primeiro para o segundo e, inversamente, deste último para o primeiro. Assim, entre o estado de grandeza e o estado de pequenez está o crescimento e a diminuição e, consoante isso, dizemos num caso que uma coisa cresce, e noutro, que diminui.

- Exato - confirmou.

- Ora, oposições como estas - separar e reunir, esfriar e aquecer, e assim por diante -, mesmo quando a linguagem corrente não evidencia este tipo de relação, não é menos certo que na prática (ergoi), nenhuma delas escapa a este princípio que vem a ser o de reciprocamente se gerarem, mediante um processo de geração que parte de cada um deles para o outro.

- Indubitavelmente.” (71a-b).

Para cada estado há, na alternância de um para o outro, a aparentemente inevitável geração (*genesis*) do estado contrário. De modo mais objetivo, o estado de grandeza necessariamente surge e voltará a surgir do estado de pequenez, o estado de pequenez se originou da grandeza que certamente dará origem novamente ao estado de pequenez. Isso para salientar a relação transitória que há de um para o outro: aumentar e diminuir (*auksesis kai phthisis*). Ao estar em determinada condição, os objetos originam, ao mesmo tempo, a situação oposta. Assim a grandeza, ao mesmo tempo em que é grande, dá origem ao diminuir, e a pequenez, ao mesmo tempo em que é pequena, origina o crescer. Chega-se, assim, à conclusão de que a geração recíproca entre as coisas opostas é um princípio necessário nesse tipo de relação⁷⁷. O mesmo raciocínio vale, então, para o contrário do “estar vivo”, ou seja, o “estar morto”, pois, se são contrários, geram-se reciprocamente, tal como o dormir origina o estar acordado e o estar acordado dá origem ao dormir (71c). Isso parece ser suficiente para provar o que diz o *pallaios logos*: as almas não findam e sobrevivem no Hades. É natural que agora se compreenda que o mesmo acontece em relação à vida após a morte. Se em relação ao “morrer” não há dúvidas, uma vez que é empiricamente verificável (71e), o “nascer”,

⁷⁷ Segundo Rowe, o movimento entre os opostos proposto por Sócrates acrescenta um novo significado à idéia de que a vida provém da morte. Isso se deve ao fato de que a geração entre contrários carecia, até então, de lugar. Ao aplicá-la como princípio, Sócrates a localiza em todo o caso onde ocorrem pares opostos (pág. 158).

também verificável, ganha outro sentido, o de reviver (*anabioskesthai*). No que concerne à alma, cuja permanência após a morte do corpo a demonstração tentou provar, a geração como nascimento consiste em trazer de volta à vida humana o que já vive em um outro plano:

“Conseqüentemente, também neste ponto estamos de acordo: os seres vivos procedem dos mortos, tal como os mortos procedem dos vivos. E se assim é, quer-me parecer que os dados que temos são suficientes para concluir que, por força, as almas dos mortos subsistem algures, donde precisamente voltam (palin)⁷⁸ para renascer.

- Também por mim penso, Sócrates - disse - que, segundo o que concordamos, terá de ser assim mesmo...

- Ora, repare, Cebes, não é, creio, sem boas razões que concordamos nisso; com efeito, se os contrários não se compensassem mutuamente por uma constante alternância de gerações, como que numa sucessão circular (kykloi periionta), se, ao invés, a geração se processasse linearmente e num único sentido, de um extremo para o seu oposto, sem dar volta na direção do primeiro e vice-versa, bem vês: todas as coisas acabariam por adquirir a mesma postura, por se sujeitarem a um mesmo estado (pathos), e seria o fim da geração...” ([...] oisth hoti panta teleonta to auto skhema an skhoie kai to auto pathos an pathoi kai pausaito gignomena) (72a-b).

Se não houvesse a compensação mútua entre os contrários, alternando-se em gerações sob a forma de uma sucessão circular, se as gerações acontecessem de maneira linear, de modo que as coisas fossem sempre na mesma direção, em um único sentido, as coisas permaneceriam estáticas em um único estado e não voltariam ao estado inicial. Sem voltar para a condição anterior, e, portanto, contrária, os seres não assumiriam um novo modo de ser. Conseqüentemente, não haveria nem morrer nem nascer, os mortos

⁷⁸ É interessante notar o sentido da palavra *palin*, traduzida aqui por voltar: ir para o sentido inverso, contrário, retornar, novamente, em torno (Chantraîne, Pierre, *Dictionnaire Etymologique de La Langue Grecque- Histoire Des Mots*, Paris, Editions Klincksieck, 1984). Rowe apura o sentido de *palin* ao considerar que se trata de um movimento no sentido inverso (*conversely*) e não de um mero ‘voltar novamente’ (*back again*). O objeto que muda de direção muda necessariamente para o sentido oposto (pág. 158).

continuariam mortos e os vivos permaneceriam na condição de vivos. Seria o fim da geração (*genesis*). Podemos arriscar e dizer que não se daria o ciclo da natureza, ou seja, não haveria as gerações como se dão naturalmente, especificamente o nascimento e a morte - “*ou bem nos escusamos em compensar esse processo com o seu oposto, (mas não será isso deixar a natureza (physis) “manca” (khole)?) ou bem que a “morrer” teremos de antepor um processo de geração contrário...*” (71e). É importante notar as nuances que o texto grego propõe ao tratar do tema morte-vida, nesse argumento. Em 71c, por exemplo, temos *to dzen*, “estar vivo”, *to egregorenai*, “estar acordado”, *to katheudein*, “estar dormindo”, e *to tethnanai*, “estar morto”. Em 72b, os termos “*skhema*”, “*pathes*”, indicam que as coisas que fazem o trânsito entre as situações contrárias assumem estados e maneiras de ser no interior do ciclo da natureza. Esses *pathos*, presumimos, são do tipo “estar dormindo” ou “estar acordado”, “estar morto” ou “estar vivo”, ao mesmo tempo em que *skhema* sugere se referir ao modo sob o qual as coisas nos aparecem, como vivo, morto, grande ou pequeno. Sugestivamente, “*pathos*” consiste na estabilização do objeto entre as alternâncias que ele pode sofrer, conforme propõe “*an pathoi*”. A condição temporariamente estável que algo assume entre as mudanças de um estado para outro parece constituir, nesse instante, a noção de *pathos*. É importante ressaltar que, apesar de se tratar de uma estabilidade, não estamos nos referindo a uma estabilidade no sentido de fixidez e imutabilidade. O termo parece não se distanciar dos vários sentidos que possui originalmente, uma vez que, antes, diz respeito às mudanças que se produz em coisas⁷⁹.

Na passagem (71d), *dzoe*, “a vida”, *thanatos*, “a morte”, dão a idéia de algo do qual se tem posse, de algo, portanto, que ora temos, ora não. Em ambas as maneiras de exprimir tais estados é conveniente notar que não encontramos sugerida uma fixidez, uma estabilidade. Vistas desse modo, tais noções aparecem sob a forma de um processo de geração do que existe, ou seja, do que se observa: *ek ton tethneoton an eie genesis eis tous dzontas haute, to anabioskesthai* –“então o tal processo de geração que se constitui dos mortos para os vivos será precisamente esse, reviver?”. Assim analisada,

⁷⁹ Dentre os vários sentidos, Pierre Chantraîne aponta que “*pathos*” se refere à “*experiência submetida a infortúnio*” ou ainda ao “*acidente no sentido filosófico*”, ou seja, ao evento não necessário que ocorre a algo, sublinhando o caráter inconstante e empírico que o termo recebe(p. 861-862).

a *genesis* parece assumir como principal característica a transitoriedade entre um estado e outro, como vimos há pouco. Todavia, mais do que propor uma interpretação acerca da natureza (*physis*), o diálogo pretende conferir, ao que tudo indica, uma perspectiva lógica à questão. O objetivo consiste em extrair da experiência comum dos seres vivos, isto é, tal como esses se apresentam na vida terrestre, o princípio comum que promove a sua existência, conferindo à questão um *logos* filosófico. O princípio, como vimos, consiste na geração recíproca dos contrários, que vale tanto para os conceitos que se relacionam com um outro conceito que lhe é antagônico (Belo-Feio, Justo-Injusto), quanto para as mudanças de estado que podem sofrer os seres vivos (adormecer - estar desperto). Especialmente nos eventos que parecem ser inexoráveis a todo o ser vivo: o nascer e o morrer. Os termos morte e vida ganham, desse ângulo, o estatuto de relativos, pois, uma vez suprimida a sua fixidez, é possível compará-los a estados transitórios, como despertar e adormecer. Essa parece ser uma estratégia que Sócrates utiliza na argumentação para chegar ao ponto que tinha em mira: demonstrar que algo escapa da relatividade dos eventos necessários à vida humana, nascer-morrer.

Dito de outro modo, algo pode permanecer nesses eventos que na experiência comum são ditos vida e morte. Neste ponto a demonstração da distinção entre corpo e alma será fundamental, pois, até aqui, Símiias e Cebes ainda concebem a *psykhe* como um elemento corpóreo e, portanto, vulnerável à aniquilação com a morte do corpo. Esse raciocínio subsidia uma importante premissa para a investigação sobre a imortalidade da alma: o *anabioskesthai* oferece fundamento para se insistir na hipótese de que a *psykhe* pode resistir ao movimento cíclico das gerações. A idéia de “reviver”, que surge nesse instante da argumentação, desestabiliza o movimento cíclico da geração entre os opostos, pois oferece, primeiramente, a noção de extemporaneidade e exterioridade tão importantes para fazer a distinção entre seres abstratos e o plano empírico. Conforme a metáfora, os seres que lá residem, como a alma, estão livres da relatividade a que estão submetidos os seres que vivem na terra. A partir de então, é possível explicar com mais convicção a possibilidade da vida da alma, tal como se crê segundo os Mistérios. Antes disso, era natural que não houvesse dúvida em relação à morte do homem, ou seja, que

o seu corpo e, por que não dizer, a sua alma, aniquilam-se com a morte⁸⁰. Com a noção de *anabioskesthai*, o argumento dos contrários ganha mais um reforço, pois é acrescentado a ele a possibilidade maior de algo resistir à aniquilação e à morte, que a partir de então recebe outra formulação, como veremos. Como elemento integrante da relação cíclica que o argumento estabelece entre as circunstâncias, o “reviver” evoca a noção de distinção entre objetos físicos e não físicos, que não havia na antiga crença. O esforço é para mostrar que o que revive está livre de se aniquilar porque não é corpóreo e, assim, pode estar em condições diferentes e até contrárias. Aparentemente, o *anabioskesthai* torna aceitável, para os interlocutores, a idéia de que algo resiste à morte quando é, por natureza, distinto do gênero corpóreo, revelando-se um comportamento próprio das coisas que não são físicas. Sob outra perspectiva, sem a distinção entre seres incorpóreos e corpóreos, o “reviver” não poderia assumir o sentido de permanência para as coisas que não são físicas. Se esse raciocínio estiver correto, uma vez distinta do corpo, a alma está compreendida nesse processo, no entanto, a demonstração acerca de sua permanência parece se dar de modo suficiente nesse argumento- o que se realiza diretamente na análise da Teoria da Reminiscência. Por enquanto, o que parece ser enfatizado nesse momento do diálogo é a proposta de que a análise acerca de sua imortalidade deve se basear na lógica que propõe o argumento dos contrários, que mais tarde será retomado como um *logos* filosófico (102b-105b).

2.2 A Teoria da Anamnesis

No segundo argumento acerca da imortalidade da alma Sócrates tem como objetivo demonstrar (*apodeiksis*) a possibilidade da existência da *psyche*. Para isso, faz

⁸⁰ Não podemos deixar de citar a ótica existencialista que Guardini oferece a essa questão: “[...] Nascer, com efeito, significa que uma pessoa toma seu lugar na história, não há, portanto, aqui o que não esteja em relação dialética com alguma outra coisa, morrer é o fim da existência pessoal no tempo e no espaço[...]. Entretanto, esta objeção não deve mascarar aos nossos olhos o que para Platão é a aposta do debate, a saber, a experiência de um último núcleo da existência, situada no segundo plano das manifestações particulares da vida.[...] O elemento específico a que Sócrates relaciona vida e morte não é o fluxo total da vida atravessando a duração, mas o indestrutível núcleo da existência individual. Para escapar a todo começo e a todo fim, ele não tem de se extinguir na infinidade do todo, ele experimenta a si como espírito e a íntima segurança que a morte não tem, para esse último, significação absoluta”. (Guardini, ob.cit.; p. 170-171).

uso da concepção (*ton logon*) de rememoração (*anamnesis*), que também pode ser definida como aprendizado (*mathesis*). A ação de rememorar assume a função, entre outras, de permitir ao filósofo fazer deduções sobre um domínio no qual o corpo ainda não tinha nenhuma participação. Assim, a ação puramente psíquica da *anamnesis* oferece a noção de uma extemporaneidade da qual somente a alma pode desfrutar. Dito de outro modo, o lembrar, ou o aprender, dá pistas sobre um tempo anterior (*en proteroi tini khrono*) ao nascimento sob a forma humana (72e-73a). Somente a alma inteligente (*phronesis*), despojada de qualquer corporeidade, é capaz de testemunhar este período. Definida como uma recaptura de conhecimentos anteriormente apreendidos (73b-c), é possível dizer que o rememorar constitui uma das ações psicológicas que denunciam indícios da pré-existência da *psykhe* e, portanto, deste ambiente diverso do humano, que mais tarde será tido como domínio inteligível. O dito argumento da reminiscência torna-se, com isso, um dado importante na composição do diálogo, que pretende defender a alma como coisa distinta do gênero corpóreo e como imortal. Nele encontramos a diferenciação entre experiência empírica e atividade psíquica. Curiosamente, ambas se encontram nesse contexto: temos, ao mesmo tempo, o processo de rememoração como atividade psíquica, mas de alguma forma, provocada pelas sensações que, ainda assim, recebem o estatuto negativo próprio dos elementos corpóreos. Os papéis da alma e do corpo na investigação sobre a imortalidade são melhores definidos a partir do exame da questão da *anamnesis*. Aqui veremos que a atividade psíquica acerca dos objetos da inteligência promove o verdadeiro conhecimento, enquanto que os sentidos corporais recebem o título de meio inadequado na aquisição dele. Desta vez, Sócrates faz uso de argumentos que se referem às bases do conhecimento para demonstrar o que até então tinha sugerido ao defender seu ponto de vista acerca da morte, em passagens anteriores. Ao introduzir a *anamnesis*, o diálogo acrescenta à questão da imortalidade o enfoque do que vem a ser o verdadeiro conhecer que fundamenta a separação da alma e delinea, de modo mais preciso, os objetos que a ela se referem. Esse acréscimo é necessário, porque dessa vez, para falar do plano não-físico, já proposto no argumento dos contrários, é preciso elucidar de que modo acontece o ímpeto que remete à rememoração. Faz-se necessário também explicar qual o procedimento inteligente, neste caso puramente anímico, que o filósofo deve ter para que obtenha as informações sobre esse domínio-

além. Desse modo, a distinção entre corpo e alma, que até então aparecia formulada do ponto de vista da moral, aqui se evidencia nos moldes da *episteme*, na medida em que se argumenta a favor do intelecto como meio apropriado e seguro para atingir a verdade. A partir daqui, os sentidos corporais são recusados com base em preceitos do conhecimento que, como outros conceitos, ganham sentido estritamente filosófico.

Dito de outro modo, no processo de *anamnesis* encontramos os limites da participação dos sentidos naquilo que começa a concernir exclusivamente à alma. Mesmo determinado a desqualificar os sentidos corporais como via adequada para o conhecimento em sua forma autêntica, Platão parece ter encontrado um lugar no processo de rememoração para a *aisthesis*, se assim podemos dizer. As sensações, como veremos, parecem desempenhar a função de primeiro estímulo para uma reação psíquica que, no caso, desenrola-se em uma recuperação de conhecimentos já tidos, mas obliterados pelo esquecimento. Ao demonstrar a capacidade de pensar como atividade capaz de testemunhar a vida autêntica, torna-se inegável que as perturbações impingidas pelo corpo à *psykhe* constituem o elemento provocador que origina o processo de rememorar. Mas ao mesmo tempo em que essa colaboração das sensações no processo de *anamnesis* se torna mais evidente, a descrição da atividade intelectual da alma parece se dar de modo mais assertivo em torno da diferenciação entre domínio inteligível e domínio da sensibilidade. Podemos reconhecer que a afirmação da positividade do intelecto na aquisição do conhecimento e a negatividade das sensações se dão justamente a partir do resultado desta oposição: a repulsa da alma em relação a tais coisas e a saída a essa recusa pela atividade intelectual, por parte da alma. A tensão entre corpo e alma, que no início do diálogo sugere aparentes contrariedades, como prazer e dor (60b-c), tem as suas causas agora evidenciadas e o expediente que Platão utiliza para explicar esse conflito revelador da distinção entre eles consiste numa noção de planos distintos, cuja formulação precisa se inicia a partir daqui. Tal demonstração, realizada com base nos critérios de análise pautados desde o início da argumentação dos contrários, mostra-se importante, porque permite estabelecer uma conexão entre vida presente e vida prévia, através do elemento característico da *psykhe*: a capacidade de pensar (*tina dunamin ekhei kai phronesin*) (70a-b). Aqui teremos mais uma vez a tradução de *phronesis* como algo que pode determinar a compreensão da passagem e,

principalmente, do que vem a ser a alma e a própria noção de pensamento. Ao colocar a *phronesis* como uma característica da alma, ou seja, daquilo que anima os seres vivos, somos obrigados a questionar no que consiste essa capacidade, pois teríamos de atribuí-la aos seres vivos em sua totalidade. Para não incorremos no erro de considerar que todo ser vivo possui *phronesis*, é preciso especificar, então, de que modo acontece essa participação. A lógica extraída, ou atribuída, da natureza no argumento dos contrários, devemos entendê-la, como o princípio racional a partir do qual a vida na natureza, incluindo a humana, deve ser vista nessa investigação. A concepção de *physis* aqui não deve ser vista como “naturalista”, conforme a tradição a concebe, mas como funcionamento a priori da totalidade dos seres vivos⁸¹. Preferimos a perspectiva de Gustav Mueller ao tratar sobre a *anamnesis*. Para o comentador, a alma não está antes ou é anterior a natureza no tempo, mas o conceito ideal de natureza é anterior a alguma experiência particular dela ou nela. É este sentido ideal e universal, abstrato, portanto, que a alma descobre ou rememora nela mesma, pois isso acontece em sua própria atividade realizada de maneira pura. Estes conceitos são inevitavelmente resultantes da rememoração, pois não deriva, de nenhum modo, da experiência sensível. Ele explica que é dado um sentido filosófico à linguagem mítica religiosa. Quando a morte é vista por analogia pela filosofia como um Absoluto, ela ganha sentido filosófico e a filosofia se torna também um símbolo do Absoluto. A “vida depois da morte” é, para o autor, nada mais que a prioridade do ideal sobre a experiência empírica utilizando uma expressão mítica⁸². Fica mais fácil preservar a função inteligente da alma na totalidade dos seres vivos se partirmos dela para chegarmos a noção de totalidade como uma

⁸¹ T. Robinson, ao tocar nessa questão, comenta que o princípio da vida, conforme mostra o Argumento dos Contrários, e o princípio cognitivo, tal como traz o Argumento da *Anamnesis*, são apenas suposições, e devemos observar que não assertivamente estabelecidos provavelmente para não incorrer, assim, em conseqüências curiosas, como a que apontou Bostock. Com base nessa interpretação, o autor comenta: “A única diferença entre nós e eles é que somos conscientes da continuidade do eu, nos três conjuntos de existência (passado, presente e futuro), por meio do fio condutor da memória, enquanto os outros seres vivos, como são irracionais, supostamente não o são. Há de fato alguma evidência de que ele estaria disposto a aceitar essa última posição, uma vez que em 70d aplica o argumento do contrários a “tudo o que participa da vida” . E finaliza seu raciocínio dizendo que a noção da alma como portadora de vida, presente de modo mais evidente no final do diálogo, mostra que Platão vê tanto a vida quanto a alma como propriedades de pessoa viva, sendo a alma um exemplo particular daquilo que chama de propriedade-conceito mais genérica, vida. Isso é o eu permite que Sócrates dê, nesse instante, o mesmo tratamento a “todos os seres vivos”. (*Psicologia de Platão*, p. 65,66).

⁸² Mueller, ob.cit. p. 131, 133.

abstração e, portanto, como modelo ideal de seu funcionamento. Desse modo, é possível reconhecer o papel do intelecto nesse contexto, pois ele é o único capaz de dizer a totalidade a partir da perspectiva que Sócrates a concebe, na verdade: a totalidade da vida em sua forma ideal, ou seja, em sua forma autêntica, a qual se deve tomar como referência, que ultrapassa, portanto, o domínio da experiência sensível no qual está compreendida a vida animal, incluindo a vida humana. A premissa que toma a geração como um “reviver” torna aceitável conceber, agora de modo racional, essa totalidade que somente a alma pode testemunhar e, conseqüentemente, a sua sobrevivência no Hades após a morte como algo verossímil, como ficará mais evidente no argumento da reminiscência. Sócrates ampara a antiga crença religiosa com argumentos segundo o *logos*, como o Argumento dos Contrários e a Teoria da *Anamnesis*, através dos quais atribui sentido filosófico para as questões que envolvem a crença na vida após a morte e o renascimento das almas. Note-se que essa noção de sobrevivência em um domínio distinto se afina com o sentido que foi atribuído à noção de morte em 64c-d, de separação e libertação do corpo. Sem dúvida, um dos ganhos desse argumento é tornar ainda mais evidente a diferença entre corpo e alma e supor, ainda que sutilmente, que o plano onde a alma permanece para além do perecimento do corpo se distingue do domínio da vida humana. Tomando emprestada a imagem mítica segundo a antiga tradição, é provável que lá habita o que é imortal, como a alma, e, portanto, o que escapa à relatividade aparentemente própria do que diz respeito à vida prática das ações humanas. As informações sobre esse domínio não são muitas, mas preparam terreno para que Platão o apresente de modo mais definido a seguir. Como mais uma vez o pensamento (*phronesis*) se mostra ser o elemento que conduz o filósofo na averiguação sobre a imortalidade, de modo adjacente, mas não menos importante, convém a ele insistir na análise sobre a natureza da alma. De nossa parte, cabe prosseguir na investigação sobre as funções que são atribuídas a *phronesis*. Nosso próximo passo é examinar o segundo argumento sobre a imortalidade da alma, o chamado argumento da *Anamnesis*⁸³.

⁸³ Sobre essa questão Mueller explica: “A imagem mítica agora emerge da pós-existência para a pré-existência. Esta pré-existência mítica da alma ‘anterior’ ao ciclo natural da vida e da morte volta à

2.2.1 Anamnesis Como Resultado: Análise da Relação Tensa Entre Alma e Corpo

A saliente separação entre corpo e alma, que se apresenta inicialmente sob a forma de um conflito, ao longo do texto ganha cada vez mais sentido filosófico. Sócrates se refere ao homem, como composto de corpo e alma (79b) e, por isso, suscetível aos prazeres corporais e aos demais apelos. Nos momentos preliminares aos argumentos acerca da imortalidade da alma, o texto parece ainda não identificar a que se deve de fato esse conflito, ou seja, da onde ele é oriundo. A alma ainda sofre com a condição de estar presa a um corpo, sob o risco de se afetar de algum modo com as mazelas que incidem sobre ele. O desafio do filósofo narrado ao longo do diálogo, ao que tudo indica, consiste em manter-se imune às solicitações do corpo e cuidar da parte, se assim podemos dizer, que de verdade merece atenção. Ao lançar luz sobre o que parece ser a conduta natural do filósofo, o texto enfoca a narrativa acerca da condição em que ele se encontra e qual a postura que o distingue e o qualifica como tal. Dessa forma, não poderíamos ter outro elemento que relatasse as características do filósofo que não fosse o seu comportamento: aquele que demonstra não ser apegado ao corpo, mas, ao contrário, afasta-se dele e do que lhe diz respeito, revela-se como verdadeiro filósofo. Uma das condições para a sua ascensão ao conhecimento e conseqüente cuidado da alma, consiste no afastamento entre corpo e alma. O verdadeiro filósofo renuncia aos apelos corporais na medida do possível, voltando suas atenções para a *psyche*:

“-Parece-te compatível com a condição do filósofo entregar-se todo à satisfação dos chamados prazeres, como a comida, a bebida, e outros tais?” (64d) [...] “Crês, portanto, sem restrições, que os interesses de um homem dessa têmpera nada têm a ver com o corpo e que, pelo contrário, a ele renuncia até onde lhe for possível, para se concentrar sobre a alma [...] dando o melhor de si para emancipar a alma do comércio com o corpo, e sobrelevando nisso todos os demais?” (64e-65 a).

ocasião para revelar o sentido exato da função a priori da alma, chamada ‘memoração’(anamnesis)” (Mueller, p. 133).

Tal afastamento, de forma metafórica, consiste primeiramente na resistência aos apelos corporais:

“em outros excessos concorrentes ao corpo, achas que o homem de que falamos lhes dará grande apreço? [...] ou os relega pura e simplesmente, na medida em que puder dispensá-los? [...] Quero crer que os relegará – respondeu [Símias]” (64d-e).

Essa resistência não parece consistir em um sacrifício, a que o filósofo se submete; ao contrário, esse afastamento se mostra um exercício do qual ele se percebe naturalmente praticante, pois *“é ou não por indícios desses que o verdadeiro filósofo se revela como tal?” (65 a)*. O exercício de se manter distante das coisas que constituem o zelo pelo corpo é natural para o filósofo, porque, ao voltar seus cuidados para a alma, não deseja o que não diz respeito a tais cuidados. Na medida em que se empenha em ter a alma mais concentrada nela mesma, ou seja, desapegada do corpo, o homem que filosofa passa a se interessar por aquilo que se refere exclusivamente a ela e, assim, naturalmente não superestima o corpo, ou seja, não dá mais importância do que realmente é necessário para a sua manutenção. Embora ainda não haja, até aqui, nenhuma referência aos seres inteligíveis e às Formas, que aparecerão ao longo do diálogo como paradigmas para o conhecimento do filósofo, torna-se evidente nas passagens seguintes que tal conduta, a qual se revela natural ao filósofo, envolve uma concepção de sabedoria e sua aquisição, de cujo processo ele aos poucos se torna consciente, como veremos. Essa conduta contribui para a aquisição do saber, uma vez que o que é dado pelos sentidos não é seguro nem exato. Ao voltar-se para a alma, o filósofo parece estar no caminho correto para o conhecimento:

“E o que dizer quanto a adquirir sabedoria (phroneseos ktesin): é ou não o corpo um obstáculo quando aceitamos associá-lo nessa procura? [...] Em que condições a alma atinge a verdade? [...] quando tenta qualquer tipo de indagação com o auxílio do corpo, é certo e sabido que este a induz ao erro...

- Exato.” (65b).

A partir dessa concepção, a alma se apresenta como a parte do homem capaz de conhecer, tendo como via para tal aquisição o raciocínio (*en toi logidzesthai*) (65c-d). Em virtude do obstáculo em que consiste o corpo para o processo de *episteme* (66a), a relação entre um corpo e uma alma inevitavelmente presa nele se mostra conflituosa no plano ético, conforme estabelece o argumento que defende a atividade do pensamento (*phronesis*) como um meio de purificação (66b-68b), por exemplo. Curiosamente, a mesma relação tensa pode ser vista como uma relação complementar no plano epistemológico⁸⁴. Para que a alma tenha contato com seres inteligíveis e, conseqüentemente, para que ela raciocine o melhor possível, é preciso que ela se afaste do corpo a partir da perturbação que ele lhe impõe, mantendo-se isolada na medida do possível das suas influências. O texto sugere ser esse afastamento possível através de um exercício de ordem intelectual:

“admitindo que a natureza das coisas (ti ton onton) possa, em certo aspecto, ser apercebida (kathadelon aute gignetai), não será justamente pelo raciocínio (en toi logidzesthai)?” (65c).

Ao que parece, a tarefa do intelecto consiste em captar o que é de natureza inteligível. Na atividade inteligente do pensar, a natureza inteligível do objeto se torna manifesta, o objeto se torna, portanto, discernível e, assim, pode ser rejeitado ou não. O corpo, melhor dizendo, o corpóreo, por não ser de caráter inteligível, deve ser desprezado, visto que dificulta qualquer exame que tenha por objetivo buscar a verdade sobre algo. Os órgãos dos sentidos não dão conta de apreender e informar sobre a verdade, que, sem dúvida, concerne ao domínio dos seres inteligíveis. O que não é de natureza corpórea não pode ser tocado, atingido pelo corpo. O mesmo parece não

⁸⁴ José Trindade dos Santos chama atenção para a contribuição da percepção (*aisthesis*) na aquisição da *episteme* e como a reminiscência se apresenta, no diálogo, como o quadro que possibilita o conhecimento. Ele explica que a cisão explorada entre corpo e alma no plano ético é atenuada no argumento da anamnese. Apesar de haver no diálogo uma prioridade cronológica, psicológica e epistêmica do inteligível sobre o sensível, o argumento insiste repetidamente no fato de ser através da sensibilidade que este saber é recuperado (“A Função da Alma na Percepção nos Diálogos Platônicos” in *Hypnos*, no. 13, 2004, p. 27). O autor toma esta colaboração de maneira mais direta. De nossa parte, investigaremos a contribuição das sensações no processo de rememorar focando os desdobramentos desta relação no comportamento intelectual da alma.

ocorrer com a alma, pois lhe é natural captar os objetos inteligíveis, que consistem nos seus verdadeiros objetos. Ao mesmo tempo, também é capaz de ajuizar sobre o que é de proveniência corpórea e, naturalmente, despreza-o quando o compara aos objetos inteligíveis. Limitado e improficuo, se utilizado como instrumento de investigação epistêmica, o corpo lança na alma perturbações que a atrapalham na busca pelo verdadeiro conhecimento. Ele a perturba, podendo desviá-la, desconcentrá-la do seu objetivo, que é buscar esses seres supra-sensíveis. No entanto, essa mesma perturbação pode ser o elemento responsável por provocar o que mais tarde pode ser visto como atividade intelectual e a própria *phronesis*. Ao levar em consideração esse fato, podemos suspeitar que a alma desenvolve a sua atividade intelectual a partir de domínios diferentes: através dos estímulos dados pelos objetos sensíveis (75a) e de uma conduta moral, como aparecerá em outros momentos do diálogo (84 a). A passagem 75a-b nos mostra que em certa medida é possível inferir que o corpo consiste, de certa forma, em um ponto de partida para a atividade do pensamento:

“- E nisto ainda também estamos de acordo: a noção que temos do Igual de forma alguma poderia ter se formado em nós a não ser por intermédio da vista, do tato ou de qualquer um dos outros sentidos. E o que eu digo é válido para todos os casos do mesmo gênero.

- O processo é de fato o mesmo, Sócrates, pelo menos no sentido em que o argumento pretende demonstrar.

- Terá, pois, de ser por meio dos sentidos que nos apercebemos de que as realidades sensoriais tendem sempre para essa realidade do Igual, embora lhe fiquem bastante aquém. Ou não é isso que diremos?”

A noção de igualdade, a idéia do igual em si só pôde ser concebida a partir da experiência sensível, melhor dizendo, a partir do conflito que uma experiência desse tipo causa à *psykhe*. O argumento da “Igualdade” nos mostra que, ao ver dois troncos de madeira ou duas pedras iguais, podemos perceber a igualdade que há entre dois objetos, mesmo que pareçam “*por vezes iguais aos olhos de uns e não aos olhos de outros*” (74b). A noção do próprio Igual tem alguma semelhança com os objetos iguais dados

pela visão, mas ela mesma consiste em uma experiência do intelecto. Ela foi obtida depois da comparação entre dois objetos experienciados sensivelmente (74c). A operação intelectual da comparação, que levou Sócrates à noção do próprio Igual, aparentemente dependeu da visão sensível dos troncos de madeira, ao menos em um instante primeiro. A experiência de ver dois objetos aparentemente iguais entre si, mas que possuem, entretanto, diferenças, intriga o filósofo, a ponto de fazê-lo questionar sobre a noção de Igualdade que essa aparente contrariedade evoca. Sem vivenciar essa situação intrigante, por assim dizer, sem ser provocada por esses dados perturbadores, como a alma despertaria para se questionar sobre a verdadeira noção de Igualdade? O argumento da reminiscência sugere serem as sensações o que primeiro desperta a alma, ainda que sem tal pretensão, para o domínio inteligível. Pelo menos em uma primeira etapa do processo do conhecimento dos objetos inteligíveis, se assim podemos pensar, o sensível atua de maneira indireta como um provocador da atividade psíquica de lembrar e, podemos supor, da atividade intelectual do pensamento. Admitimos que é preciso cuidado ao fazer essa leitura, pois não podemos perder de vista que o que discutimos nesse foco é o que desperta a alma para a rememoração. Ao reconhecermos a colaboração das sensações nesse processo, e mais tarde no processo de conhecer, estamos, ao mesmo tempo, verificando os limites do corpo junto à atividade exclusivamente anímica. Uma análise sob esse ângulo ajuda a compreender esse limite e as distinções, no que se refere à espécie, entre domínio sensível e inteligível. A partir dessas passagens, é possível atribuir ao menos uma função às sensações, ao corpo, no processo de aquisição das Idéias: remeter, no sentido de instigar, a alma a buscar algo que se distingue dos objetos sensíveis, e que mais tarde o filósofo concluirá ser familiar a ela. Ao considerar as sensações um elemento que tem a sua contribuição no reconhecimento dos seres inteligíveis, não podemos deixar de analisar com atenção a função da *anamnesis* tal como está descrita:

“- E, portanto, estamos igualmente de acordo em falar de reminiscência, quando um conhecimento se apresenta ao espírito em certas e determinadas circunstâncias... Eu específico: suponhamos que um indivíduo percebe um dado pela vista, pelos ouvidos, ou por qualquer outro meio sensorial, e não apenas fica a conhecer esse objeto como capta, para além dele, a idéia de um outro que não pertence

à mesma esfera de conhecimentos: não será razoável, neste caso, afirmar que houve uma reminiscência de algo que a nossa mente já tinha captado (*ten ennoian elaben*)?” (73c)⁸⁵.

Nessa definição, a reminiscência como processo consiste na apreensão intelectual (*ennenoekas te kai eilephas*) (74c) por parte da alma de algo que se distingue do objeto experienciado empiricamente. Ao ver as pedras e paus iguais, ou desiguais entre si, a alma apreendeu a noção de Igualdade, a qual independe do objeto sensível – paus, pedras ou qualquer outro. As pedras e paus vistos e comparados não parecem assumir outra função no argumento, a não ser provocar essa apreensão, a rememoração, com já notamos. Eles, na condição de objetos físicos, não são apresentados como objetos capazes de oferecer o conhecimento (*episteme*) propriamente, muito menos informar seguramente sobre qualquer noção inteligível, como a Igualdade. Todavia, ao tomar a rememoração como reação à agitação que os sentidos impõem à alma, essa apreensão da *psykhe* do plano distinto do sensível indica que as noções rememoradas consistem, na verdade, em conhecimentos já tomados por ela através do intelecto:

“- Contudo, não deixa de ser a partir de igualdades desse tipo, embora distintas do Igual em si, que tu o concebes e tomas conhecimento dele? (autou ten epistemen ennoekas te kai eilephas) [...] E isso, independente de ele se identificar ou não com a igualdade dos objetos atuais? De fato – concluiu - tanto faz. Sempre que, ao veres um dado objeto, a visão desse mesmo objeto te transporte à idéia de outro, seja ele igual ou diverso, é necessariamente um caso de reminiscência” (74c-d)⁸⁶.

⁸⁵ Para compreender melhor o sentido da questão que se coloca nessa passagem, vale a pena cotejar outras traduções “*ten ennoian elaben*”. Dixsaut opta por “*qu'on a conçue*” (*Phedon*, p.230); Carlos G. Gual prefere “*tenido una intuición*”. O tradutor explica a sua opção dizendo: “*traduzo por “intuição” o vocábulo ennoia e por “intuir” o verbo ennoiein, para distinguir esse “pensar”, cujo sentido é o de “ocorrência” ou de “captar na mente”, de outros sentidos*”. (*Fedón*, Editorial Gredos S.A, Madri, 1997, p. 58, nota 44). O verbo “conceber” parece ser ainda a melhor opção para traduzir o termo grego, mas este deve ser tomado em seu sentido fraco, sem conferir a ele um fundo inatista, segundo o qual as noções abstratas são descobertas pela faculdade inteligente como um conteúdo já presente. O que está em discussão nesse argumento é justamente o processo que faz a alma assimilar noções desse tipo. A expressão “ter na mente” cabe aqui somente se for entendida como o resultado do rememorar nos moldes de um reconhecimento.

⁸⁶ Como as traduções verificadas apresentam soluções semelhantes desse trecho, vale à pena cotejar o texto original grego: “[...] *Alla men ek touton g' ephe, ton ison, heteron ontos ekeino tou isou, homou autou ten epistemen ennoekas te kai eilephas*; [...] *Oukoun e homoioi ontos toutois e anomoiou*; -

Caracteristicamente, a reminiscência desempenha a função de recapturar algo que, por estar além da esfera da sensibilidade, diz respeito ao inteligível. Trata-se, como sugere a passagem, de seres abstratos, portanto, que a alma teria apreendido anteriormente, isto é, tomou-os em um estado no qual não estava associada ao corpo. Tais conhecimentos são, nesse estado da alma ainda vinculada ao corpo, retomados por ela com o auxílio das sensações. Ao ter a experiência de algum objeto sensível, a alma é remetida a estes seres incorpóreos, capazes de serem compreendidos pelo intelecto, sobre os quais ela parece retomar consciência no processo de *anamnesis*. Este processo de resgate desses seres que foram obtidos nesse estado, dito vida anterior, será definido como aprender e identificado, portanto, ao rememorar (72e-73a,76a) e o reconhecimento deles no intelecto é, nesse instante, identificado ao conhecimento. É notável que, ainda que o conhecimento anterior à forma humana seja necessário para que haja a reminiscência, ela parece não acontecer sem a colaboração das sensações. A superioridade das Formas se coloca de maneira indiscutível sobre os objetos da experiência sensível, e, paralelamente, a superioridade da alma sobre o corpo e sobre as sensações. No entanto, torna-se clara a utilidade da *aisthesis* ao desencadear a reação psíquica que constitui o lembrar. Vale notar que o texto traz essa problematização da relação conflituosa da alma em relação ao corpo antes de serem introduzidos os dois primeiros argumentos que pretendem demonstrar a imortalidade da alma, a saber, o argumento dos contrários e o da reminiscência. Ainda sem defini-la, com essa tensão Platão parece preparar o espírito do leitor para as teses que ambos os argumentos parecem propor: a alma, por natureza, distingue-se do corpo e a sua imortalidade pode ser reconhecida pela inteligibilidade que lhe é característica. Se com o argumento dos contrários podemos ter uma melhor noção sobre a natureza do corpo e do domínio das coisas físicas, aqui a investigação toma um rumo que leva a verificar quais são,

Pani ge. [...] Eos an, allo idon, apo tautes ten opseis allo ennoeseis, eite homoioneite anomoion, anangkaion, ephe, auto anamnesin gegonenai". É importante observar que a ênfase aqui parece consistir no reconhecimento de uma capacidade importante para dar continuidade à argumentação: recuperar, no sentido de reconhecer, o que é da ordem inteligível. Longe de sugerir um inatismo, os seres inteligíveis parecem ser compreendidos, tomados (*lambano*) enquanto tais proporcionando o conhecimento (*episteme*) por via de um ato (*ennoeo*) do intelecto. Dito nos moldes de uma captura, não devemos concluir que a reminiscência representa necessariamente a posse das noções abstratas, como parece à primeira vista. O que está em jogo é a ação do intelecto que promove à alma o conhecimento, dando a ela os objetos em sua forma inteligível.

exclusivamente, as características da alma e, por conseqüência, como se dá a atividade psíquica de inteligir⁸⁷. Nesse contexto, os temas assumem de vez o aspecto abstracionista que Sócrates, aparentemente, pretende empregar desde o início da sua conversa com os amigos. A partir da delimitação mais definida entre o que se refere à alma e ao corpo, a morte e os outros temas passam a ser analisados tendo como referência o domínio inteligível, que, assim como ação puramente anímica, intelectual portanto, cada vez mais assume sentido filosófico.

2.2.2 Possíveis Reações da Alma: Especulações Sobre a Natureza da Anamnesis e Atividade Intelectiva

Não é difícil admitir que a relevância do argumento da *anamnesis* na argumentação de Sócrates consiste, primeiro, em apresentar a ligação entre os objetos sensíveis e as Idéias, melhor dizendo, entre o domínio sensível e o domínio inteligível. A seguir, consiste ao mesmo tempo em deixar evidente, para seus interlocutores, a capacidade da alma para realizar a transcendência à esfera inteligível. Ao que parece, algum grau de semelhança entre as coisas sensíveis em relação às inteligíveis oferece a possibilidade de a alma transcender da experiência sensível ao plano inteligível, conseqüentemente também de rememorar e de conhecer (74c,76a). A igualdade percebida através da experiência empírica colabora para o trabalho estritamente psíquico que apreende a Forma do Igual. Todavia, ao que tudo indica, tal enlace entre os dois domínios não poderia ser reconhecido nem se realizaria, se não houvesse algo na natureza da alma que assegurasse a afinidade entre ela e os seres inteligíveis:

“- *A qual deles a alma mais se assemelha?*”

⁸⁷ Sobre o sentido de *physis* no argumento da *Anamnesis* Mueller esclarece: “*Natureza é uma forma lógica e uma síntese a priori da percepção sensível*”. Ele explica que descobrir as funções a priori da alma significa delinear os campos essenciais dos valores que organizam a experiência, aqui éticos e estéticos- respectivamente o Justo e o Belo. Tais valores constituem, junto com outros, valores essenciais a essa síntese da vida e da idéia de totalidade que Sócrates propõe aqui, no contexto da *anamnesis*, e no argumento dos Contrários (Mueller, p. 133).

- *É bem de ver, Sócrates: a alma, ao que é divino, ao corpo, ao que é mortal...*

- *Vê lá então, Cebes – notou - se esta nossa conclusão condiz com o que acabamos de dizer: se é ao que é divino, imortal e inteligível, ao que possui uma só forma e é indissolúvel e se mantém constante e igual a si mesmo que a alma mais se identifica; e se pelo contrário é ao que humano, mortal e não inteligível, ao que possui muitas formas e está sujeito à dissolução, sem jamais se manter constante e igual a si mesmo, que mais se identifica o corpo. Podemos objetar a isso qualquer outra coisa, meu caro Cebes, e demonstrar que assim não é?” (80 a-b).*

Uma vez que o corpo se identifica com o que concerne ao domínio corpóreo e sensível, ele assume as mesmas características desse: é ininteligível, passível de mudanças e de contrariedades e, finalmente, mortal. Seguindo o mesmo raciocínio, a alma assume as características da esfera inteligível, o que justifica por que ela se conserva com *phronesis*, após a sua separação do corpo, e se revela imortal. Mas tal parentesco não somente confere à alma tal caráter, como também propicia o intermédio entre o humano e o inteligível. Por conta dessa familiaridade entre a *psyche* e o inteligível, ela está inclinada a se dirigir para as coisas que lhe são semelhantes. Do mesmo modo que os objetos iguais “*aspiram identificar-se*”, “*aspiram assimilar-se*” (*bouletai, oregetai*) ao próprio Igual, mesmo que fiquem muito aquém dos seres inteligíveis (74d, 75a), a alma parece também aspirar buscar as Formas e os objetos que lhe são semelhantes⁸⁸. Não podemos, no entanto, deixar de registrar o incômodo que o leitor do diálogo, em uma leitura mais atenta, deve ter ao ler este trecho: “*os objetos iguais aspiram assimilar-se ao próprio Igual*”. Certamente podemos interpretar a passagem como um modo que Platão encontrou para mostrar a afinidade entre os objetos iguais e o próprio Igual, e, ao mesmo tempo, a inferioridade ontológica dos

¹³ Dos Santos sublinha que “*o mistério da anamnese, a partir dos semelhantes (74 a) - globalmente, da cognição, à qual serve de modelo – reside nesta recíproca remissão que enlaça o sensível no inteligível. Este só é concebido 'a partir' do outro, pelo fato de este ser concebido 'por causa dele'*”. O trecho ajuda a compreender que a mesma condição que permite a rememoração, isto é, o conhecimento que a alma adquire antes de nascer sob a forma humana, informa a relação de causalidade que existe entre Idéias e objetos sensíveis. Sendo causado pelas Idéias, há algum grau de identidade entres os objetos sensíveis e Elas, assim como há algum grau de semelhança entre a igualdade das duas pedras iguais e a Forma do Igual (art. cit, p. 30).

objetos sensíveis em relação à idéia inteligível. Ao mesmo tempo, informa sobre a situação em que se vê a alma em meio aos objetos sensíveis: perturbada pelas sensações corpóreas e atraída pelos seres inteligíveis⁸⁹. Quando está na condição mais próxima possível das coisas que lhe são parentes, ou seja, mais purificada possível das influências corpóreas, parece natural que a alma seja atraída por aquelas. Desse modo, ela almeja tornar-se tão pura quanto elas e para isso procura se colocar na direção do que é da ordem do inteligível:

“*Nestas condições [praticando a filosofia de modo reto, concentrando-se em si e por si], portanto, invisível como é, vai reunir-se ao que lhe assemelha, ao que é imortal, divino e sábio [...]*” (81a)⁹⁰.

Assim, podemos dizer que a *anamnesis* aparece como uma manifestação dessa inclinação e, portanto, dessa afinidade. Como fio que liga o domínio da sensibilidade ao da inteligibilidade incorpórea, ela surge como efeito dessa incompatibilidade entre as duas esferas. A condição conflitante de ser de natureza inteligível e estar presa em um corpo parece levar a alma a manifestar as suas capacidades de defender-se da influência estranha e, por isso, perturbadora dele. Nessa perspectiva, a reminiscência aparece como um lembrete que avisa a alma de sua verdadeira natureza, uma vez que traz os objetos do domínio inteligível. Ao se dar conta do plano inteligível, quando descobre

⁸⁹ No parágrafo 66b lemos: “[...] enquanto possuímos um corpo e a semelhante flagelo estiver nossa alma enleada, jamais conseguiremos alcançar satisfatoriamente o alvo das nossas aspirações: e esse, dizemos nós que é a verdade”. O termo grego traduzido por “aspirações”, na tradução de Maria Tereza Schiappa de Azevedo, é *epithymoumen*, do verbo *epithymeo*, comumente traduzido por desejar, o que sugere que a alma aspira, deseja a verdade. Sugere ainda que a alma tem desejos, apesar de aparecerem com veemência no diálogo os desejos associados ao corpo, como nos explica Tomas Robinson: “*Sócrates não oferece resposta a essas várias questões (sobre a imaterialidade da alma); as várias concepções da alma, difíceis, senão impossíveis de reconciliar, são simplesmente deixadas sem resolução. E o mesmo pode ser dito, com igual importância, sobre suas concepções do desejo. Enquanto é verdade que, no Fédon, ele admite que a alma tem seus desejos apropriados (por sabedoria e bondade), a impressão predominante que o diálogo nos deixa é, contudo, que “desejo” é fundamentalmente algo de proveniência corpórea, que suas principais manifestações estão no domínio da comida, bebida e sexo, e que é no melhor dos casos um inconveniente, e no pior uma ameaça ao viver de uma vida boa*” (Hypnos, n. 12, 2004, p. 86). Parece-nos razoável, portanto, compreender que a semelhança de gênero entre alma e inteligíveis faz com que ela deseje, seja atraída pelo que lhe parece semelhante, dirigindo-se assim para os seres inteligíveis.

⁹⁰ “*Oukoun houto men ekhousa to homoion autei to aides aperkhetai, to theion te kai athanaton kai phronimon*”.

finalmente os objetos que lhe são parentes e a superioridade destes, a *psykhe* engaja-se em se juntar a eles. É importante notar que tal engajamento da alma, contudo, consiste no cuidado de si (*epimeleia*, 115b), em outros termos, no exercício da filosofia que a prepara para a vida futura (114b-c). Lembremos que a faculdade que Platão diz estar em condições de regressar a esse estado que consiste na *phronesis*, que, entre outras coisas, deixa a *psykhe* na condição adequada para ascender aos objetos superiores. Embora não possamos identificá-la ao pensamento, vimos também que por definição, enquanto ação do intelectual, a *anamnesis* promove o reconhecimento (*episteme*) dos objetos inteligíveis, tal como a *phronesis* (73a-c) ou a *dianoia* (79a). Esse reconhecimento, ao que parece, envolve necessariamente o pensar, com a diferença de que esse último consiste nas operações do pensamento aparentemente distintas da *phronesis* (*dianoia*, *logismos*), mas que se mostram capazes de identificar os objetos enquanto tais. Nos moldes do pensamento, diferentemente do ato de lembrar, a tomada (ou retomada) de consciência desses conhecimentos inatos parece constituir o processo resultante de determinada circunstância que faz trazer à luz algo já presente na alma, mas que foi esquecido, que foi deixado escapar (73a, 75d). No que concerne à função, é inegável que a reminiscência não se distingue dos variados desdobramentos da atividade de pensar (*dianoeisthai*, *logidzesthai*). No entanto, ela ocorre, ou pode ocorrer, imediatamente após a experiência ou a uma série de associações, o que a diferencia fortemente das formas mais sofisticadas e complexas do pensamento, como a *phronesis*; isso é o que nos sugere o exemplo da lira em 73d-74a:

“- *Mais ou menos isto: o conhecimento que se tem de um homem é, sem dúvida, diverso do de uma lira...*

- *Que dúvida!*

- *Ora, sabes o que acontece se, por exemplo, um amante avista uma lira, um manto ou qualquer objeto de que o seu amado habitualmente se serve: ao mesmo tempo que apreende a lira, o seu espírito capta por igual a imagem do amado a quem a lira pertence; e aí tens, pois, uma reminiscência. O mesmo diríamos de alguém que, ao avistar Símiás, se lembrasse de Cebes [...]*

- *Vê lá, pois – prosseguiu Sócrates. É possível que alguém, ao ver uma pintura de um cavalo ou de uma lira, se recorde de determinado homem, ou, ao ver uma pintura de Símbias, recorde-se de Cebes?*

- *Certamente – concordou.*

- *Com maioria de razão, portanto, lembrar-se-ia de Símbias ao ver uma pintura do próprio Símbias...*

- *Exato.*

- *Ora, de todos estes exemplos não decorre justamente que, nuns casos, a reminiscência se produz a partir de objetos semelhantes, e noutros, a partir de objetos dessemelhantes?”*

Ao ter a simples visão da lira, o amante se lembra do amado, é remetido pelo intelecto à imagem do amado de forma aparentemente imediata, sem intermediações. Do mesmo modo, o percipiente pode ver a lira ou uma pintura e se lembrar de algo que não está diretamente relacionado a ela. É possível ver a pintura de Símbias e se lembrar de Cebes; a lembrança pode se dar, então, havendo ou não semelhança com o objeto lembrado. Disso compreendemos, em primeiro lugar, que a relação entre objeto visto e objeto referido (rememorado) não é necessária, embora seja suposta uma relação entre eles: semelhança ou dessemelhança. A conclusão acerca dessa relação, contudo, parece ser posterior à *anamnesis*. Primeiro tem-se a experiência da lira, seguida de uma reminiscência, que pode ser a imagem da pessoa amada, a quem pertence a lira, ou a imagem de um determinado homem, que nada tem a ver com a lira diretamente. A seguir, verifica-se se a reminiscência partiu de objetos semelhantes ou dessemelhantes; tal verificação envolve um conceito (Igualdade) e, por isso, já se afigura uma operação intelectual. Note-se que ela surge como a conclusão de uma análise, ou seja, é posterior à experiência do objeto e se dá após a reminiscência. Tal conclusão reforça a idéia da *anamnesis* como um ato que não se liga, por necessidade, a qualquer trabalho do intelecto e que, portanto, pode ser visto como distinto da atividade do pensamento. Qualquer discernimento (trabalho característico do pensamento) acerca do que foi lembrado não é um requisito para a rememoração. O que nos faz supor ser a reminiscência uma manifestação primeira, inicial, da alma, ao ser afetada pelas

sensações. Apesar da importância da teoria da reminiscência, o texto não nos oferece muitas informações acerca de sua natureza. O argumento mostra, como sabemos, que através da reminiscência e a partir das sensações recuperamos e assimilamos o conhecimento inteligível, embora não explique com maiores detalhes como isso ocorre. No *Fédon*, ela não parece estar identificada ao pensamento (*dianoia*, *phronesis*), apesar de levar a alma ao conhecimento (*episteme*), a “aprender” (*mathesis*). Diferentemente, o texto a define como uma captura, uma recuperação de algo perdido (75e), e tal recuperação parece acontecer mais como resposta imediata a uma percepção sensível do que como um resultado de uma elaborada operação do intelecto. Mais uma vez, ela não se assemelha a nada que pareça uma elaboração ou atividade inteligente simplesmente, de acordo com o que vimos até agora, embora se trate de algo que ocorre no intelecto (cf. 73d: *ten ennoian elaben, en tei dianoiai elabon*). Entretanto, é inegável que, em último caso, a reminiscência se revela uma via para o reconhecimento intelectual dos objetos inteligíveis, função atribuída ao pensamento. Sendo assim, cabe-nos insistir: no que, de fato, consiste a reminiscência?

Uma análise sobre uma possível e aparente indistinção entre memória e rememoração talvez nos auxilie. A *anamnesis* é predominantemente referida como ato de apreensão de conhecimentos inatos esquecidos. A memória, por outro lado, parece assemelhar-se à faculdade capaz de abrigar tais conhecimentos (75d-e)⁹¹. O que de fato está em jogo nesse argumento é a demonstração de que conhecimentos inatos nada mais são que vestígios do que venha a ser uma experiência puramente psíquica, sem a presença de um dado sensível:

“- *E quando teriam nossas almas adquirido esse conhecimento (ten epistemen)? Não foi com certeza depois de passarmos à condição humana?*

- *Pois não.*

- *Antes, portanto?*

-*Sim.*

⁹¹ "- *E necessariamente também, se de cada vez não esquecermos os conhecimentos que adquirimos, esse saber (eidenai) não apenas nasce conosco como ainda o conservamos pela vida afora (aei dia biou), já que o saber não consiste senão nisto: em segurar determinado conhecimento que se alcançou e impedir que se perca... ou não dizemos nós, Símias, que esquecer é deixar escapar o que conhecemos?..*" .

- *Donde se segue, Símiás, que antes de encarnar numa forma humana, as nossas almas existiam, já, independentemente de um corpo e dotadas de inteligência (kai phronesin eikhon) (76c)⁹².*

Uma vez que se pretende provar a imortalidade da alma, tal conhecimento, que até agora apareceu sob a forma de noções abstratas e ditas como conceitos, como o próprio Igual, o Belo (75c-d), pode ser compreendido como o reconhecimento dos fragmentos desta vivência incorpórea. Como o próprio texto nos mostra, não se trata de conhecimentos que, supostamente, a alma traz consigo, como herança de uma suposta vida anterior à humana (76d). Não cabe pensar haver no *Fédon* um inatismo, no qual a alma de posse de idéias inatas se reconheceria, em dado momento, possuidora delas. Temos a rememoração como ato de resgate e o conhecimento, por sua vez, como o processo através do qual se identificam esses vestígios inteligíveis, no qual a alma reconhece, principalmente, o intelecto como via para tal. Embora o diálogo não faça maiores alusões a isso, é possível inferir que a memória, neste caso, aproximar-se-ia muito mais de uma faculdade onde ela pode conservar os conhecimentos recapturados e dar tratamento inteligível a eles, cuja conservação adquiriria a forma de um exercício intelectual realizado insistentemente, através do qual permanentemente há essa recaptura. O importante é compreendermos que a posse dos conhecimentos adquiridos (*tas epistemas*) parece assumir o sentido de constante reconhecimento e discernimento pelo intelecto. Trata-se, ao que parece de um plano distinto do sensível, do qual a alma é parente e que segue o mesmo modelo daquilo que Platão descreveu e chamou de Formas ou Idéias. Também dizemos que a primeira ação anímica que nos informa sobre esse domínio distinto da vida humana é a reminiscência. De qualquer forma, sabemos que a ação da *anamnesis* põe a possibilidade de aquisição dos conceitos e, por isso, a

⁹² Na tradução francesa de Léon Robin a *phronesis*, nessa passagem, ganha a seguinte tradução: “[...] *séparées des corps et en possession de la pensée*”. Pelas mesmas razões que comentamos anteriormente, sobre a passagem 70b (vide análise sobre os argumentos dos contrários), consideramos que faz mais sentido compreender nesse contexto *phronesis* como uma faculdade que torna possível a cognição, faculdade que a alma não perde após a sua separação do corpo e já possui antes do nascimento sob forma humana. A tradução de Robin é eficiente em ressaltar esse dado, no entanto ‘pensamento’ (*pensée*) parece um termo um tanto vago aqui, onde parecem claros os objetivos de Sócrates: demonstrar, *junto com* a anterioridade da alma, a possibilidade de conhecer o que está fora do plano sensível da vida humana.

possibilidade de se realizar a própria *episteme*. Com ela se torna evidente o papel protagonista da alma nesse reconhecimento das Formas inteligíveis e na oposição corpo-alma que encontramos no *Fédon*. Novamente, temos a *phronesis* como ação intelectual, como faculdade capaz de testemunhar e, portanto, de dizer a experiência puramente psíquica. A novidade é que agora ela assume de vez a função científica e, por isso, pede a formulação de um método. O diálogo esboça os princípios que o filósofo deve ter em mãos para realizar um exame sobre as questões que visam o domínio supra-sensível, agora em termos científicos, porque se descobre ser a *phronesis* uma ligação entre a vida presente e o plano-além. A reformulação que Platão propõe para a reminiscência inaugura o que de agora em diante integrará a pauta do diálogo: a investigação de um método estritamente inteligível ditado pela *phronesis* que coloque a alma em condições de se orientar pelas Formas, suas verdadeiras referências.

2.3 Conclusões sobre a Teoria da Reminiscência e o Argumento dos Contrários: Ligação entre Alma e Supra-Sensível

A demonstração da pré-existência da alma é, nesse instante, inteiramente dependente da noção de domínio supra-sensível que o argumento da *anamnesis* e o argumento dos contrários propõem. A relação de necessidade que se estabelece ao longo da explanação da teoria da reminiscência se torna evidente ao fim do argumento:

“- *Bravo, meu caro! Mas então não me explicas em que outro período os perdemos nós? Nascer com eles, está visto que não nascemos: a esta conclusão chegamos nós há pouco. Só se os perdemos no momento exato em que os adquirimos ... ou és capaz de indicar outro período?*

- *De modo algum, Sócrates! Não faças caso do que disse.*

- *Portanto, Símiás, eis a questão: se de fato existem coisas como essas que temos constantemente nos lábios, um Belo, um Bem e toda essa espécie de realidade (pasa he toiaute ousia), que lhes é afim se é esta que tomamos como ponto de referência*

(*anapheromen*)⁹³ de tudo o que os sentidos nos transmitem e a ela reportamos os dados recebidos (*tauta ekeinei apeikadzomen*), em virtude de lhe descobrimos uma existência anterior que nos pertencia - forçosamente então, na medida em que tais realidades existem, assim também a nossa alma existe antes de nascermos⁹⁴. Caso contrário, este nosso argumento cairá pela base (*allos an ho logos houtos eiremenos eien*). Temos, pois, que é idêntica a necessidade (*ise anagke*) de existência de todas essas realidades e das nossas almas e que, a não se verificar uma, não se verifica a outra?

- Essa necessidade (*anagke*), Sócrates – comentou Símiias - parece-me mais que evidente! O teu argumento acolheu-se a bom porto, ao pôr em pé de igualdade (*to homoios*) a existência da alma antes do nascimento e a dessa realidade em si que agora evocas (*ten ousia hen sy nyn legeis*) [...]” (76d- 77a).

Sócrates parece ter alcançado o seu objetivo maior: demonstrar a imortalidade da alma utilizando um expediente que torna possível especular sobre um plano cujos objetos, de modo semelhante à alma, possuem natureza distinta da natureza corpórea. A teoria da reminiscência, de certo modo, cumpre essa função, ao propor, através do *logos* uma simetria entre objeto *in abstracto*, como os conceitos, e a *psykhe*. A relação entre as

⁹³ Burnet sublinha o sentido que o verbo *anaphero* normalmente assume no diálogo: faz referência a um universal. Note-se que nesse instante se torna clara a transposição da experiência sensível para o plano das abstrações inteligíveis. Talvez essa constitua uma das poucas passagens onde encontramos declaradamente a colaboração dos sentidos para a ascensão do filósofo às noções puramente abstratas, isto é, não corpóreas. Sem muitos detalhes, temos a sugestão de como a alma aproveita os dados advindos dos sentidos: são comparados a essa referência universal, descoberta no argumento da *anamnesis*. Essa transposição será um novo foco da investigação sobre a via através qual é possível saber a respeito da imortalidade da alma e a respeito da vida após a morte (cf. Plato, *Phaedo*, Clarendon Press, Oxford, 2007, pág. 58).

⁹⁴ Devemos analisar o excerto com vistas para uma outra alternativa de tradução. Para isso veremos a tradução de Dixsaut para o trecho que nos parece mais problemático nessa passagem: “[...] *Les choses se présentent donc ainsi pour nous, Simmias: s’il existe comme nous rabâchons sans cesse, un beau, un bien, et tout ce qui comporte ce même mode d’existence ; si nous rapportons toutes les données sensibles à ce mode d’être, dont nous découvrons progressivement qu’auparavant il nous appartenait en propre ; et si c’est avec lui que nous comparons ces données sensible, la conclusion s’impose : dans la mesure où ces réalités existent, existe aussi notre âme, et avant même que nous soyons nés.[...]* ». Gual considera a tradução de *ousia* por « realidade » bastante aceitável (ob.cit., p 65), Rowe prefere a tradução literal: “*all being of that sort*” e explica que se trata do verbo *einai* aplicado coletivamente para designar um grupo de coisas em virtude do seu ser, o qual ele resume dizendo consistir, portanto, em “*existents of this sort*” (ob.cit. p.177). A tradução francesa e a inglesa, principalmente, fazem opções que nos parece serem melhor sucedidas ao expor a questão aqui em foco: a existência de um plano onde os objetos são de natureza supra sensível, ao qual a alma, por necessidade mantém alguma ligação. Esta questão será melhor desenvolvida mais tarde, por enquanto, é importante acompanhar a sugestão desse plano no qual as *ousiai* são os objetos característicos.

noções abstratas (Belo, Igualdade) e o domínio supra-sensível, a partir do qual pretende formular a noção de domínio inteligível, oferece a seus interlocutores o ambiente similar àquele onde a *phronesis* testemunha a vivência da alma antes da vida humana. A vantagem da noção de *anamnesis*, na medida em que a consideramos uma regressão ao período anterior ao nascimento, verifica-se nos temas que a partir de agora serão explanados mais detalhadamente: a *episteme*, a natureza da alma e a Teoria das Formas. Como experiência anímica, a reminiscência evidencia o percurso que resulta na superação, no sentido de abstração, do domínio sensível. Ela mostra o caminho que a atividade intelectual percorre para obter o conhecimento dos objetos inteligíveis, pois ilustra para o homem comum os objetos na condição de objetos incorpóreos. Dessa forma, algumas noções que compõem o saber, tal como sugere a formulação de *episteme*, já se apresentam nessa conclusão acerca da teoria da reminiscência. Entre elas temos talvez a noção que torna saliente a intenção de Platão em fazer um espelhamento, apesar das distinções, entre gênero sensível e gênero inteligível; estamos nos referindo à noção de semelhança: *to homoios*.

Podemos pensar que, não por acaso, o diálogo introduz a transposição da experiência sensível, utilizando o exemplo que envolve o conceito de Igualdade (*auto to ison*). Uma vez que é possível alguma identificação, ainda que precária, entre os objetos sensíveis, que se mostram iguais ou não em aparência, e a noção inteligível de Igualdade⁹⁵, o caminho para a especulação acerca da identificação entre a alma e este outro domínio incorpóreo está aberto. Tal conclusão sobre o argumento da *anamnesis* introduz sutilmente o cerne da demonstração que se seguirá sobre a semelhança da alma com o domínio supra-sensível. Sem exagero, é possível reconhecer que a relação de necessidade (*anagke*) que pode haver entre a alma e a suposição de um domínio supra-sensíveis (76d-77a) pode ser sugerida graças a noção *to homoion*. A importância da noção de semelhança, também nesse contexto, está em permitir que o filósofo reconheça a afinidade entre os seres inteligíveis (*ousiai*) e a *psykhe*, pois agora ele tem uma referência para mensurar este parentesco: as coisas dadas pela experiência possuem

⁹⁵ Lembremos do que o texto diz no argumento sobre o Igual, por exemplo, a conclusão de 74c: “- Contudo, não deixa de ser a partir de igualdades desse tipo [aparências de igualdade] (*ton ison*), embora distintas do Igual em si, que tu o concebes e tomas conhecimento dele?”.

semelhança ou dessemelhança entre si em relação à idéia do Igual. Se não pudesse contar com a idéia de semelhança, introduzida anteriormente, como Sócrates explicaria a possibilidade de falar sobre a alma e os objetos incorpóreos? Se não houvesse um modo de dizer essa familiaridade, como seria possível investigar acerca da imortalidade e acerca de qualquer coisa que não fosse física? Thomas Robinson nos ajuda a pensar sobre essa questão. Ele compreende que ao afirmar alguma semelhança entre a alma e o inteligível, Platão enfatiza a alma como intermediária entre os dois domínios: ela mesma não é uma Forma, mas claramente se aproxima mais das Idéias do que dos objetos sensíveis. O autor lembra que não há nenhuma indicação de que não seja uma substância, por assim dizer, embora seja supostamente de uma natureza bastante inferior às Idéias. Qualquer que seja a perfeição da alma, ela é de um grau inferior ao das Idéias, que fazem papel de paradigmas. Mas a sua superioridade em relação ao corpo está justamente nessa aproximação com o inteligível, estático, invisível e imutável. Robinson entende que a ênfase, nesse contexto, é para a alma com princípio cognitivo: “*Aqui, tal como no caso dos argumentos da reminiscência e dos contrários, Sócrates tacitamente supõe que a alma- cognitiva e a alma-vida são uma e a mesma coisa, mas enfatiza aquele aspecto cognitivo que serve ao seu propósito no contexto particular [...]*”⁹⁶. O aspecto cognitivo da alma é importante aqui porque opera no sentido de reconhecer os parâmetros inteligíveis para fazer qualquer suposição em torno da natureza anímica por via de noções também inteligíveis, como a noção de Igualdade e de semelhança. No contexto onde a alma está associada ao corpo, a atividade intelectual apreende através da noção de semelhança a verdadeira natureza da alma e o domínio inteligível enquanto espécie de coisas. No entanto, não é simples dizer a relação de semelhança entre alma e inteligíveis. É preciso, antes, considerar que essa semelhança passa a ser estabelecida contrapondo a natureza anímica ao corpóreo, ou seja, em comparação ao corpo, a *psyche* se assemelha aos seres inteligíveis, mas em comparação aos próprios seres inteligíveis, não podemos dizer que há uma semelhança completamente. Admitimos que, conforme o que traz o texto, há algumas características comuns, mas elas não são suficientes para afirmarmos que a alma consiste em uma

⁹⁶ Robinson, T.M., p. 68-69

Forma, conclusão a que Robinson também chegou. É possível considerar que a *psykhe* se assemelha às Idéias no sentido de ser congênere (*suggnes*) a elas, mas nada nos permite afirmar algo além disso. Nesse sentido é que podemos ver a alma como intermediário entre os dois domínios, como apontou Robinson, pois participa da natureza inteligível e, ao mesmo tempo, toma contato com o domínio sensível através da vivência a que a vida humana a obriga. Nessa perspectiva da alma em contato com o corpóreo, a saída que Sócrates encontra para argumentar a favor da distinção de gêneros consiste na utilização das noções abstratas, as quais possibilitam que o intelecto suponha essa natureza, ou, conforme a teoria da *anamnesis*, recupere esses seres, no sentido de se tornarem reconhecidos pela *psykhe* enquanto tais. Note-se que a recuperação desses seres através da reminiscência, uma das formulações de *episteme* (75c), recebe a ajuda da noção de necessidade. Ela será importante para Sócrates, pois, baseado nela, ele empreende formular uma noção de conhecimento que condiga, o máximo possível, com a verdade sobre o supra-sensível, e, ao mesmo tempo, que seja capaz de propor um caminho seguro para o filósofo atingir esse domínio. Em suma, a noção de necessidade fornece subsídios ao filósofo, uma vez que afirma a ligação entre a alma e a esfera incorpórea⁹⁷. A partir desse dado, ele se propõe a verificar mais detidamente o que funda essa necessidade, ou seja, no que consiste essa ligação entre a *psykhe* e os seres incorpóreos. Nos termos metafóricos do mito, diríamos que tal ligação garante a imortalidade da alma e permite ao filósofo, posteriormente em vida humana, ter algum acesso ao que diz respeito à vida após a morte do corpo. Esse *logos*, que se constrói sob tal raciocínio, leva-o a não temer a morte, pois é nessa ligação da alma com o que escapa à perecibilidade do mundo físico que o filósofo encontra elementos para acreditar no que diz o *pallaios logos*, mas agora baseado na inteligibilidade e no sentido filosófico que atribui a tais narrativas.

⁹⁷ Na nota 228 de sua tradução, Monique Dixsaut explica como compreende a identificação da alma com as *ousiai*: “*ousia não designa forçosamente a essência da alma, mas seu objeto próprio, o que somente ela pode conhecer*” (ob.cit., p. 362). Em um outro estudo sobre o *Fédon*, Dixsaut entende que as Formas como hipótese permitem investigar a questão de grande importância para a atividade da filosofia, a saber, qual é a natureza da atividade exclusivamente anímica que constitui o pensar (*Platon et La Question de La Pensée*, p. 71).

2.4. Novas Distinções Entre Corpo e Alma

Uma vez aceita a transposição da corporeidade do mundo físico e em face da relação de necessidade que há entre a existência da alma e a existência do domínio anterior à vida humana, a investigação a respeito da imortalidade pede a demonstração de um meio viável para fazer tal percurso até o domínio agora em questão. Este meio, por sua vez, não está isento de dever remontar à trajetória que provavelmente a *psykhe* faz, ao transitar entre vida e morte. Por conseqüência, ele deverá ser capaz de revelar as razões de a *psykhe* desfrutar da vida após a morte do corpo, tal como pede a questão de Símiias:

“- [...] Mas com tudo isto, Sócrates, creio que ficou por demonstrar que ela subsiste também após a nossa morte. De modo que a dúvida que Cebes há pouco levantava, e que é, de resto, a de muito boa gente, ainda permanece de pé: quem nos garante a nós que, no momento exato em que o homem morre, a sua alma não se dissipa e cessa de existir? Que a impede, afinal, de se originar e constituir por qualquer outro meio, de existir antes de vir a uma forma humana e, após isso, separar-se dela para chegar por sua vez ao seu termo e extinguir-se?” (77b).

A garantia da subsistência da alma após a morte do corpo não parece evidente para Símiias e Cebes. Para a demonstração ficar completa, é preciso garantir que se trata realmente de um ciclo, no qual a alma já subsiste, passa a estar associada ao corpo em vida humana e, com a morte dele, permanece ilesa. Falta demonstrar que na verdade ela retorna para a condição que precede o nascimento em forma humana: estar separada do corpo. As questões analisadas no argumento da reminiscência e no argumento dos contrários levam o filósofo a tratar de um ponto ainda não examinado profundamente, a saber: a natureza da alma. Uma vez traçadas as delimitações entre alma e corpo, e sugeridas distinções entre eles, a diferença fundamental deve, a partir de agora, responder ao receio dos ouvintes de que, com a morte, a alma pereça, igual a um cadáver. Não podemos deixar de comentar a ironia com que Sócrates se refere ao temor

da morte que Símiias e Cebes ainda deixam transparecer ainda nessa altura da investigação:

“[...] Dá-me a idéia, contudo, que tanto tu quanto Símiias estariam mais interessados a levar mais a fundo a argumentação... levados, quem sabe, por um pavor infantil de que, ao sair a alma do corpo, logo a brisa se dissipe de verdade e a reduza a fumo - especialmente se acontece de alguém morrer, não em tempo de calma, mas em rija ventania!

Cebes morreu de rir:

- Faça, pois, de conta que somos uns medrosos, Sócrates, e trate de nos dar ânimo... ou antes, que não somos nós os medrosos, e sim uma criança que existe talvez no íntimo de cada um de nós (en hemin pais) e a quem todas essas histórias apavoram. É a ela que, pois, que deverás convencer a não recear a morte como se fosse um bicho papão!

- Não há que ver - replicou Sócrates-, tereis de lhe fazer em cada dia encantamentos, até que se lhe quebre o quebranto [...] Mas será bom que o procureis também entre vós: pois talvez não seja fácil descobrir quem, melhor do que vós, possa desempenhar esse papel...

- Muito bem, trataremos disso- replicou Cebes. –Mas, se te apraz, voltemos ao ponto em que ficamos...

- Claro que apraz, por que não?” (77d-78b).

Símiias compara o temor de que a alma se dissipe como fumaça a um medo infantil, muito aquém da visão que os ouvintes deveriam ter sobre a alma e a morte nesse momento da investigação. Mas curioso é o modo como Platão, por meio de Cebes, se refere a esse medo: “crianças em nós”. À primeira vista, podemos pensar que Cebes fala com um tom apelativo, podemos dizer, com a intenção de provocar os seus ouvintes que a essa altura já deveriam aceitar com mais facilidade essa nova visão que ele propõe sobre a morte e, conseqüentemente, sobre a alma. O temor, o qual Cebes julga infantil, ingênuo, ou simplesmente sem razão de ser, aparece na perspectiva da interioridade (*en hemin*), sob a qual, como sabemos, a *psykhe* se apresenta no texto. Ao que parece, o trecho sugere que quando se aceita investigar com certo distanciamento e

despojamento, como acontece no filosofar e, portanto, deve acontecer nesse episódio, não são necessários encantamentos para que o medo desapareça, pois a reflexão praticada no exercício da filosofia, ao constituir o cuidado mais adequado para a alma, põe qualquer um em condições de buscar dentro de si as respostas, através da inteligência⁹⁸. De qualquer modo, com esse comentário Sócrates conseguiu pontuar de vez o ângulo sob o qual propõe que deve se dar a investigação do tema em questão, nesse momento: a alma não consiste em um elemento corpóreo e, portanto, não pode ser investigada como tal. A perspectiva sob a qual alma e corpo são analisados a partir daí diz respeito à sua constituição enquanto espécies, ou seja, a que tipos de coisas estes se filiam. A pesquisa deste dado é importante, porque seleciona o tipo de objetos a partir do qual se pode estabelecer uma comparação com a *psykhe*. A investigação começa tomando o plano no qual normalmente os homens comuns concebem a alma, ou seja, o plano imediato dos objetos físicos:

“- Ora, vejamos, não é o ser composto, aquele cuja natureza é compósita (syntheto), que em princípio se desagrega (diairethenai), decompondo-se exatamente nos elementos que o compunham? E, se algum ser simples existe, não é apenas esse, mais do que qualquer outro, que está em princípio isento de sofrer tal processo?

- Parece-me que é exato – replicou Cebes.

- Muito provável, portanto, que os seres que se mantêm constantes e idênticos a si mesmos sejam os simples, e aqueles que estão sempre em mudança e nunca permanecem idênticos sejam os compostos?” (78c).

Se bem reparamos, o filósofo mostra aos ouvintes que esse temor se deve, no fundo, a concepção fisicalista e, portanto, ingênua de alma. A comparação da *psykhe* a uma fumaça que se dissipa na ventania deixa clara a intenção e a necessidade de aprofundar a distinção da alma em relação ao corpo. É importante, para ele, mostrar que o corpóreo consiste em um elemento composto de partes e que pode, portanto, desintegrar-se. Ao contrário, o que não é composto, ou seja, o que consiste em um ser

⁹⁸ Mueller faz uma ligação interessante que vai na direção da nossa interpretação: “Esta ‘criança em nós’ temendo a morte é como Xantipa no início, longe do alcance da filosofia” (Mueller p. 134).

simples está isento do processo de desintegração ou transformação de qualquer ordem (78d). É natural a esses objetos manterem-se constantes e idênticos a si próprios, porque independem da agregação de outros elementos para serem enquanto tais. Os seres inteligíveis são dotados dessa natureza, diferentemente dos objetos físicos, que, apesar de compartilharem da qualidade emprestada por aqueles - como do Belo a beleza e do Igual a igualdade -, não possuem, como eles, a característica da estabilidade e da identidade independente:

“- Que dizer então dessa imensidade coisas belas - a beleza dos homens, dos cavalos, das vestes e assim por diante? E [quem diz coisas belas diz] coisas iguais e todas as que, em suma, têm o mesmo nome das realidades em causa: conservam elas a sua identidade ou, exatamente ao contrário destas, jamais se mantêm, por assim dizer, idênticas quer a si mesmas quer entre si ?” (78e).

Por serem objetos físicos, ainda que compartilhem de alguma relação com os inteligíveis, não adquirem o caráter essencial de um ser incorpóreo e sofrem com o perecimento e com a inconstância que são próprios daquilo que constitui um corpo. Aqui temos uma explicação mais acurada da ligação entre os objetos sensíveis e as noções que a experiência pode levar à alma. Pedras e paus semelhantes ou dessemelhantes que remetem ao Igual se identificam precariamente com Ele, porque possuem o impedimento de pertencerem à corporeidade. A mesma negatividade atribuída ao corpo e ao corpóreo se verifica nesse contexto, pois, por sua corporeidade, estão indiscutivelmente presos a todas as deficiências e limitações deste gênero de coisas. A perspectiva sob a qual se examinou o corpo e o corpóreo no *Fédon* dava, até então, enfoque para a distinção e o caráter negativo que esses apresentam em relação a alma. O diálogo passa a especificar, a partir de agora, a característica que torna os seres inteligíveis apreensíveis e, por conseqüência, as características do plano em que se situam. Nesse enfoque, a discussão aborda os objetos na qualidade de apreensíveis pela intelectão ou pela sensibilidade. A inteligibilidade é a via que Sócrates toma para tratar a questão da imortalidade, depois das últimas diferenciações entre alma e corpo, e entre a natureza dos objetos. Baseado nessas distinções: corpóreos - incorpóreos,

sensíveis - inteligíveis, o texto chega à confirmação sobre o modo como são apreendidos os seres incorpóreos, não apreensíveis pelos órgãos dos sentidos: *toi tes dianoias logismoi*, pela atividade da inteligência (79a)⁹⁹. Estes seres que não possuem qualidades corpóreas, não podem, evidentemente, ser tomados pelas sensações, mas pela intelecção, ou, para sermos mais precisos, pela atividade do intelecto.

2.4.1 Natureza da Alma: A Phronesis Como Pathema da Psykhe

A familiaridade entre seres inteligíveis e a alma traz, sem dúvida, conseqüências para sua relação com o corpóreo. Apesar da evidente colaboração das sensações no processo de *anamnesis* e, por extensão, no processo de ascese às Formas inteligíveis, a relação da alma com o corpóreo permanece conflituosa. A *aisthesis* proveniente do corpo e, portanto, estranha em gênero para a alma, afeta-a, fazendo com que reaja a tais afecções com a atividade que lhe é própria, o pensamento. Uma vez que tem parentesco com os seres inteligíveis, a *psykhe* ao entrar em contato com estranhos objetos e ser afetada (*toiouton ephptomene*) por eles, por via das sensações, entra em um estado que contraria a sua natureza, fica perturbada, agitada:

“- *Cá estamos então no que dizíamos há pouco: sempre que a alma faz uso do corpo para se lançar em qualquer indagação, utilizando a vista, o ouvido ou qualquer outro meio sensorial (e utilizar os sentidos, que significa senão utilizar o corpo?), eis que este a arrasta para as realidades em contínuo devir; e quanto a ela, por aí erra, mergulhando como ébria na perturbação e na vertigem (tarattetai kai eiliggiai), pois tal é a natureza das coisas a que se apega.*” (79c).

⁹⁹ Robin (ob.cit. p. 36). traduz por “*pensée réfléchie*”. Já a tradução de Dixsaut procura especificar o sentido da expressão: “*par l’acte de raisonnement propre à la réflexion*”(ob.cit. p. 241). Gual entende como « *razionamiento de la inteligencia* » (ob.cit. p.69).

Ao fazer uso dos sentidos para examinar algo nos moldes do conhecimento, a alma vai na direção contrária das Formas e dos seres inteligíveis, os quais devem ser, e de verdade são, o seu objeto de aspiração. Ao se deixar influenciar pelos dados sensíveis, ela é arrastada por eles, desviando-se do seu percurso natural. Assim, permanece entorpecida, fora de si, ou seja, em um estado de perturbação que lhe é antinatural¹⁰⁰. Do mesmo modo que a congenereidade da alma com os objetos incorpóreos confere a ela características comuns a esses - quando não as mesmas -, o apego da alma ao corpo pode trazer prejuízos à sua natureza. Quando ela se fixa nas coisas inteligíveis, comporta-se como tal; se, ao contrário, a *psykhe* se apega ao corpo e aos objetos sensíveis, torna-se ébria, pois nessa condição é incapaz, ao menos em condições adequadas, de fazer uso da inteligência e, nesse sentido, assume alguma afinidade com eles. A familiaridade da alma com os seres inteligíveis se torna mais evidente, quando focamos a afinidade que sustenta com eles e a sua mudança de comportamento, como o efeito mais danoso do seu desprezo, por assim dizer, pela faculdade que lhe é mais preciosa. Esse estado de agitação nada mais parece ser do que a descaracterização mais evidente que ela pode sofrer. Entretanto, não é possível, até este momento do texto, fazer maiores suposições sobre outros modos de compreender esse prejuízo. Seria excessivo dizer, por exemplo, que a alma demasiado influenciada pelo corpo assume suas características, no sentido de se tornar visível e perecível. Mesmo que haja referências no diálogo que conduzam a isso (81c-d), é importante observar que, claramente, o dano maior consiste no fato de a alma se tornar bestial, *aphronos*, como o corpo. É desse modo que podemos considerar alguma afinidade entre eles, pois, ao não se preocupar com buscar as Formas, deixando de se comportar de modo inteligente, a *psykhe* estaria na condição que ao corpo é natural: ser irracional, ou seja, deixar-se conduzir pelos desejos corporais.

O estado de perturbação em que o corpo deixa a alma, quando ela pretende atribuir a ele uma função que não lhe é própria, indica a exclusividade do pensamento como faculdade cognitiva e, por isso, estritamente anímica. Ao definir-se o resultado

¹⁰⁰ Mueller descreve esse estado de entorpecimento da alma da seguinte forma: “A alma está, portanto, em um processo dialético e de combate; ela pode ou se reunir nela mesma, ou pode também esquecer dela mesma e se perder de si para seguir sua própria orientação empírica, e nesse caso se comporta como se estivesse entorpecida” (p.134).

desta utilização das sensações para tal finalidade como erro (*aute planatai*), a participação do corpo no processo de *episteme* encontra seu limite. A investigação nos moldes da *episteme* não deve ser extrínseca à capacidade da própria alma de realizá-la. Em virtude de seu parentesco com o domínio inteligível, ela tem condições suficientes de, por si mesma, conhecer algo verdadeiramente, sem recorrer ao que é dado pelos sentidos. Quando age dessa maneira, colabora com a sua natureza, pois se liga ao que é puro, imortal e estável. Assim, a *psykhe* pára de errar e passa a preservar a sua identidade (*aei kata tauta osautos*), isto é, passa a agir de modo estável e inteligente, uma vez que agora está em contato com os objetos de tal domínio. Este parece ser o seu estado natural, pois é quando se comporta de modo autêntico, como nos mostra a passagem 79d, sem dúvidas uma das passagens mais importantes para o nosso estudo:

“- Ao invés, quando indaga por si e em si, refugiando-se além, no que é puro e sempre existe, imortal e idêntico a si mesmo, fica, em razão de seu parentesco, para sempre ligada a ele (*aei met'ekinou te gignetai*), precisamente quando passa a existir em si e por si, e tal lhe é permitido (*eksei authei*); e é então que cessam os seus erros e, fixando-se nessa realidade de além, salvaguarda a sua identidade, porque tal é também a natureza das coisas a que se apega (*ephaptomene*). Ora, a esse estado (*pathema*) de alma não damos nós o nome de “razão” (*phronesis*)?”.

Devemos atentar para alguns termos antes de fazer maiores interpretações sobre essa importante passagem. É evidente aqui a influência positiva que as Formas e os seres inteligíveis exercem sobre a alma, conforme sugere o termo *ephaptomene*. Ao estabelecer contato com os objetos desse gênero, ao ser tocada, influenciada por eles, ela retoma o seu modo natural de ser e reafirma a sua identidade como ser invisível, imortal e inteligente - que possui *phronesis*. Mas a *phronesis* aqui assume papel um tanto distinto de outros momentos do texto, ela consiste em um *pathema* da *psykhe*. O que antes aparecia como uma capacidade inteligente da alma de se purificar da negativa influência do corpo e como a faculdade psíquica capaz de descrever a sua vida autêntica, anterior ao nascimento em forma humana (70b, 76b-c), agora ganha o estatuto de estado, afecção. À primeira vista, essa definição atribui à *phronesis* uma condição

que as outras descrições não supunham: a de ser o efeito de sua interação com o domínio supra-sensível. Na condição de efeito, não possui, portanto, a permanência característica de uma faculdade ou a independência de uma *dynamis* exclusivamente psíquica. Dito de outro modo, o termo *pathema* confere à *phronesis* a instabilidade de uma afecção, que ora a alma tem, ora não. A estranheza está em como compreender um termo que até aqui foi relacionado exclusivamente ao corpo, nesse trecho que, de modo tão enfático, descreve as benesses da ligação entre alma e domínio inteligível. Uma das respostas possíveis estaria relacionada com a figuração que Platão pretendeu dar à *phronesis* ao encontrar os limites para dizer as relações entre as coisas incorpóreas; Platão utiliza a palavra a fim de ilustrar o resultado dessa interação. Todavia, não há como pensar que a opção por este termo não traz conseqüências à noção de *phronesis* e à própria noção de alma, sugeridas no diálogo.

A primeira conseqüência concerne à identidade da alma como racional, para falarmos de modo mais genérico. Uma vez que a *phronesis* se afigura como um estado, podemos pensar que não se trata de algo característico e constante na alma. Assim, a cognição, tal como a reminiscência, por exemplo, tão importante para demonstrar a imortalidade e dependente da *phronesis* como capacidade disponível já antes do nascimento, corre risco. Se for legítimo pensar que a *psykhe* é acometida por este *pathema* somente em contato com o domínio inteligível, será difícil aceitar que, em vida, seria possível se remeter ao tempo anterior à vida humana, uma vez que a alma tem diante de si o empecilho de estar presa ao corpo. Em 79d, vemos sugerido um sentido relativo, próprio de uma afecção. Esse contato com a esfera inteligível, todavia, produz e mantém na alma um efeito que somente a inteligibilidade da esfera supra-sensível pode causar: deixá-la em estado de inteligibilidade, isto é, desapegada o máximo possível do corpo, voltada para si mesma e para o que é lhe é congênere. O trecho mostra de que modo essa postura da alma, de voltar-se para si mesma ao examinar algo, constitui a colaboração para o cuidado de si, ao mesmo tempo em que apresenta a *phronesis* como estado resultante desse cuidado. Disto surge o segundo sentido, no qual podemos compreender a *phronesis* como *pathema*. Não somente como um bom efeito dessa influência positiva, a *phronesis* é definida como o mais autêntico modo de ser da alma, muito próxima da descrição que encontramos em 69b-c, que a

descreve como um meio de purificação da *psykhe* em vida humana. Em outros termos, é inegável a aproximação entre a *phronesis* e a natureza da alma, uma vez que este *pathema* a deixa na condição mais próxima possível - que lhe é permitido (*eksei authei*) - da sua vida autêntica. O foco nesse instante se volta para o elemento que melhor serve para demonstrar e elucidar as distinções entre o gênero corpóreo e a natureza da alma. A *phronesis* cumpre essa função, uma vez que sintetiza o conjunto dos resultados da identificação da alma com o domínio supra-sensível e os efeitos desse reconhecimento. Ora, como compreender uma afecção, algo atribuído ao corpóreo, que ilustra e sintetiza a natureza incorpórea da *psykhe*? Se sob a influência do corpo a alma fica perturbada, em contato com as Formas e com os seres inteligíveis ela atinge, através da *episteme*, a condição de estar no estado que lhe é mais propício, a saber: o estado de inteligência idêntico aos seres inteligíveis¹⁰¹. Do mesmo modo que a *anamnesis* constitui uma reação da alma às perturbações que o corpo lhe lança, a *phronesis* como *pathema* é sugerida aqui como um feliz efeito que a ligação com o inteligível pode-lhe causar¹⁰². A resposta psíquica nessa condição, no entanto, parece diferente, se comparada ao que acontece em relação às sensações corpóreas. No contato com os objetos sensíveis, a alma, então agitada, reage a eles com o trabalho da intelecção. Diferentemente, aqui a vemos ser tomada por uma situação muito favorável. Tudo indica que esse contato provoca mais que um ato de intelecção, proporcionando um estado duradouro de inteligibilidade, cujos efeitos são prolongados e se manifestam em seu comportamento. Tais efeitos têm reflexos na conduta que o filósofo assume durante a vida e, como acompanhamos no início de nosso estudo, nas razões que fundamentam seu destemor em relação à morte isso ficará claro quando examinarmos as conseqüências morais do exercício da filosofia. Dado tal benefício, não parece se tratar de uma ação inteligente

¹⁰¹ Na compreensão de Dixsaut, esse “estado”, ou “afecção” da *psykhe*, nomeada “saber”, tal como prefere a autora, mostra o equívoco em compreender que Platão pergunta o que é ser uma ciência, uma ciência constituída. Há, na verdade, o interesse em saber sobre essa relação entre a alma e os objetos que a afetam quando ele se pergunta o que é ciência (*Platão et La Question de La Pensee*, p. 145). Este é, certamente, o sentido de *episteme* que encontramos no *Fédon*, a qual deve ser vista, igualmente em 79d, como uma relação desse tipo, entre a alma e os seres inteligíveis.

¹⁰² Monique Dixsaut compreende assim a *phronesis*: “Mas o pensamento é tanto determinado pela forma de sua questão: ‘o que é?’; a *phronesis* é um estado (*pathema*) da alma em contato com as realidades (79d 6-7) para dizer esta determinação recíproca, Platão fala de *suggeneia*: de parentesco da alma com esta maneira de ser que é *ousia*” (*Platon et La Question de Pensée*, p. 79).

apenas, mas de algo que perdura mais do que um cálculo ou um encadeamento raciocinativo. Do mesmo modo, *phronesis* não assume, aqui, apenas a feição de uma capacidade que pode ser requisitada pela *episteme*, mas da aquisição das qualidades dignas de se assemelharem (*homoiteron*) com as Formas e com os seres divinos. Visto que esse contato com o inteligível, imutável e eterno não lhe causa, evidentemente, nenhuma perturbação, mas, ao contrário, preserva-a como tal, não seria exagero tomar a *phronesis* como a elevação da alma ao grau dos seres superiores, comparáveis àqueles seres puros e autênticos, os quais Sócrates acredita serem possíveis de encontrar no melhor destino após a morte.

2.4.2 Conclusões Sobre as Distinções Entre Corpo e Alma: Natureza dos Objetos Corpóreos e o Novo Sentido de ‘Morte’

As primeiras conclusões sobre as distinções entre corpo e alma se tornam agora mais claras para os ouvintes, que parecem compreender melhor o cerne desta diferenciação, a saber, a especificidade da natureza de cada um deles. A resposta à pergunta de Cebes pontua algumas conclusões em torno de tais diferenças. Se nas passagens anteriores o objetivo foi traçar as características da alma em sua especificidade, nos trechos que se seguem o corpo é descrito em sua natureza (*physis*) e, como era esperado, filiado ao domínio sensível. Enquanto a alma é congênere (*suggenes*) ao que é divino e aos objetos que mantêm a mesma identidade (*aei osautos mallon*), o corpo se identifica aos objetos que são suscetíveis a mudanças e ao perecimento. Quando juntos, alma e corpo devem possuir uma relação de senhorio e obediência, na qual a alma é naturalmente a comandante e o corpo deve, naturalmente, ser governado (79e-80a). Se bem repararmos, esta relação é análoga à relação de senhor e escravo que Sócrates faz anteriormente, que se inicia em 62b e continua nas passagens que se seguem. Em suas primeiras ocorrências, tal concepção acerca dessa relação surge de forma ainda bastante figurada no mito que narram os Mistérios e na narrativa sobre o sonho, através do qual o filósofo recebia ordens do deus Apolo (60e). No entanto, aos poucos ela é investigada e dita cada vez mais segundo os critérios de uma análise acerca

do fundamento para o conhecimento. Se antes a analogia descrevia a relação entre os homens e os deuses como uma relação de obediência e comando, a partir daqui a relação entre o corpo e a alma é posta nestes termos, mas tendo como foco o seu caráter científico, ou seja, ressaltando o que ambos são em sua natureza e como devem se relacionar quando associados. A relação de superioridade que antes aparecia no contexto religioso, em uma comparação entre deuses e homens, e no contexto político, presente na *Apologia* e no *Críton*¹⁰³, a essa altura se estabelece sob a perspectiva do conhecimento que leva a tais conclusões:

“[...] se é ao que é divino, imortal e inteligível (noetoi), ao que possui uma só forma (monoeidei) e é indissolúvel (adialutoi) e se mantém constante e igual a si mesmo (aei osautos), que a alma mais se identifica (homoiotaton einai psykhe); e se, pelo contrário, é ao que é humano, mortal e não inteligível (anoetoi), ao que possui múltiplas formas (polueidei) e está sujeito à dissolução (dialutoi), sem jamais se manter constante e igual a si mesmo, que mais se identifica o corpo. Podemos objetar a isto e dizer outra coisa, meu caro Cebes, e demonstrar que assim não é?” (80b).

A alma, congênere aos seres inteligíveis, imutáveis, indissolúveis e imortais tem, por natureza, tais características e, portanto, escapa à perecibilidade e tem garantida, assim, a imortalidade. Ao contrário do corpo, que, por pertencer à espécie de coisas visíveis, corpóreas, está sujeito à mudança e ao perecimento, ou seja, é mortal. Mesmo que o cadáver leve algum tempo para se decompor, não é possível dizer que o corpo perdure após a morte. O apelo para uma diferenciação feita tal como no trecho citado se explica, se observarmos que o empenho do filósofo é para esclarecer sobre o tipo de imortalidade a que se refere. Seria um equívoco compreendê-la tal como os egípcios, que acreditam que podem assegurá-la ao embalsamar o corpo para conservá-lo (80c). Ao conservar o corpo, eles pensam estar preservando a alma e garantindo que o morto volte à vida novamente. Para elucidar e ilustrar a imortalidade, por assim dizer, Platão recorre ao mito ao descrever os diversos destinos da alma em outro plano, o qual ele

¹⁰³ Analisamos com detalhes a questão, tal como aparece nos dois diálogos, no início de nosso estudo: 1.1.2.

descreve como puro, nobre e invisível, qualidades do Hades, onde habitam os deuses sábios (*phronimon Theon*) (80d). Neste plano, a *psykhe* está separada do corpo e de forma alguma corre o risco de aniquilar-se. Mas não demora muito, e o tema da imortalidade pede que se retome o percurso feito em vida, que permite ao filósofo fazer suposições acerca de como a alma desfruta dessa característica. Nos termos de uma investigação, o filósofo examina a ligação que pode haver entre vida humana e imortalidade. Sócrates considera que anteriormente deve ter havido uma preparação para imortalidade, uma vez que a alma chegue a este domínio purificada, ou seja, não levando consigo nada que diga respeito à vida humana. Isso é possível porque houve o empenho de fugir (*pheugo*) (80c) de tais coisas, e essa fuga consiste em uma preparação para morrer. Conforme o texto, a filosofia recebe a definição: exercício para a morte. Ao supor que a *psykhe*, ao morrer, não deve levar com ela nenhuma influência do corpo Sócrates na verdade propõe o sentido que a morte adquire sob a perspectiva da filosofia. Morrer, nesse instante, já não deve ser mais referido no sentido ordinário do termo, mas no sentido que o filósofo deve conceber, a saber, como uma separação do corpo, por parte da alma. Tal separação deve supor um treino anterior que preparou a alma para este momento, ou seja, uma autodisciplina, guiada pelo exercício das potencialidades intelectuais dela própria, que lhe proporcionou os ditames que a orientariam para cumprir de maneira satisfatória, sem prejuízos para si, essa separação. Esse exercício, que envolve a faculdade inteligente e que impõe ao filósofo a disciplina de afastar-se dos apelos corporais e do apego aos objetos físicos, consiste no filosofar. Uma vez que o que impõe a postura de afastamento dos apelos do corpo, a filosofia consiste, ao mesmo tempo, em uma preparação para a morte, pois sugere a condição de imortalidade que é própria da alma: separada do corpo, agindo por si mesma (80e).

Aqui temos, ao que parece, o limite do alcance das suposições do filósofo. Em outras palavras, o reconhecimento das limitações do trabalho do intelecto, que pretende falar do domínio além da experiência empírica. Note-se que Platão argumenta a favor do trabalho racional para se referir às aspirações anímicas no contexto da vida humana, mas ao que se refere além desse plano, qualquer aspiração da alma é dita através mito:

“Nestas condições, portanto, invisível como é, vai reunir-se ao que lhe assemelha, ao que é imortal, divino e sábio; lá onde ao chegar, começa para ela uma era de felicidade, liberta de erros e de loucuras, de receios e de paixões selvagens e das demais contingências comuns ao gênero humano, para gozar de fato, como se diz dos iniciados, da companhia dos deuses... Afirmaremos que assim é, Cebes, ou negá-lo-emos?” (81a).

O esforço que o filósofo faz para se afastar do que diz respeito ao corpo e à estima do mundo físico traduz, podemos pensar, esse trabalho intelectual que busca reconhecer e satisfazer, na medida do possível, as aspirações da alma. No entanto, como sabemos, a palmo da vida humana não é o plano natural à *psykhe* e, portanto, qualquer coisa a respeito do domínio após a vida, que temos visto é o domínio próprio da alma, só pode ser referido através das imagens míticas, como na antiga tradição, ou por especulações, como faz o filósofo. Diante dessa impossibilidade, resta à filosofia, ao que parece, oferecer sentido filosófico ao que diz o mito, sugerindo uma explicação inédita às antigas narrativas. O *logos* dado pela filosofia indica as razões que o filósofo tem para crer no mito, não o desconsiderando completamente, como vemos acontecer desde o início do diálogo. Não é raro constatar que as passagens que narram de forma mítica, como a que citamos acima, apresentam o discurso filosófico aparentemente justificando o mito, como se o filósofo estivesse apresentando sua versão racional. O processo de afastamento compreendido na atividade filosófica apresenta os motivos racionais para acreditar, tal como os iniciados, na companhia dos deuses após a morte, o eu consiste em um desfecho dado pela narrativa mítica. Utilizando esse formato, Sócrates retoma a investigação, acrescentando dados anteriores aos últimos a que chegaram sobre a natureza da alma e do corpo. Ele enfatiza a demência do corpo, agora mostrando as conseqüências negativas que uma relação equivocada pode trazer para a alma. A negatividade da influência corpórea será dita, dessa vez, supondo-se como agiria a alma sob essa influência. Isso especifica um pouco mais o modo como podemos pensá-la, diante do que já vimos acerca da natureza da *psykhe* e do domínio inteligível. O primeiro dado que nos chama atenção na descrição da alma em uma condição de impureza é a aparente perda de suas características, tais como as citadas anteriormente:

invisibilidade, imutabilidade e não ser composta de partes nem misturada a nenhum elemento de outra espécie, ser uma unidade, portanto (79b-c). Os prejuízos da alma presa ao corpo, ou seja, idólatra (*eron*) dele, servil à suas necessidades e desejos, e dependente de seus prazeres (*gegoeutemene hup'auto te ton epithymion kai hedonon*) (81b), são os mesmos que comentamos anteriormente: viciada no corpo, ela parece se desviar de sua natureza, não fazendo uso adequado da sua racionalidade característica, assumindo assim a característica mais marcante dele, nesse diálogo, que consiste em não possuir uma faculdade inteligente, a *phronesis*. A diferença é que agora, após uma explicação mais detalhada sobre as distinções que caracterizam os domínios sensível e inteligível, Platão parece acrescentar alguns pormenores a essa distinção, especificando essa bestialização da alma. Nessa condição, a alma, explica Sócrates, reconhece e julga como verdadeiro somente aquilo que ela pode atingir pelos sentidos e que tem a forma do corpo (*somatoeides*), pois parece conseguir se relacionar com as coisas apenas nos moldes de uma relação corporal. Pervertida, a *psykhe* se acostuma a fugir do que concerne ao inteligível e a odiar a filosofia, justamente porque, ao contrário do que deveria ser, ela é incapaz de apreender as coisas invisíveis e inteligíveis (*noeton*). O termo *somatoeides*, o qual traduzimos por “forma do corpo”, se bem repararmos, continua a dicotomia sensível-inteligível que o texto passou a explorar abertamente. Vemos sugerido que a alma impura é capaz de reconhecer as coisas em seu aspecto corporal, sensível. As imagens que ela consegue captar não são as abstrações de um trabalho intelectual, ao contrário ela parece fugir desse tipo de atividade e passa a procurar aquilo que não resulta da intelecção, ficando presa à *aisthesis* e, nesse sentido, misturada a elas (81b-c). Esse é o resultado nefasto da comunhão (*koinonia*) entre alma e corpo. A própria alma se une a ele e passa a assumir a existência comum, a associação (*synousia*) que tem em relação ao que lhe diz respeito, como se fosse originalmente da mesma natureza que ele (*ksymphyton*). Mas nos chama a atenção o dado de que em uma perspectiva mítica a influência negativa do corpo aparentemente confere feições fisicalistas a ela. Somos obrigados a nos perguntar como compreender essa passagem, que diz que a alma se torna pesada e visível. Em outras palavras, como compreender que a alma participa do visível, assumindo características sensíveis, uma vez que é incorpórea e está separada do corpo, conforme o exemplo? Lembramos, mais uma vez,

que aparentes contradições como essa surgem nos momentos em que Sócrates recorre às parábolas de que a antiga tradição se utiliza. Podemos supor que elas parecem não conseguir dar conta do sentido filosófico que é sugerido à imortalidade e a esta nova acepção de alma, constituindo, portanto, uma crítica de Platão a essa crença. Thomas Robinson nos ajuda a compreender melhor essa questão. Ele aponta que a linguagem usada para descrever a alma chega às vezes a ser materialista, não ficando claro o quanto a visão paramecânica da alma, tal como ele denomina, pode ser reconciliada com a visão filosófica, aqui sugerida. O autor explica que a visão paramecanicista do mito completa com todos os atributos, desejos e emoções que podemos associar a uma pessoa em vida humana, pois no mito a alma é uma contrapartida da pessoa na terra. Desse modo, tanto o corpo quanto a alma, com sua faculdade inteligente, estariam compreendidos e figurados como uma pessoa na terra, com todos os desejos e atributos de uma pessoa. O papel do mito no diálogo está longe de constituir uma explicação para o que pretende Sócrates, como resumiu Robinson: “[...] o mito que conclui o Fédon não faz nada para aliviar a confusão sobre a natureza da alma que o resto do diálogo conseguiu provocar”¹⁰⁴. O comentário de Robinson vai na direção de nossa leitura, no sentido de não creditar às parábolas do mito uma fiel elucidação das concepções filosóficas propostas. Sendo assim, devemos compreender que nessa passagem, como em outras, as características corpóreas que a *psyche* assume são no sentido de se comportarem ainda como em vida humana, ou seja, apegadas ao corpo, muito mais do que fisicalistas, como parece em um primeiro momento, o que é justamente criticado desde o início da investigação. Essas feições humanas abarcam principalmente o comportamento da alma em relação ao corpo e ao mundo físico; em suma, tal como conduziu a vida no plano terrestre. Este comportamento, quando viciado, é repetido pela alma impura quando esta se separa do corpo, do mesmo modo que o aquele que se purificou através da filosofia cria condições para que sua alma, purificada, repita o mesmo comportamento de desprendimento da vida humana. A alma purificada se desprende da influência do corpo gozando e assumindo plenamente as características que são exclusivamente anímicas, como a inteligibilidade; enquanto que a alma impura,

¹⁰⁴ Robinson, T. p.71-72.

por estar presa ao corpo, não se desvencilha dos vícios propagados por ele, assumindo no seu modo de agir as feições de uma vida, metaforicamente, comparada à vida de animais (81e-82c). Ainda que nos ofereça soluções aparentemente fabulosas, note-se que as analogias descrevem as conseqüências das ações segundo a formulação do uso da racionalidade proposta no diálogo. Vale a pena reparar na transposição da formulação acerca da separação entre alma e corpo, feita de modo estritamente conceitual, para o plano das ações no mundo físico. Cabe observar que a *phronesis* e os demais desdobramentos da capacidade inteligível têm aqui a função determinada por contraste, quando se examinam os efeitos maléficos do corpóreo sobre a alma. Neste instante, a ênfase está em identificá-la ao que é tipicamente anímico, sendo sua presença ou ausência, enquanto capacidade inteligível em exercício, refletida na conduta da *psykhe*. O reflexo da *phronesis* parece ser suficiente para conferir atributos como as virtudes à alma, ao mesmo tempo em que o desprezo por essa capacidade pode ser desastroso para ela, pois a corrompe. Veremos melhor como a atividade dessa potencialidade e os seus desdobramentos podem se refletir em uma ética formulada pela filosofia e analogamente figurada no mito.

Capítulo III – A Perspectiva Científica da Análise Filosófica: Desdobramentos da Phronesis

3.1 O Sentido Epistemológico da Phronesis

Se pudermos dar algum parecer sobre os rumos do diálogo e os movimentos que a investigação de Sócrates propõe aos seus amigos, diremos que o texto, a partir de agora, passa a tratar a questão da imortalidade levando em conta cada vez mais a possibilidade de realizá-la. Até esse instante, o diálogo colocou as questões que devem ser analisadas partindo de analogias e concepções religiosas. Contudo, nos trechos a seguir veremos que aos poucos a investigação filosófica torna visível a sua distinção em relação à linguagem metafórica, na medida em que passa a ser acompanhada de uma elaboração técnica do método filosófico de análise e construção do discurso. Dito de outro modo, a proposta acerca da imortalidade da alma e, conseqüentemente, de sua inteligibilidade

(*phronesis*), que particularmente interessa ao nosso estudo, é analisada segundo a forma científica de filosofar. A filosofia como exercício intelectual aparece, a partir de agora, não somente nos termos de uma preparação para a morte, que prevê um retorno da alma à sua condição mais autêntica ou de uma forma de obediência ao Deus, como já foi dito (60e-61b). Ela passa a ser exibida sob a forma da atividade capaz de elaborar instrumentos teóricos para a aquisição do conhecimento dos seres inteligíveis, ao dizer a relação que a *psykhe* mantém com eles (79d), e para demonstrar a imortalidade da alma. Veremos que, não diferente, o engenhoso aparato teórico e metodológico que Platão elabora mais adiante ao tratar do *logos*, do método e ao compor a Teoria das Formas, colabora para os propósitos do filósofo: o cuidado da alma em vista uma vida autêntica que se espera ser possível vivenciar. Se no início do diálogo Sócrates declarava ter composto durante a vida a filosofia por ser justamente esta a mais alta música, mais adiante o texto parece especificar no que de fato consiste e como se dá essa forma de composição e, portanto, de ordenação intelectual que julga ser superior à forma de composição tradicional, como considerou ser a de Eveno no início. Fica clara a sugestão de Platão para o modo como deve se dar a prática intelectual e, nesse contexto, também humana de compor argumentos¹⁰⁵. Dessa vez o objetivo consiste, ao que parece, em discutir acerca da maneira como se deve exercer essa atividade intelectual para que ela se torne praticável no contexto da vida humana e de suas limitações para a alma. Vale observar que o tema da imortalidade, em um primeiro momento inquirido com base em uma pesquisa sobre a natureza da alma, passa a ser focado à luz dos inevitáveis infortúnios e limites da condição de ela estar presa ao corpo. Assim, torna-se inevitável, portanto, uma pesquisa sobre o discurso filosófico no que concerne ao conhecimento e a possibilidade de dizer as coisas em sua forma inteligível e, portanto, autêntica. Para isso, devemos acompanhar a condução da investigação observando as dificuldades que se apresentam ao exercício do intelecto sob a forma de um questionamento de ordem metodológica e epistemológica, traduzida no questionamento sobre a possibilidade de

¹⁰⁵ Analisamos em 1.1.1 essa comparação entre filosofia e música. Vale observar que a defesa que Sócrates faz dela como ordenação e, portanto, como trabalho intelectual, agora se torna específico através da elaboração da Teoria das Formas e do método, os quais conferem caráter científico à filosofia.

investigar o que está para além da vida humana e em uma crítica à concepção naturalista do conhecimento.

Tendo em vista esta perspectiva, podemos dizer que o *logos* e a filosofia, que melhor refletem e manifestam a inteligibilidade da *phronesis* na vida humana, ganham luz nesse movimento do diálogo¹⁰⁶. Ao entrar em cena uma dificuldade que diz respeito ao trabalho do intelecto, a condição da vida humana, que outrora significava empecilhos para a alma isolada do corpo, merece ser averiguada em seu caráter. Do mesmo modo, o filosofar e o *logos*, respectivamente como atividade e instrumento da inteligência. Nesse novo ângulo, as aceções sobre a filosofia, a alma e o intelecto, e conhecimento dadas no seu sentido aparentemente amplo, como parece ter acontecido na primeira metade do texto, não são mais o alvo direto. Melhor dizendo, a construção dessas aceções pela filosofia enquanto método e perspectiva teórica é que passam a ser especificadas. O sentido de tais concepções, explanado e defendido inicialmente, tem elucidado o seu processo de construção pela filosofia a partir da necessidade de defender a atividade intelectual como instrumento que possibilita prosseguir na investigação e continuar a ter esperança no bom destino após a morte. Este terceiro movimento do *Fédon* parece propor uma reflexão sobre a plausibilidade das teses defendidas até aqui como edificações do intelecto e a defesa deste como o único meio adequado para tal. Uma vez realizadas as devidas distinções entre alma e corpo, sensações e intelecto (*phronesis*), o empenho de agora em diante consiste em demonstrar a capacidade do intelecto e a legitimação de seus instrumentos. Assim, acompanharemos nas próximas páginas o parecer crítico e analítico sobre os feitos que se referem e esta capacidade psíquica e deste gênero supra-sensível, sugerida pela noção de *phronesis* que o diálogo parece propor. Não devemos perder de vista que os desdobramentos que pode ter a inteligibilidade, tal como propõe o diálogo, baseia-se nessa noção e, ainda que o termo não esteja tão presente a partir de agora, a *phronesis* sem dúvida dá o sentido geral de inteligibilidade que aqui podemos encontrar.

¹⁰⁶ Dixsaut corrobora a nossa leitura, a qual será desenvolvida ao longo de nossa explicação ao considerar a possibilidade de um *logos* circular no *Fédon*. Trata-se, para a autora, do *logos* que diz a afinidade entre alma pensante e *ousia*, em uma relação de agir e sofrer recíprocos (*Platon et la Question de la Pensé*, p. 80).

3.2 A Função da Filosofia: Reflexos da Phronesis na Vida Humana

Ao fazer a investigação acerca da imortalidade lançando luz sobre o plano da vida humana em contraste com o da vida autêntica, como nos parece, Platão retoma a defesa da distinção entre corpo e alma do ângulo do comportamento do homem comum em contraposição ao comportamento do filósofo. Não diferente do que vimos anteriormente, a inteligibilidade, que não é dita claramente, mas que temos boas razões para supor ser a *phronesis*, participa do processo de aquisição das virtudes e, por consequência, da preparação para uma vida autêntica após a morte. Devemos observar que dessa vez encontramos exemplos que sugerem a ligação entre vida humana e vida *post mortem* no interior do raciocínio de que a alma agirá na morte tal como se comportou em vida. Cabe chamar atenção para o dado de que essa retomada em nada destoa da exposição já feita. Conforme a analogia da transmigração das almas, a alma terá um destino no qual ela continuará a agir de modo semelhante ao que agiu no plano terrestre. Aqueles que viveram de maneira imprópria aos cuidados da alma e se mantiveram, portanto, subjugados aos desejos que o corpo promove retornarão ao plano terrestre na forma que condiz com o modo como se comportaram quando humanos. Os que conduziram a vida praticando os excessos que o corpo fomenta, a fim de desfrutar dos prazeres que o seu cuidado proporciona, como a gula e a embriaguez, retornarão sob a forma de burros ou animais cuja característica é a bestialidade (*therion*), a forma completamente irracional de viver. Assim como aqueles que agiram de forma injusta e tirana é muito provável que voltem na forma de animais que tem por hábito a rapinagem, como falcões e lobos (82 a). Da mesma maneira, aqueles que adquiriram alguma virtude, tal como a temperança e a justiça, viverão sob formas de vida mais inteligentes, por assim dizer, retornarão como abelhas ou formigas, ou ainda como homens que parecem ser bons cidadãos, formas de vida que denotam alguma organização no convívio de uns com os outros. Reparemos que a superioridade conferida a essas últimas se deve ao fato de haver aí algum traço que as distingue da animalidade, pura e simplesmente, que têm os asnos, por exemplo. Ainda que nos pareça burlesco, a analogia caminha para especificar o modo de viver segundo a

filosofia (82a-b). Este ponto aparece, pela primeira vez, descrito sob uma analogia que personifica o modo de vida, virtuoso ou vicioso, ao sugeri-lo com características de vivências que se tem no mundo físico, animais ou humanas. Aos que se empenharam em se desapegar dos apelos do corpo e a desdenhar os valores meramente humanos, como o filósofo, o destino reserva o mais feliz (*eudaimon*) (82a) desfecho com a morte do corpo. Ainda que aqueles que possuem virtudes políticas e cívicas possam ser também homens comedidos em sua conduta (*andras metrious*) (82b), a recompensa não se aproxima da feliz sorte que terá o filósofo, pois esse se comportou virtuosamente através da atividade da filosofia e não somente por hábito. É nesse contexto da fabulação em torno da vida após a morte que Platão apresenta a filosofia em sua característica mais marcante nesse diálogo, a saber, uma postura intelectual perante o corpo e o mundo físico. A definição da filosofia como uma preparação para a morte constitui uma ética, ao imprimir um modo de vida ao filósofo que prevê resultados, como esses, em um plano-além. O filósofo é o único capaz de ter o melhor destino *post-mortem*, pois partirá dessa vida suficientemente purificado para estar junto das coisas que dizem respeito à divindade. Nesse instante, a purificação aparece ligada à noção de conhecimento e ao amor ao saber:

“- Quanto à espécie de deuses, não será permitido o acesso àquele que não praticou a filosofia e não se vai daqui totalmente purificado, mas somente o que ama o saber... [...] (Conf. « *Eis de ge theon genos me philosophesanti kai pantelos katharoi apionti ou themis aphikneisthai all' e toi philomathe*”) (82b-c).

Ao narrar o destino da alma após a morte do corpo e ao associá-lo a uma purificação da alma em relação aos vícios possíveis de serem adquiridos em vida humana, o texto faz eco à noção de *katharsis* nos moldes que Platão propõe: uma depuração intelectualista que orienta as ações e prepara a alma para uma vida autêntica. Dessa vez, efetivamente ligada à noção de filosofia como um preparo para a morte (81a), a noção de “puro” aparece claramente associada ao cuidado da alma e, nas passagens que se seguem, parece ser discutida à luz das ações humanas que colaboram ou não para esse preparo. Não diferente do que analisamos no contexto da purificação, a

inteligibilidade da *phronesis* sugerida como via depuradora da alma e, inevitavelmente, como fundamento da conduta do filósofo¹⁰⁷ parece estar presente, ainda que indiretamente. O exercício de depuração intelectual é descrito novamente como o verdadeiro cuidado que se pode dispensar à *psykhe* nos moldes de uma conduta, a qual se constitui no desvencilhamento dos apegos proporcionados pela convivência com o corpo (*ton kata to soma epithymion*), como a estima pelas riquezas (*philokrematoi*), pelo poder (*philarkoi*) e pelas honras (*philotimoi*) (82b-c). O texto resgata a descrição da sua função tanto no que se refere ao além-vida, como nos termos de uma disciplina intelectualista que se deve manter durante a vida humana (69a-b). Ao que parece, Platão pretende defender as mesmas definições acerca dela, mas agora evidenciando, por outro aspecto, o seu valor no plano moral e epistemológico e como esses se relacionam entre si. Mais uma vez a inteligibilidade se apresenta como idéia de trilha dentre as perturbações que a vida humana proporciona (66b, 82c-d), uma vez que ao seguir por essa trilha o filósofo parece se tornar cada vez mais convicto da purificação e da libertação que ela é capaz de promover, disciplinando-se, então, para não se tornar preso ao corpo como foi um dia- “[...] *E por isso mesmo os homens que cuidam se sua alma e não vivem com o pensamento fto no corpo (me somata plattontes dzousi) quando dizem adeus a todo este tipo de prazeres é para seguir um trilho (poreuontai) bem diverso daqueles que não sabem aonde vão dar (ouk eidosin hopei erkhontai)[...]*” (82d). Os efeitos do exercício da filosofia são muito semelhantes à descrição da influência dos seres inteligíveis na *psykhe*: Libertação que a purificação promove para a alma, deixando-a em condições de se voltar e seguir pela via que a filosofia indica (Conf: 82d: *ou dein enantia tei philosophiai prattein kai tei ekeines lysei te kai katharmoi, taute te trepontai ekeinei epomenoi ei ekeine hygeitai*). Os *philomatheis*, literalmente os que amam aprender, parecem ser capazes de compreender que somente a filosofia pode cuidar da alma de maneira adequada na experiência da vida humana. Eles compreendem a condição da alma nessa circunstância: presa ao corpo, em termos metafóricos, como se estivesse colada (*proskokolemene*) nele, envolta (*diadedemene*) por ele, como em uma prisão (*eirgmon*) (82e). Diferentemente, aquele que pretende fazer qualquer

¹⁰⁷ Conf. 1.3

investigação sobre os seres inteligíveis a partir do corpo permanece na ignorância (*amathia*), colaborando, assim, para o seu próprio aprisionamento (82e). O filósofo ao se dar conta da impossibilidade de confiar no que informam os sentidos entende que os dados sensíveis são enganosos (*apatēn*), convencendo-se a se afastar o quanto pode do corpóreo, o qual não é outra coisa que a *aisthesis* e a *epithymia*. Este discernimento é possível para aqueles que recebem a filosofia, que, nessa passagem, é dita como algo que toma a *psyche* sob seus cuidados, promovendo um estado, por assim dizer, de tranquilidade que a coloca em condições de discernir – (Conf. 83a: “*outo paralabousa e philosophia ekhousan auton ten psyken erema paramytheitai kai liein epikheirei*”). É interessante notarmos, antes de tudo, que a filosofia aparece como aquilo que propicia a situação mais favorável para que haja todo o processo de desvinculação do corpóreo pela alma: a *eremia*. Dito de outro modo, ela promove a condição mais adequada para que se inicie o processo e haja, dessa maneira, o discernimento que encoraja (*paramytheitai*)¹⁰⁸ a alma a empreender (*epikheirein*) este afastamento, fazendo com que ela permaneça com as atenções voltadas para si mesma (*syllagesthai kai hathroidzesthai*). Cabe observar que Platão ao descrever essa tomada de consciência do filósofo em relação ao corpo e ao que diz respeito ao humano como “ser tomado pelos cuidados da filosofia”, processo com o qual ele colabora sem hesitar, reafirma, de certo modo, o que já havíamos visto: a alma, disciplinada pela filosofia, está em condições de discernir acerca do plano inteligível que lhe é familiar e, portanto, do que lhe está de acordo com a sua natureza. Não haveria outro motivo aparente para se fazer uma retomada deste ponto se não fosse para reafirmar e detalhar melhor este movimento da inteligência, nos moldes da *phronesis*, no que se refere a um modo de vida, contexto no qual pretende tratar a questão. Podemos dizer que o comportamento e as características que constituem a figura do filósofo já foram definidos a esta altura, sendo conveniente, nesse instante, mostrar a compreensão dessa definição. O afastamento entre corpo e alma, intensamente discutido e defendido na primeira parte, é visto de outro ângulo, ao ser demonstrada de vez a incorporeidade da alma mais adiante. As novas analogias através das quais Platão ilustra, nesse instante, a influência do corpóreo, resumido pelo

¹⁰⁸ O tema da *paramythia* aparece em 70b, onde Sócrates fala da necessidade de ter coragem (*paramythia*) para acreditar (*pistis*) na imortalidade da alma.

termo *somatoeides*- ao comparar as afecções a pregos (*elon*) que fixam (*katadeitai, proseloi*) a alma ao corpo quando essa se deixa conduzir por ele- parecem constituir um resumo que fecha a perspectiva de análise feita até então para dar lugar a outra. Desse modo, é possível pensar que no contexto em que Platão mostra as razões pelas quais o filósofo persevera na filosofia e as conseqüências desse empenho, os desdobramentos dessa faculdade parecem serem transpostas para a vida prática, que, como veremos, irão se refletir em método científico e postura ética.

Podemos nos arriscar e dizer o que antes era dito “purificado” agora se traduz como “persuadido pela filosofia”, ou seja, condicionado pela filosofia, declara-se inteiramente disposto a seguir o que dita a *phronesis*¹⁰⁹. Novamente as virtudes, como a temperança e a coragem, reaparecem, mas o foco dessa vez lança luz sobre o exercício intelectual da filosofia apresentado de outro modo: como auto-persuasão. Vale lembrar que no contexto da definição da filosofia, a *phronesis* se apresenta como meio adequado para nortear a alma a agir a seu favor. Dessa conduta conseqüentemente resulta o agir virtuosamente durante a vida humana. Na condição de capacidade anímica e de trabalho intelectual, podemos dizer que ela constitui a via que compreende todo o processo de aquisição das virtudes que se dá pelo afastamento do corpo. Através dela a feição de postura existencial da filosofia se torna aparente, ao propor a conduta de comedimento em relação às necessidades do corpo, de afastamento em relação ao corpóreo e ao vislumbrar um modelo de vida além, mostrando como se dá o contraponto entre vida humana e imortalidade. Para o filósofo, não há outra maneira mais apropriada para assimilar o domínio além e usufruir de seus benefícios se não for através da orientação que se tem através do filosofar, que revela de forma mais segura as distinções entre os dois planos e o que a eles se relacionam. Conduzido pelo intelecto, o filósofo parece se dar conta dessa colaboração, pois está consciente da negatividade de se aliar ao corpo e, ao mesmo tempo, dos benefícios de uma conduta intelectualista. Tal consciência parece ser, antes de tudo, a compreensão de que deixar-se orientar pela *phronesis*, através do

¹⁰⁹ Nossa interpretação vai na mesma direção que o comentário de Mueller: “A filosofia não selecionou pessoas. Podemos todos ‘buscá-la em nós mesmos’” (ob.cit. p. 134). No entanto, não podemos perder de vista que muito mais do que o reconhecimento de idéias inatas, como pode sugerir o comentário, temos de ter em vista que no *Fédon* a questão consiste em como se opera essa conversão integral da alma para a sua intelectualidade característica.

filosofar, consiste no modo, por excelência, de a alma contribuir consigo mesma, preparando-se adequadamente para a vida futura. Ele entende que tal postura contribui, nos moldes de um efeito benéfico cumulativo, para libertá-la da fixação no que é humano, permitindo que ela se alimente (*trophein*) com as virtudes (84a)¹¹⁰ - as quais, vale lembrar, recebem sua primeira análise no contexto da identificação da alma com a sua natureza inteligível. As virtudes, referidas como resultado final dos benefícios da postura filosófica, certamente expressam a correta orientação da capacidade natural à alma. Os efeitos positivos dessa orientação intelectualista são mostrados aqui através do contraponto que Platão parece propor entre o humano, sensível, corporal e provocador do vício, e o imortal, inteligível e familiarizado com as virtudes em sua forma verdadeira. Não há como não lembrar da *phronesis* em uma descrição do trabalho puramente intelectual, que beneficia e orienta a *psyche* no movimento de voltar-se para si, como temos acima. Na direção de nossa leitura, Monique Dixsaut explica a participação da *phronesis* neste movimento da alma que resulta em virtude e reflexão filosófica, como temos sugerido nesse instante da argumentação: “[...] *mas é a phronesis que, orientando as virtudes verso ao que é preciso, guiando em seu uso (a phronesis é homogênic), transforma em verdadeiras virtudes as disposições (dons) e as capacidades naturais [...]*”¹¹¹. Talvez não seja exagero dizer que no *Fédon*, mesmo descrita em uma condição tão desfavorável para a alma como a vida humana, a inteligência tal como sugere a *phronesis* se mostra presente e atuante ao falarmos de reflexão filosófica e do conseqüente discernimento acerca dos seres verdadeiros, como encontramos agora descrito como uma tomada de consciência acerca da função da filosofia e das verdadeiras virtudes. Tal sugestão cabe aqui se pensarmos que nesse contexto a alma tem de lidar com o incômodo de estar em vida humana e, assim, posiciona-se contrariamente em relação ao corpo e aos apelos dessa vida, agora sabendo ser guiada pelo intelecto. Preparada pela filosofia (*paraskeuadzo*), ela discerne sobre o que lhe sobrevém e dessa forma calcula para colaborar consigo mesma. O afastamento das coisas corpóreas, ao que tudo indica, depende diretamente desse cálculo, por parecer ser nessa operação que ela efetivamente se afasta, discernindo do que deve se afastar e

¹¹⁰ No *Fedro* encontramos igual analogia das virtudes como alimento da alma em 246 e, 247c-d, 248b-c.

¹¹¹ *Platon et La Question de La Pensée*, p. 96.

do que constitui um bem para si, tal como foi orientada¹¹². Até o final do diálogo devemos acompanhar o modo como Platão trata a questão da inteligibilidade mantendo um olhar bastante apurado para os seus reflexos, de agora em diante ditos de maneira um tanto distinta da que o texto apresentou desde as primeiras passagens até aqui. Nas passagens que se seguem, Platão parece querer explorar muito mais os efeitos dessa inteligibilidade proposta e defendida, inicialmente referida nos termos da *phronesis*. Vale observar como a questão do conhecimento e a sugestão de uma ética são, ainda que indiretamente, resultantes dela como processo e capacidade anímica.

3.2.1 A Especificidade da Filosofia: Alcance e Limites da Intelecção

Ao conduzir o diálogo de modo a lançar luz às especificidades filosofia, Platão parece lançar o leitor da esfera ampla da conceituação da argumentação filosófica, na qual o diálogo tem se desenvolvido até agora, para a factualidade da circunstância da iminência da morte de Sócrates. Esta mudança de foco pretende, ao que parece, oferecer a dimensão da questão da imortalidade e, ao mesmo tempo, situar as potencialidades do *logos* filosófico para investigá-la. O novo ângulo sob o qual se dará a investigação não dispensa, entretanto, as concepções acerca da natureza da alma e da inteligibilidade defendidas até este momento do diálogo. Tais questões serão retomadas nesta nova perspectiva de argumentação e os sentidos de inteligibilidade nos moldes da *phronesis* são agora postos nos seus desdobramentos, conforme sugeridos anteriormente. Devemos apontar nesses desdobramentos esses sentidos à medida que forem, de alguma forma sugeridos, pois, ao contrário do que tínhamos na primeira parte do texto, o termo não aparece com tanta ênfase de agora em diante. Assim, vale a pena acompanhar o recurso dramático que Platão, em sua narrativa, utilizou para propor essa nova forma de análise.

Para Símiias e Cebes Sócrates pensou ter tornado evidente que não a alma não consiste em um elemento corpóreo (84a). Ao que tudo indica, a intenção aqui foi

¹¹² Note-se, no entanto, que o termo que denota o trabalho do intelecto em 84a, a saber: *logismos*, ou a falta dele e de qualquer juízo sobre algo, *adoxadzein*, não são derivados de *phronesis*. “*Logismos*” sugere, comumente, um cálculo intelectual, por isso muitas vezes traduzido por “raciocínio”, como nessa tradução. Assim se diferencia da *phronesis* que parece abarcar, como uma síntese, todos os desdobramentos da atividade intelectual.

demonstrar que a maneira legítima de apreendê-la é rastrear as suas manifestações inteligíveis (84b), as quais se mostram no seu modo sob a forma de virtudes autênticas. Mas para os jovens o argumento não cumpriu o que se propôs. Entre cochichos, eles esboçavam a insatisfação da resposta para a questão que teima em insistir: qual o verdadeiro motivo para não temer a morte? Do mesmo modo, a outra questão, que, sabemos, está embutida nessa última, também não foi compreendida, ao contrário do que Sócrates imaginou: o que constitui, de verdade, a natureza da *psyche*? Ao perceber que havia dúvidas e objeções, Sócrates propõe uma revisão acerca do método utilizado até agora para realizar a investigação acerca da imortalidade da alma:

“Se, pois, é outro assunto que vos ocupa, não insisto; mas, se se trata de alguma dificuldade relacionada com o que acabamos de expor, não façam cerimônia, expliquem-se e digam como a argumentação poderia ter sido mais bem conduzida. Por mim, aqui estou ao vosso dispor, caso achem que, com a minha ajuda, se chegará a resultados mais positivos” (84c-d).

O filósofo reconhece as dificuldades que poderiam surgir dessa explanação, mas considera que nesse instante, o problema está não na tese que ele levanta, propriamente, mas no modo com que foi abordada, devendo ser examinada a maneira de dizê-la. Sócrates nota, entre os ouvintes, um certo pudor em tocar na questão da morte, dada a situação que o mestre vive nesse momento. Ainda presos na circunstância do cumprimento da condenação do amigo, Símiias, Cebes e os demais parecem não terem conseguido se elevar à abstração que uma análise filosófica exige, vendo a morte ainda somente como um fato, e não como um tema, tal como foi proposto desde o início. Dito de outro modo, a resistência em concebê-la como morte do corpo somente, se assim podemos falar, sem dúvida se deve à acepção de alma que eles mantêm até esta altura da investigação, e que os impede de ter uma visão da morte nesta nova e abstrata perspectiva que Sócrates propõe. As palavras de Símiias a seguir oferecem alguns esclarecimentos sobre a sua dificuldade, que é também a dos seus companheiros:

“Pois bem, Sócrates, vou ser franco: o fato é que há já um bom tempo que aqui estamos cada um de nós, a pressionar e a convencer o outro a que fale, sem sairmos disto! Por um lado, é o que temos de ouvir-te; por outro, o receio de importunar-te com alguma questão, que possa ser melindrosa para ti na presente infelicidade...” (84d).

O pudor em falar do assunto evidencia, antes, o fato de que eles não acreditam que Sócrates possa estar feliz nessa circunstância, apesar de ele próprio declarar o contrário desde o início da conversa. A confissão de tal descrença corrobora a nossa compreensão acerca da não aceitação da nova visão sobre a morte e sobre a alma que está sendo sugerida. Surpreende-nos essa declaração porque mostra, aparentemente, que os ouvintes simplesmente não compreenderam nada do que foi dito até o momento. Sócrates parece estar desapontado nesse instante e recorre novamente ao mito para demonstrar esse desapontamento. Compara esse descompasso, que agora se apresenta na investigação, à incompreensão dos homens em relação ao canto dos cisnes de Apolo. Ele explica que os cisnes cantam ao sentir que vão morrer por saber o bom futuro que os espera depois dessa vida. Ao contrário do que pensa a maioria, não se trata de um lamento, uma expressão da tristeza que sentem ao morrer, afinal, qual ave cantaria ante a tristeza ou qualquer outra aflição? Sócrates, como as aves de Apolo, não está triste diante da iminência da morte. Ele tem noção do destino de que poderá desfrutar após a morte do corpo, assim como os cisnes adivinham os bens de que poderão gozar no Hades. Do mesmo modo que os cisnes, Sócrates faz a curiosa afirmação de que também possui o poder divinatório nesse momento. A diferença, no entanto, consiste no meio de que o filósofo se vale para fazer essa previsão, a saber, a preparação promovida pela filosofia. Vimos que é através da *phronesis* que se torna possível rastrear algum indício da vida no plano supra-sensível. Como faculdade anímica, anterior ao nascimento em vida humana (76c) e, tudo leva a crer, que sobrevive após a morte do corpo (70 a-b), ela pode oferecer alguma noção do plano *post-mortem* com razoabilidade, ao mesmo tempo em que parece reconhecer as limitações da racionalidade. Ele atesta, mais uma vez, a capacidade do exercício intelectual de filosofar para investigar os assuntos que superam o plano da experiência empírica, no qual se situa a vida humana (85b) e, dessa forma, a capacidade deste exercício para propor algo acerca da imortalidade. Observe-se que

aparentemente a proposta da filosofia não é fazer qualquer descrição do que poderia constituir uma verdade assertiva sobre o domínio além, como faz o mito, mas investigar sobre o que pode constituir um domínio supra-sensível e, antes, o modo legítimo de investigá-lo. Nesse contexto, talvez mais do que em qualquer outro, as sugestões acerca de como deve ser o domínio após a vida é edificado a partir das aspirações anímicas em vida humana, as quais, temos visto, apresentam-se como o foco de toda a discussão. Dito de outro modo, o domínio após a vida humana, que só pode ser referido de forma mítica, serve para ilustrar a expressão máxima dessa aspiração. Podemos pensar que, um domínio que supera o da vida humana funciona, principalmente, como contraponto, e revela a visão que o filósofo, se verdadeiro filósofo, deve ter acerca do que diz respeito ao humano. Esse contraponto se torna matéria-prima para ele, pois é a partir do contraste entre a visão que tradicionalmente se cultiva sobre a morte e sobre a vida e a visão que o exame intelectualista oferece sobre eles que a filosofia se constrói como postura intelectual, como trabalho intelectual e como modo de vida. A perspectiva intelectual sobre as vicissitudes da vida humana e, nessa circunstância especialmente, sobre o acontecimento drástico e inescapável em que consiste a morte, leva o filósofo a investigar na própria vida humana o que pode dizê-las do modo mais adequado. A característica dessa atividade intelectual a ser destacada aqui, a qual a difere da visão religiosa, consiste no fato de que tal capacidade intelectualista se questiona acerca de seu método e poder de alcance para dizer tais coisas. Tal característica torna o filósofo, contrário do que pode parecer à primeira vista, não somente um crítico do meio em que vive, mas, sobretudo um autocrítico. Dessa forma, não devemos nos espantar com a declaração do filósofo ao se definir como um servo do deus Apolo nem ao se comparar aos cisnes do mesmo deus. O parecer racional sobre a vida e sobre si mesmo lhe oferece a noção dos limites entre experiência sensível e domínio supra-sensível, morte e vida, e, claro, sobre o que se pode conhecer, estabelecendo, desse modo, o seu papel em relação ao deus¹¹³. O reconhecimento da superioridade do deus parece ser agora explicado mais detalhadamente com a tomada de consciência dessa inferioridade por parte do filósofo.

¹¹³ Conf. 1.1.1 para verificar a análise dessa comparação no início do diálogo. Vale lembrar que na crítica que Platão faz ao suicídio temos a comparação do deus ao melhor senhor, do qual o filósofo se reconhece escravo..

Se antes era dito na forma de uma metáfora, onde o filósofo se reconhecia servo do deus, agora ele explica o porquê dessa visão. Não podemos perder de vista que reconhecimento de tais limites expressam a humanidade de Sócrates, ou se preferirmos, expressam as limitações causadas pelas aflições que incidem sobre a alma na condição de ainda estar presa ao corpo. Nesse momento, a evidência dessa humanidade está em lançar para o modo racional a crítica, ao mesmo tempo em que se dá continuidade à investigação sobre um possível modo de lidar com os entraves dessa condição, os quais são descritos dessa forma:

“Por mim, Sócrates, acho, como talvez também tu, que um conhecimento exato (saphes eidenai)¹¹⁴ nesse tipo de matérias é ou impossível ou extremamente difícil de adquirir em vida; mas por outro lado, não criticar em todos os seus aspectos as afirmações que nesse domínio se produzem, ou renunciar a fazê-lo antes de ter esgotado todas as possibilidades de exame, é bem sinal de fraqueza de espírito... Ora, nesse campo, as perspectivas que temos são estas: aprendermos a verdade de outrem, ou descobri-la nós, ou ainda, caso qualquer dessas hipóteses seja inviável, escolhermos, dentre todas as formas humanas (ton anthropinon logon), a que nos parecer melhor e infalível e, como em uma jangada, arriscar nela a travessia da vida (ton bion)- a menos, claro, que consiga, com maior segurança e ausência de risco, embarcar em transporte mais sólido do que este, quero dizer, uma doutrina revelada (logos Theiou tinos)¹¹⁵”(85c-d).

Temos claramente o reconhecimento do alcance da inteligibilidade e da função da filosofia: aprender descobrir (*mathein, eurein*) (85d) e buscar o melhor discurso sobre o domínio supra-sensível. Ao nos deparar com a recomendação de *mathein*, não podemos deixar de nos remeter ao que vimos quando tratamos da *anamnesis*, e de sua definição como tal. Aqui, vemos sugerido o aprendizado, ou a reminiscência, como um meio de

¹¹⁴ Monique Dixsaut traduz melhor « *saphes eidenai* » : « *arriver à une connaissance claire* » ;ob. Cit. p. 253.

¹¹⁵ A tradução que estamos acompanhando traduz com um sentido excessivamente interpretativo o termo grego. Para a tradução do termo grego que destacamos (*logos Theiou tinos*) preferimos a opção de Monique Dixsaut: “*une parole divine*”; ob. Cit., p. 253.

introspecção da alma, isto é, de retorno para a interioridade ao voltar-se para a sua natureza, quando se exercita na filosofia. Esse contexto que torna explícita as dificuldades humanas talvez tenha sido o motivo para que a *anamnesis* fosse referida nestes termos. Diante da necessidade de admitir a impossibilidade de conhecer algo sobre o plano supra-sensível, a *mathesis* sugere o resgate dos seres verdadeiros nos moldes da reminiscência para enfatizar esta busca a partir da própria alma, ressaltando, com isso, a dificuldade em lidar com os empecilhos causados pelo corpo. Ao que tudo indica, o foco nesse contexto pretende mostrar tal movimento de uma perspectiva interior à alma justamente com o relato dos movimentos anímicos preparados pela filosofia ao longo dessa convivência, que muito nos lembra o processo que tem a *phronesis* como fundamento. Se pudermos tomar os aspectos da cognição apresentados aqui como movimentos da alma possibilitados pela *phronesis*, certamente a temos em seus desdobramentos. Assim, uma interpretação nessa direção parece também caber a palavra “*heurein*”. Ao interpretá-la como “desvelar”, “descobrir” a tomamos no sentido de a alma ter o conhecimento do que está latente em sua natureza, ou seja, do que estar por ser descoberto na sua familiaridade com o plano inteligível. O movimento de desdenhar o corpóreo e voltar-se para si mesma, graças à *phronesis*, reserva à capacidade cognitiva da *psykhe* a função de descobrir nela mesma, ou seja, a partir de sua natureza, o que diz respeito ao supra-sensível¹¹⁶. O termo *logos*, por sua vez, é sugerido, nesse contexto, no sentido de discurso que pretende dizer sobre o que concerne a este plano inatingível: o *post-mortem*. Ele está presente tanto no discurso intelectualista, aparentemente proposto pelo filósofo, quanto nas narrativas míticas, sobre as quais se apóia a crença religiosa¹¹⁷. O diálogo parece nos apresentar três visões sobre o *logos*: como composição mítica, como discurso filosófico e como instrumento da inteligência. As duas últimas aparentemente se confundem, visto que constituem a modo filosófico de análise. No entanto, o *logos* como instrumento do intelecto parece

¹¹⁶ Rowe corrobora nossa interpretação ao comentar e sugerir a seguinte tradução: “ ‘*prin pantakhei skopon apeipei tis*’ until one becomes exhausted from examining [ta legomena] in every way” Sobre a ênfase dada nesse trecho ele comenta: “ [it seems to me] that one must certainly achieve one of these things... ‘*e mathein hopei ekei e heurein*’ either to learn how [the things in question] are [from someone else], or to discover it [for oneself]” (p. 202).

¹¹⁷ Vale conferir o comentário de Rowe: “ ‘*ton anthropinon logon*’: *logoi here = legomena, ‘things said’; anthropinoi contrasts whith Theiou ‘from divine source’*” (p. 202).

ser a perspectiva que Platão vai explorar para especificar a composição de um *logos* filosófico.

A advertência que Sócrates lança aos amigos para que atentem ao que de verdade é importante em muito evoca a conversão à introspecção que exige o exercício filosófico, o qual se traduz em conversão da alma para os seres inteligíveis, sugerido logo no início da conversa. Consideramos não ser à toa que nesse instante a narrativa conduza o leitor para o ambiente intimista que a cena de Sócrates com seus amigos no interior de uma cela nos propõe. O apelo de Sócrates pontua de forma mais incisiva esta imersão que a filosofia exige, indicando a importância de uma proposta que parta exclusivamente da alma, ou seja, do intelecto, sendo fundamental, para isso, desconsiderar dados que não se refiram à morte no sentido filosófico. Da mesma forma, chama a atenção para a importância de buscar realizar uma investigação sobre a imortalidade da forma mais segura possível, ou seja, de elaborar um *logos* que tenha em vista, ao menos, o aspecto verdadeiro e autêntico de um *logos* divino. Apesar de constituir um trabalho do intelecto, no discurso do filósofo cabe o reconhecimento da incerteza acerca do domínio supra-sensível e das limitações para conhecê-lo, comparando, assim, a vida humana, cujo destino certo é a morte, a uma viagem em frágil embarcação. Vale lembrar que a curiosa comparação nos remete ao início do diálogo, onde temos Sócrates encarcerado à espera do navio que foi a Delos retornar. Somente com o retorno da embarcação, que seguiu viagem rumo às comemorações do deus Apolo, divindade da qual Sócrates se declara seguidor, sua sentença poderia ser cumprida e ele, finalmente, morrer. Interessa-nos observar a noção de passagem que a analogia da vida (*bion*) a uma viagem (*apodemia*) apresenta. A comparação suscita a idéia da provável permanência da alma ao transitar de um plano para outro, ou seja, da vida humana para a vida autêntica, a qual desfrutará com a morte do corpo. O dado novo consiste na sugestão feita de forma mais clara e direta acerca do *logos* como condutor dessa travessia. Em contraste com o *logos* divino, o único verdadeiramente seguro e infalível, está o *logos* humano, resultante do trabalho intelectual da filosofia. Esse discurso é limitado e falível, mas, mesmo diante de incertezas, Sócrates aparentemente enfatiza a importância de se arriscar e fazer esta travessia da melhor maneira possível, escolhendo para isso o melhor discurso. Evidentemente que, ao dizer

a necessidade de escolher o melhor e menos contestável discurso, dentre os vários que podem existir, ele se refere ao discurso que a filosofia pretende formular e, indiretamente, à racionalidade como a maneira viável e legítima para produzi-lo. Uma vez que qualquer discurso humano será inseguro e incerto sobre o que se refere ao *post-mortem*, o filósofo se vê descomprometido com o acerto, mas comprometido em fazê-lo, e fazê-lo bem, lançando sobre ele um minucioso e profundo exame. Não há motivos para que ele ou qualquer outro se retraia ao fazer qualquer investigação sobre o tema da imortalidade da alma, devendo os ouvintes prosseguirem na investigação lançando qualquer pergunta sem receios. Qualquer em receio relação à morte, que impeça de persistir na investigação sobre a imortalidade (84d), mostra-se descabido, uma vez que se deve levar em consideração o discurso a ser formulado sobre o tema e não o fato iminente.

Esse instante serve como interlúdio no diálogo por inaugurar a nova perspectiva sob a qual a imortalidade da alma será tratada. A partir desse momento, no qual temos destacado o lugar da humanidade em relação a um plano considerado superior, como o plano inteligível e o plano da divindade, o discurso filosófico é equiparado ao *pallaios logos*, no que se refere à uma proposta sobre o plano da imortalidade. Se antes Platão apontou o que considerou importante em temas também presentes em outros discursos, como o tema da *katharsis*, para dar continuidade à investigação, o que se segue mostrará a construção do discurso filosófico em bases próprias, ou seja, intelectualistas, edificadas a partir do exame lançado ao discurso enquanto indústria humana, que não se expressa de outra forma senão sob a forma de um *logos*. Em relação à superioridade que se pretende atribuir à especificidade do discurso filosófico, a aparente vantagem que ele apresenta, em comparação aos outros, restringe-se ao fato de constituir também um auto-exame, o qual sugere ao filósofo a noção de sua verdadeira capacidade de cognição. Devemos atentar para o dado de que tal exame, ou crítica da racionalidade, consiste de agora em diante na análise do *logos* e, sobretudo, da sua capacidade em potencial de dizer acerca do supra-sensível da melhor maneira possível.

3.3 Teoria Fisicalista de Alma

Maiores análises sobre as especificidades acerca da filosofia e do *logos* filosófico parecem não serem possíveis de compreender se, antes, não houver clareza acerca da natureza da *psykhe* segundo o discurso que se propõe. Para isso, a investigação tem de contar com o despudor em falar do tema da morte desvinculado dos sentimentos humanos e, portanto, baseado em uma análise que se proponha a fazer a crítica de seus princípios e procedimento. Assim, Platão põe esta proposta metodológica nas vozes de Símiias e de Cebes, que se mostram de acordo com a sugestão do mestre. Símiias parece ter compreendido que a crítica deve ter em mira o discurso, que a seu ver parece insuficiente (*ou pany phainetai ikanos eiresthai*) para examinar e dizer algo acerca do tema da imortalidade (85d). Mais precisamente a formulação (*pros tonde skopo ta eiremena*) deste que está em questão e, por conta disso, merece ser revisto por Sócrates. Para isso, o diálogo retoma um exemplo já antes utilizado, a lira (73d seg.), dando a ele um tratamento diferente, dada a nova dificuldade que se coloca. A explicação do tebano mostra a sua parcial compreensão acerca das distinções de natureza tal como Sócrates propôs: a natureza corpórea congênera do que é mortal e a incorpórea identificada ao que é imortal e divino. Tomando as palavras do mestre, ele explica que a lira, enquanto objeto físico, composto de outros artefatos como as cordas e a madeira, é identificado ao que é, por natureza, destrutível, terreno, composto e mortal. A harmonia¹¹⁸, por sua vez, é descrita corretamente como incorpórea, invisível e, portanto, imortal. Ainda nos moldes da argumentação de Sócrates, o tebano supõe que, se o instrumento for destruído, tiver as cordas dilaceradas e a madeira quebrada, a harmonia permanece, ou seja, existe ainda assim, não perecendo com o fim do instrumento. No entanto, conforme o raciocínio que ele próprio desenvolve, de modo algum a lira existiria se os elementos que a compõem fossem destruídos. Afinal, os artefatos que a compõem são físicos e, portanto, perecíveis e da ordem do que é mortal. Símiias supõe que Sócrates argumentaria que a harmonia, nessas condições, iria permanecer, ainda que o instrumento fosse destruído, pois a natureza incomposta, imperecível e, portanto,

¹¹⁸ A “harmonia” aqui deve ser pensada como o que hoje chamamos de afinação, conf. nota 51 de M. T. Schiappa de Azevedo. A observação de Rowe também é bastante válida: “[...] é a capacidade de produzir música concordante com o que naturalmente poderia ser dito em ambos os casos: ‘na’ lira afinada e ser ‘pagkalon ti kai theion’” (p. 203).

imortal a que se filia parece ser suficiente para distingui-la da lira e, assim, garantir a sua permanência e a independência de sua existência em relação ao instrumento. apesar de ter aparentemente compreendido a proposta do filósofo, Símiias, não pode aceitá-la inteiramente diante da dificuldade de adequá-la à concepção de alma que ele ainda teima em considerar. No seu *logos*, com a destruição da lira, e dos artefatos que a compõem, a harmonia não poderia existir, dado que os componentes que trabalham para a sua composição, cuja natureza é perecível e mortal, pereceram. Inevitavelmente, ela seria afetada, pois não poderia existir sem o instrumento. Do mesmo modo, o corpo é tomado como uma composição de elementos físicos que se relacionam entre si, nos moldes da relação tensão-relaxamento, coesão-desunião (86b-c)¹¹⁹. Tal analogia inevitavelmente faz referência à composição da harmonia musical, que conta com a tensão e o relaxamento das cordas para produzir o som dos elementos que constituem o instrumento- as cordas e a madeira, seguindo o exemplo. Ao tomar a alma como o resultado da composição de elementos físicos, no corpo, que se relacionam entre si, ele transfere para o corpo a função de denunciar a sua sobrevivência e a sua natureza. Quando bem equacionados, estes elementos combinados corretamente e em uma proporção conveniente constituem a harmonia desse corpo, a qual denuncia a presença da alma analogamente à composição da harmonia musical. Visto de outro ângulo, a harmonia do corpo, ou no corpo, oferece a noção da *psyche* identificada à noção de harmonia. Se, ao contrário, o corpo sofre de doenças ou males que afetam o equilíbrio entre os elementos componentes, por assim dizer, a alma também sofre com essa desarmonia e perece¹²⁰. Parece absurda, para ele, a idéia de que a madeira e as cordas apodrecem e que a harmonia possa permanecer ilesa a tal perecimento. Símiias admite que esta analogia visa elucidar a aceção de alma que ele e os demais possuem. Suas palavras indicam que finalmente ele reconhece que a argumentação de Sócrates não

¹¹⁹ “[...] Pois bem, Sócrates, tu estás decerto inteirado de quanto a nossa concepção da alma tem a ver com isto: tomando o corpo como uma tensão e coesão de elementos - o quente e o frio, o seco e o úmido e assim por diante – a alma, concebemo-la nós como uma mistura (*krasin*) e harmonia desses mesmos elementos, quando entre si se misturam de forma conveniente e proporcionada [...]” (86b-c).

¹²⁰ “[...] Vê, pois, o que responderemos a um argumento destes, se alguém sustentar que, sendo a alma uma combinação de elementos do corpo, é ela a primeira a desaparecer nisso que chamamos morte ...[...]” (86d).

conseguiu afetar, para eles, essa concepção, tornando difícil aceitar uma tese da imortalidade que não se refira à alma nestes termos.

Ao transpor a analogia da lira ao corpo e da harmonia à alma, o tebano estabelece as mesmas relações, denunciando, assim, a sua incompreensão acerca da formulação de domínio supra- sensível e seres inteligíveis propostas até agora. Observe-se que a alma, como harmonia, depende do funcionamento conveniente e equilibrado do elemento físico, o corpo, sugerindo, nesse instante, que ela está atrelada a ele (86c-d)¹²¹. Símiias não somente parece concebê-la como um elemento corpóreo, como também atribui ao corpóreo a função se não de causá-la, ao menos de interferir fortemente em sua natureza, que para ele é composta. Nessa concepção, a alma não escaparia à aniquilação daquilo que chamam morte, mesmo da morte tal como Sócrates sugeriu, a saber, morte do corpo. A impressão que nos deixa a sua argumentação é de estar dispensada nela a abstração que pede a investigação, pois, ainda que se trate de algo abstrato, ou incorpóreo, como a harmonia, ele a toma nos moldes de um elemento corpóreo ao derivá-la de elementos físicos, como a tensão entre as cordas e a madeira¹²². Mesmo as relações, tal como apresenta o argumento, seguem fortemente o modelo de uma relação segundo princípios que se podem observar nos objetos físicos. É notável que nesse raciocínio se estabelece uma relação direta entre o físico e o que dele resulta, mesmo sendo algo incorpóreo como a harmonia. Sem dúvida, o modelo intelectualista proposto por Sócrates não se apresenta aí e o resultado concebido nesses moldes não ultrapassa o domínio físico, indicando, portanto, que Símiias não consegue conceber a harmonia, assim como a alma ou qualquer outra noção abstrata, senão sob a forma de um *somatoeides*. Nesse sentido, a argumentação de Símiias não estaria conforme as exigências e solicitações da filosofia. Um *logos* como esse não obedece à principal exigência para a formulação daquilo que Platão, através de Sócrates, sinaliza como o *logos* filosófico: seguir às orientações do intelecto (*phronesis*) visando os seres inteligíveis, o que, definitivamente, não acontece no argumento de Símiias. Podemos

¹²¹ Conf.: “E, portanto, se a alma é na realidade uma espécie de harmonia, temos então que, quando o corpo se distende ou se relaxa em excesso, por efeito de doenças ou quaisquer outros males, a alma não tarda, apesar de sumamente divina, a ficar aniquilada, tal como essas outras harmonias, que encontramos nos sons e nas demais obras dos artífices; e enquanto isto, os despojos de cada corpo permanecem ainda longo tempo, até serem consumidos pelo fogo ou apodrecerem [...]” (86c-d).

¹²² Para Rowe, Símiias trata *harmonia* como idêntico a um *syntheta* (p. 204).

observar que a dificuldade surge, para o tebano, do fato de que a harmonia consiste tanto em um conceito que deve ser apreendido pela inteligência como em uma relação entre as notas musicais, sendo, portanto, perceptível pela sensibilidade, a audição. Assim, ela consiste não somente em uma noção abstrata, mas também em algo empiricamente verificável. Sua aceção como noção abstrata e, portanto, inteligível se torna inapreensível para Símiias, pois ao mesmo tempo em que resulta indiretamente da experiência sensível carece da abstração que o tratamento intelectualista característico de investigação filosófica exige. O argumento não cumpre o quesito que visa a emancipação do intelecto em relação ao corpóreo, explicada e defendida desde o início do diálogo sob a forma do afastamento entre corpo e alma. A compreensão dessa noção abstrata de alma parece ser muito difícil para os ouvintes e, dessa forma, a analogia que o interlocutor propõe não poderia ser diferente e fugir a uma concepção fisicalista. Tal concepção é claramente incompatível com a aceção de *psykhe* como algo incorpóreo, inteligível e por si mesma, a qual Sócrates sugere. Não somente porque a noção de Símiias lhe confere uma natureza corpórea, mas, primeiramente, porque, sendo assim, sua causa não parece ser algo que tenha afinidade com o domínio inteligível. A teoria da imortalidade vista até agora se torna impossível diante de uma argumentação desse tipo. Da mesma forma, a investigação sobre o assunto se torna irrealizável, visto que o discurso não leva em conta qualquer participação da inteligibilidade da alma nesse processo.

Naturalmente, o olhar fixo (*dialepsia*) de Sócrates não deixaria de denunciar a dimensão da tarefa que ele previa face tal objeção. Referindo-se, com certo tom de ironia, à explanação de Símiias como “*um golpe ao seu argumento*”, Sócrates sugere que Cebes exponha a sua oposição, para verificar se ambas as objeções são consoantes em algum sentido e se vale a pena, ou não, retomar a defesa de seu argumento (86 d-e). Cebes dá início, então, ao seu discurso dizendo estar de acordo com Símiias. Em sua visão, o discurso proferido por Sócrates não foi totalmente satisfatório, e que, assim sendo, é digno de objeções. Ele se mostra satisfeito com o discurso do filósofo no que diz respeito à vida da alma antes do nascimento em forma humana. Cebes considera que nesse ponto a explanação deu conta de dizer suficientemente bem algo que, diga-se de passagem, ele parece ter mais facilidade para aceitar, ou parece já acreditar. Todavia, no

que toca à permanência da alma após a morte, ele confessa que a concepção de Sócrates acerca disso é bastante diversa da que ele possui, e que, portanto, a perspectiva de Sócrates não foi suficientemente demonstrada para ele. Diz ter a mesma dificuldade que Símiias para aceitar que a alma perdura após a aniquilação do corpo, embora não concorde com a durabilidade que o companheiro atribui a ele em seu discurso, superior em comparação à durabilidade que a alma pode ter. O tebano acredita que a alma seja, de algum modo, superior ao corpo, mas por que Sócrates ainda insiste em desenvolver uma argumentação acerca da sua permanência após a morte, uma vez que ele próprio reconhece essa possibilidade, e como a *psykhe* pode durar além da perecibilidade do corpo, não se deteriorando ao mesmo tempo que ele, são questões que Cebes não compreendeu (86e-87b). Diante disso, o texto retoma um exemplo já dado (73 d) aparentemente para ilustrar as dificuldades em compreender o discurso que o diálogo propõe. Na voz de Cebes, o diálogo traz uma analogia curiosa da relação entre a alma e o corpo. Temos a comparação da durabilidade do tecelão, ou seja, de um homem, ao manto que o veste, um objeto físico. A partir de uma primeira situação hipotética, Cebes tenta demonstrar o descompasso em que consiste a idéia de que a alma resiste à morte do corpo. O argumento supõe que, caso o homem morresse e fosse coberto com um dos mantos que fabricou, alguém baseado nas considerações de Sócrates prontamente afirmaria que o homem resiste à morte, e não o manto que o cobria. Não lhe causaria nenhuma surpresa que esta pessoa recorresse ao manto, ainda intacto, que o vestia para provar que o homem, de alguma forma, é mais resistente que o manto, ou ainda vive¹²³. Ainda nesta situação, caso outra pessoa perguntasse sobre qual dos gêneros (*to genon*) sobrevive à morte, se o gênero do homem ou o do manto, ela provavelmente responderia que a espécie do homem sobreviveria e, assim, não teria problemas em afirmar que o homem sobrevive mais tempo porque o manto, que é menos duradouro,

¹²³ Conf. “As tuas considerações sobre a alma fazem-me efetivamente lembrar alguém que, após a morte de um tecelão idoso, emitisse a seu respeito um comentário desse teor: ‘Não, este homem não pereceu, encontra-se algures são e salvo’- e alegasse como prova que o manto que o cobria, e que ele mesmo tecera, não havia perecido, antes estava em perfeito estado de conservação! Imaginemos, pois, que um outro se recusava a acreditar e o primeiro o punha perante a alternativa: qual das duas espécies (*to genos*) é mais duradoura, a do homem ou a do manto de que se serve e usa? E, obtendo como resposta que é de longe a do homem, logo daria por demonstrado que, com toda razão, estaria o nosso homem são e salvo, pois que o manto, objeto menos duradouro não havia perecido [...]” (87b-c).

não pereceu. Note-se que, em ambas afirmações, prevalece a crença de que o tecelão sobrevive mais tempo à aniquilação da morte que o manto, sua vestimenta. Parece haver uma crença arraigada em Cebes que a alma é, ou deve ser, mais resistente que o corpo que a envolve, embora ele próprio não consiga descrever essa resistência, tal como a compreende, fazendo uso de imagens que parecem não darem conta de dizê-la¹²⁴. Em outros termos, Cebes se confunde ao falar de espécies (*genos*), do homem ou do manto, no caso. Ainda que pretenda fazer uma distinção nesses termos, parece-nos que o argumento não atinge esse objetivo porque, sem se dar conta, toma os dois no mesmo plano: das coisas corpóreas. Se a perspectiva sob a qual toma o manto e o homem é essa, é legítimo perguntar: então, por que acreditar que o homem resiste mais tempo que o objeto físico? Mas o argumento parece responder a essa pergunta ao lançar uma crítica ao discurso de Símiias, dizendo ser ingenuidade acreditar que o tecelão já morto seria inferior, menos resistente depois de ter morrido, em relação à sua última criação, que ainda permanece intacta. O homem, afinal, permaneceu, enquanto muitos mantos que fabricou ao longo da vida se findaram e, embora o último que ele fabricou leve mais tempo para perecer que ele próprio depois de sua morte, não seria o suficiente para concluir que o homem, ao morrer, seja de um gênero inferior.

Temos motivos para acreditar que a crítica que, indiretamente, dirige a argumentação do companheiro diz respeito à relação de dependência que Símiias estabeleceu entre a harmonia e a lira. Se lá Símiias se empenhou em mostrar que a harmonia, assim como a alma, ficaria comprometida caso houvesse alguma deterioração no instrumento, ou no corpo, Cebes parece querer não incorrer na mesma relação. Em outros termos, ele pretende mostrar que não se pode estabelecer essa relação de inferioridade da alma em relação ao corpo, assim como não se pode inferiorizar o tecelão em relação ao manto que o veste. Deve-se considerar, que os mantos foram

¹²⁴ Conf.: “*Ora, Símiias, quer-me parecer que a coisa não é assim e será bom que também tu prestes atenção ao que digo. Qualquer pessoa poderá dar-se conta da ingenuidade de tais afirmações: na realidade, o nosso tecelão sobreviveu a uma série de mantos como esse, que ele teceu e usou; mas, embora só pereça depois de todos eles, há seguramente um último que lhe sobrevive, sem que isso de forma alguma implique que o homem seja de espécie (to genon) inferior ou menos resistente do que a de um manto. Ora, esta mesma imagem, creio, se aplica às relações entre alma e corpo: qualquer um, a meu ver, poderia, falando com rigor, argumentar pelos mesmos termos que a alma é de longe mais duradoura, e o corpo, mais frágil e menos durável.*” (87c-d).

gastos pelo tecelão ao longo da vida, assim como se deve ter em consideração que a alma, acredita-se, vestiu-se de muitos corpos, utilizando-os até o fim (*katatribein*)¹²⁵. Repare que ela incessantemente refaz os tecidos que usou, como se na vida do homem os corpos se esvaíssem e se destruíssem enquanto a alma persiste e os influencia. Cebes confere alguma superioridade à alma em relação ao corpo, ao considerar que é dela que depende a conservação desse. No entanto, ele parece aplicar o mesmo raciocínio à alma, ao afirmar que ela é perecível, ou seja, que depois de muitas vidas, em dado momento, ela se esvai, quando se liberta do corpo, como se estivesse desgastada. O último corpo que ela usou se decompõe, revelando a natural fraqueza dele. O comentário nos deixa a impressão de que a alma se desgasta porque, de algum modo, sofre com as vidas em corpo humano, tornando-se fraca depois de usar muitos corpos. Esta argumentação em nada se difere da anterior no que diz respeito à visão que o físico tem sobre a alma. Se levarmos a argumentação às últimas conseqüências, a putrefação do cadáver parece ser possível após a desintegração da alma, o que o convence, ao mesmo tempo, da impossibilidade de a alma ser imortal. Assim como o tecelão sofre com os males que o tempo causa ao corpo do homem, tornando-o em um idoso, que acaba por sucumbir antes do manto que o veste, a alma na visão de Cebes tem a sua mortalidade revelada pela morte do corpo. Em poucas palavras, se o corpo morre, é porque a alma, ainda que superior a ele, de alguma forma, também morre.

Ao analisarmos mais detidamente a analogia, vemos que o exemplo nos parece um tanto deslocado. A comparação parece se dar entre coisas de diferentes gêneros que não poderiam ser comparadas entre si. O tebanos não deixa claro nas imagens que utiliza, ao menos inicialmente, o núcleo de sua dificuldade, pois parece não conseguir identificá-la realmente. Do mesmo modo que Símias, Cebes parece não ser capaz de dar ao tema o tratamento crítico que Sócrates pede na investigação, por não conseguir atingir de modo suficiente o plano hipotético da abstração. Em outras palavras, ele oferece à alma o mesmo tratamento que dá ao corpo e aos objetos físicos, não a

¹²⁵ Conf. : “[...] Com efeito (diria) também cada alma gasta uma porção de corpos, em especial uma vida longa, se é certo que há, ainda em vida do homem, um contínuo fluxo de destruição do corpo, cujos tecidos gastos a alma incessantemente refaz. Contudo, não impede que, quando a alma perece, esse derradeiro corpo que ela teceu e enverga seja, por força, o único a subsistir, após o seu aniquilamento. E, uma vez aniquilada a alma, será a vez de o corpo revelar a sua ingênita fraqueza, em breve apodrecendo para desaparecer.” (87d-e).

concebendo, de modo algum, como um elemento incorpóreo, ao contrário do que ele mesmo pensa afirmar ao citar a sua invisibilidade. Vale lembrar que a noção de incorporeidade, tal como sugere Sócrates ao longo do diálogo, não está desacompanhada da inteligibilidade¹²⁶. Caracteristicamente incorpórea, invisível e imutável (79 a-b), a alma tal como propõe Sócrates em muito se distingue da concepção que os últimos argumentos propõem. O dado que denuncia esta distinção consiste dos critérios da onde partem para construir tal raciocínio. Em ambos os argumentos, qualquer modo de inteligibilidade está excluído, uma vez que não se considera a possibilidade de dizê-la se não for através de uma analogia que privilegie a conservação da alma nos moldes de uma integridade física. Nestes termos, Cebes prossegue em sua explicação dizendo:

“Por conseguinte, é ainda cedo para darmos crédito a um argumento destes e confiar sem mais que, após a morte, a nossa alma subsiste algures. Imaginemos (ser-nos-ia ainda dito), imaginemos que alguém fosse mesmo mais longe do que nós nas suas concessões ao argumento: que não apenas concedesse que a nossa alma existisse antes de nascermos, mas até que nada obstava a que algumas delas subsistissem após a morte e viessem a passar por futuros nascimentos e correspondentes mortes – admitindo, claro, que a natureza da alma humana seja de molde a resistir ao desgaste de sucessivas reencarnações (houto gar auto physei iskhyron einai, hoste pollakis gignomenen psykhen antekhein). Contudo, esta concessão final não a faria ele: que a nossa alma possa atravessar incólume essas diversas existências e não acabe destruída de todo numa das tais mortes! E o momento exato em que essa morte, essa separação do corpo, acarreta consigo o aniquilamento da alma (argumentaria) é o que ninguém sabe ao certo pois, não está ao alcance de nenhum de nós pressenti-lo (adynaton gar einai hotoioun aisthesthai hemon). Por isso mesmo, quando um homem encara confiadamente a morte, essa confiança não tem em princípio razão de ser (anoetos), a menos que consiga demonstrar (apodeiksai) que a alma é, de todos os modos, imortal e imperecível. Caso contrário, jamais aquele que está prestes a morrer poderá deixar de

¹²⁶ Conf. 2.3 pra verificar de que modo a noção de incorporeidade depende da inteligibilidade para ser conhecida e aceita como dado característico dos objetos abstratos.

inquietar-se pelo destino de sua alma, na dúvida se, ao separar-se do corpo, não é dessa vez que ela fica em definitivo aniquilada” (87e-88b).

Cebes não acredita que a alma seja capaz de permanecer depois da morte do corpo. Ele demonstra aceitar a noção de uma frágil e curta sobrevivência da alma após o perecimento do corpo que ainda está baseada em uma crença meramente, ao contrário da perspectiva que Sócrates sugeriu até aqui. A crença permite que o tebano aceite o ciclo das reencarnações e por isso admita a imortalidade da alma de uma forma limitada e não integralmente. Isso porque não acredita na possibilidade de ela sobreviver ilesa às várias vivências, inevitavelmente vindo a sucumbir ao fim de um ciclo. Sem dúvida, parece se tratar de uma noção de imortalidade bastante distinta da noção que o filósofo tem em vista. Mas não é somente por essas razões que a argumentação do tebano nos surpreende, dado o que vimos até agora. Dito de outro modo, a proposta de Sócrates até aqui não foi compreendida e a dificuldade intelectual dos ouvintes, expressa nas objeções de Símiias e de Cebes, indica, ao mesmo tempo, a resistência em aceitar a defesa da morte feita pelo filósofo. Antes, ele não acredita ser possível saber acerca da imortalidade da alma por uma dificuldade que se apresenta a todos desde o início da investigação: o meio através do qual a investigação se mostra possível. A objeção deixa evidente a dificuldade em admitir o intelecto como meio para tal empresa e em aceitar tudo o que foi dito sobre a morte até então. Temos a dimensão dessa incompreensão quando atentamos para o termo que ele utiliza ao defender seu ponto de vista sobre a impossibilidade de dizer a respeito da imortalidade: *aisthesthai*¹²⁷. Cebes parece creditar a sua análise e, claro, a investigação em questão, ao que é da ordem da *aisthesis*, apesar das explicações de Sócrates sobre o engano em que consiste confiar nos sentidos para conhecer algo verdadeiramente. O discurso, se bem repararmos, também anula qualquer participação da inteligência, da *phronesis* para sermos mais precisos, para obter alguma certeza sobre o supra-sensível, ao conferir à sensibilidade a capacidade de conhecer algo desta natureza. A impossibilidade de investigá-lo se deve justamente ao fato de não poder contar com a sensibilidade para isso. Assim sendo,

¹²⁷ Robin traduz por « *avoir le sentiment* » (ob.cit. p. 53); Dixsaut: « *avoir le moindre perception* » (*Phédon*, ob. Cit. p. 257) e finalmente Rowe : « *to perceive* » (ob.cit. p. 209).

qualquer certeza que permita a boa aceitação sobre a morte lhe soa absurda (*anoeton*), pois, na visão do tebano, não houve qualquer demonstração que assegurasse a imperecibilidade da alma até agora. O tebano, ao que parece, considera que a confiança no bom destino que Sócrates confessa ter em uma vida futura é infundada, porque não entende que o tema possa se referir à capacidade inteligível da alma, como o filósofo defendeu até o presente momento. Observe-se que tanto a questão de Símiias como a de Cebes põem, através da dificuldade que ambos apresentam, uma das questões que ao nosso estudo parece ser crucial, a saber, a possibilidade do conhecimento acerca do plano supra sensível. Se anteriormente, no Argumento da Reminiscência, os tebanos já tinham questionado acerca da possibilidade de a alma ter um conhecimento antes do nascimento em vida humana e de contarmos com esse conhecimento anterior para sabermos mais sobre ela, a mesma questão retorna agora sob o foco do plano supra-sensível do pós-vida, utilizando, vale lembrar, os mesmos exemplos (73a-74a). Ao levar em consideração o problema sob os dois ângulos, podemos nos arriscar a dizer que a questão da imortalidade vista sob a perspectiva *post-mortem* se torna muito mais difícil de ter aceitação, por um motivo que é coerente ao raciocínio apresentado pelos objetores. A tese da imortalidade da alma e sua permanência fora do corpo recebe credibilidade na perspectiva antes do nascimento, porque está associada à idéia de que ela anima os corpos, dando-lhes vida. Ao contrário, na perspectiva após a vida, tal associação parece perder o sentido, pois, com a morte do corpo, a função de animar os corpos, sua característica mais evidente, deixa de existir, isto é, deixa de ser empiricamente verificável, o que, note-se, consiste na maneira legítima de conhecer algo para os não-filósofos¹²⁸. Daí, vemos possivelmente sugeridas as razões para a aceitação de Cebes de uma vida anímica anterior à vida humana, mas não de sua permanência após a morte do corpo: o corpo vivo consiste em uma demonstração da presença da alma para eles, sendo, então, aceitável a idéia de que ela é anterior à vida humana. Diferentemente, o cadáver demonstra a ausência da alma, e nada, nessa condição, pode comprovar a sua permanência. Igualmente, para Símiias a sanidade do corpo, ou a falta dela, constitui um indício da alma. Baseados nesse raciocínio talvez

¹²⁸ Veremos este tema reaparecer em 106 d.

estejam os motivos para que os ouvintes ainda insistam em dar confiabilidade à sensibilidade e não à inteligibilidade, conforme foi proposto. Eles parecem não apostar na possibilidade de uma perspectiva intelectualista, como propõem o Argumento dos Contrários e a Teoria da *Anamnesis*, poder constituir uma demonstração da imortalidade.

É preciso esclarecer que o nosso intuito, com essa análise, não consiste em demonstrar se os argumentos apresentados por Sócrates representam ou não uma prova sobre a imortalidade da alma a partir das objeções que foram dirigidas para o seu discurso. Nosso interesse está em verificar as dificuldades de compreensão acerca do discurso de Sócrates a partir das questões dos ouvintes, a fim de melhor compreender como ele se sustenta. Do mesmo modo, em verificar como podemos apreender a *phronesis*, nosso principal objeto de estudo, no interior da sua argumentação. Para isso, convém nos questionar acerca dos motivos de Platão para retomar esses exemplos desse modo. A primeira sugestão é a intenção de pôr a questão da natureza da *psyche* para, em seguida, reformulá-la segundo o método que pretende desenvolver, como já adiantamos. Para isso, exhibe a teoria fisicalista da alma deixando evidente as suas fragilidades para depois objetá-la. Ao que tudo indica, o filósofo vê a necessidade de colocar tais fragilidades certamente para ressaltar a principal distinção entre esta teoria e a que pretende propor, tanto em termos conceituais quanto metodológicos. Tão importante quanto demonstrar a natureza incorpórea da alma, é conseguir demonstrar e testar um discurso com bases seguras para investigar a respeito de sua imortalidade. A argumentação, na medida em que propõe a visão da alma tal como e a partir dos objetos físicos, oferece a Platão, por boca de Sócrates, a oportunidade de mais tarde elaborar o discurso a partir de bases diferentes, a saber da intelectualidade da *phronesis*. Acompanhar estes movimentos no diálogo nos parece importante porque parece ser através destas mudanças de foco e de plano de análise que Platão desenvolve, em toda a sua complexidade, os sentidos que a inteligibilidade da *phronesis* pode adquirir no diálogo. Uma vez conjugados, análise filosófica e dramaticidade nos indica o seu sentido quando vistos lado a lado, por unir em uma perspectiva única, a da filosofia, os domínios onde ela atua.

3.4 A Inteligibilidade à Prova: A Defesa do Logos Como Instrumento da Faculdade Intelectiva

A esta altura dos acontecimentos e da investigação, as objeções de Símiias e de Cebes não poderiam causar em todos senão um grande desconforto (*ahedos*). Se por um lado Sócrates havia colocado à prova a crença na imortalidade conforme o *pallaios logos*, por outro, as objeções dirigidas ao discurso do filósofo colocam à prova agora a crença da imortalidade em qualquer um dos dois discursos, mítico ou filosófico. Os ouvintes se viam lançados na confusão (*anataraksein*) e na descrença (*apistia*). A dúvida que se instalava nesse instante dizia respeito à capacidade de fazer qualquer julgamento sobre o tema a partir desses discursos (88c). O mal-estar inevitável que surge nesse momento faz Sócrates lançar luz a questões que nós já havíamos indicado no horizonte da discussão, e que agora retornam sob o foco da investigação: como avaliar o trabalho do intelecto? Qual a possibilidade de ter algum discurso crível, digno de confiança, sobre o que diz respeito à vida após a morte? (88c-d). Este momento constitui um ponto culminante na investigação e um dos pontos-altos do episódio. Com justiça, o momento merece a pausa feita por Fédon, e uma análise de nossa parte. Estamos diante de um dos instantes que apresenta um impasse na investigação e uma grande tensão no episódio: Sócrates conseguiria sair dessa situação e responder às objeções de Símiias e de Cebes, assegurando a confiança de seus amigos e ouvintes? Certamente, o desafio que se coloca ao filósofo, depois de tais objeções, pede antes a re colocação de suas teorias e a reformulação das dúvidas levantadas nos moldes do discurso filosófico. Neste momento a investigação adquire seu clímax, porque põe em xeque as teorias defendidas pelo filósofo, ao exigir que se focalize a questão fundamental e que dedique a ela uma análise mais objetiva: a validade da capacidade de pensar. Disso depende a validade do discurso e a crença na imortalidade. Conseguiria o filósofo salvar o seu discurso e garantir a crença na imortalidade da alma? Se Sócrates fraquejasse nesse momento, fugindo da discussão, a confiança e a admiração que conquistou de seus amigos estariam em perigo. Do mesmo modo, se ele fracassasse no seu discurso, mostrando alguma inconsistência, a inteligência (*phronesis*) como faculdade anímica capaz de oferecer o conhecimento possível sobre a imortalidade e a

vida após a morte estariam desacreditadas. Seria impossível prosseguir na investigação porque o trabalho analítico careceria de um norte seguro e confiável. Equécrates, naturalmente tomado pela ansiedade que a narrativa desses acontecimentos suscitava, mostrou os motivos que o deixavam igualmente interessado em ouvir o desfecho do fato e a resolução de Sócrates. Pediu veementemente ao companheiro que prosseguisse lhe contando se o filósofo se aborreceu com o que se passou ou se, ao contrário, persistiu em seu discurso (*metelthe ton logon*) ajudando os amigos pelo *logos*¹²⁹ (88 d-e).

O filósofo se comportou de modo admirável ao aceitar afavelmente as críticas dirigidas ao seu discurso, as quais o próprio Fédon não estranharia que o mestre respondesse suficientemente. Diferente do que se poderia imaginar, ele não se rendeu à aflição dos jovens ouvintes. Ao se mostrar benévolo e disposto em acolher e investigar o que parecia uma questão insolúvel, Sócrates provocou uma reação contrária do que se esperava, pois os ouvintes se sentiram estimulados e reorganizados novamente pelo mestre para prosseguir na análise, como se estivessem voltando aos seus postos depois de uma batalha aparentemente perdida (89a). As carícias nos cabelos foram o mote para o filósofo dizer que acredita, e, claro, ainda se vê capaz de defender o seu discurso. O filósofo argumenta que, se estivesse na situação de Fédon, diante de uma questão aparentemente irresolúvel, e é claro que essa suposição se estende aos ouvintes em geral, a exemplo dos argivos, Sócrates não se renderia e não cortaria os cabelos antes de voltar para a batalha e vencer os seus adversários, ou seja, antes de responder às objeções que foram lançadas ao seu discurso¹³⁰. Em outras palavras, o filósofo sugere

¹²⁹ Rowe sublinha que em ambos os casos, seja da metáfora, tal como o discurso de Símiás e de Cebes, ou seja do discurso filosófico de Sócrates, ‘*logos*’ talvez consista em ‘argumento’ em um sentido amplo (ob.cit. p. 211). De qualquer maneira, aqui eles estão contrastados um em relação ao outro.

¹³⁰ “- *É que hoje mesmo cortarei os meus cabelos e tu os teus- volveu-, se de fato o nosso argumento acabar por morrer sem que nos seja possível ressuscitá-lo! Por minha parte, se estivesse no teu lugar e um argumento me escapasse assim das mãos, eu faria, a exemplo dos argivos, promessa de não mais usar cabelos cumpridos, sem primeiro voltar à liça e derrotar as objeções de Símiás e de Cebes*” (89b-c). Vale observar, conforme sugere a descrição da cena, a intenção de Sócrates em acalmar os jovens e, ao mesmo tempo, sugerir sutilmente a imortalidade da alma através do comentário que faz sobre os cabelos de Fédon. O jovem deveria cortar os cabelos no dia seguinte à morte de Sócrates, porque, sugestivamente, há um acordo, tácito ou não, entre eles. Fédon cortaria os cabelos depois que Sócrates morresse. Mas isso não se confirmará caso o jovem se proponha a ouvir e a se deixar persuadir pelo discurso do filósofo sobre a imortalidade. Se, ao contrário, o jovem e os demais tomarem as conclusões dos discursos de Símiás e de Cebes como verdadeiras, então ele e o próprio filósofo deveriam cortar os cabelos e cumprir a promessa naquele mesmo instante, afinal, já se dariam por vencidos ao se convencerem de que não é possível ter alguma noção sobre o assunto.

que retornem à investigação e finalizem a análise sobre a imortalidade da alma, para finalmente tomarem alguma posição sobre a questão, apesar das dificuldades que o tema apresenta aos interlocutores de Sócrates¹³¹. Se o mestre está em uma posição mais elevada que o seu interlocutor ou se o interlocutor está em um nível mais alto em relação ao filósofo, parece não ter muita relevância. Esse detalhe e a analogia prenunciam, podemos pensar, que é necessário se desprender de qualquer apego à figura de Sócrates, voltando as atenções para o seu discurso¹³², tal como ele recomendou anteriormente. Assim, Sócrates convida a todos que estavam ali a prosseguir na análise acerca da imortalidade da alma, exame que, sugestivamente, ele não poderia realizar sem a ajuda dos companheiros, nem estes sem a orientação do filósofo.

Ao perceber o ceticismo generalizado que acometeu os ouvintes após os últimos discursos e diante de dificuldades como as que se apresentaram, Platão, através de Sócrates, pontua a investigação ao chamar a atenção para o risco de incorrer no erro de conduta que talvez considera ser o mais degenerativo para a alma: a misologia. O apelo é para que os ouvintes não generalizem a dúvida e a descrença por conta de alguma questão que lhes parece irresolúvel. Platão compara uma atitude como esta a um engano. Ao ser enganado por um amigo em quem se tinha muita confiança (*sphodra pistis*), alguém se mostrasse incapaz de confiar nas outras pessoas, tornando-se, assim, um misantropo, pois toma ódio e desconfiança de todos. No entanto, o misantropo não

¹³¹ Platão compara metaforicamente o desafio que o filósofo tem pela frente aos feitos de Hércules, mais especificamente o desafio de matar a Hydra de Lerna, no qual teve de contar com a ajuda decisiva de Iolau para cumprir a missão: “– *Mas aqui me tens – redargüiu-, o Iolau que poderás chamar em teu auxílio enquanto é dia... - De acordo – disse eu. – Mas, no meu caso, não é Hércules que chama por Iolau, e sim Iolau que chama por Hércules! -Tanto faz- volveu ele.*” (89c). O segundo trabalho do herói foi matar a Hydra que crescera no pântano de Lerna, na Argólida. A Hydra era uma gigantesca serpente com nove cabeças, das quais uma era imortal. O monstro de tempos em tempos saía de sua toca e avançava sobre a terra destruindo plantações e rebanhos. Seu sobrinho Iolau dirigiu os cavalos com os quais foram para Lerna. Lá chegando, Iolau deteve a carruagem para que Hércules matasse a Hydra. No entanto, vendo-se em dificuldades, uma vez que ao matar uma das cabeças do monstro cresciam outras duas, o herói não hesitou em pedir ajuda ao sobrinho que ateava fogo aos tocos de pescoço que tiveram as cabeças já decepadas, evitando, desse modo, que crescessem novamente. Somente assim Hércules conseguiu finalmente decepar a cabeça aparentemente imortal e matar de vez a Hydra, enterrando a cabeça no caminho e cobrindo-a com uma enorme pedra. Conf. Schwab, Gustav, *As Mais Belas Histórias da Antiguidade Clássica*, Ed. Paz e Terra, 5ª. Ed, p. 196. Na analogia que Platão estabelece com Hércules, ainda que a ajuda de Iolau tenha sido decisiva, o filósofo termina por ser comparado à figura do herói e não a de Iolau. Todavia, a sua afirmação final “tanto faz”, enfraquece a sugestão de que Platão pretende colocar, figuradamente, o mestre em uma posição de superioridade.

¹³² Em 91b-c isso será dito claramente.

se dá conta de que fez um julgamento equivocado, pois sua confiança não se baseou em nada, ou melhor, naquilo que Platão julga ser a forma legítima para realizar um julgamento, isto é, em nenhuma ponderação para julgar (*aneu tekhnēs*). Aparentemente sem maiores razões, ele considerou tal pessoa honesta, verdadeira e digna de confiança, tendo-o como íntimo e amigo (*hous an hegesaito oikeiotatous te kai hetairotatous*), mas ao perceber que aquele que tinha como amigo é o oposto do que lhe parecia, julga que todos os homens são desleais (89 d-e). Em ambos os casos se ajuíza equivocadamente, quando considera alguém leal tão prontamente, sem algum critério, ou ao generalizar algumas experiências desapontadoras, desconfiando e considerando todos os homens maus. O homem que age desse modo Sócrates diz não ter habilidade, jeito, com as coisas relativas ao homem (*aneu tekhnēs tes peri t'anthropeia*). Ele é incapaz de reconhecer o meio termo em relação às coisas que lhe parecem positivas e negativas em cada um, polarizando em boa ou má sua índole, sem contar que a maioria não está nem em um nem em outro pólo completamente, mas está, justamente, entre as duas coisas (*metaksy pleistous*) (90 a)¹³³. Em um comportamento como esse não se discerne acerca das qualidades ou defeitos, nem ao menos se pode fazer uma avaliação sobre a extensão dos mesmos (90 a-b). Tal ausência de ponderação manifesta a crítica de Platão ao descuidado ou mesmo ausência do olhar inteligente sobre aquilo que lhe aparece como dificuldade. Dito de outro modo, a crítica à misologia parece importante no diálogo porque chama a atenção para aquilo que Platão considera ser o meio possível de realizar a análise, a saber, a capacidade inteligente (*phronēsis*), e a postura que se deve ter ante aquilo que se apresenta, seja como algo benévolo ou não. O peso negativo da aversão ao *logos*, considerado o maior mal para os homens, certamente advém da concepção de inteligibilidade e de que modo ela está relacionada com a natureza da alma. Na medida em que o *logos*, coerentemente com o que já analisamos, constitui o instrumento daquela que é a característica anímica, por excelência, deve-se tratá-lo e julgá-lo a partir do que a ele se refere. Note-se que esse argumento se mostra importante para pontuar, nesse instante, a distinção de uma perspectiva sugerida desde o início e que Platão, ao que parece, pretende mostrá-la de modo mais contundente e definido: a perspectiva

¹³³ Para Rowe: *aneu tekhnēs* : “without expert knowledge”; ob.cit. p. 212

segundo a filosofia. Para ilustrar o modo de discutir e avaliar o discurso (*logos*), Platão prossegue com a curiosa analogia acerca do julgamento do misantropo:

“Mas não é nesse ponto que os argumentos se assemelham às pessoas; a culpa foi tua, deixei-me levar por esse caminho... Na verdade, é noutra aspecto que falo de semelhança, quando, por exemplo, uma pessoa sem qualquer experiência de argumentos (aneu tes peri tous logous tekhnēs) toma por verdadeiro o primeiro que lhe parece, para pouco depois o reputar (doxei) de falso (quantas vezes com razão, mas quantas vezes sem ela!) e assim sucessivamente com outro e com outro. E tal é, em especial, o caso dos que passam a vida a argumentar pró e contra (antilogikous logous): bem sabes como por fim se convencem de terem atingido o cume da sabedoria (sophotatoi), de serem os únicos a concluir (katanenoekenai) que nada de são ou de seguro há nas coisas como nos argumentos. Tudo o que existe não é para eles mais que um voltar para cima e para baixo, à maneira do Euripo¹³⁴, sem que nada permaneça em qualquer lugar em tempo algum...” (90b-c).

O argumento (*logos*) não pode sofrer da instabilidade da relativização de que padecem os discursos dos falsos sábios, ao olhar do filósofo. A semelhança que Sócrates confere aos homens e ao *logos* diz respeito ao alvo para o qual se deve dirigir a crítica. Da mesma maneira que se deve agir com *tekhnē*, com senso de ponderação em relação aos homens, buscando ter uma visão dele no que poderia ser o seu meio-termo, entre os aspectos negativos e positivos, é importante possuir *tekhnē* para lidar com o *logos*. O termo, que nesse contexto assume também o sentido de trabalho do intelecto, trabalho raciocinativo, se bem repararmos, sugere a importância de ter alguma destreza em lidar com os argumentos, de modo que disso resulte uma visão justa, por assim dizer, acerca do que proferem. Assim como a credibilidade em um discurso sem um exame mais aprofundado consiste em uma atitude ingênua, do mesmo modo a desconfiança e o ódio à argumentação demonstram a inabilidade para julgar o que está sendo dito, por isso, os misólogos são igualmente ingênuos. Uma vez que constitui o

¹³⁴ Euripo é o estreito que separa a ilha grega de Eubéia, no mar Egeu, da Beócia, que fica na península. A direção da correnteza pode ser invertida várias vezes por dia, devido à força das marés; conf. Rowe 214.

meio através do qual se propõe a verdade acerca de algo, no caso, a verdade sobre o destino da alma após a morte, Sócrates sugere que o *logos* deve ser utilizado habilmente para tomar algo como verdadeiro ou falso, para considerar a si próprio ou outrem o mais sábio¹³⁵ e, principalmente, para verificar o modo como foi usado antes de desacreditá-lo completamente. Note-se que a idéia de ser *aneu tekhnēs* se liga à noção de juízo (*doxa*) e de crença (*pistis*), sugerindo, dessa forma, o *logos* como um instrumento que deve ser ele próprio alvo do exame crítico, suporte para a crença e para qualquer julgamento. Para melhor entendermos como podemos compreendê-lo enquanto instrumento do intelecto, devemos conferir o que diz Sallis: “[...] “meio” (medium) *através do qual as imagens dos seres podem ser seguramente ser estudadas [...] o meio do logos é tal como “mediar” (mediate) a diferença entre as coisas que podem ser manifestas e aquelas que levam a manifestar [...] abrir a distância na qual as coisas podem ser mais verdadeiramente manifestas, manifestas em seu próprio ser*”¹³⁶. O comentário aponta a função do *logos* que confere a ele caráter instrumental: meio através do qual a alma, na atividade de inteligir, concebe os seres. Parece-nos clara a advertência de Platão para que o vejam como meio seguro para tal. Ele deve ser reflexo do movimento anímico de inteligir, sendo, portanto, a expressão do que há de mais peculiar e característico no modo de agir da alma e assim, o instrumento próprio para dar tratamento intelectual a algo. Nesse sentido podemos compreender o a elaboração do *logos* como uma reflexão filosófica, ou pensamento reflexivo, uma vez que reflete a capacidade inteligente da alma (*phronesis*), ou seja, a natureza inteligível a que está, naturalmente, vinculada. Aqueles que agem de maneira diferente se tornam inteiramente incrédulos ao não considerar que algo seja capaz de escapar a tal efemeridade e permanecer, sendo firme e estável, pois consideram que o *logos* é manuseável e pode discorrer seguindo qualquer orientação, analogamente ao estreito de Euripo, cuja correnteza vai em qualquer direção conforme a força das marés. T tamanha negligência com o *logos* seria se eximir da sua responsabilidade, enquanto proferidor, se atribuir ao argumento qualquer relativização,

¹³⁵ Muito provavelmente Platão, através de Sócrates, dirige a crítica aos sofistas, considerados sábios na época. Conf. M.T. Schiappa de Azevedo, nota 59, p. 132. Rowe distingue os erísticos dos ‘antilógicos’, dizendo que estes últimos constituem uma classe distinta, pois possuem uma perspectiva diferente sobre a realidade; conf. p. 215

¹³⁶ Sallis, J.; *Being and Logos- Reading the Platonic Dialogues*, Indiana University Press, 3ª, Ed.; P. 42.

como parece acontecer naquilo que chama de “discurso antilógico”¹³⁷. A não concepção de uma solidez do *logos* e, por conseqüência, a impossibilidade de pensar (*katanoesai*) seres verdadeiros (*ontos tinos alethous*) e estáveis, não diz respeito a uma incapacidade do *logos* para isso, mas à inabilidade (*atekhnia*) daquele que argumenta. O próprio autor do discurso não reconhece que ele é o causador deste *logos* (*ten aitian*) e, portanto, é ele mesmo o responsável por tal incapacidade. A misologia acontece quando aqueles que assim tratam o *logos* associam as coisas examinadas (*ta onta*) ao que é efêmero e instável e, desse modo, atribuem a ele a causa da incompreensão e do mal-estar. Assim, passam a vida avessos a ele e não apostam na sua capacidade como instrumento para um conhecimento sólido acerca da verdade dos seres (*ton ontos tes aletheias te kai epistemes steretheie*) (90 c-d). Observe-se que há aqui a insinuação sobre aquilo que logo será efetivamente formulado depois das orientações que o filósofo propõe nesse trecho. Muito possivelmente, o interesse de Platão em salvaguardar o *logos* de maiores generalizações e descrédito está vinculado à intenção de provar a capacidade da inteligência (*phronesis*), da faculdade cognitiva da alma, mais precisamente, para conhecer seres de uma espécie cuja característica consiste justamente em ser imutável, permanente e incorpórea, como a *psykhe*. Finalmente, temos a proposta do *logos* como instrumento da inteligência que exige uma técnica para ser corretamente utilizado, pré-anunciada desde o início de nossa análise. Podemos reconhecer, sem maiores riscos, a defesa dele como instrumento pelo qual será possível ter um conhecimento seguro, em certo sentido, dos seres que partilham dessa natureza. Nas palavras de Dixsaut, tal compreensão é dita: “*Tudo isso se efetua no seio do logos [...] o discurso no interior do qual o pensamento e o ser se engendram e se determinam reciprocamente é o da filosofia. O ser que se dá a pensar é a ousia e o pensamento tem um discurso que visa “o que cada ser se encontra ser”*”¹³⁸. Esse momento do diálogo é importante para uma

¹³⁷ Rowe explica com mais detalhes sobre o que é considerado aqui um argumento antilógico: “[...] consiste em promover a mesma coisa pela mesma pessoa ora possuindo um predicado, ora possuindo o predicado oposto ou contraditório [...] ele constitui uma definição técnica específica e imparcial, isto é, aquilo cujo procedimento é dado a partir de um logos. Ele diz a posição adotada por um oponente para o estabelecimento de um logos contrário, de modo que o oponente possa ou aceitar ambos os logoi, ou em último caso abandonar sua primeira posição. Esse é o típico resultado do ‘antilógico’ produzido em dois níveis, os quais são mutuamente contraditórios. Isto marca bem o sentido da presente passagem [...]”; p. 214.

¹³⁸ *Platon et La Question de La Pensée* ; p. 80.

análise acerca dos sentidos que a *phronesis* pode assumir porque temos claramente a defesa de um fundamento intelectual e, portanto, natural à alma, para instrumentalizá-lo enquanto atividade. Quando manuseado sobre a base de um entendimento, que ao que tudo indica, consiste no discernimento segundo a *phronesis*, defendido na primeira parte do texto, é possível ter o conhecimento sobre as coisas como elas são de verdade. É através do *logos* utilizado corretamente que o intelecto consegue tornar manifesto os seres, o que se refere ao supra-sensível e, conseqüentemente, o que se refere à própria alma. Assim, podemos dizer que o conhecimento acerca da natureza da alma e o conseqüente cuidado acerca dela depende, de certa forma, do auxílio do *logos*. Desta maneira é que o *logos* filosófico se define e mostra de forma técnica e instrumentalizada a relação entre alma e inteligível, relação na qual a *phronesis* é o elemento protagonista.

Apesar de nos parecer claro o principal objetivo desse argumento, a comparação entre misologia e misantropia ainda convém ser comentada. O que justifica a comparação entre a aversão ao *logos* e o ódio aos homens se o *logos*, como vimos, constitui um instrumento do intelecto e, portanto, deve ser obediente às prescrições anímicas e não exatamente humanas? Podemos nos arriscar e dizer que irrelevar o uso do *logos* significa, em última instância, desprezar a via capaz de manifestá-la em sua natureza inteligível na vida humana, descuidando, ao mesmo tempo, da alma. Vista por outro ângulo, tal negligência subtrai do homem a oportunidade de utilizar o instrumento que pode ser o mais seguro para ele, visto que constitui o modo mais apropriado para o homem ter acesso aos seres¹³⁹. Talvez possamos ter um melhor entendimento sobre essa questão se observarmos a finalização do argumento. Observe-se que Sócrates é incisivo em apontar as verdadeiras dificuldades e pontuar no diálogo o lugar dele como filósofo e como humano que está prestes a morrer¹⁴⁰. Diante desse cenário que se apresenta, no

¹³⁹ Sallis corrobora a nossa leitura ao dizer: “[...] *E a via do logos é a via apropriada para o homem ter acesso novamente ao seres. O homem inicia nessa via uma postura, a qual ligada ao logos, resulta em uma ascensão do que nos diálogos Platônicos são freqüentemente chamados eide*”(ob.cit. p. 43)

¹⁴⁰ Mueller faz um comentário que vai na direção de nossa compreensão sobre o que está em questão nesse instante: “*Sócrates admite que a sua posição é a única (one) [que se pode tomar diante] de uma última decisão; ela é um compromisso de fé. Mas não é uma fé cega, é algo que pode ser logicamente elucidado e justificado. A atitude oposta, de desconfiança na razão, ausência de querer a verdade, termina em desespero e ódio do homem, porque a experiência vai, se não sempre, provavelmente desapontá-lo. Dogmatismo empírico e desapontamento cético andam juntos. Ambos carecem de*

qual temos o seu discurso sobre a imortalidade sendo posto à prova há pouco tempo antes de morrer, a autocrítica para evitar o risco de cair em um comportamento como esse é bastante razoável. Este é o mote que Platão aproveita para pontuar a posição do seu discurso filosófico sobre a imortalidade da alma, nesta que seria a sua última investigação de Sócrates.

“Assim sendo, acautelemo-nos, antes de mais, contra esse risco e não deixemos entrar na nossa alma (eis ten psykhen) a dúvida de que talvez os argumentos nada encerrem de são; pensemos, muito pelo contrário, que nós é que não estamos ainda sãos, e que é mister que nisso nos empenhemos com coragem (andristeon kai prothymeteon): tu, Fédon, como de resto vocês todos, em vista do tempo que ainda tendes para viver; eu, em vista da morte... pois mesmo a respeito da morte não estou livre de me comportar agora, não como filósofo, mas sim como essas pessoas sem sombra de cultura que apenas amam o triunfo de suas teses (oi pany apaideutoi, philonikos)¹⁴¹! Refiro-me aos que, em qualquer tipo de discussão, relegam para segundo plano (ou phrontidzousin) a natureza real das questões a tratar (peri hon an ho logos), e unicamente se empenham em convencer os seus ouvintes das opiniões (tauta doxei) que eles mesmos sustentam... Ora, presentemente, parece que é nisso que divergimos: é que o meu empenho não será tanto convencer-vos, a vós que me escutam (a não ser por acréscimo), de que digo a verdade, como dizer-vos aquilo que, em minha plena convicção (doxei), assim é de fato...” (90e-91a).

O empenho em convencer acerca da imortalidade tal como Sócrates acredita antes consiste, podemos dizer, em uma auto-inspeção permanente, para que não se desvirtue o *logos* daquele que constitui o seu verdadeiro objetivo: o conhecimento das coisas naquilo que são verdadeiramente. O foco agora se volta não somente para a possibilidade mas também para a necessidade de conhecer tais coisas, ou ao menos,

ponderação e habilidade dialética. Ver o homem privado de verdade e conhecimento das idéias é a verdadeira tragédia”; Mueller, pág. 135.

¹⁴¹ Para Rowe, Platão se refere aos sofistas que utilizam a erística como recurso. O filósofo, segundo o comentador, pretende mostrar a completa falta de educação na ciência do argumento, buscando levar somente a aparência para os seus espectadores, ganhar audiência e vencer o caso. A peculiaridade da erística, explica, consiste em não ter exatamente uma visão sobre como as coisas são; conf. ob. cit. p. 215

inquirir sobre elas de uma forma mais segura¹⁴². Vale observar que o tom dado ao termo *phrontidzo* acentua este cuidado em relação ao *logos* como uma atitude sensata, que se soma a outras virtudes, sugerindo, assim, uma postura cuidadosa com o *logos* e com a alma como indispensável em qualquer momento da vida, seja diante da morte ou não. A atitude de se empenhar com profundidade em uma investigação como essa exige, pelo que sugere a fala do filósofo, coragem. É para a postura crítica, sobretudo, que Platão chama atenção. Encontramos claramente a perspectiva do diálogo sobre para que serve o *logos*. O motivo de explicar sobre ele parece não ser outro do que sustentar o discurso e as convicções dadas pela inteligência acerca da vida e da morte. Platão, por boca de Sócrates, procura deixar claro que não se trata de uma disputa entre interlocutores ou da intenção de convencer pura e simplesmente de um ponto de vista sobre determinado assunto, como fazem os sofistas de sua época. Antes, temos o testemunho da perspectiva do filósofo e do homem que se vê diante da morte iminente. Todavia, as palavras do filósofo não devem ser entendidas como uma lamentação. O esforço de Sócrates consiste em mostrar a sua aposta em uma explicação dita filosófica, baseada na racionalidade (*phronesis*), a qual oferece a possibilidade de uma formulação distinta da tradicional acerca de noções como essência, verdade, imortalidade e vida autêntica, por exemplo. Para o filósofo, vale a pena voltar as atenções para tais questões no registro em que ele propõe, que, sabemos, é o registro da filosofia, apesar de todas as incertezas que se pode ter sobre uma vida *post-mortem*¹⁴³ e sobre o alcance do pensamento

¹⁴² Nesse contexto, tais coisas a serem conhecidas (*ta onta, on, ton onton*) não recebem ainda formulação filosófica. Sutilmente há a insinuação de que algo pode ser conhecido em sua natureza, ou seja, naquilo que é essencialmente, ao sugerir a possibilidade de qualidades como imutabilidade, solidez e verdade.

¹⁴³ Conf.: “*Aí tem o que penso, (logizomai) meu caro amigo- e vê lá quanto não lucro!... se acaso aquilo que afirmo é verdadeiro, então valeu a pena ter acreditado; se, pelo contrário, nada mais há para além da morte, em todo o caso nestes momentos, os últimos da minha vida, terei pelo menos poupado os que me acompanham do incômodo das minhas lamentações. E já também estará por pouco esta minha demência (he dianoia moi aute ou syndiatelei) (mau seria se assim não fosse...), pois em breve cessará comigo. Portanto, é assim preparado, Símiás e Cebes, que vou entrar na discussão. Porém, se querem um conselho, importem-se pouco com Sócrates e muito mais com a verdade! Se vos parecer que o que digo é verdadeiro, pois dêem-me razão; caso contrário, apresentem-me tudo o que têm a objetar. E vejam lá, não vá eu no meu excesso de zelo, iludir-me e a vós também, para logo me escapar como a abelha, depois de vos ter cravado o ferrão!*” (91b-c). M. T. Schiappa de Azevedo justifica a sua opção por traduzir assim o trecho dizendo que o texto grego apresenta, ao longo do diálogo, variantes da palavra “*anoia*”, a qual traduz por “*demência*” As variantes e suas respectivas traduções são: *agnoia* “*ignorância*” e *dianoia* “*espírito*”, “*pensamento*”, como aparece nesse trecho. No entanto, o sentido que lhe parece o mais fiel ao comentário, a saber, no caso de nada existir para além da morte, é o sentido de “*anoia*”, o qual ela propõe que se entenda como “*demência*”, literalmente “*sem razão*”. Conf. pág. 131-132, nota 61.

(*phronesis*) sobre ela. Nestas passagens, novamente temos o apelo do filósofo para que a questão e o meio de investigá-la, principalmente, tornem-se definitivamente o centro da análise. O filósofo se descompromete com o dever de enunciar alguma verdade de modo categórico, uma vez que a investigação sobre a imortalidade deve superar a figura do mestre à beira da morte. Sua aspiração deve se voltar para o plano teórico das possibilidades que uma análise em torno da natureza da alma pode lhe oferecer sobre o tema. Nesse instante, os ouvintes e ele mesmo, como ficou enfatizado, devem analisar o tema da imortalidade nesse plano, tendo a pesquisa muito mais valor que o resultado. Caso o seu discurso não passe de um equívoco, certamente seu pensamento (*dianoia*)¹⁴⁴ se mostrará inofensivo, pois, uma vez morto, o mesmo findará com ele, o que falta pouco para acontecer. Se, ao contrário, ele estiver certo, valeu a pena investigar e acreditar.

3.4.1 Crítica à Teoria Fisicalista de Alma: O Lugar do Logos

Esclarecido o objetivo do seu discurso e o ponto o qual considera que a investigação deve se limitar a tratar, o texto trata agora a problemática que consiste uma teoria fisicalista sobre a natureza da alma. O diálogo apresenta as distinções e as semelhanças entre a concepção de alma incorpórea e parente do plano supra sensível, a qual defende, e aquela que toma a alma nos moldes de um elemento corpóreo. Esse trecho merece uma análise, pois é a partir de definições que aparecem aqui que Platão agrega elemento para finalmente elaborar um discurso sobre a imortalidade pautado no *logos* segundo uma teoria estritamente intelectualista. Assim, o filósofo reconhece que o discurso de Cebes, por sua vez, mostra que em um ponto o tebano concorda com o seu

¹⁴⁴ Ao que tudo indica, o uso do termo se justifica pelo contexto de análise do discurso que temos agora. Trata-se, aparentemente, de um pensamento vigorando na dinâmica do *logos*, promovendo-o e, conseqüentemente, sendo apropriado pelo filósofo. Diferentemente do termo *phronesis*, que se apresenta principalmente nas discussões acerca da natureza inteligível da *psykhe* como uma faculdade, um modo puro de intelecção e um *pathema* (respectivamente, 76c, 66b-68b e 79d., Mas como capacidade anímica de intelecção e como inteligibilidade pela qual a alma deve se orientar ela indiretamente se apresenta também nesse argumento.

discurso: de que a alma é mais duradoura que o corpo. No entanto, considera a idéia de desgaste e, finalmente, perecimento da alma depois de fazer uso de vários corpos (91c-d). Já para Cebes, a aniquilação da *psyche* consistiria na verdadeira morte, uma vez que é natural aos corpos incessantemente se aniquilarem e a ela permanecer por mais tempo. Tanto Símiias quanto Cebes concordaram que esses são os pontos a serem discutidos. Os tebanos admitiram que compartilham da Teoria da *Anamnesis* e que não vêem motivos para rejeitá-la (91e)¹⁴⁵. Mas Sócrates não encontra compatibilidade entre a argumentação que ambos apresentaram e a teoria. Não há consonância entre alma e harmonia no discurso de Símiias. Seria inaceitável conceber a alma como uma harmonia, resultante de elementos do corpo em tensão uns com os outros, dado a impossibilidade de sua existência antes mesmo de haver os elementos que a compõem. Do mesmo modo, não há concordância entre as duas concepções, uma vez que o instrumento e os sons desarmonizados são anteriores à harmonia, que se constitui desses elementos. Assim sendo, como poderia ser a primeira a desaparecer? A harmonia e, por analogia, a alma seriam causa e resultado, conforme esse raciocínio¹⁴⁶. Como havíamos apontado, há uma confusão que o interlocutor faz entre “harmonia” como conceito e “harmonia” como harmonização dos sons, resultantes da tensão entre as cordas e a madeira da lira¹⁴⁷. Sua concepção de harmonia resultante da consonância entre os sons não concorda com a concepção de alma anterior às várias vidas sob forma humana, conforme a Teoria da *Anamnesis*, a qual o próprio tebanos diz compartilhar. Depois dessa objeção, ao ser inquirido Símiias se mostra convencido (*peitho*) e não lhe resta outra alternativa a não ser reconhecer a fragilidade de sua teoria e do princípio no qual se baseou para construí-lo. Reconhece que um argumento desse tipo parte de uma

¹⁴⁵ Conf.: “- Vejamos, que me dizem então a essa teoria em que nos baseamos, ao afirmar que a aprendizagem é uma reminiscência e que, assim sendo, as nossas almas necessariamente existiam já algures, antes de se prenderem às cadeias de um corpo?”(91e).

¹⁴⁶ “Ora, vê que é exatamente o teu caso quando, por um lado, defendes que a alma existia já antes de entrar numa forma e num corpo humano e, por outro, afirmas que é composto... de coisas que ainda nem sequer existiam? Na realidade, a harmonia a que tu comparas a alma nada tem a ver com esta, pois primeiro vem a lira, as cordas, os sons ainda não harmonizados, e só por último é que ela se constitui a partir de todos eles, para ser a primeira a desaparecer. Ora, parece-te que uma tal concepção esteja em consonância com a anterior?” (92b-c).

¹⁴⁷ Neste trecho, Sócrates interpreta a harmonia, tal como Símiias Cebes a concebe, nestes termos: “*syntheton pragma*”, “*psyken de harmonian tina ek ton kata to soma entetamenon synkeisthai*”.

comparação (*apodeikseos*) (92d) baseada em imagem ou verossimilhança (*eikotos tinos*) do mesmo modo que se baseia a opinião do homem comum. O tipo de analogia que estabeleceu entre a alma e a harmonia da lira funda-se na ilusão que as imagens proporcionam, sendo imprópria para qualquer tipo de discurso, especialmente para aquele que Platão, na voz de Sócrates, propõe. O argumento da reminiscência como aprendido merece mais crédito porque está fundado em algo que parece mais plausível, do ponto de vista da exigência racional do *logos*. Não há para o interlocutor outra alternativa, senão aceitar a hipótese de que nessa teoria, a alma é equiparada a algo que pode verdadeiramente resistir a qualquer tipo de aniquilação e permanecer, tal como Sócrates defendeu (92c-93a). O texto deixa a impressão de que Símiias finalmente se convence da incoerência de um discurso fisicalista e, por consequência, da possibilidade da imortalidade da alma. Note-se que tal persuasão se deve à situação difícilíssima em que o interlocutor se achou depois da objeção de Sócrates. Nesse instante, a questão que imagináramos ganhar crédito por uma questão de fé, simplesmente, é aceita como o inevitável efeito do trabalho lógico, ou seja, do *logos*, instrumento da atividade do intelecto. Observe-se que tal aceitação, considerada correta, está fundada nas demonstrações que o discurso oferece, procedimento adota cada vez mais para a elaboração e a desconstrução de um discurso, como temos aqui.

Devemos notar que o alvo nesta crítica da teoria fisicalista consiste na hipótese sob a qual se constrói a teoria: a alma segue o modelo, comporta-se como os elementos físicos. Ainda objetando o discurso que parte de objetos físicos para conceber a alma, cabe o raciocínio de que não vale para nenhum composto, como a harmonia, apresentar um comportamento distinto dos componentes que a constituem, pois seria natural que a harmonia, como a alma, sofresse o que estes compostos sofressem e tivesse o mesmo fim que os seus componentes. Ao prosseguir na demonstração da insuficiência da teoria da alma-harmonia, o texto apresenta um raciocínio que problematiza a visão da alma análoga à harmonia ao apontar a falta de unidade na noção de harmonia, tal como foi exposta, e a presença da noção de corporeidade na harmonia como sons harmonizados. Todavia, em relação à alma, não acontece o mesmo que na harmonia musical. A harmonia apresenta um grau de precisão maior ou menor e continua a ser harmonia, no entanto, no que concerne à natureza da alma, não cabe a idéia de “mais alma” ou

“menos alma”. Observe-se a intenção em enfatizar a distinção de espécie que há entre alma e harmonia. Algo composto ou corpóreo talvez possa ser pensado utilizando esse raciocínio, mas utilizar uma analogia desse tipo para descrever algo que tem por natureza características como a unidade, imutabilidade e incorporeidade, como a *psykhe*, é inadequado (93a-b).

Platão conduz a argumentação preparando o ambiente para introduzir elementos que julga fundamentais na análise e característicos da natureza da alma¹⁴⁸, como já adiantamos. Outro problema que se apresenta em uma teoria desse tipo diz respeito aos campos em que ela pode atuar, dito de outro modo, quando transposta para o domínio da ética, um argumento também se mostra inconsistente. Platão coloca a impossibilidade de fazer qualquer consideração no que se refere à moralidade se não for a partir de preceitos universais, que escapem a parcialidade e perecibilidade, tal como sofrem os objetos físicos. Certos assuntos, como os que se referem à moral, e à alma não podem ser inquiridos senão a partir de algo fixo, estável e incorpóreo. É o que nos mostra o raciocínio que se segue. Supondo que a alma inteligente, sábia (*nous*), é boa e virtuosa e, por sua vez, a alma que não faz uso da inteligência, como se não possuísse essa capacidade (*anoian*), é viciosa e má, não haveria problemas para aquele que defende a teoria da alma-harmonia julgá-la uma harmonia que possui virtudes e vícios (*tauta onta einai en tais psykhaïs te areten kai kakian*) (93b). Assim, a alma considerada viciosa e má consistiria em uma alma desarmonizada e, nesse caso, teríamos uma harmonia sem harmonia, enquanto que a alma boa seria tida como harmonizada. Ao final, haveria duas espécies de harmonia, uma que possui harmonia e outra que é desprovida, o que parece ser uma conclusão absurda (93b-c)¹⁴⁹. Caso tal raciocínio

¹⁴⁸ “Alors, par Zeus, continuons! dit il. Parlant d’une âme, on dit tantôt qu’elle a de intelligence (noun), de la vertu, qu’elle est bonne ; et tantôt qu’elle manque d’intelligence (anoian), qu’elle est perverse, qu’elle est mauvaise ? Et il y a bien de la vérité dans ce qu’on dit ? » (93b-c) (*Phédon*, p. 266). A nosso ver, a tradução de Monique Dixsaut traduz mais fielmente a passagem, em especial os termos ‘anoia’ e ‘nous’.

¹⁴⁹ M. T. Schiappa de Azevedo chama atenção para a falácia que Sócrates pretender apontar no discurso de Símiias ao mostrar a confusão que o interlocutor faz em relação à harmonia em um sentido conceitual (em si). Essa leva, pois, à recusa de distinção de graus, como prevê a harmonia musical- concepção que a tradutora julga ser parecida com a que aparece n’A *República* (349e). Outro ponto inconsistente no discurso de Símiias diz respeito à transposição da harmonia para o domínio da moralidade. Para a tradutora, Platão antecipa, nesse instante, a idéia de harmonia da alma como harmonia dos elementos que

fosse válido, Símias deveria admitir que se o vício fosse desarmonia e a virtude harmonia, seria correto dizer que a alma participa da harmonia quando virtuosa ou da desarmonia, quando possui vícios (93c-e). No entanto, não seria admissível que a alma tivesse vícios sendo inteiramente alma (*ousa pantelos psykhe*) (94a), visto que concluir que a harmonia participa da desarmonia parece absurdo.

Esse constitui um dos problemas que resultam da desconstrução do discurso de Símias. Uma teoria fisicalista encontra seus limites na sua pretensão de ultrapassar o domínio da empiria em que se baseia. Em outros termos, ao tentar dar conta abstratamente, conceitualmente, de questões como a natureza da alma, a teoria mostra sua fragilidade ao não alcançar a universalidade que uma teoria deve ter. Ao construir suas explicações tendo como referência o domínio da corporeidade, ela parece não conseguir falar das questões de forma abstrata nem quando se propõe a tratar das questões humanas vistas como próprias da vida humana, como a moralidade (94a-b)¹⁵⁰. Parece-nos claro que a hipótese que embasa tal proposta é a distinção da alma em relação ao corpo e a superioridade dos seres incorpóreos. Vale notar que o percurso para chegar na explanação dessa tese parte da concepção da natureza inteligível da alma. Sua inteligibilidade aparece, nesse momento, como o traço a ser defendido por constituir a característica anímica capaz de tratar universalmente as questões, como as questões éticas, conforme foi sugerido nesse trecho. Ao que tudo indica, tal característica oferece a segurança de discutir as questões de modo a tratá-las além da suscetibilidade típica dos domínios físico e humano. Essa perspectiva universal parece está ausente no discurso fisicalista. Ao edificar um discurso acerca da alma tomando como pressuposto (*hypothesis*) a noção de alma partícipe da natureza corpórea, o tebanos torna irrealizável qualquer investigação nessa perspectiva. Partilhando dessa natureza, ela não ficaria

a compõem, a saber, o *logistikon*, *thymoeides* e *epithymetikon*, presentes n 'A República. Conf. nota 64, p. 133.

¹⁵⁰ Conf. “- De acordo com este raciocínio, teremos, pois, de concluir que as almas de todos os seres vivos são igualmente boas, se é verdade que possuem, todas elas, igual natureza, ou seja, são por igual almas (*homoiōs psykhai pephysasin auto touto, psykhai, einai*) - Pelo menos assim parece, Sócrates... - E parece-te também que isto seja razoável e que a nossa argumentação nos levasse a afirmações como estas, se tal pressuposto fosse correto, ou seja, o de que a alma é uma harmonia?- De modo nenhum – concordou...- E então? – prosseguiu. Haverá ainda qualquer outra coisa que, na tua opinião, comande tudo o que existe no homem, a não ser a alma, e muito em especial a alma inteligente (*phronimon*)? - Não, suponho.” (94a-b).

isenta da perecibilidade característica dos objetos de natureza corpórea e, como consequência, mostrar-se-ia tão mortal quanto os corpos ou destrutível quanto qualquer objeto físico. Além disso, em uma condição passiva como essa, podemos dizer, não haveria meios de atribuir a ela alguma autonomia ou posição de comando, como mostrou a objeção de Sócrates (80e). A crítica ataca, fundamentalmente nesse instante, o seu objeto nos termos de um discurso: a *hypothesis* de Símas, que vê a alma como algo corpóreo. Vale observar que, ao tomar este fisicalismo como uma hipótese, vemos sugerido que o filósofo aos poucos atribui a feição de elemento lógico àquilo que até então era justificado de maneira muito menos técnica. Dito de outro modo, aos olhos do filósofo, e da sua perspectiva filosófica, essa justificativa se torna inválida quando analisada sob a exigência da racionalidade (*phronesis*), pois é preciso ser construída nesse registro. O *logos* deve ser orientado pela inteligência e a hipótese sob a qual se constrói o discurso deve também passar pelo seu crivo. Devemos dar atenção para o dado de que a eficiência da demonstração conta com o auxílio do recurso lógico da *hypothesis*, a partir da qual se torna compreensível a coerência do *logos* com a finalidade de se conhecer as coisas em seu modo verdadeiro, ou seja, em sua. Em uma reflexão filosófica, a hipótese é colocada como apoio no interior do *logos*, dando suporte para a sua composição. É com o auxílio da hipótese que o discurso pode movimentar-se ao buscar o que é verdadeiro, pois funciona como uma primeira referência para o pensamento em atividade. Uma vez orientado pela inteligibilidade, o discurso, o raciocínio deve contar com elementos que estejam de acordo com essa inteligibilidade e, portanto, que condigam com a natureza em questão¹⁵¹.

A importância de demonstrar a superioridade da alma em relação ao corpo talvez resida nisso, pois é preciso compreender que a inteligência, como traço característico, torna-a superior na medida em que pode propor um meio para tratar universalmente o que sucumbe à aniquilação, como as coisas físicas. A superioridade da alma está, principalmente, no fato de que sua natureza tem afinidade com esse modo universalizante de tomar as coisas a partir de uma perspectiva abstrata, tal como exige o

¹⁵¹ Sallis dá uma explicação para o uso da hipótese que corrobora nossa compreensão. Para ele, a *hypothesis* é peculiarmente “colocada sob” (“*placing down*”) ou um pressuposto (“*layng down*”), que se realiza a partir de um *logos*, que questiona as coisas na perspectiva da *eide*. (ob.cit. p. 43).

logos filosófico¹⁵². Assim sendo, agora o texto diz a possibilidade de a alma, contrária aos sofrimentos do corpo, disciplinar-se e fugir deles através de via uma argumentativa e, portanto, via lógica (94c-d)¹⁵³.

No entanto, devemos observar que a crítica se dirige inteiramente ao que diz respeito à construção do discurso. Diferentemente do que pode parecer à primeira vista, o que é posto em dúvida é a estruturação e o pressuposto a partir do qual se constrói um argumento acerca da alma. Não seria de todo seguro imaginar que se trata simplesmente de uma postura arrogante, por parte de Sócrates, de querer habilmente desqualificar o discurso de um adversário. Ao contrário, Sócrates vê em toda a investigação uma ação benevolente, para si e para os demais, pois o empenho em inquirir acerca do melhor tratamento que o intelecto pode dar sobre o assunto, como o cuidado com o discurso que agora se apresenta, consiste, em última instância, na procura da forma mais segura possível de cuidar da alma, o que será dito claramente em 115b¹⁵⁴. O filósofo parece reconhecer que sobre a imortalidade da alma, questão que concerne ao supra-sensível, o alcance da inteligência como capacidade responsável por esse intermédio deve voltar as atenções para o instrumento que constitui o *logos*¹⁵⁵. Ao mesmo tempo em que temos a

¹⁵² Eduard Zeller corrobora a perspectiva de nossa leitura ao fazer o seguinte comentário sobre a consciência dialética e metódica que Sócrates sugere: “[Na filosofia anterior à de Sócrates] *eles não se viam induzidos, como ele, pela sua idéia de saber, ao dirigir sua atenção para o procedimento científico e as suas condições. O que induziu Sócrates a dar esse passo foi o princípio que os relatos mais fidedignos põem em relevo com grande unanimidade, como a alma de seu filosofar: que todo verdadeiro saber tem que partir de conceitos exatos que nada pode ser conhecido se não se reproduz em seu conceito universal e julgada baseado nele.*”; *Sócrates y Los Sofistas*, Editorial Nova Buenos Aires, p. 118-119.

¹⁵³ Conf. “- *Meu caro- acudiu Sócrates –, toma tento na língua, não nos venha algum mau-olhado lançar por terra o argumento que ainda está por vir! O que dizes é, aliás, tarefa que compete ao deus. A nós resta-nos apenas cerrá-lo de perto, à boa maneira homérica, pondo à prova o valor de tuas palavras ...*” (95b). Para ressaltar o cuidado do tratamento filosófico conferido ao *logos*, ironicamente Platão fala do absurdo em que consiste a teoria da alma- harmonia, tal como propôs o discurso fiscalista de Símias, ao comentar que Cadmo, fundador de Tebas, esposo da deusa Harmonia e inventor do alfabeto, ficaria bastante insatisfeito com um discurso deste tipo, devendo, portanto, tomar o *logos* também como um objeto de crítica e análise (95 a-b); Conf. Schwab, ob. cit. p. 43- 47

¹⁵⁴ Dos Santos compreende da seguinte forma: “[...] *para convencer um homem da urgência de se entregar a tão transcendente missão não é bastante o raciocínio adestrado pelo exercício do logoi. Torna-se necessário recorrer à exortação, a essa espécie de persuasão que visa o saber, para, dentre o já pequeno número dos ouvintes, conseguir recrutar os discípulos*”; in *Fédon*, p.35. Cabe observar que esse comentário adianta o ponto a ser tratado logo adiante, mas que de alguma forma se inicia com a defesa e a definição baseada na estruturação de “logos”, introduzidas nessa etapa do diálogo.

¹⁵⁵ Monique Dixsaut explica: “*Mas dar logos não quer dizer para Platão emitir sons e entendê-los, ou mesmo compreendê-los, mas expor a estrutura, una e múltipla da coisa em questão.*”; *Metamorphoses da Dialectique dans les Dialogues de Platon*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, p. 271.

incapacidade do homem em alcançar as coisas que dizem respeito a tal domínio, uma vez que dessas somente os deuses podem dar conta, Platão enfatiza a importância de fazer um bom uso do instrumento através do qual essa capacidade trata tais questões: o discurso. Em relação ao discurso de Cebes não é diferente. Demonstrar a natureza inteligível da *psyche* e a legitimidade do intelecto para dizê-la significa mostrar por que não é vão nem descabido ter esperança e confiar (*me anoeton te kai elithion tharros tharresei*) no melhor destino após a morte. Ao mesmo tempo, mostrar as razões de ter se dedicado à filosofia durante a vida, e não à outra atividade. Assim, cabe especificar que características como as que apontaram os discursos fisicalistas, apresentados na voz de Símiias e Cebes, não constituem sinais de imortalidade (95c). A sugestão de a alma se vestir de vários corpos se mostra indiferente, em últimas circunstâncias, pois o medo comum em relação à morte demonstra a incredulidade nessa idéia e na frágil noção de imortalidade que o tebano propõe. Observa-se que texto retorna ao exato ponto da onde a investigação teve seu início, a saber, o questionamento sobre a sensatez de não temer a morte¹⁵⁶. A crítica de Cebes à boa aceitação de Sócrates em relação à morte, que no início do diálogo aparecia sob a forma de uma opinião comum, no entanto, agora provou ser constituída a partir de uma teoria fraca, igualmente à de Símiias (95e). Esse intervalo constitui mais uma pontuação no diálogo¹⁵⁷, que agora ganha um novo fôlego e entra em sua etapa final. Veremos como a teoria acerca da imortalidade e, por extensão, a natureza da *psyche* é reformulada segundo o *logos* filosófico, agora definido e com bases intelectualistas elucidadas.

3. 5 Crítica à Concepção Fisicalista de Conhecimento: A Necessidade do Método

A elaboração de uma teoria da imortalidade da alma pautada em uma concepção de inteligibilidade não parece dispensar um detalhamento sobre o percurso que o

¹⁵⁶ Conf. 1.1.2 para verificar as discussões iniciais sobre o tema da morte, na qual Sócrates propõe que insensatez de fato, era temer e fugir à morte.

¹⁵⁷ Conf. 84c.

intelecto tem de trilhar para adquirir o verdadeiro conhecimento. No *Fédon*, tal detalhamento se dá através da sugestão de método e a justificativa para a sua elaboração, a qual se realiza, nesse instante, a partir da crítica à uma concepção naturalista de conhecimento. Através dela, é possível compreender a importância da completa desqualificação de uma teoria fisicalista acerca da alma e do que venha ser o plano supra-sensível. Assim, não podemos deixar de comentar o parecer de Platão acerca de um tipo de investigação, dita naturalista que o *Fédon* apresenta. Deteremo-nos em analisar o modo como Sócrates, personagem de Platão, desqualifica a investigação sobre a natureza, a fim de responder questionamentos acerca da *psykhe*. Interessa-nos observar a proposta de método investigativo e os princípios que são propostos, para que se finalize a investigação sobre a imortalidade da alma, sem fazer maiores comparações com outros filósofos¹⁵⁸. Vemos que a crítica desqualifica a via escolhida pelos filósofos

¹⁵⁸ Platão parece fazer referência a filósofos anteriores a ele, como Arquelau, aluno de Anaxágoras e professor de Sócrates - informação que Kirk e Raven não põem em dúvida. Foi o primeiro a transferir a filosofia física para a Jônia, recebendo o nome de “físico” por isso. Diz-se que Arquelau tentou introduzir algo de original na cosmogonia e em outros assuntos, mas ainda conservou os mesmos primeiros princípios de Anaxágoras. Mestre e discípulo postulavam as homeomerias como princípios e sustentavam que os primeiros princípios são infinitos em número e diferente em espécies. Para Arquelau, desde o princípio havia uma mistura material imanente ao *nous*, pois acreditava ser uma mistura material a causa dos fenômenos e do cosmo. A origem do movimento era, para ele, a mútua separação do quente e do frio e a geração dos seres vivos era resultado do aquecimento da região mais baixa da terra, onde quente e frio estavam misturados. Desse ambiente começaram a nascer muitos animais, incluindo os homens; os primeiros viveram pouco, mas com o tempo os animais começaram a nascer um dos outros (Kirk e Raven, p. 409-411). Outro filósofo a que o texto nos remete é Alcmeón de Crotona. Discípulo de Pitágoras, a maioria de suas teorias foram médicas, mas também contribuiu com a filosofia natural ao sustentar, por exemplo, que as coisas são “duais”. Foi o primeiro a defender que os sentidos estão de algum modo ligados ao cérebro. Ele entendia que a saúde é a mistura proporcionada das qualidades e que a desproporção entre os poderes do úmido, seco, calor, frio, doce ou amargo é a causa da doença e da destruição (Kirk e Raven, p. 235-237). Empédocles é outro filósofo que possivelmente é referido por Sócrates dentre aqueles que fizeram investigações sobre a natureza. Em sua teoria, ele tenta abarcar toda a realidade material, segundo Kirk e Raven, ao adotar como base os elementos materiais em número de quatro: fogo, ar, terra e água, continuamente movidos e separados por aqueles que seriam os primeiros verdadeiros princípios, o amor e a discórdia (ob. cit. p. 341). Heráclito e Diógenes de Apolônia também atribuem ao fogo o papel de princípio em suas filosofias. Kirk e Raven se referem à divergência acerca do que Diógenes de Apolônia considerou como primeiro princípio. Para a maioria dos estudiosos, o ar foi eleito pelo filósofo como elemento primário, enquanto Nicolau de Damasco, por exemplo, declarou que o princípio material estava entre o ar e o fogo (ob. cit. p. 444). Sobre a filosofia de Heráclito, temas como a geração da unidade e da pluralidade através dos pares contrários e o fogo, como elemento primordial na constituição da “massa do mundo”, do mar, da terra e das mudanças entre esses elementos, são muito provavelmente atacados indiretamente por Platão nesse instante. Vale a pena comentar um dado da biografia de Heráclito que diz respeito aos últimos dias da vida do filósofo, uma vez que Sócrates faz uma crítica à misantropia (conf. acima, 3.2.2). Diz-se que, devido às críticas dirigidas à maioria dos homens,

naturalistas para fazer uma investigação dita científica, ou seja, que visa o verdadeiro conhecimento de algo. A precariedade dos objetos sensíveis, da mesma forma que a sensibilidade, está justamente na incapacidade de oferecer uma perspectiva estável, imutável e perene, ou seja, uma perspectiva universal das coisas, a partir da qual se constitui o conhecimento em sua forma verdadeira. A corrupção dos objetos físicos não permite que seja possível encontrar neles próprios a razão de serem tais como são. Somente com este dado se constitui o verdadeiro conhecimento dos seres e esta causa certamente escapa, e não pode ser diferente, à precibilidade e mudança características dos objetos físicos. A partir do que o texto descreve sobre as leituras de Sócrates sobre a teoria de Anaxágoras, devemos prestar atenção, especialmente, tendo em vista a reformulação do sentido da noção de inteligência que Platão parece ter a intenção de realizar, a qual, vale lembrar, ao que tudo indica, se reúne à idéia de *phronesis*.

“Ora, justamente, ouvi um dia ler excertos de um livro que era, segundo se disse, de Anaxágoras. Aí se afirmava que era o Espírito (nous) o ordenador e a causa de todas as coisas (ho diakosmon te kai panton aitios). Rejubilei-me com tal explicação, pois, em certo sentido, pareceu-me vantajoso que fosse o Espírito a causa de tudo. Por que se assim é (pensei), se é o Espírito que ordena todas as coisas, então por certo que as ordena e dispõe da forma que for mais conveniente para cada uma delas. E se alguém quiser achar, para cada coisa, a causa que a faz nascer, perecer ou existir, não tem mais que achar aquilo que para ela é mais ajustado: se nascer, se sofrer qualquer processo ou ter parte ativa nele (poiein). Nesta ordem de idéias, portanto, a única coisa que o homem devia ter em vista, tanto nesse objeto específico quanto nos demais, era a idéia de perfeição, do supremo bem (to ariston kai to beltiston)» (97b-d).

Note-se que o filósofo, por meio de Sócrates, confessa ter aprovado a idéia do *nous* como comandante e causa das coisas que existem. O mestre demonstra ter ficado satisfeito, em um primeiro momento, com a idéia de que o *nous* ordena e dispõe da melhor maneira as coisas que existem (*esti*), promovendo o melhor modo de existir para

tempos antes de morrer ele se converteu à misantropia, indo viver nas montanhas até morrer por hidropisia (183, 192, 201).

cada ser. A vantagem deste *logos* se deve ao fato de eleger como alvo de investigação o comportamento que parece mais adequado a cada coisa, conforme a sua natureza: se consiste em sofrer ou em produzir algo. Esse enfoque levou o mestre a uma conclusão que, se bem lembramos, vem ao encontro da proposta feita desde o início do diálogo, a saber, uma investigação sobre a melhor maneira de investigar acerca da imortalidade da alma. Em outros termos, o caminho mais seguro para que o homem possa inquirir sobre o que diz respeito à alma e ao plano supra-sensível¹⁵⁹. Segundo a narrativa de Sócrates, o *logos* de Anaxágoras contribuiu para que o único objeto que convém ao homem examinar diga respeito ao que, de verdade, consiste no melhor, e o que se pode considerar excelente¹⁶⁰. Apesar de não encontrarmos uma pesquisa nesses termos no *Fédon*, esse ponto parece ter sido imprescindível para despertar Sócrates para aquilo que, mais tarde, veria como a possível via para o verdadeiro conhecimento das causas: a inteligibilidade, aqui reconhecida no *nous*. O jovem Sócrates parece ter visto aí uma alternativa às investigações sobre a natureza, que lhe parecia mais coerente com as suas aspirações. O filósofo se entusiasmou ao vislumbrar no *nous* de Anaxágoras a indicação da inteligência como a via idônea para o conhecimento, ou seja, para conhecer as causas dos seres. Todavia, tal contentamento se mostrou apenas inicial, pois não se manteve à medida que o filósofo pesquisou com maior profundidade a teoria do filósofo naturalista. Tal teoria não explicava exatamente o que o jovem tinha em vista, não esclarecia, por exemplo, se a terra era redonda ou plana, a causa e a necessidade de ser tal como é (97d). O desapontamento com a teoria de Anaxágoras se deu ao concluir que, para esta teoria, os fenômenos naturais, como os movimentos dos astros, na verdade não eram ordenados pelo *nous* nem segundo a melhor ordenação que se pode supor. Uma explicação como essa não procurava pela causa de as coisas na natureza serem tais como são. Logo, Sócrates não conseguiria explicar através deste tipo de investigação a causa que ordenava cada um dos fenômenos nem a causa comum a todos eles, de acordo com o que fosse o melhor para cada um e comumente bom para todos, como antes supunha ser possível realizar. Na voz de Sócrates Platão, mais uma vez, coloca a

¹⁵⁹ Idéia presente em 66b, 85b-d, 99c-d e 100 a. Discorremos com mais detalhes sobre ela em 1.3.

¹⁶⁰ No *Fédon*, veremos a seguir, a formulação “do melhor” se encontra mais precisamente como a melhor ação. Tal consideração se mostrará importante, pois serve de base para o caráter inteligível da postura do filósofo; conf. nossa análise desse tema em 1.3 e 1.4.

atribuição de causa aos elementos físicos como absurda. Tão equivocada quanto imaginar que a causa de sua existência se deve ao seu corpo e que a causa de haver o diálogo com os seus ouvintes seria a vibração do ar em suas cordas vocais, ou o ouvido ou qualquer outro fator físico (98c-e)¹⁶¹. Do mesmo modo, pensar a causa das suas ações sem levar em consideração o contexto que o conduziu a estar sentado ali dialogando: o que julga ser o “melhor” a ser feito (*hupo doxes pheromena tou beltistou*) (99a). A compreensão de que o melhor seria cumprir a sua pena e bem aceitar a sua condenação é a verdadeira causa daquela circunstância. Se Sócrates considerasse que o melhor fosse fugir da prisão, ainda assim o que considera “melhor” seria o motivo de ter se retirado para Mégara ou para a Beócia¹⁶². Mesmo que seja possível contra-argumentar que nenhuma ação seria possível se não tivesse ossos e nervos, ou seja, corpo, é absurdo (*atopon*) pensar que a causa das ações e das decisões de Sócrates (*poio ha poio*) consista em elementos físicos. Elementos físicos seriam no máximo causas auxiliares de uma causa principal, muito maior e universalizante. Esta causa superior, abrangente e inteligível, por isso universal, determina as ações e aquilo que vemos como as escolhas do filósofo. Na medida em que ele conhece o melhor pelo exercício de filosofar, sua vontade, ao que parece, é constrangida por ela. Orientado pela inteligibilidade da *phronesis*, como vimos no início, o filósofo consegue vislumbrar somente a alternativa que se impõe por essa noção do que é de verdade bom e, desse modo, o comportamento e as ações são resultantes do que julga, a partir dela, ser o melhor¹⁶³. A determinação das Formas e o seu caráter de causalidade se revelam no

¹⁶¹ Observe que a crítica lançada por Platão ao modo naturalista de conceber a *aitia* vai ao encontro da concepção do “eu”, idêntica à alma, que o filósofo propõe. Tanto a alma quanto as causas fogem da fisicalidade e, assim, Sócrates não é um corpo e, portanto, a causa não pode ser física. Conf. 2.4.3, onde analisamos o modo metafórico com que Platão se refere à alma em alguns momentos. Cabe explicar que consideramos a palavra “inteligência” mais adequada do que “espírito” para traduzir o termo *nous* no *Fédon*, pois preserva o sentido essencial que Platão parece querer enfatizar no diálogo: capacidade de apreender as causas verdadeiras. Sobre o *nous* na teoria de Anaxágoras não faremos maiores comentários, mas devemos acompanhar as distinções que Platão sugere em relação à inteligência tal como traz o *Fédon*.

¹⁶² Mégara e Beócia seriam dois lugares onde Sócrates poderia se refugiar, caso optasse pela fuga. Conf. *Crítion* 50d.

¹⁶³ Goldschmidt explica a causalidade das Formas no que concerne à decisão de Sócrates em permanecer na prisão com estas palavras: “Se Sócrates permanece, pois, em prisão é porque ele o quer, de fato. Ou ainda: porque estima que isto vale mais a pena. Exatamente porque o Bem o quer assim. [...] Impossível conhecer a Idéia do Bem sem imitá-la; e esta causalidade é uma impossibilidade constrangedora [...] Sua

plano da vida humana, não somente no que diz respeito às coisas físicas, mas especialmente no aspecto ético. Podemos adiantar que a explicação das causas como seres exclusivamente inteligíveis permite a Platão justificar no final do diálogo a sua insistência em cuidar da alma através da elaboração de um *logos* que partilhe da *phronesis*. Assim, não imaginar que o *nous* mas qualquer outra causa diferente dessa ordem fosse responsável pelas ações do filósofo ou por engendrar qualquer coisa no mundo físico, seria acreditar no resultado de um prolongado e simplório discurso (*makra raithymia tou logou*)¹⁶⁴ (99a-b). Vale observar como Platão encaminha o diálogo enfatizando a questão que pretende reformular: a Idéia como a verdadeira causa, conforme veremos mais adiante. Ele aponta como falha dos discursos sobre a natureza a ausência daquilo que considera ser o verdadeiro cerne da questão sobre a imortalidade da alma: a causa maior e, portanto, não física, que ordena da melhor maneira tanto as coisas relativas ao cosmo quanto a ação do filósofo, considerada como uma força, uma capacidade (*dynamis*) (99c)¹⁶⁵. É justamente esta *dynamis* que os discursos que investigam a natureza não tratam, desconsiderando a condução e a força divina (*daimonia iskhys*) que promovem tal ordenação¹⁶⁶. Ao contrário, dão uma explicação que foge ao método investigativo, refugiando-se em argumentações que não explicam o que é de verdade bom (*to agaton*), verdadeira causa, como o verdadeiro sustentáculo e meio de ligação entre as coisas, julgando imortal e elo de ligação o que não o é de verdade. Explicar as verdadeiras causas consiste, ao que parece, em explicar o melhor das coisas tais como são, o que o filósofo não encontrou nos discursos anteriores ao seu. O aprendizado com os antecessores não se realizou e Sócrates teve de buscar uma

atitude é, talvez, de obediência em relação à Cidade, porque é possível desobedecer às leis. Porém, em relação ao Bem, ela é sujeição absoluta e exclui toda a escolha.” (A Religião de Platão, p. 54).

¹⁶⁴ Monique Dixsaut opta por uma tradução desses termos de modo a enfatizar o alvo da crítica de Platão nesse momento, a saber, o abuso e mau uso da linguagem: “*désinvolture sans limit à l’égard du langage*”; p. 276. Vale conferir a análise da justificativa do filósofo por se recusar a fugir da prisão que fizemos em 1.1.2., pois as razões expostas naquele momento se tornam elucidadas nesse instante.

¹⁶⁵ Nesse trecho, temos: “*Ora, quanto a mim, é nesta última que as pessoas visivelmente falham, e como tateando na escuridão, lhe atribuem um nome indevido, confundido-a com a verdadeira causa...*” (99b). Vale notar que a metáfora que temos aqui nos remete à metáfora que encontramos n’*República* (VI, 508a–509d), onde a luminosidade do Sol permite conhecer os objetos verdadeiramente e o astro é comparado ao próprio Bem, causa de todas as coisas.

¹⁶⁶ A imagem do demônio como indicador e, portanto, ordenador aparece mais adiante, 113e, na descrição do percurso que as almas fazem ao chegarem no invisível plano dos mortos.

segunda viagem (*deuteros plous*) (99c-d)¹⁶⁷. Podemos pensar que temos aqui, filosoficamente formulada, noções que anteriormente sugeriram a atividade intelectual como um caminho e a relação entre vida e morte como uma viagem. Se antes tínhamos a idéia de caminho (*atrapos*) sob a forma de uma analogia, que sugeria a *phronesis* como a via propícia para a purificação da alma a partir daqui esta via será reformulada de maneira a especificar o trabalho intelectual e a sua importância no interior de um processo como método. Da mesma forma, a transitoriedade entre vida humana e vida autêntica que Platão propõe ganha sentido filosófico com a especificação acerca dessa via para o conhecimento das verdadeiras causas. Assim, a espera pelo retorno do navio que foi a Delos, descrita no início do diálogo, cuja volta representava a execução da pena de Sócrates, e a opção por uma segunda via, que coincide com a dedicação ao exame segundo a filosofia, mostram-se uma metáfora que agora se torna clara. Veremos como este caminho é formulado segundo o discurso filosófico.

Capítulo IV- A Episteme Sob a Forma de Teoria, Método e Moral: O Inteligir Segundo a Phronesis

4.1- Teoria da Idéias e a Sua Contribuição na Composição do Logos e do Método

Platão, pela boca de Sócrates, aos poucos abre caminho para introduzir a noção de seres que independem dos sentidos para serem apreendidos, sugeridos durante todo o diálogo. Dessa vez, estes seres são formulados conforme a designação de um exame filosófico que se utiliza de um método próprio a ser empregado para a apreensão desses seres. Ao pensar (*dienoethen*) sobre a possibilidade do engano caso pretendesse tomar os seres verdadeiros com ajuda dos sentidos, por via de uma figuração de ou uma imagem que supostamente os representasse, Sócrates viu ser necessário se refugiar no

¹⁶⁷ M.T. Schiappa de Azevedo traduz o termo “*deuteros plous*” por “segunda via”. Ela justifica sua escolha por compreender que a expressão se refere a “uma segunda melhor via”, que se trata, na verdade, do método; Conf. nota 78, p. 136.

raciocínio (*eis tous logos*)¹⁶⁸ para observar a verdade dos seres (*skopein ton onton ten aletheian*) (99e), Não diferente, tais seres receberão de agora em diante a formulação que torna precisa a sua natureza e a sua posição no interior da análise acerca da imortalidade da alma. A imagem parece não ser capaz de oferecer uma fiel similitude com o ser, sugerindo ser uma maneira falível de dizê-lo ou representá-lo (100a). Todavia, explica que ao colocá-lo em movimento, de modo hipotético (*hypothemenos*) ele põe o *logos* da maneira que julga (*krino*) ser fortemente consoante com os seres verdadeiros. O que parece consoante com o *logos* é considerado verdadeiro, contrário do que se mostra discordante dele. O mesmo raciocínio se aplicar tanto na investigação acerca das verdadeiras causas como acerca das demais coisas. No entanto, o trecho assume um tom de risco, uma vez que o filósofo apresenta o seu argumento sob o tom de uma hipótese. Por enquanto, ele apresenta a via, o método que julga ser o mais razoável, para investigar as causas verdadeiras aparentemente na forma de uma experimentação, uma vez que admite suas possíveis conseqüências e, principalmente, prevê a sua limitação: não oferece o objeto investigado de modo semelhante à sua forma verdadeira. Todavia, essa limitação parece ser superada se for respeitada uma coerência interna ao próprio *logos*, acerca da qual Platão prepara a exibição. O mestre argumenta que o discurso que será dito agora não versa sobre outro objeto e que durante todo diálogo se esforçou para demonstrar nos seus raciocínios (*ton logon*) as *aitiai*. Assim, propõe iniciar a sua explicação avisando do retorno a esses raciocínios já expostos e de que partirá de pressupostos (*hypothesis*) como o próprio belo, o próprio bem, o próprio grande e qualquer outra coisa vista da perspectiva do *to auto* (*kalon kath'auto kai agathon kai megan kai talla panta*) (100b). Ele propõe examinar se algo considerado belo não possui a qualidade da beleza devido à participação no que chama de “próprio belo” (*to auto kalon*) e, da mesma forma, se todas as coisas (*panta*) adquirem qualidades porque participam de um *to auto*. Para acompanharmos a coerência dessa argumentação, vale lembrar que em 76e-77a Platão relaciona a investigação acerca da necessidade de a alma existir antes do nascimento em vida humana ao conhecimento

¹⁶⁸ Aqui compreendemos o uso de “*logos*” no sentido de articulação de noções abstratas em confronto com a observação empírica característica do trabalho intelectual. Monique Dixsaut em sua tradução também prefere “*raisonnement*” para traduzir o termo. A autora faz uma justificativa de sua escolha no sentido que apontamos em nossa análise; conf. *Phédon* nota 277, p. 373.

dos seres inteligíveis, conhecidos nesse período, de modo semelhante ao que acontecerá na seqüência. No entanto, agora Platão precisará estes objetos para, mais adiante, demonstrar a imortalidade da alma. Seria, portanto, razoável pensar que as causas, tal como propõe Platão, consistem, na verdade, em algo desse tipo. O filósofo diz não ser capaz de aprender as outras causas segundo a sabedoria dos filósofos da natureza (*tas allas tas sophas tautas*) (100d-e), visto que atribuem qualidade físicas a causa das coisas serem o que são.

Por enquanto, a questão mais urgente consiste em esclarecer sobre o que pode ser considerada a causa verdadeira, no que consiste no próprio belo, por exemplo¹⁶⁹. Sócrates não está preocupado em definir, nesse momento, de qual maneira é possível encontrar as verdadeiras causas. O filósofo está seguro (*asphalos*) de que as coisas se tornam belas, seja pela presença (*parousia*), seja pela participação ou pela comunhão (*koinonia*) com o próprio belo, causa das coisas que são belas (100d). Do mesmo modo, o que possui a qualidade de grande tem como causa a sua relação com a grandeza (*megethos*) e o que é pequeno adquire a característica porque se relaciona com a pequenez (*smikrotos*). O plano de desconstruir a argumentação de Símiias e de Cebes para que houvesse abertura para a compreensão de seu discurso se mostra frutífero nesse momento, onde Platão, através de Sócrates, vai expor o método e a teoria que embasa a demonstração acerca da imortalidade da alma: a chamada “Teoria das Formas” ou “Idéias”, dita sob a formulação da noção de *to auto*. Desse “*to auto*”, algo incorpóreo em espécie, derivam todos os atributos de algo que participa dele, ou seja, que se relaciona com ele de alguma forma. O “o próprio X” consiste na razão de todas as coisas que existem serem tais como são, explicando a sua geração e as suas propriedades. Através da noção de *to auto* é que se torna possível tomar aquilo que existe pelo seu aspecto causal ideal, ou seja, não compreender as coisas segundo razões de ordem natural (*peri physeos*). As passagens onde Platão distingue algo puramente abstrato, isto é, de ordem inteligível, se assim podemos dizer, do elemento físico, são

¹⁶⁹ Conf. 100d: “[...] E detenho-me simplesmente nesta idéia, primária e talvez ingênua, de que o que faz a beleza de um objeto não é outra coisa senão o Belo em si, seja por uma presença (*parousia*), seja por uma participação (*koinonia*), ou por qualquer outro processo que torne essa relação possível...[...] ».

fundamentais para a continuidade da investigação acerca da natureza da alma e de sua imortalidade. Essa teoria fornece o subsídio lógico necessário para construir o *logos* sobre a imortalidade e tornar aceita, de uma vez por todas, a justificativa da boa aceitação da morte de Sócrates¹⁷⁰. Ela expressa a tentativa de formular um discurso inteligível, ou seja, elaborado em um plano cujas características condigam com a inteligibilidade enquanto conceito e ação tipicamente anímica. Formulada segundo esta intenção, sua importância está em permitir este *logos* dizendo, ao mesmo tempo, sobre este plano supra-sensível obedecendo a sua completa distinção do plano sensível¹⁷¹. O texto pretende deixar claro que a perspectiva que se deve ter em vista, quando se pretende conhecer verdadeiramente cada coisa consiste em examiná-la em seu aspecto essencial (*tes idias ousias ekastou*)¹⁷² (101c). A formulação sob o modo de *ousia* sintetiza a noção de *to auto*, sem subtrair em nada o peso do seu significado. Se a noção de *to auto* ainda era dita acompanhada de um predicado, *auto kalon*, conforme o exemplo, ou sugerida através da generalização de uma qualidade, *to megethos*, a *ousia* coloca idéia de essencialidade, que já sugeria o *to auto*, de forma mais precisa e independente, uma vez que constitui a causa dos objetos que dela derivam, a saber, os objetos no mundo físico. Dita desse modo, a *ousia* ganha o estatuto de ser existente que independe dos objetos do mundo físico, uma vez que é a causa de todos eles e não é

¹⁷⁰ Harold F. Cherniss compreende a formulação da Teoria da Idéias nessa direção. Ele inicia o seu comentário dizendo: “[...] A hipótese, Aristóteles diz, é uma supérflua duplicação do mundo fenomênico; como se devesse pensá-lo unicamente sendo impossível contar um número de objetos sem antes multiplicar o primeiro número. Esta objeção, mesmo tacitamente apreendida, distorce a motivação da hipótese, que desvirtua a atitude expressa de Platão acerca dos problemas científicos[...] A complexidade dos movimentos planetários teve de ser explicada, afirmou Platão, formulando uma hipótese de um número definido de movimentos fixos e regulares que podem salvar os fenômenos. Esta mesma atitude é expressa no Fédon, onde Sócrates explica o método da “hipótese” que ele usou para dar conta do mundo aparentemente desordenado do fenômeno; o resultado desse método, ele diz, foi a Teoria das Idéias”; “The Philosophical Economy of the Theory of Ideas” in *Plato*, G. Vlastos, Garden City, Doubleday, 1971; p. 445.

¹⁷¹ É no sentido da formulação de um plano próprio da inteligibilidade e das elaborações do intelecto, perspectiva desenvolvida ao longo do Fédon, que Dixsaut afirma “Nada menos “abstrato” para Platão (e seu Sócrates) que uma Forma inteligível: é ela que é “realmente sendo” e não suas instâncias sensíveis.” (*Metharmorphoses de La Dialectique dans Dialogues de Platon* ; p. 211).

¹⁷² Monique Dixsaut traduz desse modo “*tes idias ousias ekastou*”: « à la manière d’être propre de chaque réalité » ; ou como prefere em *Platon et La Question de La Pensée* : « nenhum outro modo pelo qual cada coisa se torna aquilo que se propôs a participar, à maneira de ser própria de cada realidade que ele se dispôs a participar” p. 75; M.T. Schiappa de Azevedo opta por uma tradução mais interpretativa: “realidade específica que cada um em concreto partilha”, e Robin: “à l’essence propre a chaque réalité”.

causado por nenhum. Todavia, tal existência deve ser entendida como o resultado de uma experiência intelectual que se dá através do método¹⁷³. Ao que parece, não é legítimo atribuir qualquer confiabilidade a essa Teoria, ou a qualquer outra, sem a atividade do intelecto agir em conformidade com ele. Uma vez rigorosamente obediente ao método, o intelecto atribui à teoria o estatuto necessário para edificar o discurso, fazendo com que seja dito, como acontece nesse momento, sob a aparência de ser existente¹⁷⁴. Arriscamo-nos a dizer que um dos sentidos de existência sob o qual as Formas são ditas no *Fédon* deve ser compreendido como o reconhecimento do ser inteligível, ligado ao plano físico pela participação, conhecida pela alma através da intelecção. O que antes era dito como plano supra-sensível, distinto, portanto do plano físico e da vida humana, é agora formulado conforme o rigor intelectualista, onde a *ousia* será o ser inteligível que se manifesta no pensamento¹⁷⁵. Assim, finalmente temos o que o texto havia sugerido nas passagens 96c-97 a. Uma vez definido o que de verdade se mostra importante para a investigação, o filósofo propõe claramente o método:

“[...] - *Quanto a ti, o receio, como se diz, da tua própria sombra, da tua incompetência, não te permitiria outra resposta que não fosse esta, firmada na solidez da hipótese. E, para o caso do teu interlocutor se apoiar na hipótese em si mesma, pois bem, despachá-lo-ias sem resposta, até verificares se as conseqüências dela decorrentes estão entre si em concordância ou em discordância. Por outro lado, quando fosse necessário justificar essa mesma hipótese, fá-lo-ias recorrendo a uma hipótese mais acima, que, de entre as de igual nível, se te afigurasse mais adequada,*

¹⁷³ Para Loriaux, no *Fédon* a realidade inteligível é caracterizada pelo nome de *ousia*, pois surge da preocupação de Platão em precisar a relação que se mantém entre realidade inteligível e o objeto próprio da inteligência; Loriaux, S. J., *L'Être et La Forme Selon Platon- Essai Sur Dialectique Platonicienne*, Desclée De Brouwer, 1955; p. 46.

¹⁷⁴ Cherniss explica que a necessidade epistemológica da existência das Idéias é provada pelo método indireto, como o que foi usado no *Ménon* para estabelecer a necessidade ética. É essencial proceder pela análise da atividade psicológica para decidir a natureza desta atividade e de seus objetos (p.125, 449).

¹⁷⁵ Conf. 2.4.2 e 2.4.3, onde trabalhamos bastante com essa formulação. Cabe verificar como Loriaux compreende essa questão. O autor admite ser muito imprecisa e indiferenciada a noção de *ousia* que Platão apresenta no *Fédon*. Ele entende que a existência que a noção de *ousia* traz está condicionada por uma noção de perfeição essencial. As distinções entre “realidade e “ser” um existente, que Platão estabeleceu, parecem adequadas, mas estão inteiramente baseadas nessa noção implícita de perfeição; p. 35.

até chegares a alguma coisa de satisfatório. Entretanto, abster-te-ias de misturar, como é hábito dos controversistas (antilogikoi), a análise dos princípios lógicos e das suas implicações - isto, no caso de pretenderes chegar efetivamente a algo de positivo sobre os seres. Aqueles, é com efeito provável que não alimentem, a este respeito, qualquer pensamento ou preocupação (phrontis): a sabedoria (sophias) basta-lhe tão-só para embrulhar tudo e desse pouco satisfazerem-se a si mesmos. Mas tu, penso eu, se és de fato um filósofo, não deixarás de proceder como digo.

- O que dizes é a pura verdade - responderam a um tempo Símiias e Cebes...”
(101c-102a).

Temos enfim o método que Platão, aparentemente, há tanto prometia. Não seria exagero dizer que estamos a caminho do desfecho de um suspense, em termos dramáticos, que teve início no apelo de Sócrates para que os ouvintes tratassem abertamente e sem receios a questão da morte, em 84c¹⁷⁶. No sentido da construção de uma proposta metodológica, certamente trata-se de sua finalização, após ter o seu sentido ético e epistemológico exposto no contexto da *katharsis* e as suas bases definidas, aos poucos, a partir das críticas à teoria de alma como uma harmonia. Compreendida como integrante do desenvolvimento do tema, a descrição do método resume o procedimento filosófico do ponto de vista técnico, ou seja, na especificidade de seu processo. Trata-se, por que não, de uma formulação distinta, entretanto complementar, do processo de *katharsis*, na qual a depuração exclusivamente psíquica se dá através da inteligibilidade da *phronesis*. A sugestão da atividade do intelecto como meio de purificação da alma parece conter, embrionariamente, a proposta do método que aqui se torna acabada, pois ambas têm em vista uma maneira de pôr a alma em condições de reconhecer a sua natureza e a melhor maneira para dizer a imortalidade¹⁷⁷. A novidade é que nesse contexto a pista segura apresenta-se como proposta de um caminho, que se traduz em um método filosófico aliado a um instrumento, o *logos*, que pode ser manuseado e orientado pelo intelecto (*phronesis*). O método designa à hipótese

¹⁷⁶ Conf. 3.1.2, onde o pudor dos ouvintes em falar do tema da morte leva Sócrates a introduzir, de modo até então bastante sutil, o que se deve de fato considerar para que seja possível realizar uma investigação correta, o que aos poucos se tornaria em um discurso sobre a importância de um método.

¹⁷⁷ Conf. 1.3, onde fazemos uma análise sobre a função da *phronesis* no contexto da purificação.

a função de fundamento para um raciocínio (*logos*), uma reflexão. Sobre a hipótese é que o raciocínio vai se desenvolver, ao verificar os resultados a partir dela e examinar se tais conseqüências são ou não concordantes entre si. Quando necessário justificar a hipótese inicial, o procedimento ordena que gradualmente se passe a hipóteses de outros níveis, escolhendo dentre as outras aquela que parece ser a melhor, até encontrar uma que o próprio *logos*, sem fugir do método, conclua ser satisfatória. Para o bom cumprimento do método, diferente do que fazem os controversistas, não se deve deixar de realizar a análise dos princípios e de suas aplicações, pois isso assegura que se encontre algo positivo sobre eles. Da mesma forma, Sócrates recomenda que cuidem para não perder de vista a concordância com o próprio método, de modo a se contentarem em satisfazer apenas uma necessidade pessoal, considerando-se, de maneira incauta, sábios. Uma atitude desse tipo não é digna de um filósofo, pois não exprime a atividade intelectualista que busca os seres verdadeiros e o cuidado da alma. Essa última conclusão deixa clara a peculiaridade do raciocínio, ou seja, da articulação de idéias no interior de uma análise segundo a filosofia. Se até então a filosofia foi definida no seu aspecto ético e existencialista, isto é, dita a partir do comportamento do filósofo e de sua postura diante da vida e da morte, agora Platão a exhibe como um procedimento, capaz de oferecer um discurso sobre a imortalidade da alma, como veremos adiante¹⁷⁸, a partir de um método próprio, o qual está em conformidade com as noções de conhecimento apresentadas ao longo do diálogo.

4.2- Formulação do Argumento dos Contrários a Partir da Teoria das Formas

Pela boca de Fédon, Platão resume as definições sobre as Formas: são por si mesmas, determinadas e designam nome aos seres que delas participam.

¹⁷⁸ Monique Dixsaut tem uma compreensão que vai no mesmo sentido que a nossa análise: “[...] *O discurso que questiona o que é em si mesmo está em ruptura com todos os outros modos de discurso; ele surge do efeito Sócrates, ele é discurso de filosofia*”; *Platon et la Question de La Pensée*, p. 80.

Primeiramente, as Formas são ditas como “*eide*”, mas Platão irá especificá-las cada vez mais ao longo dessa argumentação. A nomeação, ou predicação, que os objetos recebem pela participação indica que o exame deve ter em vista a relação da coisa existente com a Idéia, sendo chamada esta coisa particular pelo nome de sua Forma¹⁷⁹. É bom repararmos a mudança de perspectiva em que Platão propõe a análise: o ângulo abstrato das Formas sob o qual se deve examinar as coisas, pois agora devem ser tomadas como participantes Delas. Tal mudança de plano é perceptível, nesse exemplo, quando observamos a proposta de comparação entre os conceitos de “grandeza” e “pequenez”, e não mais entre aqueles que, nas palavras do texto, trazem a grandeza ou a pequenez em si. Ao contrário de como a linguagem de Cebes costuma anunciar, Símiás ou Fédon recebem estas características, elas não lhes são próprias, porque agora são atribuídas pela operação do intelecto que estabelece relações entre os conceitos, ao fazer comparações entre Símiás e Fédon (102b-d)¹⁸⁰. A problemática somente será devidamente examinada se todos forem capazes de investigá-la na perspectiva abstrata que ele sugere. Para Sócrates, não se deve observar acerca da própria grandeza (*to auto megethos*) apenas, a qual não aceita ser grande e pequena ao mesmo tempo. Mas faz-se necessário examinar a grandeza ou pequenez que está em nós, que não aceita o seu contrário: se pequeno, não aceita o grande e se grande, não aceita o pequeno. O filósofo supõe que o comportamento resultante da impossibilidade de duas coisas contrárias coexistirem consiste ou na fuga e na retirada (*pheugein kai hypekkhorein*), ou no afastamento (*aperkhetai*), ou ainda em seu perecimento¹⁸¹. A importância de examinar as coisas “em nós” está na possibilidade de pensar a participação (*meteksis*). Platão

¹⁷⁹ Louriaux explica que o termo “*eponymia*” tem valor técnico, pois serve para aplicar a um objeto físico o nome de uma noção inteligível ou de uma Forma; p. 37.

¹⁸⁰ Conf.: “*Nesse ponto (Sócrates) sorriu : - Até pareço - comentou- um tratado a falar (ksyggraphikos)! Mas não há dúvida, creio, que é como digo. - Cebes concordou. E prosseguiu Sócrates: - Ora, exatamente, o que pretendo com isto é fazer-te sentir aquilo que eu próprio sinto. A meu ver, com efeito, não é apenas a Grandeza em si que jamais consente em ser a um tempo grande e pequena ; também a Grandeza que existe em nós jamais acolhe a pequenez, e muito menos aceita ser ultrapassada por ela. Pelo contrário, das duas uma: ou foge e bate em retirada quando o seu oposto, a pequenez, avança na sua direção ou, a este avanço, cessa de existir; mas o que não admitirá é permanecer de pé firme e acolher a pequenez, para se tornar algo de diverso daquilo que justamente era antes. [...] E identicamente nenhum oposto, continuando a ser o que antes era, consentirá em ser e tornar-se no seu oposto: numa tal circunstância, seguramente se afasta ou perece.*» (102 d-e).

¹⁸¹ Vale a pena prestar atenção nessas duas suposições, por mais deslocada que a possibilidade de um contrário fugir possa parecer. Pois aplicado à alma, o raciocínio põe a possibilidade de sua imortalidade.

pretende mostrar que não se trata da imanência da Forma nos seres existentes, mas na sua relação desses com Ela, ponto que parece central nesse momento¹⁸². Ao que tudo indica, a noção de participação possibilita pensar as relações no plano abstrato. Dita de outro modo, a essa ligação que há entre seres existentes, como “nós”, e as Formas, Platão dá o nome de participação, a qual promove a relação entre as coisas existentes, como entre Símiias e Fédon, em um plano distinto do plano físico, sendo possível pensar, então, a grandeza de Fédon em relação à pequenez de Símiias. Tal mudança de plano se mostra evidente, quando Fédon relata a resposta que o mestre deu a alguém, de quem ele não se recorda, ao fazer o seguinte comentário:

“- É corajosa a lembrança... Só que não medes (ennoeis) a diferença entre os nossos termos de então e os de agora. Então dizíamos, com efeito, que uma coisa oposta tem origem na que lhe é oposta (ek tou enantiou pragmatos to enantion pragma gignesthai); agora, que o oposto em si mesmo jamais poderá tornar-se no seu oposto, tanto o que existe em nós como o que existe na natureza (auto to enantion eautoi enantion ouk an pote genoito, oute to en hemin oute to en tei physei). Ou seja, meu caro, aquilo que naquele momento referíamos eram as coisas que contêm os opostos, designando-as com os nomes deles; enquanto agora o que está em causa são os opostos em si, cuja presença dá o nome às coisas assim denominadas. E são justamente esses que, segundo afirmamos, jamais aceitariam provir uns dos outros...” (103 a-b).

Os contrários recebem nesse instante a sua formulação a partir da Teoria das Formas. Sócrates se refere, agora, ao contrário no seu modo abstrato, que não está presente nas coisas físicas, as quais recebem nome de “contrárias” a partir da observação da natureza. Se antes a noção de contrário foi tida como um princípio comum aos seres vivos, extraído das coisas na natureza, com a formulação dessa Teoria ela é tida como noção abstrata extraída da Forma de Contrário, a qual, provavelmente, por sua vez determina as coisas contrárias (*to enantion pragma*) como tais na natureza. O “contrário” é derivado das Formas e, como tudo o que é determinado, recebe esta

¹⁸² Conf. Monique Dixsaut, nota 298 de sua tradução.

atribuição através da *meteksis*. Apesar da dificuldade de fazer maiores distinções e definições com exatidão acerca da Forma (*eidōs*), podemos dizer que ela envolve a participação. Em outras palavras, tal como aparece no diálogo, a Forma consiste no objeto inteligível formulado segundo a noção de participação, ou seja, segundo o trabalho intelectual, como já comentamos. Por parecer impreterivelmente ligada aos existentes pela participação, Ela permite que se fale nas coisas existentes como seres que trazem a possibilidade de seres tomados em seu aspecto essencial, ou ainda, “dotados de uma perfeição essencial”, como prefere Loriaux. O autor explica que o termo comporta o duplo valor da expressão “*eidōs*”, e pode designar ora Forma essencial, ora Forma subsistente, exprimindo às vezes o caráter essencial e o caráter existencial da inteligência¹⁸³. Tais diferenciações nos ajudam a compreender a importância da noção de participação no discurso que Sócrates vem construindo. Uma vez que podemos reconhecê-la como a ligação entre as coisas do mundo físico e as Formas, a *meteksis* abre caminho para a ação da *phronesis*. Enquanto faculdade (*dynamis*) capaz de dizer os seres em um domínio supra-sensível, como nos mostrou a Teoria da *Anamnesis* (76c), a *phronesis* parece atuar justamente no reconhecimento dessa ligação, efetuando a ligação da alma com o domínio inteligível. A participação nos parece um elemento importante na Teoria das Formas porque, ao permitir a ligação entre os dois domínios, sensível e inteligível, permite, ao mesmo tempo, que a alma em condição humana possa se beneficiar, conscientemente, da ligação com o domínio que lhe é familiar. É por esta familiaridade e por esse reconhecimento, o qual agora sabemos se dar pela participação, que se torna possível conhecer verdadeiramente e possível a conversão da alma para o que lhe é natural, ambos operados pela filosofia. Ao mesmo tempo, os benefícios dessa participação não seria possível se não houvesse uma característica da alma que se desdobrasse em capacidade (*dynamis*) e em efeito (*pathema*): respectivamente a *phronesis* como capacidade de entender e como estado no qual a alma está em contato com este domínio inteligível (79d). A participação entre as Formas e entre os seres que delas participam oferece, desse modo, a possibilidade da *phronesis* atuar de forma plena e, assim, poder transformar essa ligação em atividade

¹⁸³ Conf. Loriaux, ob.cit. p. 35.

filosófica e benéficos para a alma. Desse modo, a transposição do plano sensível para o plano inteligível, que se torna pouco mais definido, não acontece se não for por meio da capacidade anímica de pensar. Temos aqui uma maneira de tomar o que até então aparecia como precívél de modo inteligível e essencial. Se na Teoria da *Anamnesis* os objetos inteligíveis eram obtidos pela apreensão imediata da rememoração, aqui esta apreensão ganha contornos técnicos baseados em uma lógica arquitetada pelo intelecto. Assim, a lógica utilizada no argumento dos contrários, que partia do princípio de geração dos seres vivos, não vale nesse contexto, onde justamente se elaborou uma hipótese que supera princípios que não são dados pelo próprio método. As coisas opostas devem ser tomadas a partida do “próprio oposto” (*auto to enantion*) que lhes confere este estatuto e não mais no que aparece na natureza como contrário. A nova lógica é oriunda do método e da teoria que o embasa, e a noção de “contrários” deve ganhar, portanto, uma formulação segundo esse novo parâmetro. Algo oposto não pode, portanto, ter origem no seu oposto, dado que uma Forma não coexiste e muito menos pode originar algo oposto a ela (103c).

A Idéia confere a estrutura dos seres que dela participam qualidades que lhe são próprias e, como herança, a contrariedade das Idéias opostas a Ela. Desse modo, temos a explicação de que o três, apesar de não ser contrário aos números pares, como o dois, não pode compartilhar da natureza do Par (104d) Da mesma maneira, o fogo não continua a ser fogo se acolhe o frio, pois não é possível existir um “fogo frio”. A Idéia de quente, da qual participa o fogo, não tem participação na Idéia de frio, da qual participa a neve (103d-e). Assim, se as Idéias são opostas, fogo e neve serão inevitavelmente opostos. Como quem pretender firmar o treino de abstração que pede esse tipo de análise, Sócrates faz tal resumo da argumentação acerca dos contrários. Aparentemente, tal persistência pontua o plano abstrato que, de agora em diante, não se deve perder de vista. Tirar tais conclusões dessa nova formulação acerca dos contrários parece ter oferecido subsídios teóricos e metodológicos, para que se prossiga na investigação acerca da imortalidade, de maneira emancipada das noções físicas, advindas da experiência empírica. Uma vez aceita e, principalmente, bem compreendida a Teoria das Formas como um *anhypotheton*, será possível o trabalho do intelecto na sua integridade. O exame será realizado de modo a tratar a questão no plano da

inteligibilidade familiar a este recurso em que consiste as Formas. A ênfase que o texto parece dar sobre a delimitação entre a Forma e o que dela recebe o nome sugere essa distinção de planos entre ontológico e existente empiricamente, os quais devem ser tomados exclusivamente na perspectiva abstrata e inteligível em que se conhece essa nova referência infalível.

4.3 – A Demonstração da Imortalidade da Alma a Partir da Teoria das Formas

Após tornar claro o método e a sua importância para a análise, Platão propõe, nesse instante, uma reformulação desse percurso, ao mostrar, através da insistência de Sócrates para que os ouvintes o sigam atentamente, a aplicação do argumento da Teoria das Formas na demonstração da imortalidade da *psykhe*. Seguir o mestre nesse caminho consiste, ao que parece, em imitá-lo em seu procedimento, muito mais que nos termos com os quais exprime seus argumentos. Não diferente do que ocorreu em outros momentos do diálogo, essa idéia que agora é expressa de modo menos figurado e mais sistemático mostra mais uma virada na argumentação, que chega a suas conclusões finais. A perspectiva a partir da qual agora se deve dar a investigação evolui do exercício de afastamento do que diz respeito ao corpóreo para a investigação da imortalidade somente nesse plano abstrato, que supõe a Teoria das Formas. Não somente como referência infalível, um *anhypotheton*, a importância das definições sobre a Forma consiste no raciocínio que o trabalho dialético acerca dela exige, o qual o filósofo sugestivamente enfatiza que não se deve abandonar, pois esse serve como modelo para as demonstrações que se seguem. O uso de exemplos aparentemente já esgotados pela análise, ao que tudo indica, revela a verdadeira intenção de Platão em extrair das questões já tratadas o que se mostra relevante para uma demonstração da imortalidade. Dessa vez, Platão se vale da noção de causalidade para dar a guinada argumentativa para a nova demonstração. O diálogo continua questionando:

“- Ora, então responda: o que é que se manifesta num corpo que o faz estar vivo (*dzon*)?”

- Decerto, a alma – respondeu.
- E isso é, portanto, sempre assim?
- Que dúvida! –disse.
- Portanto a alma, qualquer que seja o objeto que ela ocupe, traz sempre em si a vida quando nele entra?
- Sempre, com efeito – assentiu.
- E existe algum contrário de vida (dzoei enantion), ou não?
- Existe – respondeu.
- Qual?
- Morte.
- Ora, de acordo com o que antes se reconheceu, jamais a alma aceitará o contrário daquilo que traz consigo?
- É mais que evidente – disse Cebes.
- Vejamos ainda, qualquer objeto que recuse a natureza de “par”, que nome lhe damos nós agora (me dekhoumenon ten tou airtiou idean ti nyn de onomadzomen)?
- O de não-par.
- E àquele que não acolhe a justiça ou a arte das Musas?
- Ao primeiro, de não-justo - respondeu; ao segundo, de não-músico (amouson).
- Vamos, pois! E o que não acolhe a morte, como lhe chamamos nós (kaloumen)?
- Não - mortal.
- Ora, é certo que a alma não acolhe a morte?
- Sim.
- Segue-se, pois, que é imortal?
- É imortal (athanaton).
- Muito bem, este ponto podemos então dá-lo por demonstrado (apodedeikhthai).
Ou o que achas tu?
- Plenamente de acordo, Sócrates...” (105c-e).

Uma vez que a alma é a responsável por animar o corpo do ser vivo, ela, logicamente, participa da Vida, a qual não aceita a Morte. De acordo com o modo argumentativo proposto nas últimas passagens, não há incoerência em designar a alma

como imortal, pois o argumento de que não há nenhuma associação entre Idéias contrárias fundamenta tal conclusão. Nos moldes da investigação lógica, a imortalidade assim examinada recebe sua definição nestes termos: pode ser chamada não-mortal, ou seja, não partilha da Morte, do mesmo modo que o não-justo é assim nomeado por não participar da Idéia de Justiça e o não-músico por não se associar à arte das Musas. Note-se que a afirmação persistente da imortalidade durante todo o diálogo, como em algumas ocasiões Sócrates faz questão de lembrar¹⁸⁴, é dada sob a nova perspectiva inteiramente teórica e, portanto, livre de possíveis objeções advindas de outra ordem que não seja o abstrato. Nessa nova perspectiva, a noção de vida se emancipa da noção de vida associada à sobrevivência do corpo, visto que ela é tratada segundo a atividade que dá conta de dizer as coisas no domínio inteligível. Vale observar, no entanto, que tal definição de imortalidade, do mesmo modo que a noção de que a alma é responsável por dar vida aos corpos que anima, não é incompatível com a concepção de morte como separação entre alma e corpo (64c). Não seria arriscado dizer que essa nova maneira de dizer a morte e a vida parece ser complementar àquela, uma vez que agora apresenta a verdadeira causa dessa separação. A argumentação tornou clara a distinção de gêneros que há entre alma e corpo, como era presente na definição da morte como separação da alma, ao explicitar a natureza inteligível da alma e ao edificar uma estrutura de investigação conforme a natureza que é peculiar a ela. Se antes a distinção entre alma e corpo era dada pela relação de diferenciação que há entre um e outro, o que conta no interior dessa composição, constituída pela formulação do método e da Teoria das Formas, é a relação de afinidade com uma referência maior inteiramente inteligível e as heranças desse parentesco. Tal parentesco, agora dito de forma inteiramente teórica, mas não menos crível e confiável, é explicado pela noção de participação. Esta noção afirma mais uma vez a possibilidade de realizar qualquer demonstração como um trabalho do intelecto, dessa vez expresso na forma de um método seguro.

Os objetos tratados nessa perspectiva não podem ser tomados como elementos percíveis, tal como ocorria argumento fisicalista.. O três, participante do Ímpar, por exemplo, é imperecível, tal como a Forma da qual deriva (105e). Ele exemplifica o seu

¹⁸⁴ 100b

raciocínio dizendo que o frio, se fosse imperecível, quando o calor se aproximasse necessariamente não se extinguiria, mas fugiria, preservando-se (106a). Dito de outro modo, não é necessário haver aniquilação em uma situação de oposição, há a possibilidade de que este algo se mantenha preservado e de que não pereça nunca. Esse raciocínio é imediatamente aplicado à imortalidade. Se a imortalidade é necessariamente indestrutível, a alma, por ser herdeira desta característica, logicamente não pode ser destruída. Quando a morte dela se aproxima, de acordo com esse raciocínio, a alma, participante da Vida, não morre, mas igualmente se refugia e se mantém preservada, do mesmo modo que o três não será par, o fogo não será quente (106b). O texto mostra, assim, a importância da noção de “fuga”, de “retirada” quando há a relação entre Formas contrárias, que ficou acordada entre Sócrates e seus ouvintes. Caso não tivessem feito tal acordo, seria possível alguma refutação que defendesse a mortalidade como precibilidade (106 b-d)¹⁸⁵. Talvez não seja exagero pensar que Platão personifica as progressões do exercício filosófico, que se dá ao longo do diálogo, na fala e na figura dos personagens e na própria opção por dialogar, uma vez que o filosofar também se realiza pelo exercício dialético. Assim, não seria somente uma coincidência que algo tão importante para Sócrates à beira da morte, como a aceitação da imortalidade da alma e a realização da filosofia, dependa, de certo modo, do acordo entre as partes. Em outros termos, o exercício do filósofo sob a forma da dialética dificilmente se realizaria se supostamente não estivesse envolvida a *philia*¹⁸⁶ entre os

¹⁸⁵ “[...] Contudo - poderiam objetar-nos -, se é certo que o ímpar não se torna par pela aproximação do par, como ficou reconhecido, que impede, no entanto, que o mesmo ímpar pereça e na sua vez passe a existir um par? A esta objeção não é imperecível; se, com efeito, tivesse sido isso o acordado (homologado) entre nós, fácil seria contestar a objeção, argumentando que, à proximidade do par, o ímpar e o três se afastam para longe [...] - Ora, voltando ao caso presente, se de fato concordamos que aquilo que é imortal não perece, a alma, pois, além de imortal, terá de ser ainda imperecível. Caso contrário, há que seguir outra argumentação... (Oukoun kai nyn peri tou athanatos, ei men hemin homologeitai kai anolethron einai, psykhe an eie, pros toi athanatos einai kai anolethros, ei de men, allou an deoi logou)”(106b-d).

¹⁸⁶ Conf. 1.1, 1.1.1, onde os personagens são apresentados e recebem as primeiras análises. Zeller comenta a importância da amizade nos textos platônicos fazendo um comentário que vai na mesma direção que a nossa compreensão sobre a questão: “Quando o saber e a moralidade coincidem diretamente, também a vinculação científica do indivíduos é inconcebível sem uma comunhão de vida mais vasta, e essas relações pessoais resultaram tanto mais indispensáveis para o filósofo quanto mais vivamente sente a necessidade de investigá-la em comum, de proceder por um intercâmbio de pensamentos”. O autor chega a se perguntar se a necessidade de amizade converteu o filosofar de Sócrates em um dialogar contínuo ou se, ao contrário, a necessidade de investigar em comum atraiu

dialogantes. Vale lembrar que o método admite pressupostos que ao longo da análise devem passar pelo seu crivo (101d-e). Não estaria isento do exame, portanto, neste acordo, que considera a possibilidade de uma Forma e o seu partícipe retirarem-se diante de um oposto. A análise acerca dessa noção vem acompanhada da análise da distinção entre imortalidade e imperecibilidade. Ao longo do diálogo fica subtendido que imortalidade e indestrutibilidade estão associadas como se fossem sinônimas. No entanto, as distinções que há entre elas ficam claras nesse instante, após a demonstração da imortalidade baseada na Teoria das Formas e da exaustiva rejeição da noção de alma como elemento físico, feita permanentemente ao longo do texto.

“- Mas não por esse motivo - atalhou Cebes. – Seria com efeito difícil que qualquer outra coisa pudesse deixar de acolher a destruição, se o imortal, que é o que sempre existe, por ventura a acolher...”

- Pelos menos a Divindade - replicou Sócrates – e a Forma em si mesma da Vida (auto to tes dzoes eidos), bem como tudo o que de imortal existe, esses, julgo eu, todos concordaram (homologetheie) que nunca perecem.

- Entre os homens, decerto todos, por Zeus – confirmou -, e mais ainda, quero crê-lo (egoimai)¹⁸⁷, entre os deuses!

- Ora, uma vez que o que é imortal não está sujeito a perecer, então a alma, se é efetivamente imortal, não poderá deixar de ser imperecível?

- Inevitavelmente.

- Logo, quando a morte sobrevém ao homem, é a sua parte mortal, ao que parece, que morre; a outra, a imortal, subtrai-se à morte e escapa-se a salvo, isenta da destruição (“Epiontos ara thanatou epi ton anthropon, to men thneton, hos eoiken, autou apothneiskei, to d’athanaton, son kai adiaphthoron, oikhetai apion, hypekhoresan toi thanatoi”).

progressivamente a todos que eram sensíveis a essa investigação (p. 146-147). Monique Dixsaut enumera as várias passagens onde o *homologeîn* se apresenta, ao afirmar: “*O acordo constitui o leimotiv do Fédon*”; p. 400, nota 328.

¹⁸⁷ Diferente do que sugere a tradução, “*egoimai*” (*ego + oimai*) nos parece expressar muito mais ênfase desta certeza, que agora aparece como uma convicção de Sócrates acerca de sua conclusão, do que uma crença.

- Assim parece.

- Com toda a evidência, Cebes – concluiu –, a alma é, pois, imortal e imperecível (*athanaton kai anolethron*). E é um fato que as nossas almas irão para o Hades...” (106d-e).

Definitivamente a imortalidade não participa da destruição. Se, ao contrário, a imortalidade a acolhesse, todos os seres que existem as teriam como característica, o que não se mostrou ser verdadeiro. A tônica assertiva desta conclusão, a qual é tomada nesse instante como uma certeza, é dada pelo tom hiperbólico da afirmação de que todos os homens, até a divindade, estão de acordo com ela. É importante notar que o mesmo raciocínio da participação se apresenta na relação entre imortal e imperecível, onde a imortalidade é dita nos termos de uma qualidade. Não devemos ignorar que ele inevitavelmente evoca a teoria da participação entre as Formas, base para esta última demonstração da imortalidade. Aceita como referência teórica para a investigação e testada segundo o método, a teoria é igualmente aceita pelos interlocutores (102a-b), que não podem cometer a incoerência de discordar de resultados como essa última conclusão. Apesar desta evidência lógica, temos de reconhecer, mais uma vez, o uso do *homologeîn* como fator determinante na construção do discurso. O acordo para o desenvolvimento da Teoria e da demonstração da imortalidade da alma, tal como agora se apresenta, garante que não há a possibilidade de refutação, alegando o contrário dessa conclusão. A noção de participação, na medida em que não cabe agregar outra característica que não seja determinada exclusivamente pela Forma, não permite supor conversão de algo em seu contrário. Do mesmo modo que um número ímpar não se transforma em um número par com a aproximação desse o imortal não pode perecer com a aproximação da morte, pois a Idéia de Imortalidade, conforme temos sugerido, não abarca a noção de destruição. Parece-nos que a relação de *meteksis* é caracteristicamente positiva, onde o objeto participante é determinado pelo que recebe da Forma, não sendo dado pelo que perde ou deixa, supostamente, de adquirir por conta desta relação. Assim, a hipótese de que algo “foge” ou se retira na presença de seu contrário pode ser validada e colaborar para o discurso de Sócrates. Devemos observar que a imortalidade da alma, antes, parece ser uma convicção de todos desde o início do

diálogo. À primeira vista não se têm dúvidas acerca da superioridade da *psykhe* em relação ao corpo, embora, ao longo do diálogo, a falta de clareza sobre a sua natureza vai se tornando explícita, como mostrou a teoria de Símiias e de Cebes, e esta convicção é posta em xeque. Todavia, Platão, ao colocá-la em termos filosóficos, através da demonstração de Sócrates, atribui sentidos inéditos ao que a crença, o mito e as doutrinas sobre a alma já tinham como dado. Ao imprimir um método para se chegar à demonstração, ele mostra a originalidade de sua proposta em relação às demais, vistas no decorrer da investigação. A originalidade que o seu discurso parece apresentar se mostra à medida que define a natureza psíquica como inteiramente inteligível e abre, assim, caminho para formulação de uma demonstração integralmente teórica, atrelada a esta inteligibilidade da natureza anímica. Dito de outro modo, o método é bem sucedido e digno de confiança, porque mostra a possibilidade de elaboração de um discurso sobre a imortalidade em conformidade com aquilo que, sendo essencialmente psíquico, pode melhor dizê-la e, como consequência imediata, demonstrar a sua vida após a morte do corpo. Uma vez aceita essa formulação de imortalidade, a proposta de vida *post-mortem*, de *katharsis* e de existência da alma antes do nascimento em vida humana, defendidos na primeira metade do diálogo, parece serem aceitas por extensão, como se agora fossem legitimadas pelo sentido teórico da análise, o qual antes não tinha ficado elucidado. Nesse contexto, onde a análise se realiza no plano abstrato de uma investigação filosófica e através de seus procedimentos próprios, não podemos nos esquecer que a *phronesis* está no horizonte dessa elaboração intelectualista. Diante do que vimos sobre a natureza inteligível da alma e sua familiaridade com o plano inteligível, perdê-la de vista seria abandonar o dado fundamental para a investigação, que consiste na formulação desta natureza como exclusivamente inteligente. Esquecê-la seria mitigar o percurso que possibilitou a industriosa elaboração de dados fundamentais para a composição desta última teoria. Características tais como capacidade de cognição e a capacidade em vida humana de voltar-se para sua natureza, tão preciosas no diálogo, por exemplo, dependem integralmente da noção de *phronesis*, fortemente presente na primeira metade do texto (76c, 79d). Não é à toa que Platão dedica boa parte do diálogo, a primeira, para tornar explícita a visão de alma como algo que deve ser tomado segundo um plano dito inteligível. Sem isso definido, dificilmente seria factível a

elaboração de um método e de uma teoria que dessem conta de fundamentar a demonstração da imortalidade. Ou ainda, sem tais definições, seria muito difícil legitimar o método para uma investigação que tivesse tais intenções. Não parece exagero compreender que a noção de inteligência, mais precisamente o tipo de inteligibilidade que supõe a *phronesis*, dá unidade ao diálogo, pois permite a conjugação da visão epistemológica da análise com o sentido moral do texto, ambos unidos para justificar a boa aceitação da morte por Sócrates. A primeira perspectiva, dada sob a forma da elaboração da Teoria das Idéias e do método, parece ter sido explorada na segunda metade do diálogo, até a última demonstração da imortalidade. A segunda apresenta suas prescrições no início do texto e é tratada mais adiante, a fim de justificar a morte do mestre e agregar valor moral a toda a investigação. Ambas visões estão presentes desde o início. No entanto, na segunda metade do *Fédon* a complexidade da *phronesis* parece se desdobrar sob a forma epistemológica, que constitui a Teoria das Formas e a elaboração do método como caminho para um *logos* sobre a imortalidade. Nesse contexto, podemos dizer que temos a presença da faculdade anímica, *phronesis*, em sua plena atividade, dessa vez, mostrando-se como fundamento da inteligibilidade técnica e teórica, e, portanto, caminho para garantir a possibilidade de elaborar um discurso capaz de dizer a imortalidade da melhor maneira possível. O novo sentido de conhecimento, de virtude e de vida digna, o qual Platão denomina como filosófico, não poderia ser formulado sem antes haver a formulação de uma noção que subsidie todas as outras, ou seja, que as justifique, no caso, como inteligível e autêntica. Antes dita como a “*única moeda adequada capaz de assegurar a validade de todas as trocas*” (69 a-b), a *phronesis* se faz presente, em seu sentido, nessa inteligibilidade que fundamenta a elaboração da noção de autenticidade de que se vale o discurso filosófico. Essa noção tão importante para o discurso filosófico, podemos dizer, depende da inteligibilidade que supõe a *phronesis* a partir das variadas maneiras sob as quais é dita no diálogo. Sem a formulação de pensamento puro (69b), capacidade de entender (76c), estado pertinente e natural à alma (65 a, 66a, 79d), modos sob os quais ela aparece, não haveria como formular uma noção de autenticidade a partir da qual Platão pudesse propor uma teoria da imortalidade. Da mesma forma, não haveria como propor uma epistemologia, cuja perspectiva teórica e de caráter intelectualista

permitisse demonstrar a plausibilidade e a elaboração de um discurso, tal como vemos na segunda parte do texto. A empresa de Platão em definir e propor princípios para uma epistemologia e para uma teoria moral parece ter sucesso porque com a *phronesis*, tão presente na primeira parte, selecionou os elementos que verdadeiramente ajudariam na proposição de um método, de um *logos* filosófico e de uma Teoria, eficazes na elaboração do que possa ser a imortalidade da alma. Assim, o ocaso da *phronesis* nessa segunda parte, não deve ser visto como uma irrelevância, um tema cuja importância diminui ou desaparece porque Platão mudou a perspectiva. Ao contrário, sem a marcante e importante presença dos sentidos que são conferidos à noção de inteligibilidade através dela, a qual, por sua vez, desdobra-se nos sentidos de inteligência, saber e reta intelecção, Teoria das Formas e método, assim como qualquer discurso edificado sob estas bases, mostrar-se-iam inconsistentes, visto que não se teria claramente formulado e justificado o plano no qual se dão tais construções. As conseqüências para a teoria do conhecimento e da moral seriam as mesmas, pois não haveria o norte e o caminho seguro para pensá-los. Como primeira decorrência de tais definições, a teoria moral que o diálogo apresenta possivelmente sofreria com a ausência deste elemento orientador e da perspectiva que ele inaugura, visto que a concepção de vida digna, postura filosófica, cuidado com a alma e virtude autêntica são dependentes dela. Assim vale insistir nessa questão que, ao que parece, completa e conclui o sentido essencial de *phronesis* no *Fédon*.

4.4 - Morte e Vida Autêntica: O Sentido Moral da Phronesis

A perspectiva da moralidade, antes sugerida pela postura incomum de Sócrates diante da morte e pela recomendação do afastamento dos apelos do corpo, tem esclarecida, nestes momentos finais, o seu verdadeiro sentido. O que aos olhos dos amigos parecia, inicialmente, uma excentricidade (*atopos*) e uma insensatez (62e)¹⁸⁸,

¹⁸⁸ Conf. 1.1.2, tópico onde analisamos os argumentos do filósofo para defender a sua opção por não fugir da prisão e para explicar as razões que o fazem aceitar bem a sua condenação. Neste momento

agora se torna coerente com a explicação dada sobre a imortalidade. Abordadas na primeira parte do diálogo de modo preliminar, a esperança (*elpis*) de ter um bom destino, juntamente com a crença na indestrutibilidade da alma após a morte do corpo, tornam notável a perspectiva sobre a relação entre morte e vida sugerida pelo filósofo no decorrer do diálogo, a qual se torna inteiramente esclarecida neste momento. Após a exposição dos fundamentos teóricos e epistemológicos, sob os quais Platão alicerça o discurso sobre a imortalidade, a justificativa da boa aceitação da morte pelo filósofo se revela como resultante dessa postura intelectualista da filosofia e, indiretamente, desta capacidade e deste *pathema* em que consiste a *phronesis*¹⁸⁹. Em outras palavras, o que antes foi dito nos termos de efeito benéfico resultante da relação entre a alma e os seres inteligíveis, agora mostra as vantagens deste efeito através do condicionamento intelectual que os filósofos apresentam na realização desta investigação. Podemos dizer que não seria possível dar os rumos que a investigação tomou ao longo do diálogo e chegar a tais conclusões sobre a imortalidade se Sócrates não tivesse trilhado com seus interlocutores o caminho deste exercício intelectual em que consistiu toda a análise e que outrora foi dita como interação entre alma e inteligível dada pela ação do intelecto. A preparação que a filosofia proporciona se traduz em discernimento acerca da teoria apresentada e de sua real importância na iminência da morte, como agora se apresenta. A capacidade intelectual da alma ao ser transposta para a perspectiva científica, em que se deu a investigação nesta segunda parte do diálogo, mostra-se na convicção dada pela intelecção, que indica as razões para confiar e ter boa esperança em um plano supra-sensível. Reconhecidamente limitado pela condição de humanidade, o filósofo parece não encontrar razões para não acreditar no que esta faculdade, tipicamente anímica, lhe oferece como coerente e razoável sobre a questão da imortalidade. Ao menos é o que sugerem as palavras de Cebes, para quem o discurso (*logos*) de Sócrates sobre a imortalidade da alma foi plenamente aceito:

“- *Por mim, Sócrates, nada mais tenho a objetar aos teus argumentos (tois logos), nem motivo para os pôr em causa (apistein). Mas se aqui o nosso Símiás ou*

se torna justificada pela sua concepção de imortalidade a sua crença na imortalidade e na sua esperança em ter um bom destino após a morte, cuja investigação teve início a partir dessa discussão.

¹⁸⁹ Conferir as definições de *phronesis* respectivamente em 76c, 79d.

qualquer outro tem alguma coisa a dizer, fará bem em não ficar calado, pois não sei se mais tarde agarrará outra oportunidade como esta agora, caso deseje falar ou ouvir falar sobre tais matérias.

- Com franqueza – replicou Símiias -, também daquilo que ouvi não encontro motivo para os pôr em causa. Contudo, a complexidade do assunto, bem como a pouca conta em que tenho a debilidade humana, obrigam-me ainda a guardar de mim para mim algumas reservas ao que foi dito.”¹⁹⁰ (107 a-b).

As palavras de Cebes enfatizam o clima dramático destes últimos instantes. Crédulo na imortalidade da alma, ele parece compreender a importância do *logos* na iminência da morte, tal como ficou sugerido, e a urgência desta exposição face tal situação. Essa urgência parece surgir do acolhimento da idéia da morte como travessia para outro plano, pois finalmente poderia ser aceita a sugestão de que Sócrates poderia de fato continuar vivo e de que este instante não é outra coisa, senão uma passagem para uma vida autêntica. No entanto, o entendimento do discurso do mestre não parece amenizar a tristeza e a não aceitação de sua morte por alguns dos seus amigos, tampouco a sua explicação sobre a imortalidade. Diferentemente do companheiro, Símiias não crê na imortalidade tal como propõe o discurso de Sócrates. Apesar de não ter nenhuma objeção ao que foi dito, ele expressa um parecer negativo sobre o argumento, ao considerar que está para além da capacidade humana realizar tais demonstrações, tal como fez Sócrates. Para o tebano, os discursos acerca desse assunto não dão conta do que se propõem, porque, como obra humana, são falhos e duvidosos (*astheneian*) e por isso não despertam nele nenhuma confiança (*atimadzon*). A descrença de Símiias, se bem observarmos, baseia-se na descrença sobre a possibilidade deste tipo de empresa, uma vez que considera ser necessário ainda não dar crédito a ela (*anagkadzomai apistian eti ekhein par’emautoi, peri ton eiremenon*) e tê-la em dúvida. Vale notar que a aceitação do discurso de Sócrates funda-se nesse instante muito mais na crença (*pistis*) do que propriamente em sua compreensão. Ainda que levem em

¹⁹⁰ Vale a pena conferir o texto no original e observar os termos que dão o tom de discurso crível à demonstração da imortalidade da alma: “ *Alla men, e d’hos ho Simmias, oud’autos ekho eti hopei apisto, ek ge ton legomenon. Hypo mentoi tou megethous peri on oi logoi eisi kai tem anthropinen astheneian atimadzon, anagkadzomai apistian eti ekhein, par’emautoi, pei ton eiremenon...*” (107a-b).

consideração a dimensão da questão e, portanto, as dificuldades em torno dela, a descrença é, ao que parece, uma questão de foro íntimo, o qual o jovem tebano, honestamente, declara ter a intenção de preservar no que diz respeito a este assunto. Ele parece ou não ter se desvencilhado inteiramente das confusões que em outro momento do diálogo tinham gerado grande mal-estar entre os ouvintes, ou simplesmente ter se recusado a crer no que foi dito. O clima de mal-estar e incertezas que entrou em cena anteriormente foi resultado das dúvidas sobre o *logos* e sobre a inteligibilidade (88c seg.), em um momento em que a morte de Sócrates ainda era vista como um trágico e triste acontecimento. Nas passagens que se seguem, o tom dramático é dado pela visível angústia entre os companheiros do filósofo que percebem a proximidade da execução do amigo. A atmosfera fúnebre do fim do episódio é salientada pela presença acentuada da pessoalidade das últimas declarações de Símiias e de Cebes, para os quais a crença parece ser fator determinante para a aceitação ou recusa do discurso e da morte de Sócrates. Se estivermos desatentos, poderemos compreender erroneamente que a filosofia e o seu papel analítico perdem força, ou são descartados, quando a crença assume tal função. Todavia, devemos reparar no reaparecimento da *pistis*, agora, dita sob a perspectiva da filosofia. O que se segue parece tornar evidente a relação que Platão propõe entre estes dois elementos no texto. À primeira vista, em tensão com a racionalidade exigida pelo exercício de filosofar, a *pistis* encontra lugar na perspectiva ética do diálogo, sendo apaziguada com a intelectualidade pelo sentido pleno da filosofia definida como modo de vida e postura existencial, sua definição mais marcante no *Fédon*. Se bem lembrarmos, o tema foi apresentado no início do diálogo, na ocasião em que os amigos de Sócrates se surpreenderam com a sua boa aceitação da sentença dos juízes. O filósofo aceita bem a iminência da morte porque crê que mesmo esse desfecho, aparentemente trágico, consiste na decisão dos deuses¹⁹¹. As razões acerca de tal discernimento é esclarecido neste momento com a formulação acerca da inteligibilidade, ou seja, do gênero inteligível, do qual fazem parte o plano supra-sensível dado pela intelecção e a atividade anímica. Platão retorna ao tema mais adiante, onde apresenta as conclusões finais de Sócrates, conjugando os temas tratados ao longo

¹⁹¹ Conf. 1.1.2, onde analisamos o argumento de Sócrates sobre seu julgamento e sua relação de obediência aos juízes e aos deuses, a qual tem seu sentido elucidado neste argumento final.

do diálogo. Na voz de Sócrates, o texto assume a partir das próximas passagens um tom conselheiro, uma vez que no registro da crença, a defesa da imortalidade parece expandir-se do plano teórico, no qual foi tratado, para o plano das convicções pessoais, as quais não aparentemente não dependem necessariamente de um parecer intelectualista. Mas como temos visto, para aquele que filosofou não há nada mais coerente do que crer, sem hesitar, na imortalidade. Uma crença como esta é natural para aquele que se preparou para morrer através da filosofia, visto que está a alma influenciada pelos seres inteligíveis, tomada pela filosofia e, portanto, voltada para o supra-sensível. Ou, ainda, conforme a perspectiva da especificidade da atividade intelectualista da filosofia: persuadido pela filosofia. Platão não desvincula a crença na imortalidade do plano hipotético e, principalmente, do exercício intelectual da análise. Nesse instante, mais do que em qualquer outro, temos a evidência de que a crença deve ser embasada pelo parecer racionalista da filosofia:

“- Dizes bem, Símiias - comentou Sócrates -, e não apenas nesse particular: mesmo as premissas de que partimos, por muito convincentes que vos pareçam, não deixem de as examinar com maior rigor. Desde que as analiseis como deve ser, podereis então, segundo julgo, acompanhar o argumento até onde for humanamente possível; e, se este se tornar por si mesmo claro, não tendes de ir mais além.

- O que dizes é exato- concordou.

- Porém, meus caros – prosseguiu Sócrates-, eis outro aspecto que convirá ponderar (dianoethenai): se a alma é de fato imortal, isso implica que cuidemos (epimeleias deitai) dela, não apenas em vista deste espaço de tempo a que chamamos vida (to dzen), mas da totalidade do tempo (hyper tou pantos); e nesse caso sim, é de crer (doxeien) que seja temível o risco de negligenciarmos! Se, com efeito, a morte fosse a libertação de tudo, que belo achado não seria para os maus, quando morrem, verem-se a um tempo livres do corpo e da sua própria maldade, juntamente com a alma! Desde o momento, porém, que se nos revela imortal, nenhum outro escape ou salvação dos males resta que não seja adquirir, no mais alto grau possível, virtude e inteligência (beltisten te kai phronimotaten). De fato, a alma nada mais leva consigo para o Hades a não ser a sua formação e cultura (paideias te kai throphes) e são estas

que, segundo se diz, mais jogam contra ou a favor daquele que morre, desde a primeira hora em que inicia a sua viagem para o Além...” (107b-d).

Note-se que a primeira recomendação do filósofo é persistir na inquirição da hipótese a partir da qual se fundamenta a análise, por mais convincente que ela possa parecer. Parece evidente que somente a partir dessa ponderação (*dianoethenai*) se pode encontrar razões para crer ou não na demonstração da imortalidade, ou em qualquer outra. Ainda que a crença pareça ser, em última instância, oriunda de foro íntimo, como nos sugere a declaração de Cebes, o filósofo deve baseá-la no trabalho da inteligência. Salta-nos aos olhos, nessa passagem, a ligação dessa inquirição com a característica existencialista do diálogo, dessa vez dita tão claramente. Platão admite, através das palavras de Sócrates, ser a investigação da relação vida-morte a questão humana mais essencial e a que está fundamentalmente presente na discussão filosófica do *Fédon*. À medida que o exercício intelectualista desta investigação merece ser levado até os limites da compreensão humana, como o próprio texto diz, temos o caráter existencialista da filosofia revelado no modo de vida que o mestre propõe e a dimensão extra-vida humana que se deve ter em vista, para vivê-la integralmente. Com todas as palavras, o filósofo argumenta a favor desse tipo de investigação, por compreender que o exercício filosófico encontra neste plano além-vida um parâmetro para se orientar, no plano da vida humana, nessa direção. A investigação oferece a noção da magnitude do plano *post-mortem* em relação ao domínio humano, pontuando, assim, a empresa intelectualista em comparação à grandiosidade do que presume ser a imortalidade e o valor que tal empresa de verdade possui. Uma vez que o resultado da investigação é favorável à imortalidade da alma, o filósofo se torna consciente desta atividade cujo cumprimento, agora com toda a certeza, põe-se como a maior responsabilidade dentre todas. Se não cumprida, afigura-se um grande descuido e o maior dos prejuízos que se pode ter, pois estes se estenderão da vida humana para a vida após a morte. Consoante com a justificativa para não temer a morte, presente nas primeiras passagens do diálogo, o filósofo argumenta que aquele que não dedica este cuidado à alma tem motivos para temer a morte. O sentido de morte como separação entre corpo e alma, insistentemente defendido ao longo do texto, completa-se agora com o sentido moral. Não se trata de

uma libertação dos males da vida humana simplesmente, tornando a alma isenta de culpas e deveres quando ela se separa do corpo. Ao contrário, com a separação, o que justamente a alma leva como herança da vivência sob a forma humana são os feitos e aquisições de ordem moral, os quais realmente contam para que ela seja considerada merecedora ou não de um bom destino. Nos termos do diálogo, ao se separar do corpo a alma retorna ao Hades de posse dos ensinamentos que recebeu (*paideia*) e daquilo de que se nutriu (*throphein*). Assim, para escapar do prejuízo de levar uma herança negativa da vida humana, deve-se ter a preocupação de buscar durante a vida o que é melhor (*beltiston*) e a sensatez (*phronimos*), o máximo que for possível adquiri-los. Devemos observar que tal compreensão de separação se mostra bastante coerente com o raciocínio que conclui a favor da imortalidade. Uma vez garantida a vida anímica, torna-se bastante aceitável a idéia da presença de algum resquício de sua vida anterior, ou seja, de sua vivência no plano das coisas humanas; afinal, sua característica primordial, a inteligência (*phronesis*), é capaz de dizer esta ligação que resiste às alternâncias das condições de estar morto e estar vivo, como nos mostrou a Teoria da *Anamnesis* e o Argumento dos Contrários. Todavia, nas passagens finais os legados que indicam esta ligação são do domínio da moralidade e, portanto, aparentemente distintos da noção de cognição e de reminiscência, sugeridos anteriormente na realização de tal função. Esta distinção, contudo, não representa uma cisão entre moralidade e características intelectuais, como a cognição. Ao contrário, a formulação da aquisição de um saber capaz de propor e justificar uma explicação sobre a vida após a morte parece constituir a tônica dessa moral, pois Platão não utiliza outros critérios para justificá-la, senão critérios de ordem epistemológica. Nesse contexto, ao que parece, a constituição da alma se dá pelas virtudes adquiridas a partir do uso correto da inteligência, conforme sugere a idéia de que a alma se nutre (*throphein*) das verdadeiras virtudes. A capacidade e o benefício da *phronesis* são convertidos em virtudes, qualidades que constituem uma alma íntegra em sua natureza, portanto merecedora do melhor destino. Assim, temos explicado por que os amigos consternados com a morte do mestre não conseguiriam compreender os seus reais motivos para não temer a morte, se antes não houvesse o entendimento de sua justificativa conforme a perspectiva sob a qual ele trata as questões: da filosofia como preparação para a morte, ou ainda,

preparação para a vida após a morte do corpo. Do mesmo modo, a conduta que o mestre propõe não pode ser adotada, caso não haja a compreensão dada pelo exercício intelectual do filosofar. Estendendo nosso raciocínio, podemos acrescentar que Sócrates não poderia acreditar na imortalidade, a ponto de ter esperança em um bom destino após a morte, se, ao longo da vida, não tivesse se dedicado a se tornar preparado para pensá-la do modo mais correto possível.

Nesse momento, a questão se desdobra do melhor discurso (*logos*) acerca da imortalidade da alma para o melhor modo de agir a favor dela. Sem o exercício intelectual, em que consiste o filosofar, o agir do modo mais fiel àquilo que se crê ser o melhor ficaria comprometido. Afinal, como agir do melhor modo, sem saber o que de fato consiste no melhor e como adquiri-lo? Desde o início do texto, parece inegável a exigência de uma preparação para uma boa vida após a morte, a qual se mostra não ser outra coisa que o exercício do intelecto voltado para esta finalidade. O que antes foi dito como afastamento entre corpo e alma, e purificação da alma, agora é dito nos termos do exercício do intelectual, que se converte em virtudes e ensinamentos para que a *psyche* possa viver plenamente a vida em sua forma autêntica. Vista desse ângulo, a sugestão do entrelaçamento entre as perspectiva epistemológica e ética no *Fédon* parece ser mais evidente no mito final. A descrição mítica do plano da imortalidade remonta uma figura idêntica à Terra no plano sensível e físico da vida humana. No entanto, não é exagero afirmar que este quadro evoca a idéia de caminho e de orientação ao longo de um percurso bastante presente no decorrer do diálogo. O filósofo comenta que não concorda com a opinião de que a viagem até o Hades se faz por um caminho fácil. Ao contrário, ele acredita que este caminho (*hodos*) tem muitas bifurcações e encruzilhadas, afinal, se esta via fosse fácil e única não haveria a necessidade de um guia, nem se dedicariam à prática de rituais e sacrifícios nas encruzilhadas, como parecem fazer aqueles que querem homenagear Hécate, a deusa dos mortos¹⁹². Ele conta que, segundo a tradição (*legetai de houtos*), cada um dos mortos é acompanhado pelo demônio (*daimon*) que durante a vida recebeu como destino (*eilekhei*) até o lugar (*topon*) onde serão julgados. Depois disso, saem em direção ao Hades conduzidos pelo demônio, seu guia, cuja

¹⁹² Conferir nota 96 da tradução de M. T. Schiappa de Azevedo.

função é orientá-los aí em baixo. Após cumprirem o destino que lhes cabem, esperam o tempo que for preciso até que outro guia os conduza novamente para o plano da vida humana, no decorrer de muitas e prolongadas circunvoluções do tempo (107e). É notável o cuidado em descrever minuciosamente o percurso da alma neste novo plano como uma descrição geográfica. Apesar de a narrativa da vida autêntica que a *psyche* deve desfrutar depois da morte consistir em um *mythos*, reconhecemos, nesse contexto, questões tratadas ao longo do diálogo sob a perspectiva filosófica. Se pudermos traçar um paralelo entre narrativa mítica e explicação filosófica, talvez compreenderemos melhor a proposta de Platão e a sua crítica lançada aos discursos míticos. Convém notar os assuntos comuns que aparecem no mito e que outrora foram abordados no decorrer da análise, como parece ser o caso da noção de percurso, a qual se apresenta na sugestão de um caminho correto (*hodos*), de trilha (*atrapos*) e de método (*methodos*). Para ele a alma obediente e sensata (*phronimos*) se deixa conduzir pelo seu guia e não ignora o que lhe advém deste percurso¹⁹³. Diferentemente, a alma que faz este caminho ainda apegada aos desejos do corpo (*epithymetikos tou somatos ekhousa*) encontra ao longo da trajetória sofrimentos e resistências, seguindo arrastada pelo seu condutor¹⁹⁴. A alma sensata, que foi pura e temperante durante a vida (*katharos te kai metrios ton bion diekselthousa*), segue docemente e encontra deuses e guias como companheiros, indo habitar a morada que lhe foi designada. Os insensatos, por sua vez, ficam errando sem um guia, até que lhes seja indicado o lugar onde merecem habitar (108 a-c)¹⁹⁵. Parece inevitável associar a noção de percurso, que traz tal narrativa, à *phronesis*, a qual uma das aparições no texto se faz como atalho (*atrapos*) (66b) no percurso onde a alma se volta em direção às suas próprias questões e para si mesma. Seja no contexto das perturbações que os sentidos lhe provocam (66b, 82c-d), seja nas dificuldades acerca da investigação (99e-100a) ou na narrativa mítica da trajetória da alma no plano *post-*

¹⁹³ Conf. 108a: “*He men oun kosmia te kai phronimos psyche hepetai te kai ouk agnoi ta paronta [...]*”. A maioria das traduções apresentam a tradução de “*ouk agnoi ta paronta*” muito distintas umas das outras. De nossa parte, compreendemos que a alma sensata e obediente se deixa bem orientar pelo guia e, assim, não ignora o que se apresenta nesse percurso, ou seja, aproveita-o ao máximo em seu benefício, tal como sugere o percurso filosófico, no qual se recomenda desvencilhar o máximo possível do que não diz respeito à alma.

¹⁹⁴ O mito da biga alada no *Fedro* traz a mesma descrição, ao comparar a alma ainda apegada ao corpo e a alma dócil e obediente (conf. 246a, 254e).

¹⁹⁵ A mesma descrição do comportamento das almas apegadas ao corpo encontramos em 81d-e.

mortem, como nesse instante, a idéia de trilhar um caminho correto que conduza a alma ao melhor destino após a morte como necessidade é evidente. Ao narrar a geografia da suposta Terra no plano além, Platão parece sugerir esse paralelo entre mito e narrativa da investigação filosófica, onde as bifurcações e encruzilhadas do caminho que leva ao destino da alma em muito lembram os infortúnios da vida humana com que a alma tem de lidar antes de se separar do corpo. Desse modo, não há nenhum equívoco em dizer que tanto o *daimon* quanto à *phronesis*, um na vida autêntica e o outro no plano da vida humana, assumem a função de orientar e indicar o caminho correto para que a *psyche* encontre a saída (*poros, poreo*) diante das dificuldades. Platão parece compor uma narrativa com elementos dados pela investigação filosófica para elucidar o que ele entende ser o melhor destino. O mito deve ser compreendido com o sentido filosófico que Platão parece ter se empenhado em atribuir a ele, pois ainda que as figuras deste plano sejam míticas, o sentido de coisas verdadeiras como vida autêntica, verdadeiro julgamento e melhor destino é dado conforme o *logos* filosófico do diálogo.

Esse dado parece explicar o uso do mito no final do diálogo depois da elaboração intelectual de um método e de uma Teoria para demonstrar a imortalidade. O texto deixa evidente a presença da questão dos limites do conhecimento na vida humana em relação à vida após a morte. A narrativa parece servir justamente para dizer o que está para além do limite do intelecto e, nesse caso, a crença em tais narrativas se justifica, porque está baseada na persuasão (*peitho*) dada pelo *logos* filosófico. Sócrates reconhece que a sua descrição sobre o plano extra-vida humana não exige exatamente grandes elaborações intelectuais. No entanto, obter um conhecimento verdadeiro dele não é possível. tal impossibilidade não deve significar, contudo, um impedimento para a exposição do que se acredita encontrar após a morte (108d). Platão parece ter a intenção de situar essa questão da existência nos dois planos: no plano dos fatos e no plano ideal construído a partir da inteligibilidade. A imagem idealizada do mito em contraponto com a terra no plano sensível expõe, de maneira figurada, o caráter crítico do diálogo e o teor existencialista que possui uma investigação sobre a imortalidade da alma. Note-se que Platão parece reunir nesta última narrativa os pontos através dos quais se podem alinhar as questões tratadas no decorrer da investigação, embora não haja um compromisso de ordem investigativa. A fabulação se dá em comparação com as coisas

vivenciadas no plano físico da vida humana (110b). Diferentemente do mundo físico, dada a sua pureza deste plano, os seres que lá habitam, e que são, portanto, igualmente puros, não sofrem de nenhum tipo de deterioração, como acontece com os seres no plano sensível; tudo parece existir neste plano, de modo perene e preservado (110d-e). Nesta Terra pura e autêntica, os deuses se tornam perceptíveis para os que lá habitam através dos oráculos e das profecias, meios que proporcionam a convivência desses com o que diz respeito à divindade (Conf. 111b-c: *kai phemas te kai manteias kai aistheseis ton Theon, kai toiautas synousias gignesthai autois pros autous*). Este contato promove uma feliz convivência neste plano (*eudaimonia*), a qual Platão ilustra com a imagem da harmonia com que se comportam os astros e da autenticidade com que se pode vê-los (111b-c). Mais uma vez, Platão acentua a inferioridade das características humanas, a saber, a audição, a visão e o pensamento (*phronesis*) em relação a este plano considerado superior. Ele enfatiza a incomensurabilidade desta superioridade em relação ao plano da vida humana, dizendo ser uma distância igual “[a] *o que vai da água ao ar ou desse ao éter*”, sendo comparável unicamente, portanto, à morada dos deuses, por consistir no modo mais puro (*pros katharoteta*) (111b). Mas não devemos nos assustar quanto ao dado de a *phronesis* estar entre as características humanas que denotam a sua impotência, que Platão, pela boca de Sócrates, enumerou. Devemos lembrar que, embora constitua uma característica anímica por excelência, como vimos, ela está localizada e discutida no plano da humanidade. Convém observar que esse dado não subtrai, de forma alguma, as suas especificidades e a sua importância no contexto da filosofia como cuidado da alma. No entanto, a essa altura do diálogo, em que Sócrates, na iminência da morte, vislumbra o plano após a morte, é inevitável reconhecer a sua inferioridade em relação às características da Terra autêntica, tal como está descrita.

O texto narra longamente e com minúcias a geografia desta região (111c -112e), sobre a qual não nos deteremos aqui, pois uma exposição como esta nos interessa no momento em que apresenta alguma analogia com o plano da humanidade, seja sob qual

for o aspecto¹⁹⁶. A analogia se mostra interessante para a nossa análise, porque enriquece a compreensão sobre o ponto de vista que Platão propõe acerca da moral, na relação que apresenta entre comportamento em vida humana e destino *post mortem*. Note-se que a analogia serve para ilustrar e reforçar, mais uma vez, a importância de uma conduta cuidadosa com a alma durante a vida humana. Cada alma vai para a região condizente com o seu estado de pureza, sendo a natureza do rio apropriada para receber as almas em determinado estado de impureza, tornando-as devidamente puras para habitar aquele lugar ou as abduzindo para sempre do círculo que faz retornar ao plano da humanidade. Este encaminhamento das almas não acontece, como poderíamos esperar, sem um julgamento. Ao chegarem, elas são julgadas e recebem a sentença dos juízes, que as encaminham para o lugar onde deverão cumprir o seu destino neste novo plano e indicam em que condições elas devem permanecer ali (113d). A composição desses rios reflete a composição da alma em todos os desdobramentos com que Platão a figura, nas várias visões que o texto apresenta. As visões variadas da alma talvez sejam o que permite a Platão falar dela e da imortalidade através do mito, como acontece nesse instante, sem trair as características conferidas a ela na análise filosófica. Assim, aqueles que são considerados culpados de crimes que não são passíveis de cura, são destinados para o Tártaro, uma das regiões subterrâneas mais baixas da Terra, onde ficam o Cócito e o terceiro rio, o Piriflegetonte, de onde não mais retornam (113e). Aquelas que, por sua vez, são culpadas, mas curáveis de suas faltas, também encaminham-se para o Tártaro. No entanto, as que cometeram crimes contra seus pais, ou outras pessoas, e se arrependeram por toda a vida, são devolvidas pelas ondas de larvas incandescentes do Tártaro, ou do lado do Cócito, no caso dos homicidas, ou do lado do Pirifligetonte, no caso dos matricidas e patricidas. A pena para estas almas consiste em ficar ali pedindo clemência às suas vítimas, pois somente essas podem libertá-las desse lugar, lhes dando uma nova oportunidade (113e-114a). Note-se que

¹⁹⁶ Rubens Garcia Nunes Sobrinho compreende desse modo a função do mito da verdadeira Terra, no final do diálogo: “A estrutura de um paradigma corresponde a outra estrutura de realidade, de modo que a estrutura subterrânea está para o corpo vivo, movimento incessante, assim como a estrutura etérea está para inteligência.[...] O mundo invisível dos mortos é a contrapartida do mundo invisível da “silhueta da inteligência” ; *Platão e a Imortalidade: Mito e Argumentação no Fédon*, EDUFU, 2007, P. 226-227.

para as almas faltosas há ainda a chance de se iniciar o processo de purificação no qual não se empenharam durante o plano da humanidade, diferentemente daquele que filosofou e se empenhou nisso durante toda a vida. Para essas, o processo parece ser angustiante e muito menos vantajoso do que se o tivessem feito em vida, pois contam com uma salvação incerta, uma vez que dependem da clemência de outrem. Já as almas consideradas nem tão boas nem tão más seguem guiadas por seu demônio para o rio Aqueronte, onde ficam se purificando de suas faltas, observando-as e recebendo a recompensa de suas ações em vida humana. Cabe observar que, nesse caso, o rio parece assumir a posição intermediária entre os outros dois rios, analogamente às almas que a ele vão após o julgamento e que são consideradas meio termo entre as mais e menos faltosas (*doxosi mesos bebiokenai*) (113d).

Isso certamente não acontece com o filósofo, pois o seu cuidado com a alma durante a vida se revela como uma acertada aposta na vida após a morte. Nesse instante ele conquista as boas recompensas e o destino certo, no qual começou a investir muito antes dessa passagem. Aqueles que aos juízes parecem ter conduzido a vida de uma maneira sã (*hosios bionai*), ou seja, que dedicaram cuidado à *psykhe*, preservando-se de prejuízos de ordem moral e assim se afastando das cadeias da vida humana, como se mostrou ser o corpo, chegam às regiões mais puras e recebem a melhor morada. Para o filósofo, Sócrates acredita serem destinadas as moradias mais esplendorosas, cuja beleza parece superar a capacidade de descrevê-las e o tempo que agora resta para isso. Lá, aquele que filosofou irá morar finalmente livre para sempre de uma vida associada ao corpo. Ele está suficientemente e igualmente purificado como esse ambiente e, portanto, é merecedor de habitá-lo sem retornar ao ciclo das reencarnações (114b-c)¹⁹⁷. É importante notar o reaparecimento da circunstância de julgamento agora nesse contexto. Já tínhamos indicado o autêntico e verdadeiro processo de julgamento, que agora se apresenta, em contraponto ao julgamento que Sócrates sofreu e a injusta sentença que recebeu dos juízes de Atenas (Conf. 1.3). Neste plano os verdadeiros juízes não cometeriam um julgamento equivocado e a sua recompensa certamente seria dada conforme o seu merecimento, muito diferente da aceitação das acusações que o levaram

¹⁹⁷ Conf. 67a-b, onde aparece pela primeira vez a purificação como exigência e condição para falar sobre o que é verdadeiramente puro.

à prisão, caluniosas e injustas. Uma vez que todos os seres deste plano são puros e verdadeiros, o exercício da filosofia, através do qual se inicia a *katharsis*, é bem visto pelos verdadeiros e justos juízes, os quais consideram o melhor destino a única recompensa verdadeiramente justa para o filósofo. Esses são capazes de reconhecer as verdadeiras virtudes e, assim, fazer um justo julgamento. Assim, a aposta do filósofo não poderia ser vã, e os seus esforços não serem devidamente recompensados. A esta altura, não há como não reparar no visível contraste entre o verdadeiro julgamento e a limitada e passível de erro apreciação do juízo humano. Do mesmo modo, a inversão de valores que Platão realiza em relação à morte, à filosofia e às virtudes neste mito final é inteiramente esclarecido. No contexto onde tudo é verdadeiro, a morte, que é tida pelos homens comuns como um mal, mostra-se a melhor condição para a alma, especialmente para aquela que cuidou em se purificar. Longe de ser um escape das falhas de ordem moral, cometidas durante a vida, a morte e o “estar morto”, agora descritos adequadamente, têm o seu sentido filosófico inteiramente elucidado: a melhor condição em que a alma pode se encontrar, em contato com o que é divino, inteiramente purificada e adornada com as verdadeiras virtudes. Ao mesmo tempo, o mal feito para outros consiste, na verdade, no mal para si, pois traz danos para a alma. Podemos dizer que a herança que a alma recebe da vida humana é que faz a ligação entre os dois planos e permite, assim, um dizer o cuidado da alma nos termos de um comprometimento moral¹⁹⁸. Ciente dessa ligação, o mestre não poupou esforços para defender a filosofia, vista, por sua vez, como uma excentricidade, um estilo de vida com modos insensatos, pelos homens comuns. Finalmente, ela tem reconhecido o seu verdadeiro valor, pela maioria dos amigos, e, por isso, afirma-se como o melhor modo de vida que se pode seguir e um bem para a alma. Sócrates não tem dúvida de que fez o melhor durante a vida e com esta certeza enuncia as últimas palavras em defesa da filosofia e da boa aceitação da morte:

¹⁹⁸ Victor Goldschmidt corrobora a nossa leitura ao dizer: “*O tribunal dos infernos não decide, como os juízes mortais a culpabilidade da alma. Antes mesmo de apresentar-se diante dos magistrados divinos, a alma traz visivelmente, sobre si, todos os traços da falta cometida [...]*”; *A Religião de Platão* (p. 79). Os verdadeiros juízes apenas encaminham, indicam a alma para o lugar merecido, não cabendo a eles decidir o destino de cada uma delas.

“- Ora, é por estes motivos que acabo de vos expor, Símias, que devemos dar tudo por tudo para participar nesta vida da virtude e da razão: é que a recompensa é bela e grande a esperança (*pan poiein hoste aretes kai phroneseos en toi bioi metaskhein: kalon gar ton athlon kai he elpis megale*)! Claro que insistir ponto por ponto na veracidade dessa narrativa não ficaria bem a uma pessoa de senso (noun); mas sustentar que as coisas se passam mais ou menos desta forma, no que respeita às almas e suas moradias, uma vez que se reconhece que a alma é imortal, eis o que, a meu ver, não só fica bem como vale a pena arriscar (e, com efeito, o risco é belo...), quando assim se crê; convém, pois, que cada um de nós dirija a si mesmo encantamentos desses, e, justamente por isso, alonguei-me tanto na minha história

Estas, pois, as razões por que deve confiar no destino da sua alma todo aquele que, durante a vida, disse adeus aos prazeres do corpo e aos seus adornos; que, considerando-os de um efeito mais nocivo do que benéfico, se empenhou, pelo contrário, em alcançar os prazeres da sabedoria (*manthanein espoudase*), em adornar a sua alma, não com adornos alheios a ela, mas com aqueles que lhe são próprios - isto é, temperança, justiça, coragem, liberdade e verdade (*sophrosinei te kai dikaiosinei kai andreiai kai eleuteriai kai aletheiai*) – e, nessas condições, aguarda a viagem para o Hades [e se prepara para empreendê-la quando a hora soar ...] (...)” (114c-115a).

O filósofo reconhece a imprecisão desta analogia no que diz respeito à veracidade dos acontecimentos após a morte do corpo. Não cabe pensar ou pretender qualquer conhecimento do que de verdade pode acontecer nesta vida autêntica, ainda que se creia no que conta alguma narrativa acerca dela. O bom senso de reconhecer esta impossibilidade e admitir ser esta narrativa apenas uma crença, é recomendado pela inteligência (*nous*), a mesma que também recomenda correr o risco de investir no cuidado da alma, pois se houver recompensa, como Sócrates acredita haver, certamente será a melhor dentre todas. A inteligibilidade e as virtudes em sua forma autêntica oferecem subsídios para a crença nesse bom destino. Dessa vez em termos mitológicos, o filósofo lembra mais uma vez a importância do exercício intelectual que colabora para o fundamental movimento de se voltar para a interioridade, que constitui o cuidado da *psyche*, e, assim, da sua vida depois da sua separação do corpo. Vale observar o apelo

para a inteligência nesse trecho, que finaliza e sintetiza a proposta de Platão em relação ao uso da inteligibilidade no *Fédon*. Sob o aspecto da ponderação e do bom senso, a inteligibilidade, representada aqui pelo *nous* e pela *phronesis*, parece situar, no interior dessa narrativa, a capacidade da inteligibilidade, ao mesmo tempo em que acentua o sentido filosófico da vida como vida autêntica e da morte como passagem para esse plano. Vale a pena tomar parte da *phronesis* e das verdadeiras virtudes durante a vida humana (*bios*), pois somente dessa forma é possível ter esperança, ou bons motivos para tê-la, diante da inexorabilidade deste trágico e inescapável acontecimento em que consiste a morte. Não há nada a perder ao se empenhar para conquistar as virtudes e adotar uma postura guiada pela intelectualidade, caso não haja este outro plano além; mas, se, ao contrário, ele existir, muito se tem a ganhar ao morrer. Os efeitos positivos deste esforço, também presentes na vida humana, oferecem ao filósofo boas razões para aguardar com esperança, confiança e tranqüilidade a viagem para o Hades, como diz o próprio texto. Este é o verdadeiro motivo que levou Sócrates a perseverar durante toda a vida na conduta de desdenhar os apelos do corpo e da vida comum, e buscar aprender o melhor modo de se preparar para a verdadeira vida. Do mesmo modo, a busca deste estado sereno na iminência da morte também consiste no motivo pelo qual Sócrates fez questão de realizar esta última análise com os seus amigos e alongar sua história. A narrativa dos últimos instantes de vida do filósofo mostra Sócrates resignado e entregue a este destino, que confia ser o melhor e o mais justo. Todavia, a figura do homem sereno que aceita a própria condenação, dialogando com e sobre a idéia da morte, não subtrai a carga de dramaticidade deste final de episódio. Platão parece ter pretendido opor a tensão e o luto da circunstância da condenação à figura de superação e esperança sob a qual o filósofo aparece. O pesar dos outros personagens contrasta com esta figura do filósofo, cujas convicções defendidas ao longo do diálogo acerca da *psykhe* se tornam salientes, ao serem ditas com o tom assertivo de quem já fez todas as considerações sobre este mundo e agora se despede, sem pesares, dele e dos amigos. Uma vez que a distinção da alma em relação ao corpo para o filósofo é muito clara, Sócrates fala certo de que a vida da alma após a morte do corpo se refere à sua própria sobrevivência. A certeza em relação ao estar morto (*tethanai*) como vida autêntica se deve também a essa perspectiva, na qual o eu consiste na alma. Consciente de que o

corpo perecerá e que o cadáver não constitui o que pode ser dito “ele próprio”, o filósofo prestes a morrer está tranqüilo (115c-d). Convicto de que está prestes a gozar da vida em sua forma pura, verdadeira e estável, é claro que para o filósofo os juízes que o condenaram à morte entenderam equivocadamente a sua crença na vida autêntica como um consolo (*paramytheomai*). A morte, assim como o ritual fúnebre, não consiste em nenhum tipo de sofrimento, afinal ele terá partido deixando somente o corpo para cremação ou enterro (115d-e). Ao que parece, Platão, nas palavras de Sócrates, faz essa última correção para finalizar o diálogo com o sentido essencial de uma investigação filosófica como a que se sucedeu:

“[...] *De resto, bem o sabes, meu caríssimo Críton: uma linguagem que não é perfeita (me kalos legein) não é só uma ofensa contra si mesma, deixa também marcas de erro na alma (alla kai kakon ti empoiei tais psychais)! [...]*” (115e).

De forma sintética e indireta, Platão, com esta declaração mostra no *Fédon* a sua verdadeira intenção, ao realizar uma análise e uma formulação do discurso filosófico como a obra mais autêntica da inteligência. Seu intento de tornar adequado o filosofar para cuidar da alma demonstra o caráter moral e pedagógico, por que não, da conversa deste último encontro e da própria filosofia. Não se trata de um discurso para consolar os amigos consternados ou a si mesmo, ou de uma advertência bem elaborada de alguém que, à beira da morte, faz seu último desabafo. A essa altura, compreender dessa forma o discurso de Sócrates seria desconsiderar o verdadeiro sentido da elaboração do discurso filosófico, o que significa incorrer no pior dos erros: trazer danos para a alma. O filósofo estava disposto a tomar logo a cicuta e finalmente partir, pois não via vantagem em continuar mais tempo em uma vida “[...] *que já deu o que tinha que dar*”¹⁹⁹, com a qual a alma já não possui mais nenhum vínculo, como se não estivesse mais presente. Além disso, postergar a morte após o discurso da imortalidade consistiria em uma grande incoerência (117a). O filósofo, sem mostrar nenhum sinal de hesitação

¹⁹⁹ A nota 116 da tradução de M. T. Schiappa de Azevedo traz a tradução literal dessa expressão proverbial: “*poupando [a taça] quando já nada há lá dentro*”. Vale a pena atentar para analogia que sugere a taça vazia, a saber, a alma quase totalmente apartada do corpo.

ou nervosismo, tomou a taça nas mãos e, em um só trago, bebeu a cicuta. Seguindo a recomendação do carcereiro, deu alguns passos calmamente pela cela e aguardou os efeitos do veneno. A descrição da ação do veneno em muito nos remete à imagem da alma deixando o corpo. A narração da lentidão dos movimentos e a gradativa perda dos sentidos mostram a separação efetiva da *psykhe* do corpo, que agora nada mais se torna que um cadáver. Fédon finalmente termina a narrativa dos últimos instantes do amigo, aquele que segundo ele foi o homem mais excelente justo e sensato (*aristou kai allos phronimotatou kai dikaiotatou*).

Os três adjetivos com os quais Fédon qualifica o amigo e finaliza a narrativa do diálogo são dignos de comentário. As condições que Platão, ao longo do texto, apresenta como apropriadas para a alma tornam coerentes com o discurso enunciado tais qualidades conferidas ao filósofo. Não nos surpreende que a sensatez esteja junto e associada à excelência e à justiça. Uma vez que a filosofia purificou a alma das mazelas do corpo e da vida humana, o resultado seriam as qualidades advindas do modo de vida filosófico, que nesse desfecho não são outra coisa que as características dos seres puros sob forma de virtudes morais. Assim, ser justo, o melhor e sensato refletem a pureza e a sanidade da alma de Sócrates, que agora, crêem os amigos, viaja para o plano que possui as mesmas características. Vale dizer que o sensato, isto é, o *phronimos* representa tem o seu sentido definido como qualidade no contexto da moralidade que encontramos nesse desfecho. Nas poucas aparições da palavra, vemos a descrição da *psykhe* relacionada à pureza e à divindade, contexto em foco nestas últimas passagens. Seja descrita no contexto do que é puro e autêntico, como o da vida *post mortem* (80d), na argumentação em defesa da alma inteligível como comandante do corpo (94b) ou na descrição da bagagem que a *psykhe* deve levar para a vida autêntica (107d), a inteligibilidade expressa através do termo *phronimos* parece acentuar a característica inteligível da alma e sua afinidade com o plano-além em uma perspectiva da moralidade. Essa ênfase acontece nessa última ocorrência, onde Sócrates é descrito como aquele que reúne as qualidades morais mais excelentes. Em outras palavras, as conseqüências dessa purificação, operada pelo exercício de intelecção *phronesis* do filosofar, como uma virtude. Desse modo, “*phronimos*” se une às autênticas virtudes como as qualidades que garantem o bom destino após a morte. Platão reserva aos

instantes finais a versão autêntica da circunstância do julgamento e da morte, agora personificada na figura do filósofo que dialoga sobre o acontecimento da condenação e sobre a concepção de morte. A intensidade dramática, junto à fidelidade das convicções filosóficas defendidas no diálogo, mostra um Sócrates que, ao bem aceitar e inquirir a morte, vive intensamente a vida no sentido pleno, a saber, a vida humana e anímica, pois transpõe o fato de morrer para a idéia de desfrutar uma vida autêntica e perene, na qual crê e aposta com a certeza reconhecidamente humana. Ao elaborar argumentos e reformulações para verificar a possibilidade e a razoabilidade de acreditar nessa vida e defender tal empreendimento como uma forma de aquisição das virtudes, Platão não somente dá o tom de idealidade à história da condenação e caráter filosófico ao diálogo, mas mostra a verdadeira função da reflexão filosófica que, certamente, tem possibilidade de interferir na vida humana e, portanto, possível de se realizar. O elo entre vida humana e vida *post-mortem*, plano físico e teórico, que coloca a alma como protagonista neste cenário em que consiste o diálogo, mostra o limiar entre tais planos e, assim, obriga a refletir sobre o que há de essencial para que tal relação se torne possível. O tema da morte não poderia estar ausente, visto que pontua a questão humana mais essencial: como se colocar diante da vida e da morte e a melhor maneira de pensar sobre tal assunto. Foi com este olhar que procuramos averiguar na fictícia morte de Sócrates narrada pelo *Fédon* o que Platão parece considerar ser a atividade mais peculiar e nobre da alma e talvez o elemento capaz de salvaguardar o que há de verdadeiro: o pensamento (*phronesis*).

Conclusões Finais: A Phronesis

Ao se perguntar sobre uma questão tão complexa como a *phronesis* no diálogo *Fédon* temos, primeiramente, de ser pacientes para persegui-la nos movimentos de um diálogo que se mostra, ao longo do seu desenvolvimento, complexo e bastante denso. O teor de nosso comentário não se deve somente ao fato de o tema não ser o assunto do

diálogo, visto que Platão pretende apresentar uma inquirição sobre a imortalidade da alma, nem se deve ao fato de a questão da *phronesis* nem sequer assumir um papel de primeiro coadjuvante, como parece acontecer com a questão acerca da natureza da *psykhe*, a qual decorre inevitavelmente da investigação sobre sua imortalidade. O leitor que se propõe a investigá-la tem de se dispor a analisar o texto em camadas, acompanhando a dimensão teórica através da qual o tema da imortalidade passa a ser investigado e a profundidade que tal investigação ganha na especificidade da visão filosófica. Em momento algum encontramos no diálogo um questionamento do tipo “o que é a *phronesis*?”, mas curiosamente ela aparece como resposta e explicação para muitas questões. São essas explicações e respostas que a revelam como pilar principal para a investigação nos termos da filosofia, tal como propõe o *Fédon*. Podemos dizer que nos momentos em que Platão apresenta a inteligibilidade em toda a sua extensão, este termo, que aos poucos ganha a formulação de um conceito, apresenta-se ou como meio para atingi-la, ou como manifestação da própria. Ou ainda, a exemplo do que traz a primeira metade do texto, a *phronesis* aparece conjugada nos dois papéis ao mesmo tempo, no interior de um mesmo raciocínio: como elemento que, na medida em que torna tal inteligibilidade acessível, é, ao mesmo tempo, promovido por ela, nos moldes de um efeito do inteligível na alma. Tais visões revelam os vários sentidos sob os quais podemos tomá-la e, assim, os caminhos que temos de trilhar para chegar a uma conclusão sobre ela.

Dada a forma complexa e variada tal como se apresenta no texto, uma conclusão sobre a *phronesis* não é algo simples. Ao nos arriscarmos é preciso retomar os sentidos sob os quais Platão a utiliza. Uma das primeiras aparições do termo a coloca nos termos de algo a ser conquistado, adquirido: adquirir a sabedoria, ou um estado de inteligibilidade, ou ainda conquistar um modo de ser inteligível (“*phroneseos ktesin*”) (65a). Note-se que se trata de um comportamento, um modo almejado e, portanto, algo sugestivamente valioso para a alma, o qual o filósofo deve se empenhar em conquistar (65a). Apesar da difícil tradução do termo nesse contexto, importa-nos reparar que, não à toa, ele aparece no início do diálogo. Uma maneira parecida de se referir a ele encontramos mais adiante, em 66e, onde é dito ser a *phronesis* desejada (*eros*) pelos filósofos, os quais se tornam amantes dela. Em ambos os casos, é alvo de desejo pelo

filósofo, para quem parece ser algo digno de ser desejado. No entanto, é nas passagens 68a e 68b que ela começa a ser contextualizada e formulada pelo diálogo, visto que é tida como algo a ser desejado em vida, mas alcançável somente no Hades, após a morte. A partir daí temos a dimensão em que será tratada a *phronesis* e, ao mesmo tempo, o contexto no qual se dará a sua participação, a saber, no intermédio entre plano sensível e supra-sensível, vida e morte. Até aqui sabemos que estamos diante de algo valoroso, desejado e estimado pelo filósofo e que mantém relação com estes dois domínios. Podemos dizer que esta formulação nos dá a idéia da *phronesis* que, parece, será confirmada depois, ao longo da explanação sobre a imortalidade. O diálogo atribui aos poucos aquela que parece ser, de fato, a função da *phronesis* no *Fédon*: via para o conhecimento (66b) do plano inteligível. Comparada a um atalho, uma pista do inteligível em um ambiente estranho para a alma, o domínio sensível, o termo assume as feições que, mais tarde, serão esclarecidas e reformuladas na argumentação acerca do método e do *logos* filosófico. Vemos os desdobramentos dessa via, conforme o texto, na composição de uma epistemologia, a qual abrange perspectiva filosófica, método e Teoria das Idéias, caminho para justificar a crença na imortalidade da alma. Podemos supor, diante disso, que nisto reside o valor da *phronesis* enunciado logo no início. É legítimo suspeitar, até então, que, como via para domínio inteligível, pode conduzir o filósofo ao conhecimento, algo que, no texto, se comprova. Vale reparar que estes variados ângulos, conforme sugerem tais analogias, indicam, podemos pensar, o cuidado de Platão em atribuir sentido filosófico ao termo de forma gradual, revelando aos poucos as facetas deste conceito. O termo parece evoluir, de um sentido geral, para um conceito filosófico, dito nas especificidades da filosofia.

Tal perspectiva é corroborada em 69a, quando a *phronesis* é comparada a uma moeda de mais alto valor, pela qual se deve efetuar qualquer troca. Tal analogia prenuncia aquele que será o contexto no qual o termo parece receber o sentido que Platão lhe atribui de forma mais completa: o contexto da moralidade. A primeira sugestão que temos sobre a atuação da *phronesis* neste domínio, aparece na argumentação acerca do benefício em que consiste, para a alma, purificar-se através da inteligência (*phronesis*) (69b). Dita nos termos de uma espécie de purificação intelectual, ela parece reunir, nesse argumento da purificação, a sua função epistemológica e a sua

função na perspectiva da moralidade: um benefício para a alma. Melhor, à medida que temos a inteligência, nos moldes da *phronesis*, como um benefício, a atividade intelectual que o termo sugere deve também ser vista como uma questão moral, pois proporciona a ela um cuidado em relação à alma que se traduz em virtudes. Estas são verdadeiras e, portanto, realmente benéficas, quando orientadas pela *phronesis* (*alethes arete meta phroneseos*) (69b). A formulação aparentemente ampla, mas não sugestiva no início, justifica-se com o que podemos saber a partir do argumento da *katharsis*. Platão pretende, aparentemente, abarcar com a *phronesis* os domínios em que a inteligibilidade pode atuar do melhor modo possível. A aparente indistinção entre pensamento e purificação, que encontramos nesse argumento, torna-se clara e, da mesma forma, também a necessidade de definir a *phronesis* no *Fédon*, ao nos depararmos com as duas passagens onde Platão a define: como uma capacidade, uma faculdade (*dynamis*) da alma que, por independe do corpo, pode dizer o plano-supra sensível, em 76c, e como um estado, uma afecção do inteligível na alma, quando esta se relaciona com os seres supra-sensíveis, em 79d. A segunda definição, a mais intrigante no diálogo, comumente se entende por “pensamento”, visto que está em foco a realização dessa relação e seus efeitos na alma. Esses se traduzem não somente como virtude, mas como algo que sugere a ela alguma mudança. Tal mudança expressa-se, diante do que vimos, como aquisição das verdadeiras virtudes e, principalmente, como a conversão da alma em direção à sua natureza inteligível, a melhor ação entre todas para aquele que pretende se preparar para uma vida *post-mortem*. A conclusão a que chegamos sobre a *phronesis*, primeiramente, é que se trata essencialmente do meio através do qual é possível propor as coisas em uma perspectiva autêntica, verdadeira, seja na ação, como pensamento, inteligência, seja como capacidade anímica, sede da inteligência. Nenhuma das duas perspectivas, predominantes no diálogo, exclui a sua principal função: conduzir e manifestar o que há de essencial na natureza da alma.

Bibliografia:

- **Platão**, *Fédon*, Ed. Imprensa Oficial UNB, 2000.
- **Platon**, *Phédon*, Ed. Coleção Belles Lettres, Paris, 1964.
- **Platon**, *Phédon*, GF Flammarion, 1991 (tradução de Monique Dixsaut).
- **Plato**, *Phaedo*, Claredon Plato Series, Claredon Press Oxford, 2002, 2ª. ed. (tradução de David Gallop).
- **Plato**, *Phaedo*, Cambridge Greek and Latin Classics, Cambridge University Press, 1996 (texto estabelecido e comentado por C. J. Rowe).
- **Plato**, *Phaedo*, Claredon Press, Paperbacks, Oxford, 2007, 2a. ed. (texto estabelecido e comentado por Jhon Burnet).
- **Platón**, *Fedón*, Editorial Gredos S.A, Madri, 1997; tradução de Carlos Garcia Gual.
- **Platão**, *Fedro*, Edições 70, Lisboa.
- **Platon**, *Phèdre*, Ed. Belles Lettres, Paris, 1947.
- **Platon**, *Phèdre*, GF Flammarion, Paris, 2000 (tradução de Luc Brisson).
- **Platão**, *Apologia de Sócrates*, Edições 70, Lisboa.
- **Platão**, *Crítton*, Edições 70, Lisboa.
- **Platão**, *A República*, Martins Fontes, 2006, S.P.
- **Platon**, *La République*, Ed. Coleção Belles Lettres, paris, 1949.
- **Platão**, *Ménon*, Edições Loyola, Puc do Rio, 2003.
- **Platão**, *Teeteto*, in Platão Diálogos, Editora Universitária UFPA. 3ª. Edição.
- **Platon**, *Teètète*, in Coleção Belles Lettres, tomo VIII, 3ª. Parte.

Comentários:

- **Acrill, J.L.**, *Essays on Plato And Aristotle*, Oxford, University Press, 1997.
- **Andrade, Rachel Gazolla de**, *Platão: O Cosmo, o Homem e a Cidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- **Aubanque, Pierre**, “De L’Egalité des Segments Intermédiaires dans La Ligne de La Republique”, in *Sophie Maietores – “Chercheurs de Sagesse”, Hommage à Jean Pepin, Institut d’ Études Augustiniennes*, Paris 1992.
- **Bailly, Anatole**, *Le Grand Dictionnaire Grecque Français*; Hachette, Paris.
- **Bernhardt, Jean**, *Platon et Le Materialisme Ancienne- La Teoria da L’Ame Harmonia Dans La Philosophie de Platon*, Payot, Paris, 1971.
- **Bostock, David**, “ The Soul And Imortality In Plato’s *Phaedo*”, in *Plato 2- Etics, Politcs, Religion, and the Soul*, edited by Gail Fine, Oxford University Press.
- **Bréhier, E.**, “Aretai Katharseis” in *Études de Philosophie Antique*”, Presses Universitaires de France, Paris, 1955
- **Brès, Yvon**, *La Psychologie de Platon*, Presses Universitaires de France, Paris, 1973.
- **Brisson, Luc**, “A Prova Pela Morte: Um Estudo Sobre o *Fédon* de Platão”, in *Hypnos* no. 13, ano 09, 2004 S.P.
- **Chantraîne, Pierre**, *Dictionaire Etymologique de La Langue Grecque- Histoire Des Mots*, Paris, Editions Klincksteck, 1984.
- **Cherniss, Harold**, “The Philosophical Economy of the Theory of Ideas” in *Plato*, G. Vlastos, Garden City, Doubleday, 1971.
- **Cooper, John**, “Plato on Sense Perception and Knowledge” in *Phronesis - Journal For Ancient Philosophy*, Brill, XV, 1970.
- **Cornford, Francis M**, *La Teoria Platonica Del Conocimiento: El Teeteto y El Sofista*, Buenos Aires: Paidos, 1968.

- **Dancy, R. M.**, *Plato's Introduction of Forms*, Cambridge University Press.
- **Dixsaut Monique**, *Metamorphoses da Dialectique dans les Dialogues de Platon*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001
- **Dixsaut Monique**, *Platon et la Question de la Pensée*, Vrin, 2000.
- **Dos Santos, J. T.**, A Função da Alma na Percepção nos Diálogos Platônicos, in *Hypnos*, no.13 ano 09 2004 S.P.
- **Dos Santos, José Trindade**, *Fédon- Platão*, Alda Editores, 1998
- **Droz, Geneviève**, *Os Mitos Platônicos*, Ed. UNB, 1997.
- **Festugière, A. J.**, *Contemplation et Vie Contemplative Selon Platon*, Paris, Vrin, 1973.
- **Festugière, A. J.**, *Le Trois "Protreptiques" de Platon; Euthydème, Phédon, Epinomis*, Paris, J. Vrin, 1973.
- **Frère, Jean**, *Le bestiaire de Platon*, Paris: Kimé, 1998.
- **Frutiger, Perceval**, *Les Mithes de Platon*, Librarie Félix Alcan, Paris, 1930.
- **Goldschmidt, Victor**, *A Religião de Platão*, DIFEL, 2^a. Ed.1970.
- **Goldschmidt, Victor**, *Les Dialogues de Platon, Structure et Méthode Dialectique*, 1947, 1a.ed .
- **Goldschmidt, Victor**, *Questions Platoniciennes*; Paris, J. Vrin, 1970.
- **Guardini Romano**, *La Mort de Socrate*, Editions du Seuil.
- **Guérout, Martial**, “La Meditation de L`Âme Sur L`Âme dans Phédon”, in *Revue De Metaphysique Et Morale*, 1926.
- **Iglesias, Maura**, Platão: “A Descoberta da Alma” in *Boletim do CPA*, Ano IV no. 5/6 1998.

- **Irwin, T. H.**, “The Theory of Forms”, in *Plato I- Metaphysics And Epistemology*, Oxford, University Press.
- **Kirk, G.S. e Raven, J. E.**, *Os Filósofos Pré Socráticos*, Fundação Calouste Gulbenkian, 3ª. edição.
- **Klippel, Maurice**, *La Medicine Grecque dans Ses Rapports avec La Philosophie*, Editions Hipocrate, Paris, 1937.
- **Loriaux, S. J.**, *L’Être et La Forme Selon Platon- Essai Sur Dialectique Platonicienne*, Desclée De Brouwer, 1955.
- **Moulinier, L.**, *Le Pure et Le Impure dans La Pensée des Grecs- De Homere a Aristote*; Librairie Klincksieck, Paris, 1952.
- **Mueller, Gustav**, “The Unity of the Phaidon” in *The Classical Journal*, vol 48, no. 4, jan 1953.
- **Nickolas Pappas**, *A República de Platão*, Edições 70, Lisboa.
- **Pakaluk, Michel**, “Degrees of Separation in the Phaedo” in *Phronesis- Journal For Ancient Philosophy*, Brill, XLVIII, 2, Leiden, 2003
- **Pétrément, Simone**, *Le Dualisme Chez Platon*, PUF, 1947.
- **Roberts, Eric J.**, “Plato’s View of The Soul” in *Mind, New Series*, Vol 14, no. 55, 1955.
- **Robinson, Thomas M.**, “As Características Definidoras do Dualismo Alma-Corpo no Escritos de Platão”, in *Letras Clássicas*, no. 2.
- **Robinson, Thomas**, *A Psicologia de Platão*, Edições Loyola 2006, S.P.
- **Robinson, Thomas**, “Platão: Sobre Alma, Corpo, sexo e Gênero” in *Hipnos*, 1999.
- **Sallis, John**, *Being and Logos- Reading the Platonic Dialogues*, Indiana University Press, 3ª, Ed, 1996.

- **Schwab, Gustav**, *As Mais Belas Histórias da Antiguidade Clássica*, Ed. Paz e Terra, 5ª. edição.
- **Scott, Dominique**, *Recollection And Experience – Plato’s Theory of Learning And Its Successors*, Cambridge University Press, 2003.
- **Sobrinho, Rubens Garcia Nunes**, *Platão e a Imortalidade: Mito e Argumentação no Fédon*, EDUFU, 2007.
- **Stricker, S.J. Emile de**, “La Distinction Entre L’Entendement (Diánoia) e L’Intellect (Nous) Dans La Republique De Platon”, in *Estudios De La Historia De La Filosofia – Homenaje ao Profesor Rodolfo Mondolfo*, Vol I, Universidad Nacional de Tucuman, 1957, Argentina.
- **Warren, James**, “Socratic Suicide”, in *Journal Of Hellenic Studies*, no 121, ano 2001.
- **Zeller, Eduard**, *Sócrates y Los Sofistas*, Editorial Nova Buenos Aires.