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

FRANCISCO DE ASSIS NOGUEIRA BARROS

***Fédon* de Platão: Argumentos sobre a Imortalidade da Alma e Tradução Parcial**

São Paulo

2018

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

Fédon de Platão: Argumentos sobre a Imortalidade da Alma e Tradução Parcial

Francisco de Assis Nogueira Barros

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculos da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Letras Clássicas.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Rossi Nunes Lopes

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Bf Barros, Francisco de Assis Nogueira
 Fédon de Platão: Argumentos sobre a Imortalidade
da Alma e Tradução Parcial / Francisco de Assis
Nogueira Barros ; orientador Daniel Rossi Nunes
Lopes. - São Paulo, 2018.
 286 f.

 Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Área
de concentração: Letras Clássicas.

 1. Imortalidade da alma. I. Lopes, Daniel Rossi
Nunes , orient. II. Título.

Nome: BARROS, Francisco de Assis Nogueira.

Título: *Fédon* de Platão: Argumentos sobre a Imortalidade da Alma e Tradução

Parcial

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Letras Clássicas.

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr._____. Instituição:_____.

Julgamento:_____. Assinatura:_____.

Prof. Dr._____. Instituição:_____.

Julgamento:_____. Assinatura:_____.

Prof. Dr._____. Instituição:_____.

Julgamento:_____. Assinatura:_____.

Prof. Dr._____. Instituição:_____.

Julgamento:_____. Assinatura:_____.

AGRADECIMENTOS

À Capes, pela bolsa fornecida.

RESUMO

O tema principal do *Fédon* de Platão é a imortalidade da alma. Meu objetivo nesta tese é apresentar um estudo dos argumentos sobre a imortalidade da alma no *Fédon* e uma tradução parcial do diálogo.

ABSTRACT

The main topic of the Plato's *Phaedo* is the immortality of the soul. My aim in this thesis is to present a study of the arguments for immortality of the soul in the *Phaedo* and a partial translation of the dialogue.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	9
2. PRIMEIRA ETAPA DO DIÁLOGO	13
3. ARGUMENTO CÍCLICO.....	32
4. ARGUMENTO DA REMINISCÊNCIA.....	70
5. ARGUMENTO DAS AFINIDADES.....	102
6. ÚLTIMO ARGUMENTO – PROLEGÔMENOS.....	155
7. ÚLTIMO ARGUMENTO PROPRIAMENTE DITO.....	215
8. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	228
9. TRADUÇÃO PARCIAL.....	233
10. BIBLIOGRAFIA	286

1. INTRODUÇÃO

Apesar da vasta literatura crítica destinada ao estudo dos argumentos sobre a imortalidade da alma no *Fédon*, a temática é sobretudo complexa e continua desafiando os pesquisadores. Temas tidos como tradicionais e consolidados sobre a alma em Platão merecem ser revisitados, reavaliados e confrontados com nova investigação, uma vez que a formação e inclinação pessoal de cada estudioso permite investigar Platão de diferentes maneiras e chegar a diferentes respostas, a partir de diferentes métodos e instrumentos hermenêuticos, razão pela qual Platão continua exercendo encanto duradouro sobre todos nós.¹ Sendo assim, é natural que haja um renovado interesse pelos argumentos sobre a imortalidade da alma no *Fédon*.

O tema principal do *Fédon* é a imortalidade da alma e ele começa a ser desenvolvido a partir do primeiro estágio do diálogo quando Sócrates apresenta a sua defesa perante seus amigos de seu modo de vida e atitude perante a morte. Nesta ocasião ele afirma a sua convicção de que a alma do verdadeiro filósofo – aquele que vive na prática da morte ao longo de toda a sua vida – descera ao Hades onde se juntaria aos deuses. Nesta primeira etapa a imortalidade é simplesmente assumida nas declarações de Sócrates como ‘tenho uma boa expectativa de que haja algo reservado para os mortos’. A sua convicção é conforme a tradição, aquilo que os antigos diziam, ‘que há algo muito melhor reservado para os bons do que para os maus’ (63c5-7). Mas Sócrates não convence aos amigos com a sua esperança de cunho meramente religioso. Há pessoas que acreditam que a alma poderia ser destruída na ocasião em que se separa

¹ Valditara in Fermani, Migliori, Valditara (org.), 2007, p.5.

do corpo. Esta crença na aniquilação da alma deve ser enfrentada com argumentação filosófica. Seria necessário um grande esforço de Sócrates para mostrar que a alma da pessoa que morre continua a existir com capacidade e conhecimento (ὥς ἔστι τε ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν) (Cf.70a1-b4). Com esta problemática se inicia uma seção demonstrativa em que o tema da imortalidade recebe tratamento filosófico especializado. Nesta etapa temos quatro argumentos ou provas da imortalidade da alma: (i) argumento cíclico ou dos opostos (70c-72d); (ii) argumento da reminiscência (72e-77a); (iii) argumento das afinidades (78b-80b); (iv) último argumento (96a-107b). O objetivo deste trabalho é apresentar um estudo de cada argumento sobre a imortalidade da alma no *Fédon* e uma tradução parcial do diálogo – de toda a primeira etapa do diálogo e de cada argumento propriamente dito.

Não pretendemos fazer uma exposição e análise exaustiva de cada argumento. Não raramente cada linha de cada argumento é objeto de amplo debate, e uma discussão exaustiva de cada tópico levantado vai além do escopo de nossa pesquisa. O nosso objetivo é reavaliar as provas da imortalidade com o fim de observar como cada uma delas procura se estabelecer como prova da imortalidade da alma. Em diálogo com a tradição crítica, esperamos reafirmar posições interpretativas já consagradas, mas também sugerir rupturas e novos caminhos de interpretação sempre que possível.

Sobre a nossa interpretação do diálogo, é importante dizer que privilegiamos a exegese textual e a interpretação de cada argumento propriamente dito, mas considerando o contexto imediato, o contexto mais amplo da obra, e a relação mútua entre os argumentos, evitando interpretar cada argumento como se fosse uma unidade isolada. Considerando o contexto amplo do diálogo, apresentamos um breve estudo

sobre a doutrina de cunho órfico e pitagórico, que é um dos saberes tradicionais com os quais Platão dialoga com frequência no *Fédon*.

Teremos o cuidado de dialogar com a tradição interpretativa, cujo esforço para a compreender o *Fédon* é notável e sua contribuição para a compreensão do diálogo é inestimável. Mas evitaremos ao máximo transportar, projetar e impor ao diálogo posições filosóficas desenvolvidas posteriormente, evitando interpretações anacrônicas.

Além disso, é importante reconhecer que, em geral, a interpretação de um diálogo platônico é em parte predeterminada e moldada pelo que já ouvimos a respeito dele. Um exemplo disso é a tendência de acompanhar a literatura crítica em sua costumeira propagação da ideia de que o *Fédon* pretende ser uma exposição e defesa dos ‘pilares gêmeos’ do Platonismo: imortalidade da alma e teoria das Formas. A propagação dessa ideia tem levado intérpretes a conceber ou pelo menos sugerir a existência de uma dupla temática de igual importância no *Fédon*.² Nossa tese diverge desta tendência, reconhecendo que o tema principal do *Fédon* é a imortalidade da alma individual, e que o diálogo não pretende apresentar uma exposição e defesa da teoria das Formas, como a tradição interpretativa consagrou, mas sim uma sistemática defesa da imortalidade da alma. Embora ‘Formas’ e outros temas tenham importância no diálogo, do início ao fim o *Fédon* está voltado para o problema da imortalidade da alma.

Portanto, procuramos reler o *Fédon* sem excessiva dependência daquilo que já se disse a respeito dos argumentos sobre a imortalidade da alma. Nem mesmo abraçaremos a ideia de que Platão espera que o leitor entreveja teorias filosóficas complexas em passagens nas quais o filósofo não apresenta uma exposição consistente sobre elas.

² Cf. Burger 1984, p.2. Cf. Bluck 1955, p.2. Cf. Gallop 2002, p.97: “A doutrina da imortalidade é logicamente dependente da Teoria das Formas.”

Também evitamos incorrer na tentativa de complementar o que Platão deixou (deliberadamente ou não) vago e inconcluso no *Fédon*.

Além do estudo dos argumentos sobre a imortalidade da alma no *Fédon*, esta tese também apresenta uma tradução parcial do diálogo: uma tradução de toda a primeira etapa do *Fédon* (57a-70c) e a tradução de cada argumento propriamente dito. Nós apresentamos um comentário sobre as seções que circundam cada argumento, e todas as citações do *Fédon* apresentadas na tese, inclusive das seções que não traduzimos integralmente, são de nossa autoria. Nossa tradução será baseada na mais recente edição do texto grego, a edição inglesa de E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson e J. C. G. Strachan (Oxford Classical Texts, 1995).

2. PRIMEIRA ETAPA DO DIÁLOGO (65A – 70C)

2.1. Panorama Geral

O diálogo inicia com uma conversa entre Fédon e Equécrates, o qual solicita uma narrativa detalhada sobre a morte de Sócrates. Ele quer saber minuciosamente tudo que Sócrates conversou com seus amigos, e tudo que aconteceu no cárcere horas antes de sua execução (58d). Já se passou algum tempo entre a morte de Sócrates e a conversa entre Fédon e Equécrates (57a-b). Fédon então assume o papel de narrador e se dispõe a satisfazer o pedido de Equécrates. Antes de começar a extensa narrativa, Fédon revela algo de fundamental importância, e que geralmente passa despercebido pelos intérpretes: o próprio narrador declara a sua crença particular de que a alma de Sócrates iria para o Hades com uma divina Moira (58e-59a). Sócrates fará uma afirmação semelhante em breve. Sobretudo na primeira etapa do diálogo, a imortalidade da alma individual (alma de Sócrates) é simplesmente assumida pelo narrador e pelo próprio Sócrates a partir de um discurso de cunho religioso.

Conforme o relato de Fédon, antes de beber o veneno Sócrates sustenta que o verdadeiro filósofo encara a morte com naturalidade. Os amigos de Sócrates querem saber por que o filósofo está contente em morrer, o que lhes parece absurdo. O filósofo, então, oferece-lhes uma defesa que pretende ser mais convincente do que aquela apresentada aos juízes e que visa justificar sua presente atitude diante da morte, seu desejo de morrer (60c-62c).³ Enquanto apresenta sua defesa, Sócrates desenvolve o

³ Enquanto na *Apologia de Sócrates* o filósofo discursa para a cidade e tenta se defender da acusação de corromper a juventude e de introduzir novas divindades na cidade, na segunda

tema da vida filosófica afirmando que o legítimo filósofo dedica a vida ao exercício da filosofia, que consiste num exercício de morrer e de estar morto que antecipa os benefícios advindos com a morte, a saber, a liberação do corpo, o rival da alma, o qual oblitera a insaciável busca do filósofo pela verdade (64a-65a). Vivendo assim, o legítimo filósofo jamais receia a morte, pois é ela que lhe abre as portas para uma melhor existência.⁴

Enquanto desenvolve a defesa da atitude do legítimo filósofo frente à morte, Sócrates simplesmente assume a sobrevivência de sua alma *post mortem* com base tão somente na esperança (ἐλπίς) de que em lugar algum, a não ser no Hades, é que o verdadeiro filósofo alcançará de modo pleno e digno a sabedoria que almeja, concluindo que o filósofo deve crer nisso (οἴεσθαί γε χρή) (68a-b). Dessa forma, Sócrates alinha sua crença na sobrevivência da alma *post mortem* com a crença de Fédon, no prólogo do diálogo. Portanto, a imortalidade da alma é simplesmente assumida nesta etapa do diálogo como uma ideia do âmbito da religião. Platão dialoga com os saberes tradicionais já estabelecidos. A proposta do diálogo desde o início se delineia: a discussão sobre a imortalidade da alma deverá passar do nível da crença religiosa, baseada na ἐλπίς, para um patamar de discussão filosófica.

A postura de Sócrates imediatamente provoca a reação de seu amigo Cebes que, embora elogie a fala do filósofo, exhibe sua insatisfação no que foi dito concernente à alma: Sócrates não deu garantia de que a alma, ao separar-se do corpo, continuaria existindo em algum lugar. Cebes menciona a dúvida que as pessoas nutrem de que a morte traria consigo a destruição da alma, a qual desvaneceria tal qual sopro ou fumo na

defesa ele tenta persuadir um seleto grupo de discípulos que não está convencido de que a morte é o melhor para o filósofo.

⁴ No *Fédon*, a morte é definida como a separação da alma e do corpo (64c4-9).

ocasião em que se separa do corpo (69e-70a). A personagem Cebes é quem reclama o tratamento filosófico da temática da imortalidade da alma, e em resposta à sua colocação é que Sócrates se dispõe a mostrar que a alma da pessoa que morre continua existindo, mantendo capacidade e sabedoria (ὥς ἔστι τε ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν), mas adverte que essa empresa não seria fácil (69e-70b). Dá-se início a uma longa etapa argumentativa no diálogo, na qual Sócrates apresenta quatro argumentos ou provas da imortalidade da alma no *Fédon*: (i) argumento cíclico (ou argumento dos opostos) (70c-72d); (ii) argumento da reminiscência (72e-77a); (iii) argumento da afinidade (78b-80b); (iv) último argumento (96a-107b).

2.2. A alma e o alcance das coisas em si.

Antes de tratarmos especificamente do nosso objeto de estudo – as provas da imortalidade da alma –, vejamos alguns tópicos importantes na primeira etapa do diálogo, começando pela alma e o alcance das coisas em si. Enquanto desenvolve o tema da vida filosófica, Sócrates considera que há coisas como ‘o justo em si mesmo’ (δίκαιον αὐτὸ) (65d4-5), que ele também chama de essência (ἡ οὐσία) (65d13), ‘as coisas que são’ (τὰ ὄντα) (66a3) ou ‘coisas em si mesmas’ (αὐτὰ τὰ πράγματα) (66e1-2). O filósofo vive à caça dessas coisas, almejando apoderar-se da verdade (ἀλήθειά) e do conhecimento (φρόνησις) (66a5-6), mas o corpo se impõe como rival da alma porque oblitera essa busca do filósofo. Em suma, essa busca da ‘coisa em si’ envolve o objeto de conhecimento definido, a purificação filosófica, e o instrumento de aquisição do conhecimento. Segue uma breve explicação de cada um deles:

- (i) O objeto de conhecimento são ‘as coisas em si’: Quando Sócrates começa a explicar que o corpo é um obstáculo para a alma alcançar a verdade, ele diz que só através do exercício da razão é que τι τῶν ὄντων ‘algo dessas coisas’ se mostram para a alma (65c2-3).⁵ Sócrates utiliza o termo no plural (τά ὄντα) e logo depois no singular (τὸ ὄν) (65c3, 9). Sócrates apresenta vários exemplos de ‘coisas em si’: ‘o justo em si mesmo’, ‘o belo’ e ‘o bom’ (65d4-7) e imediatamente estende a questão a toda classe de coisas desse tipo: “Eu estou falando de todas as coisas, como, por exemplo, grandeza, saúde, força, e todas as demais; para ser conciso, falo da essência, daquilo que cada coisa é.” (65d11-65e1).
- (ii) A purificação (κάθαρσις) filosófica é o máximo afastamento possível da alma do corpo. ⁶ Isto equivale ao ‘exercício de morrer e estar morto’ (64a) e é necessário porque o corpo (τὸ σῶμα) é obstáculo para a aquisição do conhecimento (φρόνησις), uma vez que os sentidos não são confiáveis: visão, audição e os demais sentidos do corpo (αἴσθησις) não oferecem precisão (ἀκριβής) nem clareza (σαφής) (65a9-65b7);
- (iii) A aquisição do conhecimento ocorre através do pensamento sozinho (αὐτῇ τῇ διανοίᾳ) sem mistura, ou sem interação com os sentidos (65e7; 66a1-2). A

⁵ Sócrates utiliza o termo no plural (τῶν ὄντων) e no singular (τοῦ ὄντος) (65c3, 9). Conforme Rowe (1993, p. 140), o termo singular τοῦ ὄντος é o coletivo equivalente de τῶν ὄντων.

⁶ “E acaso purificação não seria, segundo a nossa recente discussão, separar o mais possível a alma do corpo e acostamá-la sozinha por si mesma, concentrando-se e recolhendo-se à parte de cada membro do corpo, e vivendo o máximo possível sozinha por si mesma, tanto agora como no porvir, num ato de constante libertação do corpo, como se estivesse se libertando de cadeias?” (67c5-d1).

alma deve raciocinar (λογίζομαι) sozinha por si mesma (αὐτὴ καθ' αὐτήν) para que possa alcançar as coisas em si mesmas (65c2-9; Cf. 65e-66a). Sócrates sugere que é possível utilizar a faculdade cognitiva da alma sem a interferência do corpo e seus sentidos, de modo que a alma funcione com independência.⁷ É somente quando algum de nós se puser a pensar com rigor e precisão naquilo que está examinando, a saber, cada coisa em si, que se poderia chegar mais perto de conhecer cada uma delas?

Essa apresentação da busca da alma pelas ‘coisas em si’, ‘o justo em si’, ‘o belo em si’, ‘o bom em si’ (64e-66a) leva intérpretes a pensar que uma doutrina das Formas já está presente na primeira etapa do diálogo. É largamente aceito que a chamada teoria das Formas é introduzida pela primeira vez no diálogo em 65d4-5.⁸ Mas essa compreensão geralmente se baseia no contexto posterior do *Fédon*, uma vez que em 65d4-5 ainda não há elementos suficientes para sustentar essa conclusão. Não há dúvida que uma teoria das Formas, ou o esboço do que seria uma teoria das Formas, desenvolve-se a partir da formulação que aparece em 65d, mas isto não significa que, neste ponto do diálogo, e com base nesta incipiente apresentação de coisas como o justo

⁷ Cf. Chen 1990, p.54,55, o qual esclarece que vários ‘verbos de cognição’ (alguns usados figurativamente como ‘verbos de cognição’) são utilizados para denotar cognição intelectual das coisas em si mesmas, reforçando a ideia de que a alma pode trabalhar de modo independente para alcançar as coisas em si: γινώσκω (65e4); φρονέω (66c5); ἄπτω (65b9, c9), ἐφάπτω (65d11, 67b2), λογίζομαι (65c2; 66a1: substantivo λογισμός), διανοέομαι (65e3; 66a2: substantivo διάνοια), θεατέον (θεάομαι, 66e1), θεωρέω (65e2), καθοράω (66d7).

⁸ Bostock 1989, p. 194; Gallop 2002, p.93; Hackfort 1998, p. 50; Silverman 2002, p.49.

em si, que a alma anseia alcançar, já possamos falar de uma complexa teoria metafísica, uma teoria das Formas no *Fédon*.⁹ Eis algumas razões para isto:

- (i) A terminologia é imprecisa;
- (ii) Não há indícios suficientes de que ‘coisas em si’ sejam entidades metafísicas. É difícil que Platão já estivesse introduzindo algum termo técnico nessa altura do diálogo, e nós não devemos importar qualquer noção filosófica posterior para tentar entender essa passagem;¹⁰
- (iii) Em 65d4 temos a pergunta φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν; (“afirmamos que existe um justo em si mesmo, ou não?”), a qual tem sido largamente considerada como pergunta-chave para a introdução da chamada teoria das Formas no diálogo. Contudo, essa pergunta segue uma formulação ordinária da língua grega. Pouco antes disso, Sócrates já havia formulado uma pergunta semelhante em relação à morte, em 64c2: ἡγούμεθα τι τὸν θάνατον εἶναι; (“Consideramos que a morte é alguma coisa?”). Nesta passagem temos apenas um ordinário modo de expressão da língua grega, sem qualquer alusão à existência de entidades metafísicas. De modo algum Sócrates está se referindo a uma Forma da morte, mas apenas à ordinária existência do evento morte neste contexto: pessoas morrem, logo, existe um tipo de coisa que chamamos morte. Neste contexto, Sócrates está preparando os amigos para admitirem que morte é a separação da alma de seu corpo (64c4-5). Em 65d4, o filósofo

⁹ Rowe 1993, p. 140-141.

¹⁰ Rowe 1993, p.141.

repete a formulação da pergunta, mas agora falando das ‘coisas em si’. Portanto, esse tipo de pergunta não é necessariamente uma formulação técnica para inquirir sobre a existência de Formas metafísicas.

- (iv) Seria estranho que Platão introduzisse Formas metafísicas sem que discutisse as suas qualidades, como faz no argumento das afinidades, onde Platão qualifica essas ‘coisas em si’ de maneira clara: são puras, distintas e superiores aos objetos particulares, invisíveis, eternas, imortais, permanecem sempre no mesmo estado e condição, existem à parte dos objetos sensíveis, e somente a alma sozinha por si mesma pode alcançar. Neste contexto, expressões como τὸ ὄν (78d4) podem ser pela primeira vez admitidas como clara referência a certas entidades metafísicas.
- (v) Uma abrupta inclusão de uma teoria metafísica neste ponto do diálogo seria improvável;
- (vi) Seria estranho que Platão já estivesse apresentando uma teoria das Formas na primeira etapa do diálogo e inicie a etapa demonstrativa com o argumento cíclico, onde não temos qualquer referência a ‘Formas’.

2.3. Transição para a etapa demonstrativa

Quando Sócrates apenas assume a crença de que a sua alma continuaria a existir no Hades depois da morte, e a imortalidade é assumida conforme os padrões de uma tradição religiosa, Cebes coloca em conflito duas tradições díspares a respeito da alma *post mortem* – uma admitia que a alma é aniquilada e desvanece como sopro ou fumo

por ocasião da morte, enquanto a outra afirma que a alma continua existindo, mantendo capacidade e sabedoria (69e-70b). Este conflito ou nó dramático na narrativa deve ser solucionado por Sócrates a partir de uma longa investigação que se desenrola na etapa demonstrativa do diálogo, na qual Sócrates toma posição e ataca vigorosamente a ideia de que a alma pode ser destruída quando se separa do corpo. Portanto, esse conflito que Platão coloca bem na etapa de transição entre o primeiro estágio do diálogo e a etapa demonstrativa é de suma importância no *Fédon*: tudo o que foi dito antes prepara o leitor para a apresentação desse conflito, e tudo que será dito posteriormente propõe a solução desse conflito (Cf. 69e-70c).

Este ponto de tensão do diálogo é agravado por aquilo que Sedley chama de espetáculo paradoxal no *Fédon*: Sócrates tenta persuadir seus amigos pitagóricos sobre a verdade de sua própria doutrina.¹¹ Sedley afirma que Cebes e Símiias são pitagóricos e que a doutrina da sobrevivência da alma depois da morte é uma inalienável parte do pensamento pitagórico.¹² Antes de avaliarmos os argumentos sobre a imortalidade da alma no *Fédon*, convém apresentar algumas evidências de um contexto pitagórico no *Fédon* e conhecer melhor os amigos de Sócrates que estão extremamente interessados em confrontar essa doutrina popular segundo a qual a alma é passível de aniquilação na ocasião em que se separa da morte.

2.4. Evidências de um contexto pitagórico no *Fédon*

2.4.1. Temas pitagóricos presentes no diálogo.

¹¹ Sedley 1995, p.11.

¹² Sedley 1995, p.12.

Ao final da antiguidade havia uma visão generalizada de que Orfeu e Pitágoras tinham ensinado a mesma doutrina teológica, e que Pitágoras havia aprendido de Orfeu discursos e mistérios. Os antigos acreditavam que Pitágoras seria um devoto de Orfeu, e do mestre havia recebido suas doutrinas esotéricas. A associação entre orfismo e pitagorismo passa a ser tão comum que foi cunhada a expressão órfico-pitagórico para fazer referência a práticas cúllicas, teorias da alma e ideias escatológicas compartilhadas por orfismo e pitagorismo.¹³

Pesquisadores recentes e contemporâneos tendem a associar pitagóricos e órficos e a transmigração da alma como principal ponto de encontro entre os dois grupos. Alguns propõem que Pitágoras teria sido um tipo de mestre de religião e místico, mais do que um filósofo. Essa tese foi defendida por Rohde, para quem os primeiros pitagóricos adotaram teorias de natureza puramente religiosa, as quais se aproximavam das religiões de mistério, como o Orfismo. Rohde apresenta vários temas compartilhados por órficos e pitagóricos:

- (i) a crença na necessidade de a alma expiar uma culpa através de transmigrações e punições infernais;
- (ii) a doutrina da alma prisioneira de um corpo;
- (iii) a nova encarnação seria condicionada pela vida passada;
- (iv) a vida em comunidades isoladas;
- (v) prática do ascetismo, iniciações e purificações como meio de salvação.¹⁴

¹³ Bernabé 2014, p.141.

¹⁴ Cf. Rohde 1950, p.375.

Pesquisadores contemporâneos como Kingsley também acreditam que os primeiros pitagóricos estavam ligados à religião:

- (i) eles mantinham profundas afinidades com oráculos e revelações;
- (ii) a casa de Pitágoras tinha a reputação de casa de mistérios;
- (iii) eles seguiam preceitos rituais como dogmas a serem obedecidos;
- (iv) pitagóricos como Empédocles apresentaram seu ensino como uma forma de revelação divina.¹⁵

Pesquisas mais recentes tendem a apontar temas compartilhados por órficos e pitagóricos na antiguidade, mas também ressaltam as suas distinções. Bernabé acredita que Pitágoras provavelmente tomou componentes de sua doutrina da literatura teológica órfica, porém é bem mais comedido em sua apresentação da relação entre pitagóricos e órficos na antiguidade.¹⁶ Ele apresenta vários temas em que órficos e pitagóricos coincidiam, o quais resumimos aqui:

- (i) o tema da vida órfica e da vida pitagórica;
- (ii) o papel de destaque da deusa Memória na escatologia órfica e a importância que pitagóricos atribuem à deusa Memória;
- (iii) a utilização de frases ou senhas difíceis e que tem um profundo sentido para os iniciados;

¹⁵ Kingsley 1995, p. 319.

¹⁶ Bernabé 2014, p. 143.

- (iv) a crença na transmigração da alma.¹⁷

Por outro lado, Bernabé também ressalta as diferenças, apontando vários temas da tradição órfica que estão ausentes no pitagorismo como:

- (i) pessimismo em relação ao corpo;
- (ii) a culpa que mancha alma;
- (iii) a busca por uma salvação da alma individual, alheia ao mundo político;
- (iv) a relação com o deus Dioniso, e com os mistérios báquicos;
- (v) a purificação por meios religiosos.¹⁸

Zhmud ainda é mais contundente na distinção entre órficos e pitagóricos, tentando reconstruir a figura mais filosófica do Pitágoras histórico. Conforme Zhmud, a primeira referência ao personagem histórico Pitágoras é feita por Xenófanés, num contexto em que satiriza a doutrina da metempsicose tal como Pitágoras ensinava, a qual incluía a possibilidade de a alma renascer em corpos de animais. Portanto, esse testemunho conecta o nome de Pitágoras com a doutrina da transmigração da alma numa época anterior à época de Platão.¹⁹ Zhmud afirma que os pitagóricos se apropriaram da doutrina órfica da transmigração da alma e a transformaram, mas acrescenta que a doutrina puramente religiosa não teve considerável influência na construção pitagórica de noções filosóficas da alma.²⁰ Ele tenta separar ao máximo a

¹⁷ Bernabé 2014, p. 144-146.

¹⁸ Bernabé 2014, p.147.

¹⁹ Zhmud 2012, p.30-31.

²⁰ Zhmud 2012, p.388.

figura de Pitágoras das religiões de mistérios, enquanto buscar recuperar uma interpretação mais “filosófica” de Pitágoras. Segundo ele, esses são os pontos decisivos para uma distinção entre órficos e pitagóricos:

- (i) os órficos tem o seu próprio culto, os pitagóricos não;
- (ii) os pitagóricos adotam a doutrina órfica da metempsicose, mas a divorciaram da escatologia e antropogonia órfica, deixando de ser uma doutrina religiosa de salvação;
- (iii) o motivo da culpa ancestral não está presente no antigo pitagorismo;²¹
- (iv) os pitagóricos não veem a transmigração da alma como punição por culpas prévias, mas como sendo natural e apropriado que as almas se alojem em corpos de humanos e de animais;
- (v) a transmigração cumpre um ciclo de necessidade, sendo bem diferente da ideia órfica de um ciclo de dores, do qual a alma do iniciado anseia escapar;
- (vi) além disso, não está claro que para os pitagóricos a alma se libertaria do ciclo de renascimentos e retornariam para os deuses, como era o anseio dos órficos, sendo possível que a versão pitagórica da metempsicose implique a rotação infundável da alma.²²

²¹ Em outras palavras, os pitagóricos não sustentam a ideia órfica da culpa e impureza ancestral fundamentada pelo mito órfico de Dioniso e os Titãs, o qual servia de base para explicar a razão pela qual as almas tinham de transmigrar e seguir um caminho de salvação por meio da purificação da alma.

²² Zhmud 2012, p. 228-230.

Ao mesmo tempo que novas pesquisas ressaltam a distinção entre orfismo e pitagorismo, elas ratificam pontos fundamentais de contato entre eles, como a doutrina da transmigração da alma, embora cada círculo tivesse a sua própria versão, e a preocupação com a purificação, embora os meios e objetivos de purificação pudessem ser diferentes.²³ São justamente esses temas básicos compartilhados por órficos e pitagóricos que aparecem no *Fédon*, onde temos uma mistura de versões órficas e pitagóricas desses temas comuns.

Vejamos algumas evidências para um contexto pitagórico no *Fédon*.

2.4.2. Cenário

A conversa entre Fédon e Equécrates acontece em Fliunte, uma pequena cidade do Peloponeso, centro da filosofia pitagórica, onde viveram vários dos últimos pitagóricos.²⁴ Os historiadores dizem que com a perseguição aos pitagóricos por volta de 450, os lugares onde os pitagóricos se reuniam foram incendiados, adeptos do círculo pitagórico foram mortos no nordeste da Itália, e logo novos centros do pitagorismo surgiram na Grécia central, especialmente em Tebas e Fliunte.²⁵ Não sabemos ao certo se o cenário teve alguma relevância histórica para Platão.

²³ Não há consenso sobre quem foram os primeiros a aderir à doutrina da metempsicose, se órficos ou pitagóricos. Ao que parece, nem mesmo os antigos estavam seguros se os órficos haviam tomado suas doutrinas de Pitágoras, como sustentava Heródoto, ou se os pitagóricos dos órficos, como propunham Jâmblico e os neoplatônicos (Cf. Bernabé 2004, p.137).

²⁴ Gallop p. 2002, p.74; Hackforth 1998, p.29.

²⁵ Zhmud 2012, p.107.

2.4.3. Narrador

A história é narrada por Fédon a Equécrates. O diálogo inicia com a uma enfática apresentação do narrador Fédon: “ Fédon, você mesmo (αὐτός, ὃ Φαίδων) estava presente no dia em que Sócrates bebeu o veneno na prisão, ou ficou sabendo por outra pessoa?”. “Eu mesmo estava presente, Equécrates”. (αὐτός, ὃ Ἐχέκρατες) (57a1, 4). A figura histórica parece ter sido um escravo que, ao libertar-se, aderiu ao círculo socrático e posteriormente fundou a sua própria escola filosófica.²⁶

Fédon é um discípulo de Sócrates que não tem nenhuma relação direta com o pitagorismo. Ele adere completamente à posição de Sócrates de que a alma do filósofo descerá ao Hades, ao contrário dos pitagóricos que apresentam objeções a essa crença. (Cf. 58e-59a). Apesar das suas rápidas intervenções ao longo do diálogo, Fédon figura como um aliado útil para Sócrates na refutação de Simmias e Cebes (89b-90d).

2.4.4. Testemunhas da morte de Sócrates

Fédon apresenta os amigos que estavam presente no dia da morte de Sócrates. Os atenienses são: Apolodoro, Críton, Critóbulo com seu pai, Hermógenes, Epígenes, Ésquines, Antístenes, Ctesipo, Menexeno e mais alguns. Platão estava doente, diz Fédon (59b). Os estrangeiros eram Fédon, Símias, Cebes, Fedondes, Euclides e Térpsion. Estavam ausentes Aristipo e Cleômbroto (59c). Xenofonte reconhece a distinção desse grupo ao dizer que Críton, Hermógenes, Símias, Cebes, Fedondes e outros estavam associados com Sócrates não com o fim de se tornarem demagogos ou

²⁶ Dorter 1982, p. 9, 10.

para vencer demandas judiciais, mas para se tornarem homens bons e nobres, capazes de prestar um bom serviço à família, parentes, amigos e concidadãos.²⁷

Entre essas personalidades estão pelos menos três pitagóricos: Filolau de Crotona e seus discípulos Símias e Cebes de Tebas, os principais interlocutores de Sócrates no diálogo. Embora Filolau seja apenas mencionado no diálogo, ele requer mais atenção por causa da sua relação com os principais interlocutores de Sócrates no diálogo.

2.4.5. Filolau

O texto crucial para qualquer reconstrução da vida de Filolau é a passagem do *Fédon* 61d, a qual sugere que Filolau passou um tempo em Tebas onde ensinou a Símias e Cebes em algum momento anterior à morte de Sócrates em 399.²⁸ Os testemunhos antigos recolhidos por Huffman sobre a vida de Filolau relatam basicamente o seguinte:

- (i) Filolau foi um mestre pitagórico de renome, o qual teria nascido em algum momento antes de 440, e poderia inclusive ter sido contemporâneo de Sócrates.
- (ii) Testemunhos divergem sobre a sua origem: Crotona ou Tarento.

²⁷ *Memoráveis* 1.2.48, 3.11.17, 3.12

²⁸ Hufmann 1993, p.1.

- (iii) Filolau e um amigo tiveram de deixar a Itália para fugir de um atentado – puseram fogo no lugar onde os pitagóricos se reuniam.²⁹
- (iv) Os antigos costumavam associar Filolau e Platão.³⁰

Apesar do problema da confiabilidade dos testemunhos antigos, parece não haver dúvida de que o Filolau a quem Platão se refere no *Fédon* era realmente o famoso mestre pitagórico conhecido à época de Platão, o qual teria nascido, na estimativa de Ruffman, por volta de 470.³¹ Filolau provavelmente se estabeleceu em Tebas, onde teve vários pupilos, dentre os quais Símbias e Cebes, como sugere o *Fédon*.³² Huffman acredita que, depois de Pitágoras, existem três proeminentes nomes no pitagorismo: Hipaso (c. 530-450), Filolau (c. 470-385) e Arquitas (430-350).³³

2.4.6. Principais Interlocutores de Sócrates – Cebes e Símbias

Os principais interlocutores de Sócrates no *Fédon* não são atenienses, mas tebanos (59c). Como diz Sedley, eles são filósofos híbridos, discípulos de Sócrates e Filolau (61d).³⁴ A relação entre Filolau, reconhecido mestre pitagórico, e Símbias e Cebes é forte indício de que os amigos de Sócrates também são adeptos do pitagorismo.

²⁹ Hufmann 1993, p.3-4; 6-7.

³⁰ Hufmann 1993, p.3-4; 6-7.

³¹ Hufmann 1993, p.6.

³² Zhmud 2012, p.128.

³³ Zhmud 2012, p.8.

³⁴ Sedley 1995, p.13.

Contra esta ideia, Rowe afirma que a simples associação com Filolau não torna Símias e Cebes pitagóricos, nem há registros fora do *Fédon* que testemunhem que eles são pitagóricos.³⁵ Mas é difícil negar que Sócrates sugere uma relação menor do que a de mestre-discípulo quando fala do processo de aprendizagem ao qual seus amigos se submeteram quando estiveram aos pés de Filolau em Tebas. Como explica Zhmud, Filolau provavelmente se estabeleceu em Tebas, onde teve vários pupilos, dentre os quais Símias e Cebes.³⁶

Símias e Cebes também são fiéis membros do círculo socrático: eles são mencionados no *Críton* (45a-b) como estrangeiros dispostos a coletar fundos para subornar o guarda e comprar a fuga de Sócrates da prisão.

No *Fédon*, Cebes é certamente o principal interlocutor de Sócrates:

- (i) Tem um gênio agradável: ele ri em pelo menos três ocasiões no diálogo (62a, 77e, 103b). Sua postura cética diante da argumentação de Sócrates é fundamental para o desenvolvimento do diálogo (81d-82b; 102b-107a).
- (ii) Ele é apresentado como alguém difícil de convencer pelos argumentos (63a);
- (iii) É um interlocutor capaz e intervém com frequência no diálogo: pede que Sócrates explique o que deveria responder a Eveno, o qual deseja saber por que Sócrates se dedica à composição de poemas na cadeia (60d); ele confronta a tese de que os filósofos desejam morrer (63a-d) e confronta a crença de Sócrates na descida da alma ao Hades, o que dá início à etapa

³⁵ Rowe 1993, p.7.

³⁶ Zhmud 2012, p.128.

demonstrativa (69e-70a); suas objeções dão início à etapa demonstrativa (70a) e ao último argumento (95b-e); praticamente introduz o segundo argumento no *Fédon* (72e-73b).

Símias é mencionado no *Fedro* (242b) como alguém que ama os discursos. No *Fédon*, ele é apresentado como um jovem bem interessado em filosofia (89a4), e o próprio Sócrates o reconhece como interlocutor inteligente (86d). Ele tem várias participações importante no diálogo:

- (i) Apresenta uma interessante teoria da alma-harmonia (61d7; 86d2);
- (ii) Apresenta objeções em pontos-chave do diálogo, mas em geral tende a concordar e reforçar o discurso de Sócrates ou o de Cebes (Cf.77a-b);
- (iii) Símias ri em uma ocasião quando dialoga com Sócrates (64a);
- (iv) Várias vezes o diálogo ocorre entre ele e Sócrates (63c-69e; 73b-77b; 92b-95a).
- (v) Uma das participações mais polêmicas de Símias ocorre depois da apresentação da conclusão do último argumento: enquanto Cebes não tem objeções e nem razões para desconfiar do argumento de Sócrates, Símias diz que não tem nenhuma objeção ao argumento, contudo, por causa da grandeza do assunto da debilidade humana, ele se vê obrigado a cultivar em seu íntimo alguma desconfiança (107a-107b).

2.4.7. Equécrates

Equécrates é cidadão de Fliunte (57a) e célebre filósofo pitagórico. Fédon narra o diálogo para um pitagórico. Equécrates tem algumas participações importantes no diálogo:

- (i) No prólogo, ele se mostra muito interessado em saber com detalhes o que aconteceu com Sócrates na prisão e requer uma explicação com a máxima exatidão dos fatos ocorridos (58c). Ele quer saber tudo que se passou com Sócrates na cadeia (57a-b, 58c), inclusive quais amigos estavam presentes (58c, 59b).
- (ii) Ele interrompe a narração de Fédon em dois pontos importantes do diálogo (88c-89a; 102a4-10);
- (iii) É uma personagem importante porque todo o diálogo é narrado para ele.

2.5. Conclusão

Portanto, tudo indica que as personagens principais do diálogo estão pelo menos envolvidas com pitagóricos

3. ARGUMENTO CÍCLICO (69E – 72D)

3.1. Antigo Relato

A etapa demonstrativa oferece uma solução para o problema apresentado no estágio de transição do diálogo: certa ideia de que a alma poderia ser dispersa e destruída na hora da morte (69e-70b). Em resposta à objeção de Cebes, Sócrates se propõe a examinar o seguinte problema: “(...) se de algum modo as almas das pessoas que morrem estão no Hades ou não.” (70c4-5). Aparentemente, Sócrates considera que, se as almas dos que morrem estão no Hades, seria falsa a afirmação de que as almas podem ser destruídas bem na hora em que a alma se separa do corpo. Sócrates logo introduz no diálogo um antigo relato segundo o qual as almas passam por um ciclo de transmigrações:

“Existe um relato antigo, o qual guardamos na memória, segundo o qual as almas que chegam ao além partem daqui, e voltam novamente para cá, vindo a ser dos mortos.” (70c5-8);

Esse antigo relato é apresentado em tom solene: Sócrates evoca a autoridade da ‘antiga tradição’ (παλαιὸς τις λόγος). Platão ressalta o tom solene da doutrina, bem como a força, peso e autoridade da tradição com a qual está lidando. O conteúdo do relato é basicamente a crença na transmigração da alma compartilhada especialmente por órficos e pitagóricos na antiguidade.

Portanto, Platão está em diálogo com a crença sustentada especialmente por seitas de mistérios, e não pela religião tradicional, certamente uma doutrina compartilhada por órficos e pitagóricos.³⁷ Além de um contexto pitagórico, há várias alusões a crenças sustentadas por religiões de mistério como o Orfismo no *Fédon*. Por exemplo, em 62b Sócrates fala do ‘conteúdo que se encontra nos textos secretos’, e em 69c fala ‘dos que instituíram os ritos iniciáticos’. A própria crença na descida ao Hades depois que a alma se separa do corpo é tipicamente órfica (e pitagórica). O que temos no relato antigo e no argumento cíclico – a ideia de transmigração juntamente com a descida ao Hades – é algo diferente da concepção homérica e da religião grega tradicional. Esse dado diverge do ideário religioso homérico e tradicional, e identifica o antigo relato e o contexto em que Platão constroi o argumento cíclico como sendo tipicamente órfico e pitagórico.³⁸

O Orfismo se estabelece como uma religião de mistério, cujo conteúdo doutrinário e rituais sagrados eram mantidos em segredo. Era uma religião livre, independente da estrutura social e ligada às camadas populares. Vejamos algumas crenças órficas e evidências para um contexto órfico no *Fédon*:

3.2. Orfismo e o *Fédon*

3.2.1. Hades.

³⁷ Cf. Moreno in Bernabé y Casadesús 2008, p.91-92.

³⁸ Cf. Bernabé 2011, p.163.

A mitologia do Hades está no centro da crença órfica e ocupa lugar de relevância no contexto amplo do *Fédon*. No Orfismo, o Hades é tanto o senhor da morada do mundo inferior como também, por extensão, o nome desse mundo do além.³⁹ Sendo o Orfismo uma religião que sustenta a transmigração da alma e as recompensas e castigos póstumos, a descida ao Hades é um tema fundamental na tradição órfica.⁴⁰

Entre os documentos órficos, as lâminas de ouro (as quais eram enterradas com os mortos) são uma das mais importantes fontes para o estudo da crença órfica sobre o Hades. A partir delas é possível reconstruir em linhas gerais a topografia infernal órfica: o Hades órfico é um lugar subterrâneo para onde se conduzem as almas, e é também a mansão de Hades. Essa topografia infernal está relacionada diretamente com a crença órfica em punições e julgamento após a morte. Os impuros seriam punidos no Hades de acordo com a sua má conduta sobre a Terra. Posteriormente, eles retornariam à vida na Terra como mais um tipo de punição e também como período de provação, uma nova oportunidade para aderir ao estilo de vida órfico e, assim, purificar-se e preparar-se para a descida ao Hades. Platão está bem familiarizado com o tema dos castigos infernais, os quais aparecem em várias obras, além do *Fédon*. Na *República* 330d, é dito que, segundo os mitos sobre o Hades, quem comete injustiça aqui deve pagar lá a pena. Nas *Leis* 870d, os que se ocupam dos mistérios dizem que no Hades há um castigo para os delitos e que é obrigatório voltar ao mundo dos vivos para a pena exigida.

Os iniciados aguardavam uma vida bem-aventurada no Hades e a libertação final do ciclo de transmigrações, vivendo o estilo de vida órfico na esperança de descer ao

³⁹ Bernabé e Cristóbal in Bernabé y Casadesús 2008, p.509.

⁴⁰ Guthrie 1970, p.165.

Hades e desfrutar da recompensa.⁴¹ Como veremos adiante, Sócrates possui uma expectativa semelhante à dos órficos: para ele seria natural que o filósofo que dedica a vida à filosofia deseje a morte, uma vez que o legítimo filósofo deve esperar a definitiva bem-aventurança no Hades.

Esse grupo de lâminas de ouro testemunham inclusive instruções aos iniciados sobre como proceder corretamente na morada do Hades.⁴² Elas apresentam orientações como a necessidade de seguir pela direita e de beber da água da fonte correta, a qual permitiria que o iniciado permanecesse no Hades e desfrutasse da bem-aventurança definitiva, em vez de voltar ao ciclo de transmigrações.⁴³ As lâminas também trazem fórmulas ou senhas a serem pronunciadas pelos iniciados quando questionados pelos guardiães, as quais permitiam que o morto fosse reconhecido como puro e iniciado.⁴⁴ A Lâmina de Farsalo, por exemplo, afirma que os guardiães que lá estão perguntarão ao iniciado por que motivo ele veio. Outras perguntas comuns são: “Mas quem é você e de onde é?” ou “O que busca nas trevas do Hades sombrio?”.⁴⁵ A resposta mais frequente a essas perguntas é: “Sou filho da Terra e do Céu estrelado”.⁴⁶

Além de instruções aos iniciados, também é possível encontrar nessas lâminas de ouro a antecipação do destino final no Hades. Nas lâminas de Turi e Pelina temos inclusive o que espera o iniciado no Hades, antecipando-lhes basicamente a bem-

⁴¹ Bernabé e Cristóbal *in* Bernabé y Casadesús 2008, p.500; Guthrie 1970, p.157-158.

⁴² Albinus, 2000, p.147.

⁴³ Bernabé e Cristóbal *in* Bernabé y Casadesús 2008, p.500-501.

⁴⁴ Bernabé e Cristóbal *in* Bernabé y Casadesús 2008, p.503; Cf. Gazzinelli 2007, p.17.

⁴⁵ Gazzinelli 2007, p. 75-76.

⁴⁶ Bernabé e Cristóbal *in* Bernabé y Casadesús 2008, p.503; Gazzinelli 2007, p. 75-76.

aventurança a ser desfrutada pela alma do iniciado, a saber: o abandono definitivo da esfera humana e o acesso ao reino dos bem-aventurados.⁴⁷

Esse breve apanhado revela um pouco da centralidade e importância do Hades na crença órfica. O leitor do *Fédon* pode perceber que não apenas o Hades ocupa lugar de importância ao longo de todo o diálogo, mas que o tipo de expectativa que Sócrates nutre pelo Hades em muito se assemelha às expectativas dos iniciados órficos. A crença no Hades está presente em todo o diálogo, inclusive na conclusão do argumento cíclico: as almas dos que morrem vão para o Hades (cf. 71e, 72a, 72d).

Portanto, no *Fédon* a personagem Sócrates é portadora de uma concepção do destino humano que aponta para além do mundo visível e para além do corpo mortal, para uma forma superior de vida no Hades, concepção compartilhada pelos órficos e pitagóricos.⁴⁸

É possível identificar a existência de pontos de encontro entre o Hades órfico e o Hades apresentado no *Fédon*, assim como também existe forte semelhança entre a expectativa órfica da descida ao Hades e a expectativa de Sócrates da descida ao Hades. É plausível que Platão esteja realmente se apropriando e se utilizando de conceitos órficos de retribuições no Hades aos iniciados, como convém à sua filosofia. O iniciado órfico enxerga a morte como algo bom, e se prepara a vida inteira para essa ocasião que se traduz na oportunidade de alcançar a redenção final, a separação definitiva da alma do corpo, a libertação do ciclo de transmigrações. Sócrates também vê a morte sob uma ótica não muito diferente. De acordo com a utilização platônica da ideia órfica da descida ao Hades, a morte e a chegada ao Hades representam a redenção final do

⁴⁷ Bernabé e Cristóbal in Bernabé y Casadesús 2008, p.518.

⁴⁸ Kahn 2007, p.18, 19.

legítimo filósofo. É a ocasião em que ele, livre dos impedimentos do corpo, terá livre acesso à verdade que busca durante toda a vida (Cf. 68a-b). A realidade do Hades como destino das almas continua presente no final do último argumento, quando Sócrates conclui não apenas que a alma é imortal e imperecível, mas também que “as nossas almas existirão no Hades” (106e-107a).

3.2.2. Purificação, mito de Dioniso e práticas órficas

As crenças órficas se fundamentam sobre o mito de Dioniso e os Titãs, o mito fundante da antropogonia órfica. Apesar de alguns pesquisadores questionarem a antiguidade desse mito, uma sólida tradição de estudiosos do Orfismo vem sustentando que se trata realmente de um mito fundamental na articulação das crenças da religião órfica. Segundo uma sólida e difusa tradição, de um relacionamento incestuoso entre Zeus e a filha Perséfone se origina o deus Dioniso, o qual é destinado a se tornar o novo rei dos deuses. O nascimento suscita o ressentimento de Hera, esposa de Zeus, a qual instiga os Titãs contra Dioniso. Os Titãs enganam Dioniso com brinquedos com o objetivo de o atrair. Assim, eles o matam, desmembram em sete partes, cozinham e o devoram. Contudo, Atena descobre o fato em tempo de resgatar o coração ainda batendo, o qual a deusa leva até Zeus num cesto. Indignado, Zeus fulmina os Titãs, ressuscita um novo Dioniso a partir de um coração sobrevivente e cria a humanidade.⁴⁹ Sendo assim, o homem possui um elemento mau, impuro, como herança dos Titãs, e um

⁴⁹ Albinus 2000, p.112.

elemento bom (a alma, uma centelha do divino), como herança de Dioniso. Esses dois elementos constituem a dual natureza humana representada pelo corpo e alma.⁵⁰

As práticas órficas buscam libertar o homem de sua origem titânica (corpo) e do ciclo de reencarnações, fazendo com que a alma retorne completamente à sua origem dionisíaca (a alma divina). Por causa da natureza titânica, a alma está obrigada a expiar a culpa presa ao corpo ao longo de várias vidas. Sendo de divina e imortal, a alma transmigra a outro corpo quando aquele em que está alojada morre. Para libertar-se da mácula titânica, o fiel deve seguir um estilo de vida governado por uma série de rituais e observâncias até que, cumpridas as condições, a alma divina e imortal se liberta do ciclo de transmigrações e se reintegra a sua comunidade com os deuses. Enquanto não cumpre as condições necessárias, prossegue o ciclo de males e transmigrações a que a alma impura está sujeita.⁵¹

3.2.3. O corpo como tumba da alma: punição, purificação, redenção

A partir do mito de Dioniso Zagreu se desenvolveu a ideia de que o corpo é vil, enquanto de natureza titânica, e a alma divina e imortal, enquanto de natureza dionisíaca. D'anna explica que desse mito procede a doutrina órfica que concebe o corpo como uma tumba ou sepulcro da alma, bem como a crença soteriológica num tipo de 'redenção final' do homem, que consistiria na libertação completa da alma de seu cárcere corporal.⁵² Para os órficos, o corpo oblitera a libertação da natureza dionisíaca

⁵⁰ Rohde 1950, p. 341-342.

⁵¹ Cf. D'anna 2010, p. 77-78; Bernabé *in* Bernabé y Casadesús 2008, p.591-592.

⁵² D'anna 2010, p. 98.

do ser humano, razão pela qual eles parecem ter abraçado uma doutrina de que a alma é um tipo de prisão ou tumba do corpo.⁵³ Essa ideia de que o corpo é uma prisão da alma é identificada como um ensino órfico no *Crátilo* 400c, e também aparece no *Górgias* 493a, onde se diz que o corpo é para nós uma sepultura.

De acordo com a doutrina órfica, o trabalho do ser humano é libertar-se das cadeias desse corpo mortal no qual a alma está atada como um prisioneiro numa cela. A morte liberta a alma apenas por um curto período de tempo, pois a alma deve voltar a sofrer o aprisionamento em outro corpo mortal, continuando a sua jornada submetendo-se a um ‘círculo de necessidade’. Contudo, existe um meio pelo qual o ser humano pode livrar-se desse perpétuo ciclo de renascimentos. O ser humano precisa da revelação dos mistérios de Orfeu para encontrar um caminho de salvação: o fiel deve seguir as ordenanças previstas pela religião. Os fiéis não devem seguir apenas os sacros mistérios da parte de Orfeu, mas uma completa vida órfica deve ser observada, renunciando tudo que relaciona a pessoa à mortalidade e à vida corporal. Também o Hades exerce um papel nesse processo de purificação da natureza mortal: ali os impuros sofrem punição e são purgados como um tipo de justiça compensatória. A transmigração também é fundamental para a purificação, uma vez que os atos de uma vida passada são recompensados uma próxima vida. Tudo isso capacita o fiel a obter o favor e purificação da divindade⁵⁴

As práticas órficas para a purificação eram transmitidas pelos *orfeotelestaí* (ὄρφεοτελεσταί), sacerdotes que viviam um estilo de vida órfico (βίος ὀρφικός). Orfeu

⁵³ Cf. *Crátilo* 400c, onde Platão menciona semelhante doutrina antiga e a atribui aos órficos.

⁵⁴ Rohde 1950, p.342-344.

era crido na antiguidade por ter introduzido os ritos (ῥγια) de iniciação (τελετή) na Grécia. O objetivo dessa prática cultural era esotérico e soteriológico, visando a salvação escatológica.⁵⁵ Havia uma lista austera de normas de conduta e observâncias como ausência dos círculos sociais, ritos fúnebres, ascetismo e abstinência, rituais para purificação da culpa e expiação, abstinência de carne, proibição de matar animais associada a uma dieta estritamente vegetariana.⁵⁶ Essa vida austera com todo rigor ascético se justifica porque para o órfico o corpo com seus apetites e paixões é a fonte de toda sorte de mau, a natureza titânica que aprisiona a alma. Sendo assim, o estilo de vida órfico visa libertar o homem de sua origem titânica (corpo) e do ciclo de reencarnações através das penas sofridas e dos ritos de purificação. Nesse processo de purificação, o iniciado exalta e libera cada vez mais a sua natureza dionisíaca (a alma divina e imortal) de sua prisão corporal até que finalmente alcance uma condição suficiente para a definitiva descida ao Hades, quando ele finalmente se juntaria aos deuses imortais. Cada reencarnação traz uma oportunidade para abreviar o ciclo de encarnações através das penas sofridas e dos ritos de purificação.

Em suma, existe uma lista de práticas que cooperam para a redenção final do iniciado: as penas infernais, as reencarnações, o estilo de vida órfico, as práticas dos rituais de mistérios e o correto procedimento ao chegar ao Hades são meios para a obtenção da redenção final, que basicamente consiste na separação definitiva da alma do corpo, quando cessa o ciclo de reencarnações e a alma se une aos deuses no Hades.

Encontramos várias referências aos iniciados nos documentos órficos, como mostramos nos seguintes exemplos:

⁵⁵ Albinus 2000, p.103.

⁵⁶ Alderink 1981, p.80-81; Albinus 2000, p.103-104.

- (i) O *Papiro de Gurob* traz o seguinte verso:⁵⁷ “através da iniciação / a mim mutila, para as penas dos pais descontar”.⁵⁸
- (ii) Na lâmina de ouro Feres, há uma declaração de que o iniciado que acaba de chegar ao Hades não mais teria penas a cumprir, ficando assim livre do ciclo de transmigração: “Entre no campo sagrado. Pois o iniciado / não (tem) pena”.⁵⁹
- (iii) Na Lâmina de Hipônio, os iniciados é que são dirigidos por um caminho singular no Hades: “E você, tendo bebido, irá pelo caminho sagrado pelo qual os outros iniciados (*mystai*) e báquicos (*bácchoi*) seguem, renomados”.⁶⁰
- (iv) Nas lâminas de Turi I, II, III, os iniciados se identificam como puros na chegada ao Hades: “Venho dentre os puros, ó pura Rainha dos Infernos”. Nas lâminas de Turi I e II, o iniciado solicita que, por ser puro, ele seja enviado para “o assento dos puros”.^{61 62}

⁵⁷ Gazzinneli 2007, p.67.

⁵⁸ Gazzinneli 2007, p.67.

⁵⁹ Gazzinneli 2007, p.81.

⁶⁰ Gazzinneli 2007, p.73.

⁶¹ Gazzinneli 2007, p.78, 79.

⁶² A *República* de Platão faz alusão aos órficos e seus ritos de purificação, os quais envolveriam sacrifícios e conjuros durante as festas denominadas mistérios. As práticas seriam chamadas de expiação e poderiam reparar as faltas pessoais e dos antepassados, livrando os iniciados dos males do Hades (Cf. R. 2. 364b-365a).

3.2.4. Punição, purificação, redenção no *Fédon*

Há vários exemplos claros da utilização das ideias órficas de purificação e iniciação no *Fédon*. Platão se utiliza do tema de vida órfico (βίος ὀρφικός), especialmente a ideia da iniciação, purificação e redenção. Temos um bom exemplo em 69a-d, pouco antes de Sócrates fazer referência à antiga tradição. Nos ritos de purificação órfica, os iniciados geralmente passavam lama ou lodo no corpo com o objetivo de limpar ou apagar a mácula.⁶³ No *Fédon*, Sócrates afirma que os homens que instituíram os mistérios não eram medíocres, e que eles estavam certos ao dizer que ao chegar ao Hades, os iniciados e purificados irão habitar com os deuses, enquanto os não-iniciados e impuros vão jazer na lama (69c; 110a5-6; 111d5-e2; 113a6-b6, c3-7; 81a4-6). A lama ou lodo, portanto, tanto servia para propósitos de purificação nos rituais órficos, conforme os testemunhos antigos, quanto no Hades, no caso de pessoas não-iniciadas.

Sócrates nutre a esperança de que será recompensado no Hades, e não somente ele, mas todo aquele cuja mente está pronta e purificada (67c). No Hades, os iniciados habitarão com os deuses e os não-iniciados jazerão na lama (69c). É bem provável que Platão esteja utilizando ideias escatológicas órficas.⁶⁴

Também é importante notar que a ideia de iniciação e purificação no *Fédon* está conectada com a concepção órfica do corpo como prisão da alma. Semelhante doutrina do aprisionamento da alma no corpo é introduzida no *Fédon* em 62b por ocasião da discussão sobre o suicídio, e é apresentada por Sócrates como sendo uma doutrina

⁶³ Albinus 2000, p. 135.

⁶⁴ Bernabé in Adluri 2013, p.127-128.

extraordinária e não fácil de entender completamente: “A propósito, o que se diz nos mistérios sobre esse assunto – que nós seres humanos estamos num tipo de prisão, e que ninguém, por si mesmo, deve libertar-se nem fugir dela – é algo que me parece extraordinário e difícil de desvendar.” (Cf. 67d1-2; 81e2; 92a1). Em 82e, Sócrates retoma a ideia de que a alma está presa ao corpo, dizendo que mesmo os filósofos são obrigados a considerar as realidades através do corpo, como que através de uma prisão, em vez de fazê-lo estritamente por meio de si mesma. Sócrates ainda ressalta que a própria filosofia percebe que o pior dessa prisão é que ela opera por meio dos desejos, de modo que o encarcerado pode se tornar o maior cúmplice de seu encarceramento (82e).

Essa central doutrina órfica que divide alma e corpo, fazendo do corpo um mero obstáculo para a alma, não apenas exerceu uma tremenda fascinação sobre Platão, como também permeia todo o *Fédon* juntamente com o uso da linguagem órfica de iniciação.

A inovação platônica no *Fédon* prevê novos meios de redenção para o iniciado e uma nova ideia de salvação. Platão desenvolve sua visão de que filosofia é um meio de purificação da alma.⁶⁵ A purificação filosófica consiste na prática de separar a alma do corpo o quanto for possível, evitando ao máximo qualquer comunhão com ele. Essa *kátharsis* filosófica equivale ao ‘exercício de morrer e estar morto’ (*Fédon*, 64a). Sendo assim, o novo caminho para a iniciação e purificação é a prática da filosofia (69d), em vez dos atos de redenção órficos.⁶⁶

Enquanto os iniciados seguem um estilo de vida órfico e práticas rituais para expurgar a penalidade ancestral e a natureza titânica, Sócrates prescreve o cultivo de

⁶⁵ Cf. Dilman 1992, p.20-21.

⁶⁶ Cf. Albinus 2000, p.139.

virtudes associadas à sabedoria, e o exercício da razão, como meios de purificação. Em suma, tudo isso pode ser resumido na prática ou exercício da filosofia, que Sócrates chama de exercício de morte (81a).

Os iniciados órficos devem descer ao Hades munidos de fórmulas mágicas e senhas para serem reconhecidos pelos guardiães da morada infernal e conseguirem acesso aos lugares excelentes, na versão platônica de salvação, a alma deve manter-se na melhor condição possível, de modo que a pessoa viva da melhor maneira possível, pois o que mais ajuda ao moribundo do início ao fim de sua jornada ao Hades é a educação e treinamento que carrega consigo (107c-d). Como este estilo de vida a qual Sócrates se refere sempre é o estilo de vida daquele que cuida da alma através da prática da verdadeira filosofia, que no *Fédon* consiste em rejeitar o corpo e dedicar-se a alcançar a sabedoria pelo exercício do intelecto somente.

Os órficos almejam um tipo de salvação que consiste na liberação do ciclo de renascimentos. No *Fédon*, Sócrates se apropria dessa ideia órfica e a aplica à esperança do filósofo de alcançar a liberação do ciclo de renascimento e morte. No *Fédon* não se diz explicitamente que todas as almas vão alcançar a liberação do ciclo tal como os filósofos alcançarão. No entanto, Sócrates deixa evidente a distinção entre as almas que são definitivamente liberadas e aquelas que continuam a transmigrar. A liberação definitiva do ciclo de renascimento e morte e a subsequente recompensa do filósofo é geralmente expressa em termos mítico-religiosos como ‘habitar com as divindades’ (69C, 81a4-6, 82b10) ou obter a suprema bem-aventurança em ‘moradas bem construídas’ que vão além de qualquer descrição (114c). Portanto, Platão se utiliza de estruturas da doutrina órfica para construir um tipo de “soteriologia filosófica”, cujo fundamento da salvação é a prática da verdadeira filosofia. O tema da recompensa

póstuma é utilizado por Platão para expressar os benefícios a serem desfrutados por aqueles que dedicam a vida à filosofia.

Já que a purificação filosófica é o exercício ou prática da filosofia, o iniciado não é mais o adepto das práticas órficas, mas o filósofo. Sócrates declara explicitamente isto quando lembra dos ritos órficos em honra a Dioniso. Ele explica que os adeptos dos Mistérios costumam dizer que muitos carregam o tirso, mas poucos são os Bacantes, numa referência aos que aderem ao culto a Dioniso, mas não se comprometem totalmente com o deus. Ao contrário dos religiosos de aparência, existem os Bacantes, iniciados que estão intimamente ligados ao deus, praticando os Mistérios conforme o deus requer. Sócrates, então, utiliza a ideia órfica, em tom de paródia, afirmando que os poucos Bacantes que existem não são aqueles religiosos que se exercitam nos Mistérios, mas os filósofos – aqueles que realmente dedicam a vida à filosofia. Além de definir o iniciado como aquele que pratica a filosofia, Sócrates provavelmente está fazendo uma distinção entre verdadeiros e falsos filósofos, dando a entender que há muitos ditos filósofos, mas, assim como poucos são os Bacantes, poucos também são os verdadeiros filósofos (Cf.69c-d). Platão está oferecendo filosofia como substituto para os mistérios.⁶⁷ Ele faz isso utilizando estruturas e símbolos órfico-pitagóricos como forma de instrução sobre a vida filosófica e sobre a vida após a morte.⁶⁸

⁶⁷ Menn in Adluri 2013, p.214.

⁶⁸ Bussanich in Adluri 2013, p.250.

3.2.5. Transmigração da Alma

Ao longo do *Fédon*, Sócrates estabelece uma relação entre iniciação e purificação (meios de redenção), recompensas no Hades (redenção final) e a teoria da transmigração das almas.⁶⁹ A transmigração das almas é o conteúdo do antigo relato segundo o qual as almas vão para o Hades depois da morte, e de lá voltam (70c). Conforme este relato, o Hades é a origem e destino da alma dos vivos. Não temos nenhuma informação sobre a origem última da alma, de onde ela viria antes de iniciar esse ciclo em que passa alternadamente pelo mundo dos vivos e pelo Hades, o qual figura como um tipo de lugar obrigatório para a alma desencarnada, seja para uma passagem temporária ou para uma estada permanente.

O conteúdo básico do antigo relato é a transmigração das almas, ou metempsicose: (i) a alma se separa do corpo por ocasião da morte e desce ao Hades, onde permanece por algum tempo; (ii) a alma volta do Hades ao mundo dos vivos, e aloja-se em novo corpo. A crença de que a alma transmigra de um corpo a outro de acordo com um ciclo de nascimentos é uma doutrina órfica antiga, mas na antiguidade também se costuma atribuir a sua origem a Pitágoras e pitagóricos.⁷⁰ No contexto da religião órfica, a transmigração está relacionada com uma culpa antiga, que remonta ao mito de Dioniso Zagreu. Os Titãs são antepassados dos seres humanos e suas culpas devem ser expiadas por eles. O pagamento do castigo implica a liberação do ciclo de

⁶⁹ Cf. Bernabé in Adluri 2013, p.128.

⁷⁰ Albinus 2000, p.117.

transmigrações.⁷¹ Há vários documentos órficos da antiguidade que testemunham o caráter órfico dessa doutrina, como os seguintes:

- (i) As placas de osso de Ólbia apresenta a sequência “vida, morte, vida,”, um testemunho da crença órfica no ciclo contínuo de vida e morte.⁷²
- (ii) As Lâminas de Pelina I e II (B.2) também registram a crença no ciclo de vida e morte: “Ora você morre, ora nasce, três vezes afortunado neste dia.”
- (iii) A lâmina de Turi II, o iniciado afirma que é da “raça afortunada” e reivindica o fim do ciclo de transmigrações com base nas penas que já cumprira: “Servi a pena relativa a obras em nada justas”.
- (iv) A Lâmina de Turi III testemunha: “Voei para longe do ciclo de doloroso e pesado lamento.”⁷³

A doutrina da metempsicose seguiu sendo reconhecida como órfica ao longo de toda a antiguidade.⁷⁴

No *Fédon*, a ideia da transmigração da alma é bastante explorada por Sócrates, inclusive a doutrina do renascimento em animais, geralmente atribuída a pitagóricos. Aqueles que não se purificam durante a vida reencarnariam num corpo de acordo com o

⁷¹ Cf. Bernabé in Bernabé y Casadesús 2008, p.601.

⁷² Gazzinneli 2007, p. 81, 82.

⁷³ Gazzinneli 2007, p. 81, 82.

⁷⁴ Moreno in Bernabé y Casadesús 2008, p.611.

gênero de vida praticado: alguns voltam à vida em corpos de variados animais, outros em corpos de seres humanos (Cf.62b, 67d, 69c-d, 80d.). Almas que se libertam do corpo manchadas, impuras, e contaminadas pelo elemento corporal temem de tal modo o Hades que são arrastadas de volta ao mundo visível, passando a perambular em monumentos fúnebres e sepulturas (81c-81d). Essas são as almas dos maus, os quais são obrigadas a perambular assim como castigo por causa do modo vida que havia levado, as quais andam errantes até que possa alojar-se novamente em um corpo com os mesmos vícios de outrora, como glotonaria e desejo desmedido pela bebida. Almas assim podem renascer em asnos ou animais de semelhante natureza (81d-e). Almas responsáveis por injustiças, tiranias e roubos renasceriam na linhagem de lobos, falcões e abutres (82a). Dentre essas almas que não se dedicaram à filosofia, as que vão para um corpo melhor são as pessoas sociais e civilizadas, as quais praticaram a virtude popular e cívica, a temperança e a justiça, as quais tanto podem retornar em corpos de abelhas, vespas ou formigas, quanto podem retornar ao gênero humano para serem pessoas de bem (82a-b). A prática de virtudes sem a cooperação da filosofia é proveitosa, chegando a interferir no processo de transmigração, mas nunca pode oferecer a redenção final, a libertação do ciclo de renascimentos juntamente com as recompensas no Hades. A mensagem platônica central é que só via filosofia é possível se purificar durante a vida e partir puro para o Hades. Essas são as almas dos filósofos: o verdadeiro filósofo (iniciado) chegará à linhagem dos deuses e habitará com eles, uma vez que alcançaram a libertação e purificação que se efetuam por meio da prática de uma vida dedicada à filosofia (82b-d). A alma do filósofo, sendo purificada, irá se encontrar com aquilo com o que guarda afinidade, de modo algum se esvaindo no momento da separação do corpo, ou mesmo dissipada pelos ventos, sem existir em parte alguma (84b). Contudo, a alma

afeita ao corpo passa a incorporar o tipo de vida corporal e desse jeito nunca pode chegar ao Hades no estado de pureza, razão pela qual logo volta a alojar-se em outro corpo, ficando privada da companhia do divino, puro e uniforme (83d-e).

Ainda no mito escatológico final existe uma passagem que alude à transmigração da alma. Sócrates fala do Tártaro, o mais profundo abismo, para onde confluem todas as correntes dos rios, e onde todas elas se originam. As almas dos mortos permanecem ali por um tempo determinado, alguns permanecendo mais tempo, outras menos. Cumprido o tempo, as almas são novamente enviadas para as gerações dos seres vivos (112a, 113a).

Portanto, a doutrina da transmigração da alma faz parte da estrutura básica da argumentação no *Fédon*. A essa doutrina esotérica estão relacionados outros temas próprios das religiões de mistérios, como a divisão entre corpo e alma, a iniciação e purificação dos fiéis, e a descida ao Hades com as respectivas recompensas e punições infernais.

3.2.6. Imortalidade da alma.

Para os adeptos dos círculos órficos seria natural pensar que alma é imortal por causa do seu caráter divino, dionisíaco, em oposição ao elemento mortal do corpo, de natureza titânica. Como diz Taylor, a imortalidade da alma é uma mera consequência de uma herança divina.⁷⁵ No escopo da religião grega, se a alma é imortal, deve ser no

⁷⁵ Taylor 1922, p.177.

sentido de sua essencial natureza divina. Ela por si mesma pertence à realidade divina, de modo que os termos imortal e divino são intercambiáveis.⁷⁶

Portanto, na religiosidade grega de modo geral a afirmação de que a alma é imortal quer dizer, para um grego, não só que mantém a capacidade de sentir, de entender, e de estar verdadeiramente viva após a morte, mas também que a alma é divina.⁷⁷ O *Fédon* dialoga com essa fonte e tradição religiosa grega.

Mais especificamente no contexto da religiosidade órfica, Albinus esclarece que os antigos não consideram a mitologia órfica apenas como um tipo de história ou mito, mas também como um relato (λόγος) que expressa a relação entre humanidade e divindade, mortalidade e imortalidade.⁷⁸ O ciclo de transmigrações certamente representa essa dupla ligação da alma com o humano e mortal (quando encarnadas), e divino e imortal (quando desencarnadas). Portanto, o tema da imortalidade está associado ao tema da transmigração na mitologia órfica. É necessário compreender este ponto para uma correta compreensão do argumento cíclico como prova da imortalidade da alma: provar que as almas transmigram é também provar que elas são imortais num contexto religioso órfico, no qual não temos aniquilação completa da alma, mas apenas rompimento do ciclo de reencarnações. Em suma:

- (i) Imortalidade e transmigração da alma são temas indissociáveis na religião órfica.

⁷⁶ Rohde 1950, p.254.

⁷⁷ Bernabé 2000, p. 171.

⁷⁸ Albinus 2000, p.117.

- (ii) A transmigração pode ser entendida como um importante aspecto da doutrina da imortalidade da alma: sendo a alma imortal, o ser humano não escapa da penalidade que deve pagar ao longo do ciclo de renascimentos.⁷⁹
- (iii) É também a crença na imortalidade da alma que sustenta toda a ideia de purificação e conseguinte libertação do ciclo de reencarnações, quando o órfico alcança um tipo de redenção final: livre do corpo e do ciclo de renascimentos, ele passa a viver como uma divindade.⁸⁰

Portanto, é natural que os órficos combinem doutrina da transmigração da alma e a crença na divindade e imortalidade da alma. Ao que parece, os pitagóricos também fizeram uma associação semelhante entre a transmigração e imortalidade da alma.⁸¹ É esta concepção de imortalidade atrelada à doutrina da transmigração da alma que está presente no argumento cíclico.

É razoável pensar que à época de Platão, os gregos possuíam uma série de teses inconsistentes sobre a alma, de modo que dogmas como o da imortalidade da alma não estavam bem claros para todas as pessoas. Além disso, ideias como a que Cebes apresenta – a desintegração da alma que se separa do corpo – poderiam também ser sustentadas pelo menos por algum grupo de pessoas.

⁷⁹ Bussanich in Adluri 2013, p.243.

⁸⁰ Rohde 1950, p.345.

⁸¹ Bernabé 2000, p. 172.

3.2.7. Conclusão.

Nós encontramos uma rica presença de doutrinas tipicamente órficas no *Fédon*, e tudo indica que Platão está utilizando doutrinas órficas e pitagóricas em seu diálogo. Os motivos órficos aparecem na primeira parte do *Fédon* e se mantêm em cena no diálogo até o mito escatológico final. A pesquisa de Kingsley mostra que alusões a crenças órficas no estágio inicial do diálogo são retomadas no mito escatológico final. Ele utiliza dois temas órficos para justificar a sua tese: castigo póstumo dos impuros e a recompensa dos puros. A ideia de jazer na lama, que é uma imagem das punições infernais aos não-iniciados, cedo é introduzida no diálogo e volta a aparecer três vezes no mito escatológico final, no contexto dos vastos rios de lama infernais (Cf. 69c5-6; 110a5-6; 11d5-e2; 113a6-b6). O mais interessante é que o material apresentado previamente no diálogo oferece uma breve antecipação do que virá pela frente, revelando que existe um tipo de exposição sistemática dessa crença órfica no *Fédon*. O tema da recompensa no Hades para os iniciados e purificados apresenta o mesmo padrão de antecipação e posterior explanação complementar no contexto do mito final. A imagem do impuro que sofre a pena de jazer na lama tem a sua contraparte na imagem da alma pura que desce ao Hades para desfrutar da recompensa de viver com os deuses imortais (69c6-7; 111b6-c1; 114b7-c2; 114d3). Também nesse caso, as alusões órficas da etapa inicial do diálogo voltam a aparecer no mito final e tornam-se uma chave valiosa para a compreensão da estrutura, linguagem e significado do mito.⁸²

Tudo isso leva a crer que existe a presença meticulosa das ideias órficas na estrutura fundamental do *Fédon*.

⁸² Cf. Kingsley 1992, p.119-120.

4. Análise do argumento cíclico propriamente dito

O tema principal do *Fédon* é a imortalidade da alma. Platão define morte como ‘separação da alma do corpo’(64c). Ainda no primeiro estágio do diálogo, a personagem Sócrates defende que a alma que se separa do corpo não se dispersa e perece, como as pessoas afirmam, mas continua a existir sozinha por si mesma (Cf. 64c, 70a-b). Ainda que a palavra ‘imortal’ não apareça no diálogo até 73a, introduzida por Cebes, e Sócrates só a empregue pela primeira vez no contexto do argumento das afinidades (Cf.79d), a ideia de que a alma é imune à morte aparece bem cedo no diálogo, e as provas do *Fédon* têm o objetivo de provar que a alma é imortal. Não seria possível avaliar se as provas são suficientes ou não se os amigos de Sócrates não tivessem bem definido o que elas são destinadas a provar, ou pelo menos aquilo que eles esperam que elas provem. Eles não apenas têm em mente o que o mestre precisa provar, mas também são capazes (até certo ponto) de apontar a insuficiência dessas provas.

O argumento cíclico já é visto por Cebes como prova da imortalidade da alma: ele associa o primeiro argumento e o ensino da reminiscência com a ideia de que ele talvez pudesse também mostrar que a alma é imortal (72e1-73a3). Cebes não afirma que o argumento cíclico havia provado que a alma é imortal, nem mesmo está certo de que o argumento da reminiscência pode fazê-lo, mas indica que é necessário uma nova prova.

Desde o início da etapa demonstrativa, apenas uma prova da imortalidade da alma poderá contrapor a crença de que a alma perece na ocasião em que se separa do corpo (70a), que é o problema motriz da etapa demonstrativa. Esta crença, doutrina, ou posição filosófica é enfrentada por Platão no diálogo. O termo εὐθύς colabora com essa

ideia de que a alma seria passível de desintegração na ocasião imediata à separação do corpo. Vejamos algumas passagens:

- (i) Antes de começar a etapa demonstrativa, o que atormenta inicialmente os amigos de Sócrates é a possibilidade de que a alma do mestre seja destruída na ocasião imediata à separação do corpo (70a4-5) (εὐθύς ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος).
- (ii) Na transição entre argumento da reminiscência e das afinidades, Sócrates ainda tem em mente a problemática: seria necessário continuar a discussão porque os amigos possuem um “temor pueril de que o vento realmente dissipe e disperse a alma na ocasião em que ela deixa o corpo, especialmente se acontecer de alguém morrer num dia de ventania, e não de brisa” (77d). Apesar de o termo εὐθύς não aparecer aqui, a ideia continua sendo desintegração que ocorre na ocasião da morte. O que parece uma ironia socrática, na verdade, está de acordo com a concepção de certas pessoas de que a alma poderia ser dispersa pelo vento, especialmente por um vento forte.
- (iii) Na etapa que segue o argumento das afinidades, Sócrates retoma o problema que gera toda a etapa demonstrativa, mas agora coloca duas ideias em contraste, e em ambos os casos Sócrates utiliza εὐθύς:
 - Nem mesmo o cadáver, que é material e, assim, a ele pertence o dissolver-se, desfazer-se, dissipar-se (ὃ προσήκει διαλύεσθαι καὶ διαπίπτειν καὶ διαπνεῖσθαι) sofre todas essas coisas

imediatamente (οὐκ εὐθὺς τούτων οὐδὲν πέπονθεν), mas ‘permanece por um longo tempo’ (συχνὸν ἐπιμένει χρόνον), especialmente se o falecido é jovem ou o cadáver embalsamado. Certas partes como os ossos na prática são imortais (ἀθάνατά ἐστιν) (80c2-d4).

- Em contraste com o cadáver cuja natureza é passível de dissolução, Sócrates lembra que a alma é de natureza distinta: ela é a parte invisível da pessoa e possui afinidades com o nobre, puro, e invisível, e descera ao Hades para se reunir com um deus. Sendo assim, questiona se os amigos acham que a alma seria dispersa e pereceria na ocasião imediata à separação do corpo (ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος εὐθὺς διαπεφύσεται καὶ ἀπόλωλεν) (80d). Aqui Sócrates mostra o absurdo de acreditar que a alma, que possui a mesma natureza imaterial das ‘Formas’ e do ‘divino’, seria desintegrada na ocasião imediata à separação do corpo, enquanto o corpo ainda seria mais resistente à destruição do que a própria alma. Sócrates procura mostrar o absurdo desta posição com base nos argumentos já apresentados, os quais já haviam deixado claro que a alma é algo superior ao corpo, e de natureza diferente. Ainda que não tivesse ainda oferecido uma prova suficiente da imortalidade da alma, os três primeiros argumentos já haviam mostrado que a alma não é tal como o corpo. Sócrates critica a crença que acaba tornando o corpo mais durável do que a própria alma.

- Pouco depois, Símias tenta responder à questão de Sócrates com a sua teoria da alma-harmonia e insiste em comprovar que a alma, sendo uma mistura de elementos corporais, é a primeira a perecer naquilo que chamamos de morte, enquanto o corpo perdura algum tempo (86c-d). Esta passagem nos revela mais um detalhe da concepção da natureza da alma que está em cena no *Fédon*: o receio de que a alma seja uma mistura de elementos corporais e que ela seria passível à dispersão e desintegração na ocasião da morte.
- Cebes ficará contra a posição de Símias de que o corpo dura mais do que a alma, e com o seu argumento do tecelão e seu manto tenta mostrar que a alma dura mais do que o corpo, mas nada garante que ela é completamente imune à morte. Desintegração e perecimento instantâneo podem não ocorrer, mas nada garante que não haja a possibilidade de que a alma seja destruída no seu último ciclo de reencarnação (Cf. 87-88b).

O argumento cíclico é inserido num contexto em que se busca provar que a alma é imune à morte, contra a crença numa alma passível a dissolução e perecimento. Mas de início, o tema da imortalidade é tratado a partir de uma matriz básica da religiosidade órfica: imortalidade em função da transmigração da alma. A abertura do argumento cíclico se dá com um convite de Sócrates para examinar “(...) se de algum modo as almas das pessoas que morrem estão no Hades ou não.” (70c4-5). Este objeto de investigação coincide com o conteúdo do relato de uma tradição religiosa de cunho

órfico e pitagórico: “Existe um relato antigo, o qual guardamos na memória, segundo o qual as almas que chegam ao além partem daqui, e voltam novamente para cá, proveniente dos mortos.” (70c5-8).

O antigo relato tem em vista basicamente que a alma se engaja no ciclo de reencarnação – a alma deixa um corpo, desce ao Hades, e de lá volta a reencarnar. No orfismo e pitagorismo não existe a possibilidade de a alma ser desintegrada ou destruída. Se for verdade o que diz o relato, ‘que os vivos provêm dos mortos’, Sócrates entende que é necessário concluir que ‘as nossas almas estão no além’ (70c8-d1). Se coisas vivas e pessoas vivas (tentativa de generalizar – tudo que é vivo) procedem daqueles que estão mortos (ἐκ τῶν τεθνεώτων ... τὰ ζῶντά τε καὶ οἱ ζῶντες γίνονται), é necessário concluir que as nossas almas estão no Hades (εἰσὶν ... αἱ ψυχαὶ ἡμῶν ἐν Ἅιδου) (71d14-e2). Portanto, é necessário provar que os vivos provêm dos mortos’. Para isto, é necessário um argumento com base no princípio de que todos os opostos provêm dos opostos (70e1-2). A terminologia do argumento cíclico deriva diretamente daquela utilizada no antigo relato – verbo γίγνομαι seguido de ἐκ + genitivo –, como se pode observar:

- (i) “Existe um relato antigo, o qual guardamos na memória, segundo o qual as almas que chegam ao além partem daqui, e voltam novamente para cá, provenientes dos mortos” (... γίνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων) (70c8);
- (ii) “Se realmente é verdade que os vivos provêm dos mortos (...)” (γίγνεσθαι ἐκ τῶν ἀποθανόντων τοὺς ζῶντας) (70c8-9).
- (iii) “Se realmente ficasse evidente que os vivos provêm de nenhum lugar a não ser dos mortos” (γίνονται οἱ ζῶντες ἢ ἐκ τῶν τεθνεώτων) (70c9).

- (iv) “Todas as coisas têm origem assim: opostos dos opostos” (γίγνεται πάντα ... ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία) (70e1-2).

Apresentado o princípio de que todos os opostos provêm dos opostos, Sócrates convida ao exame:

- (i) “Vejam se todas essas coisas são geradas da seguinte maneira: opostos dos opostos (γίγνεται πάντα ... ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία) (70e1-2).
- (ii) “Portanto, examinaremos se tudo que tem um oposto provém necessariamente de seu oposto, e de nenhum outro.” (70e5-6) (τοῦτο οὖν σκεψώμεθα, ἄρα ἀναγκαῖον ὅσοις ἔστι τι ἐναντίον, μηδαμόθεν ἄλλοθεν αὐτὸ γίγνεσθαι ἢ ἐκ τοῦ αὐτῷ ἐναντίου.).
- (iii) “Temos então uma prova suficiente de que tudo se origina desta maneira, as coisas opostas procedem de seus opostos?” (71a9-10) (ικανῶς οὖν, ἔφη, ἔχομεν τοῦτο, ὅτι πάντα οὕτω γίγνεται, ἐξ ἐναντίων τὰ ἐναντία πράγματα;).

Eis em linhas gerais a estrutura básica do argumento seguida de comentário.

[1] Tudo que tem um oposto provém necessariamente de seu oposto (70e-71a).

[2] Para cada par de opostos existem dois processos opostos: se um oposto x passa a y, há também um processo de um oposto y que passa a x, por exemplo: aquecimento é o processo do frio ao calor, e resfriamento é um processo do quente ao frio (71a11-b10).

[3] Se os dois processos não se equilibrassem (se algo viesse a ser quente a partir de ser frio, mas não frio, a partir de ser quente, tudo findaria quente) tudo acabaria no mesmo estado) (72a-b).

[4] Tudo não acaba por ficar no mesmo estado (72a-d).

[5] Portanto, se algo vem a ser um oposto y a partir de um oposto x, ele também virá a ser um oposto x a partir de um oposto y (se algo vem a ser quente a partir de frio, ele também virá a ser frio a partir de quente) (71e4-72a2).

[6] Vivo e morto são opostos (71c-d).

[7] Existe um processo de tornar-se vivo novamente (reviver) a partir do que está morto, assim como existe um processo de tornar-se morto a partir do que está vivo (71e-72a).

[8] As almas vêm a morrer a partir de estarem vivas (71d, 72a).

[9] Portanto, as almas vêm a estarem vivas a partir de estarem mortas (71d,72a).

[10] Portanto, as almas dos mortos existem (no Hades, em algum lugar) (71e,72a, 72d).

A prova é estabelecida sobre o princípio de que pares de opostos obrigatoriamente sofrem determinados processos cíclicos.⁸³ O termo ἀναγκαῖον é fundamental na exegese do argumento porque marca esta necessidade ou obrigatoriedade de que este princípio de mudança ocorra entre pares de opostos, não deixando espaço para exceções (Cf.70e, 71b, 72a). Visto dessa maneira, o processo cíclico que ocorre entre pares de opostos é perpétuo, não tem fim. Mas Sócrates não apresenta nenhum argumento válido para sustentar esta posição, apenas assume que, se

⁸³ Gallop 2002, p. 103.

não houvesse um balanço nesse processo cíclico, todas as coisas acabariam no mesmo estado, então tudo chegaria ao fim (72a-d). Portanto, o argumento inteiro repousa sobre uma ideia assumida por Sócrates, a ideia de que é impossível que tudo acabe no mesmo estado.

Este processo cíclico obrigatório consiste no seguinte:

Para cada par de opostos existem dois processos opostos: um processo pelo qual um oposto x passa a y, e um processo pelo qual um oposto y passa a x, por exemplo: aquecimento é o processo do frio ao calor, e resfriamento é um processo do quente ao frio (71a11-b10).

Portanto, se algo vem a ser oposto y a partir de oposto x, ele também virá a ser oposto x a partir de oposto y (se algo vem a ser quente a partir de frio, ele também virá a ser frio a partir de quente) (71e4-72a2).

A afirmação de que deve haver processos em ambas as direções é vital para qualquer uso efetivo do princípio de que os opostos vêm dos opostos. Este princípio é essencial para o funcionamento do argumento cíclico como um todo.⁸⁴ Caso este processo cíclico não seja obrigatoriamente mantido *ad eternum*, o argumento possui uma falha irreparável. Este é um dos problemas vitais do argumento, como voltaremos a mencionar adiante: Sócrates assume a obrigatoriedade do processo com base num argumento inválido: a mera observação de que nem tudo acaba morto.

Em seguida, Sócrates aplica o princípio ao caso dos opostos vida e morte (71c6-d3) a fim de provar que o que é vivo provém do que é morto, e o que é morto, do que é

⁸⁴ Gallop 2002, p.109.

vivo, o que, segundo ele, levaria a uma necessária conclusão de que ‘as nossas almas estão no além’ (70c8-d1). O filósofo afirma que existe um processo de tornar-se vivo novamente (o reviver, passar a viver novamente) (τὸ ἀναβιώσκεσθαι) a partir do que está morto, assim como existe um processo de tornar-se morto a partir do que está vivo (71e-72a). Este ponto é fundamental para a compreensão do argumento e deve ser entendido a partir de duas ideias que Platão explora no argumento: (i) a sua noção de morte como separação da alma e corpo e sua admissão de que morte é um estado em que a alma existe separadamente do corpo (64c4-8); (ii) a doutrina da transmigração da alma, segundo a qual passar a viver novamente (τὸ ἀναβιώσκεσθαι) significa que a alma que já havia alojado um corpo e ‘morreu’ (desencarnou) reencarna, volta a alojar-se num corpo. No antigo relato e no comentário seguinte temos o termo πάλιν (70c7-8,d1) para marcar a recorrência, a repetição do ciclo de reencarnação, e implica a ideia de uma vida prévia. Platão também emprega a expressão ‘aqueles que vivem’ como uma referência à pessoa composta de corpo e alma e ‘aqueles que morreram’ para designar aquele que já esteve em vida e morreu (a alma desencarnou) (70c8-9).

Portanto, quando Sócrates diz ‘o que está morto provém do que está vivo’ (71d10-11, 72a5-6), seguindo ideia semelhante àquela que aparece no antigo relato – os vivos provêm dos que já morreram (ἐκ τῶν ἀποθανόντων τοὺς ζῶντας) (70c8-9) –, ele reconhece que a alma que se aloja num corpo está na verdade reencarnando, porque antes de se separar do corpo e descer ao Hades, ela já habitava um corpo, e chama este regresso ao corpo de ‘reviver’ (τὸ ἀναβιώσκεσθαι), que é o retorno da alma para o corpo, a reencarnação. Em algumas ocasiões Sócrates faz referência à morte da alma, e isto deve ser meramente entendido como a sua separação do corpo (77d2-4, 84b2, 88a6).

Estabelecido o processo cíclico obrigatório que ocorre entre os opostos ‘vivo’ e ‘morto’ – ‘tornar-se vivo novamente (reviver) a partir do que está morto’ e ‘tornar-se morto a partir do que está vivo’, Sócrates vê a necessidade de concluir que as nossas alma existem (no Hades):

Vivo e morto são opostos (71c-d).

Existe um processo de tornar-se vivo novamente (reviver) a partir do que está morto, assim como existe um processo de tornar-se morto a partir do que está vivo (71e-72a).

As almas vêm a morrer a partir de estarem vivas (71d, 72a).

As almas vêm a estarem vivas a partir de estarem mortas (71d,72a).

Portanto, as almas dos mortos existem (no Hades, em algum lugar) (71e,72a, 72d)

A conclusão é de que as almas dos mortos existem. Ao final do argumento, Sócrates revisa pontos essenciais que foram tratados e provados, segundo ele: reviver, os vivos nascem dos mortos, e as almas dos mortos existem (72d8-10).

O argumento é cheio de problemas e dificilmente pode se estabelecer como prova suficiente da imortalidade da alma. Dentre os problemas, destacamos os seguintes:

- (i) Para cada par de opostos existem obrigatoriamente dois processos opostos e com base neles o argumento cíclico visa mostrar que o ciclo de morte e de renascimento deve continuar *ad infinitum* porque de outro modo, tudo

acabaria morto. Como diz Hackfort, em nenhuma outra hipótese a continuação da vida poderia ser explicada: sem o processo reverso, da morte para a vida, tudo mais cedo ou mais tarde estaria permanentemente morto. Mas ele lembra que esse argumento só pode ter força se supormos que não pode haver vida nova, que há, por exemplo, um número limite de almas. Se os vivos pudessem ter alguma outra origem que não os mortos, a necessidade lógica desse princípio desapareceria. Mas Sócrates simplesmente assume que seria impossível pensar que o processo cíclico obrigatório não existiria com base na sua observação de que nem tudo acaba morto (Cf.72a-d).⁸⁵ Assim, a obrigatoriedade deste processo não parece válida (72a-d). É plenamente possível que há coisas que passam de quente a frio e findam neste estado, sem que passem de frio a quente novamente. No caso de vida e morte, algo pode vir a morrer a partir de estar vivo e simplesmente findar morto. A alma pode vir a morrer a partir de estar viva e simplesmente terminar morta, sem que necessariamente venha a reencarnar. O argumento de que há um necessário equilíbrio no processo não é provado.

- (ii) Alguns termos essenciais para o argumento não são definidos: por exemplo, Platão não explica o que ele chama de opostos. Além disso, vários supostos pares de opostos na verdade não são opostos: os adjetivos em forma comparativa – maior e menor, mais justo e menos justo – não são pares de opostos (70e4-71a11).
- (iii) O argumento apresenta inconsistências: ‘o que está morto provém do que está vivo’ (71d10-11, 72a5-6). A prova da existência de nossas almas no

⁸⁵ Hackforth 1998, p.64.

Hades se baseia na ideia de que ‘as almas provêm dos mortos’. Esta linha central do argumento é problemática porque está relacionado com a noção de morte que Sócrates apresenta e com a ideia de reencarnação, com base na qual Sócrates emprega a expressão ‘reviver’. A definição de morte como separação da alma e corpo e o reconhecimento de que eles podem existir separadamente é bastante questionável. Em primeiro lugar, não se explica e comprova que alma e corpo podem viver separadamente. O corpo começa a degenerar assim que a alma deixa o corpo, seria então o caso de acontecer o mesmo com a alma? Especialmente depois do argumento das afinidades Sócrates e os amigos discutirão este problema: seria o cadáver mais duradouro do que a alma? Símbias propõe que o corpo é mais duradouro do que a alma (argumento da alma-harmonia), enquanto Cebes propõe que a alma seria mais longa do que o corpo (argumento do tecelão e seu manto), mas sofreria degeneração ao longo dos ciclos de reencarnação (Cf.91d, quando Sócrates faz um resumo das duas posições). Todos esses problemas levantados pelos amigos decorrem em parte desta concepção vaga de morte, apresentada no primeiro estágio do diálogo e com base na qual pelo menos os primeiros argumentos operam. No último argumento a noção de ‘morte’ é diferente da simples ideia de ‘separação do corpo’. Em segundo lugar, no argumento cíclico a alma viva procede dos que estão mortos: a alma que aloja-se num corpo já se alojara num corpo de alguém que morreu. Sócrates entende que o processo cíclico do morto para o vivo só funciona se ‘morto’ aqui não significa ‘aniquilado’, porque só seria possível vir a estar viva a partir de estar morta se a alma existisse mesmo quando está morta

(desencarnada) (Cf.70d1-2), e Sócrates não explica por que razão a alma continua a existir quando deixa o corpo. A ideia simultânea de ‘morte’ e ‘existência’ (uma alma que morre existe) é por demais obscura. A alma é morta (separada do corpo) e viva (no sentido de que continua a existir), mas o se espera é que morte implica deixar de existir, e não que algo morto continua a existir. Sendo assim, o argumento dificilmente se estabelece com base numa ideia que depende da ideia básica da transmigração. O próprio Cebes levantará um argumento para mostrar que nada garante até o momento que a alma que passa por um ciclo de reencarnações não seja aniquilada num desses ciclos (87d-e).

- (iv) O argumento cíclico sustenta que as almas devem oscilar perpetuamente entre o estado de estar “vivo” (unido a um corpo) e “morto” (separado de um corpo), mas enquanto ele visa provar que esses ciclos de reencarnações ocorrem para sempre, Platão não tem nada a dizer propriamente sobre a natureza da alma, se ela é realmente imortal, imune à morte e destruição. O argumento cíclico acaba sendo uma primeira tentativa malograda de contrapor a crença de que a alma que se separa do corpo imediatamente perece com base numa conclusão simples: se a alma continua existindo, ela não é destruída na hora da morte.
- (v) O argumento oferece uma fundamentação filosófica para a doutrina da transmigração da alma, mas ao mesmo tempo está em conflito com ela: a doutrina de cunho órfico e pitagórico admite a quebra do ciclo de reencarnações, enquanto o argumento cíclico sugere a continuidade perpétua deste processo cíclico entre pares de opostos. Além disso, Sócrates contradiz

a si mesmo no diálogo: Sócrates menciona a libertação do ciclo de reencarnações através da purificação: o filósofo que se separa do corpo em estado de pureza, sem arrastar consigo elementos corporais, rompe o ciclo de reencarnações e passa a viver com a divindade no Hades (80d-81a). O próprio mito final também contempla a possibilidade de que o ciclo seja rompido (104c). Talvez Platão queira alinhar o argumento com algum tipo de versão pitagórica da metempsicose que implique a rotação infundável da alma. Zhmud sugere a possibilidade de que órficos e pitagóricos divergiam neste ponto.⁸⁶ Mas isto é bastante questionável.

- (vi) Os comentários apresentados já são suficientes para mostrar que o argumento cíclico falha em estabelecer os três pontos que Sócrates considera ter sido provado: o reviver, os vivos nascem dos mortos, e as almas dos mortos existem (72d8-10).

Por fim, convém apresentar alguns comentários adicionais sobre o argumento cíclico como prova da imortalidade da alma:

- (i) O argumento visa provar que a alma é imortal a partir de uma concepção órfica e pitagórica de imortalidade em função da transmigração da alma. O processo cíclico apresentado é perpétuo, infundável, inquebrável. Sócrates não considera qualquer possibilidade de que pudesse haver uma ruptura num dos ciclos de morte (desencarnação) e vida (encarnação), ou que a alma possa perecer num deles.

⁸⁶ Zhmud 2012, p. 228-230.

- (ii) O que o argumento tenta provar de modo específico é que a alma existe depois da morte por algum tempo indefinido: curto espaço de tempo, longo tempo ou por uma duração infinita?⁸⁷ Portanto, somente uma limitada sobrevivência *post-mortem* da alma.⁸⁸

O argumento possui um ponto a se considerar: se a alma existe depois da morte, isto significa que a alma não é dispersa e destruída na ocasião imediata à sua separação da morte (Cf. 70a). Esta é a primeira tentativa de atacar o problema apresentado. Mas os amigos aperfeiçoam a exigência: será necessário provar que a alma é imortal e não que possui existência limitada.

Também é importante lembrar que o argumento cíclico no *Fédon* vem sendo interpretado por muito tempo como sendo um esforço platônico para dar respeitabilidade filosófica à antiga doutrina religiosa da transmigração da alma, como já pensava Wolfe.⁸⁹ Esta posição é seguida por alguns intérpretes contemporâneos, como Sedley, para quem o projeto platônico não é provar a imortalidade da alma de início, mas confirmar a respeitabilidade científica de uma tradição religiosa, providenciando evidências de que ela se conforma com uma lei universal que governa a natureza da

⁸⁷ O neoplatônico Siriano afirma que o objetivo do argumento seria provar apenas que a alma permanece no Hades, seja por um curto espaço de tempo, por um longo tempo ou por uma duração infinita (Dam. I.183.4-6; Olimp.10.1.11-12). (Cf. Gertz 2011, p.86).

⁸⁸ Uma opinião que predominou entre os últimos intérpretes neoplatônicos (Cf. Gertz 2011, p.95). Barnes (Cf. Barnes & Bonelli (ed.) 2011, p.306) segue essa posição, entre os contemporâneos: ele acredita que nada no argumento implica imortalidade da alma, concluindo que o argumento não foi designado para provar a imortalidade, mas apenas uma duração finita da alma. O argumento estaria comprometido em provar a existência da alma em algum lugar depois da morte, e por algum tempo, que é diferente de provar a imortalidade da alma. Ele ressalta que essa ideia de uma temporária sobrevivência da morte está presente no contexto mais geral do *Fédon*, como é o caso de Cebes a respeito do tecelão e dos mantos que produz (cf. 87d-88b), e não pode ser ignorada no contexto específico do argumento cíclico.

⁸⁹ Cf. Wolfe 1966, p.237.

mudança.⁹⁰ Isto decorre da observação de que o argumento cíclico confirma o antigo relato – a crença na transmigração da alma. As duas premissas que o argumento cíclico visa provar são: (i) as almas dos que morrem existem no Hades; (ii) as almas dos que partiram existem no Hades de onde regressam para a vida terrena (70c). Vejamos a comparação:

Antigo relato	As almas dos que morrem existem no Hades.	As almas dos que morrem existem no Hades de onde regressam para a vida terrena.
Cíclico	As almas dos que morrem existem no Hades (existência <i>post mortem</i> da alma – conclusão do argumento cíclico).	As almas dos que morrem existem no Hades antes do nascimento de onde regressam para a vida terrena

Mas é importante dizer que o argumento não é incorporado ao *Fédon* porque Platão tem o objetivo de defender a crença numa doutrina religiosa, como se fosse um religioso se utilizando da filosofia para fundamentar a sua crença. O objetivo claro do diálogo é provar a imortalidade da alma, mas nesta primeira tentativa a concepção de imortalidade se confunde com a de transmigração.

⁹⁰ Sedley 2012, p.147, 148.

Por fim, não há qualquer sinal de que o argumento cíclico tenha sido bem avaliado, ou aceito pelos amigos de Sócrates. No decorrer do diálogo fica claro que Platão se distancia desse tipo de prova e busca desenvolver uma doutrina platônica da imortalidade da alma a partir de uma concepção de imortalidade que independe da transmigração da alma, embora possa servir àqueles que sustentam a doutrina. É assim que no último argumento, depois de uma discussão que independe do componente religioso, ao final, depois de estabelecido que a alma é imortal e indestrutível, Sócrates acrescenta: e está no Hades (107a1).

A nossa análise indica que o argumento cíclico não prova efetivamente nem a existência da alma depois da morte, nem a imortalidade da alma.

4. ARGUMENTO DA REMINISCÊNCIA (72E – 77D)

4.1. Introdução

Concluído o argumento cíclico, Cebes imediatamente conduz a discussão para o ensino da reminiscência:

“Ainda mais, Sócrates, interveio Cebes, se for verdade aquela tese que você ensina com frequência – a de que o nosso aprendizado nada mais é do que reminiscência –, também é necessário que já tenhamos aprendido em alguma ocasião no passado as coisas que agora recordamos. Mas isto seria impossível, a menos que a nossa alma existisse em algum lugar antes de assumir essa forma humana. De modo que, também de acordo com esse ensino, a alma parece ser imortal.” (72e1-73a3).

Cebes é quem dessa vez sugere a segunda prova da imortalidade da alma. De acordo com a teoria da reminiscência, é necessário que já tenhamos aprendido em alguma ocasião no passado as coisas que agora simplesmente recordamos. A doutrina da reminiscência tem um papel central em três diálogos platônicos, *Mênon*, *Fédon* e *Fedro*, mas em cada diálogo a doutrina se mostra peculiar.⁹¹ O *Fédon* inova com a vinculação da doutrina da reminiscência e a ideia das ‘Formas’, uma posição que não existe no *Mênon*. Como diz Kahn, no *Mênon*, a imortalidade da alma foi tomada como

⁹¹ Cf. Kahn *in* Benson 2011, p. 120.

certa pela autoridade de sábios sacerdotes e sacerdotisas, enquanto no *Fédon* ela deve ser provada.⁹²

Se a doutrina apresentada no *Fédon* é uma continuação ou não do tópico apresentado no *Mênon*, ou se temos ou não no *Fédon* uma apresentação parcial de uma só teoria desenvolvida ao longo dos três diálogos – *Mênon*, *Fédon*, *Fedro* – é uma questão que fica de fora do escopo de nosso estudo.

4.2. Participação positiva dos amigos

Com a participação de Cebes introduzindo o ensino da reminiscência e assim, a segunda prova da imortalidade da alma, convém salientar que essa postura positiva e engajada marca os interlocutores de Sócrates no *Fédon*. O problema que vai se revelando ao longo da conversa é que os argumentos apresentados por Sócrates são insuficientes para provar a imortalidade da alma, e cada uma dessas tentativas frustradas de provar a imortalidade da alma convida os amigos de Sócrates para uma participação mais efetiva, como acontece quando Cebes pede para Sócrates mostrar se o ensino bastante conhecido pelo círculo socrático – reminiscência – poderia provar a imortalidade da alma (72e-73a). Os amigos de Sócrates têm uma participação positiva no diálogo: incentivam Sócrates a continuar a discussão, avaliam e rejeitam argumentos, apresentam considerações e objeções, sempre com o fim de obter a prova da imortalidade da alma. Eles são muito mais do que supostos sábios que desconhecem aquilo que julgam conhecer com maestria. Vejamos alguns exemplos:

⁹² Kahn in Benson 2011, p. 123.

- (i) Na primeira etapa do *Fédon*, Cebes confronta a atitude de Sócrates diante da morte baseada apenas em sua convicção de cunho religioso: o que o mestre havia dito sobre a alma produz dúvidas sobretudo naqueles que acolhem a crença popular de que a alma se dispersaria e seria destruída por ocasião da morte. É também Cebes quem sugere que seria necessária ‘uma demonstração não muito pequena’ para satisfazer a necessidade de provar que a alma não se dispersa e é destruída como essas pessoas dizem (69e-70a);
- (ii) O segundo argumento é na verdade introduzido por Cebes, que certamente entende que há necessidade de que Sócrates apresente outra prova da imortalidade da alma, uma vez que a primeira não o havia convencido (72e-73a);
- (iii) Ao final do segundo argumento, Símiias e Cebes tem uma participação essencial em apontar falhas no argumento da reminiscência e desafiar Sócrates a construir um novo argumento porque ainda não se havia dado uma resposta capaz de responder às crenças das pessoas comuns de que a alma se dispersaria e pereceria por ocasião da morte (77b-c);
- (iv) Ainda na transição para o terceiro argumento, é Cebes quem pede que Sócrates os liberte do temor pueril de que a alma é passível de dispersão e destruição, o que nada mais é do que um claro apelo para que o mestre Sócrates, o único capaz de provar que a alma é imortal, conceda-lhes uma prova satisfatória da imortalidade da alma (77e);
- (v) Depois do argumento das afinidades, os amigos de Sócrates ressaltam que não havia sido apresentada uma prova suficiente, e Cebes ao final

exige que se demonstre “que a alma é completamente imortal e indestrutível” (ὅτι ἔστι ψυχὴ παντάπασιν ἀθάνατόν τε καὶ ἀνώλεθρον) (88b5-6). Essa exigência de Cebes é acolhida por Sócrates e o argumento final tenta responder precisamente a esta exigência, o que se pode ver na sua conclusão de que ‘a alma é imortal e indestrutível’ (ψυχὴ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον) (106e-107a).

Analisando os três primeiros argumentos a partir das intervenções dos amigos, é possível observar que eles ajudam a entender o que não é uma prova suficiente e satisfatória da imortalidade da alma:

- (i) A prova da imortalidade da alma não é uma prova da existência da alma *post mortem* (argumento cíclico);
- (ii) A prova da imortalidade da alma não é uma prova da preexistência da alma (argumento da reminiscência);
- (iii) A prova da imortalidade da alma não é uma prova de que a alma é semelhante ao que é completamente indissolúvel, ou algo próximo disso (argumento das afinidades).

Adiante Cebes deixará claro que é necessário provar que a alma é completamente imortal e indestrutível, e não apenas que ela é capaz de existir por um tempo determinado (88a). Sócrates acolherá a sua exigência e no último argumento tenta provar justamente que a alma é imortal e indestrutível (ψυχὴ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον) (Cf. 106d8-107a1).

4.3. Fundamento e condições para reminiscência (72e-74a)

O nosso aprendizado nada mais é do que reminiscência: é necessário que já tenhamos aprendido em alguma ocasião no passado as coisas que agora recordamos (Cf.72e1-73a3). Em suma, reminiscência ocorre basicamente quando alguém se recorda de *x* através de *y*. Por exemplo, quando alguém se recorda de Símias através do retrato de Símias. Mas Platão apresenta uma série de condições que devem acompanhar este ato cognitivo para que seja propriamente caracterizado como reminiscência.

Depois que Cebes propõe o novo argumento e Sócrates preliminarmente conversa com Símias e revisa o essencial sobre o ensino da reminiscência, Sócrates apresenta um tipo de prefácio ao argumento propriamente dito, no qual ele introduz condições gerais para que ocorra a reminiscência em 73c-74a, como indica Sócrates dizendo que ‘se alguém for recordar algo, é necessário que...’ (εἴ τις τι ἀναμνησθήσεται, δεῖν...) (73c1-3). Um determinado ato cognitivo só poderá ser apropriadamente chamado de reminiscência – em 73c temos o verbo ἀναμνήσκω e o substantivo ἀνάμνησις – se cumpridas essas condições apresentadas em 73c-74a. Seguimos a sugestão de Scott, que identifica quatro condições:⁹³

- (i) Nós devemos ter conhecido *x* antecipadamente (73c1-3): ‘se alguém for recordar algo, é necessário que já tivesse obtido previamente esse conhecimento’.
- (ii) Nós devemos não apenas reconhecer *y* mas também pensar sobre *x* (73c6-8): ‘Quando alguém vê, ouve ou tem uma outra percepção de algo,

⁹³ Scott 1995, p. 55.

e não somente conhece isso, mas também lhe vem à mente um segundo item (...)'

- (iii) x não deve ser objeto do mesmo conhecimento que y , mas de outro (73c8-9): 'Quando alguém vê, ouve ou tem uma outra percepção de algo, e não somente conhece isso, mas também lhe vem à mente um segundo item, mas que não é objeto do mesmo conhecimento, mas de um distinto do primeiro, não seria correto dizer que recordou esse segundo item que lhe veio à mente?'. A partir de 73d temos vários exemplos de reminiscência:

- amantes veem uma lira, um manto ou algum outro objeto de seus amados e recordam-se da imagem do amado;
- alguém vê a pintura de um cavalo ou a pintura de uma lira e recorda-se de uma pessoa;
- alguém vê a pintura de Símias e recorda-se de Cebes;
- alguém vê a pintura de Símias e recorda-se de Símias.

- (iv) quando x lembra y , devemos considerar se y está deficiente em alguma coisa em relação a x (74a5-7): 'mas sempre que se recorda de algo a partir de coisas semelhantes não passa necessariamente pela experiência de pensar até que ponto o objeto a partir do qual se recordou e o objeto recordado se assemelham?'

Essas condições terão crucial importância no desenvolvimento do argumento, mas agora vejamos a quarta condição com mais cuidado. Sócrates fala que pode haver dois tipos de reminiscência: aquela a partir de itens semelhantes ao que foi recordado, e

a partir de itens dissemelhantes (74a2-3). Sócrates passa a discorrer sobre a reminiscência a partir de itens semelhantes (ἀφ' ὁμοίων) e apresenta seu exemplo emblemático: quando alguém vê a própria pintura de Símiias, e recorda-se do próprio Símiias (73e9-10). Nesse caso, o filósofo impõe uma experiência adicional (προσπάσχω) e necessária (ἀναγκαῖον) no processo de recordação, uma condição *sine qua non*: quando *x* lembra *y*, devemos considerar se *y* está deficiente em alguma coisa em relação a *x* (74a5-7). No caso do retrato, por exemplo, a reminiscência tem que cumprir a seguinte condição: é necessário perceber (ἐννοέω) se a semelhança entre o retrato e Símiias apresenta uma deficiência no que concerne à similaridade (τι ἐλλείπει ... κατὰ τὴν ὁμοιότητα) em relação ao que a pintura recorda – Símiias (74a5-7). Aquele que olha para o retrato de Símiias e recorda Símiias deve perceber a semelhança que existe entre Símiias o seu retrato, mas também perceber a deficiência no que concerne à similaridade do retrato em relação àquele que ele representa. Neste caso, Platão certamente tenta estabelecer o que a leitura natural do texto indica: não importa quão bom seja o retrato será uma cópia do “original” e para que haja reminiscência é necessário que se perceba não apenas a semelhança evidente entre um retrato de boa qualidade e a pessoa que ele lembra, mas é imperativo que se perceba a deficiência no que concerne à similaridade do retrato em relação àquele que ele representa. É com essa última condição em curso que Platão introduz o célebre e paradigmático exemplo no argumento: a reminiscência que ocorre quando alguém vê coisas iguais e se recorda do igual em si.

4.4. Igual em si e coisas iguais (74a-74e)

O apelo inicial de Sócrates é para que se examine (σκοπέω) se ‘o igual existe’, ou se ‘o igual é algo’ (τι εἶναι ἴσον), que é em essência uma questão variante de 65d4-5:

φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν; (65d4-5).

φαμέν πού τι εἶναι ἴσον; (74a9-10).

Em seguida começa o processo de caracterização daquilo que se afirma existir, começando com a distinção básica entre ‘o igual em si’ (αὐτὸ τὸ ἴσον) e ‘as coisas ditas iguais, como um pedaço de madeira igual a outro, uma pedra igual a outra, ou a qualquer coisa desse tipo, sendo coisas de natureza diferente (74a9-12). Platão desenvolve esta distinção ao longo do argumento, sobretudo explorando a condição para reminiscência que mencionamos antes: quando x lembra y , devemos considerar se y está deficiente em alguma coisa em relação a x (74a5-7).

Embora a questão φαμέν πού τι εἶναι ἴσον; (74a9-10) ainda continua obscura de início no argumento da reminiscência, ou seja, nas primeiras linhas do argumento ainda não está claro o que se quer dizer com ‘o igual é algo’, ou ‘o igual existe’, ao longo do argumento da reminiscência o leitor percebe a tentativa consistente de estabelecer a existência de coisas como ‘o igual em si’, de distinguir ‘o igual em si’ das coisas sensíveis, enquanto se estabelece a tese epistemológica de que conhecer é recordar: o conhecimento de coisas como ‘o igual em si’ é apenas rememoração daquele conhecimento que a alma adquiriu antes do nascimento, o que para Sócrates e seus amigos prova que a alma já existia antes de reencarnar.

Portanto, é neste contexto do argumento da reminiscência que uma corrente majoritária de interpretação aponta pela primeira vez o que se entende por teoria das Formas, sendo ‘igual em si’ uma Forma metafísica que a alma conhece antes de nascer, numa condição de pureza, separada do corpo. Vejamos o posicionamento de alguns intérpretes:

(i) Gallop acredita que:

- A Teoria das Formas é introduzida em 65d, e está em cena no argumento da reminiscência;
- A pergunta $\varphi\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\ \pi\acute{o}\upsilon\ \tau\iota\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \acute{\iota}\sigma\omicron\nu$ (‘o igual é algo?’) remete à existência de Formas metafísicas;
- A doutrina da imortalidade é logicamente dependente da Teoria das Formas, e isto é declarado claramente em 76e-77a, 92d-e and 100b), firmando-se como teoria fundamental para o argumento da reminiscência.
- A Teoria das Formas é assumida em todo o diálogo, mas não provada.⁹⁴

(ii) Kahn, por semelhante modo:

⁹⁴ Gallop 2002, p.93. Cf. Hackfort 1998, p.69, 97.

- A doutrina das Formas já está implícita na descrição do objetivo do filósofo de “contemplar as coisas em si com a própria alma” (68e).
- É somente no argumento da reminiscência que Sócrates começa a especificar a distinção ontológica entre Formas e Participantes (74b-c) e é fundamental para a concepção da alma implicada no argumento da imortalidade.
- A função precípua da teoria da reminiscência consiste em estabelecer a condição transcendental da alma por meio de seu elo cognitivo com o ser transcendente.⁹⁵

Agora voltaremos ao argumento e retomaremos esta questão da teoria das Formas posteriormente.

Existe um igual?

A primeira questão – Existe um igual? – é respondida por Símmias com grande convicção (74a). A existência dessas coisas que Sócrates chama agora de ‘igual em si’ é simplesmente assumida no argumento. O argumento da reminiscência depende em sua origem de algo que as personagens simplesmente assumem que existe, ‘o igual em si’.

Ao longo de sua explanação do mecanismo da reminiscência Platão caracteriza ‘o igual em si’ em contraste com as coisas sensíveis e nos dá uma compreensão melhor

⁹⁵ Cf. Kahn *in* Benson 2011, p. 124.

do objeto em questão. É importante observar como esta etapa introdutória do argumento é de início conduzida a partir de pelo menos três questões encadeadas:

- (i) Diríamos, como presumo, que existe um igual? (...) o igual em si.
Diremos que isso existe, ou não? (74a)
φαμέν πού τι εἶναι ἴσον (...) αὐτὸ τὸ ἴσον· φῶμέν τι εἶναι ἢ μηδέν;
- (ii) E também sabemos o que é isso? (74b)
ἢ καὶ ἐπιστάμεθα αὐτὸ ὃ ἔστιν;
- (iii) De onde adquirimos o conhecimento disso? (74b)
πόθεν λαβόντες αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην;

E também sabemos o que é isso?

A segunda questão – ‘E também sabemos o que é isso?’ (74b) levanta um problema sobre quem pode rememorar. A primeira pessoa do plural – ‘E também sabemos o que é isso?’ (74b) – e as condições para a reminiscência apresentadas no argumento sugerem que apenas os filósofos podem rememorar. Encontramos pelo menos três possíveis interpretações de reminiscência:

- (i) Interpretação sofisticada: ‘nós’ em 74b indica um grupo seleto de filósofos iluminados que conhecem as Formas e, com a posse desse conhecimento, esses filósofos somente (no *Fédon*, o círculo socrático) podem atender às condições para a reminiscência, dentre elas a condição crucial: o reconhecimento da deficiência de pedras e paus em contraste

com o Igual em si mesmo. Reminiscência ocorre quando em resposta à percepção sensorial recordamos de uma Forma. Scott acredita que em 74b, Sócrates se concentra no conhecimento de uma entidade muito distante do pensamento da maioria das pessoas, a Forma da igualdade. Reminiscência requer o conhecimento de Formas transcendentais e apenas os filósofos têm acesso a esse tipo nível de conhecimento.⁹⁶ Franklin aponta um dos grandes problemas desta interpretação: se a recordação é restrita a uma classe seleta de aprendizes, o argumento da reminiscência seria destinado a mostrar a pré-existência da alma somente para aqueles que cumprem os requisitos.⁹⁷

- (ii) Interpretação ordinária: ‘nós’ em 74b remete ao ato cognitivo realizado por todas as pessoas. Reminiscência diz respeito ao aprendizado ordinário que qualquer pessoa pode experimentar. O contexto do diálogo que visa provar a imortalidade da alma das pessoas em geral, não apenas de Sócrates e dos socráticos, favorece essa leitura.⁹⁸ Embora esta leitura seja favorecida pelo contexto geral do diálogo, o contexto imediato parece deixar claro que apenas filósofos podem praticar reminiscência nos moldes apresentados aqui: conhecimento do ‘igual em si’ e capacidade para cumprir as condições de reminiscência.
- (iii) Interpretação conciliatória: estamos chamando de interpretação conciliatória aquela proposta por Kahn, que tenta harmonizar as interpretações sofisticada e ordinária. Ele acredita que há duas teses em

⁹⁶ Scott 1995, p.56.

⁹⁷ Franklin 2005, p.290.

⁹⁸ Franklin 2005, p.289,290.

questão no argumento: uma a respeito da cognição de todas as pessoas: todas rememoram, todas se referem às Formas em todo juízo perceptivo, mas apenas de modo inconsciente se referem ao Igual em si quando julgam que pedaços de paus e pedras são iguais; a outra tese diz respeito à reminiscência para filósofos: somente filósofos, quando rememoram, podem distinguir entre Formas e particulares e reconhecer a deficiência dos últimos.⁹⁹

A tentativa de conciliação de Kahn parece a mais prudente. É inegável que Platão esteja apresentando condições para reminiscência que apenas os filósofos (círculo socrático) podem cumprir, por outro lado a interpretação estritamente sofisticada é improvável porque não se pode esperar que Platão esteja querendo provar apenas a imortalidade da alma de Sócrates e seus amigos. Ao que parece, todas as pessoas podem ‘rememorar’ aquilo que a alma conheceu antes do nascimento, mas ninguém, exceto o filósofo, saberia dar um relato (διδόναι λόγον) a respeito da reminiscência (76b). Portanto, as condições para a reminiscência devem ser cumpridas por todas as pessoas, mas de modo consciente pelos filósofos.

De onde adquirimos o conhecimento disso?

A terceira questão – ‘De onde adquirimos o conhecimento disso?’ (74b) – visa explicar o mecanismo de reminiscência dando atenção especial para a seguinte condição para reminiscência: *x* não deve ser objeto do mesmo conhecimento que *y*, mas de outro.

⁹⁹ Kahn *in* Benson 2011, p. 124.

O emprego do verbo ‘conhecer’ (ἐπίσταμαι) e do substantivo ‘conhecimento’ (ἐπιστήμη) (74b) revela que Platão está tratando de atos cognitivos: ‘E também sabemos o que é isso?’ (καὶ ἐπιστάμεθα αὐτὸ ὃ ἔστιν;) / ‘De onde adquirimos o conhecimento disso?’ (πόθεν λαβόντες αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην) (74b). Vejamos a explicação de Sócrates, recordando também a condição apresentada há pouco antes:

“Quando alguém vê, ouve ou tem uma outra percepção de algo, e não somente conhece isso, mas também lhe vem à mente um segundo item, mas que não é objeto do mesmo conhecimento, mas de um distinto do primeiro, não seria correto dizer que recordou esse segundo item que lhe veio à mente?”.(73c)

“Quando vemos gravetos, pedras e outras coisas iguais, acaso trazemos à mente, a partir dessas coisas, aquilo que é diferente delas?” (74b)

“Então, perguntou, é mesmo a partir dessas coisas iguais que você traz à mente e adquire o conhecimento do Igual, ainda que Igual e coisas iguais sejam diferentes?” (74c)

Agora a questão específica é como recordamos a ‘o igual em si’, cujo conhecimento adquirimos antes do nascimento. O problema inicial que temos é o papel dos sentidos no mecanismo de reminiscência. Quando utilizamos os sentidos (αἴσθησις) não somente conhecemos (γινώσκω) os objetos sensíveis (paus e pedras iguais, por exemplo), mas também nos vem à mente (ἐννοέω) um

segundo item ('Forma') (Cf. 73c). Ao que parece, existem dois atos cognitivos integrados no mecanismo de reminiscência: o primeiro ato é o de conhecer (γινώσκω) um objeto sensível pelo uso de αἴσθησις. Quando isto ocorre, um outro ato cognitivo é disparado em conjunto: mas também vem à mente (ἐννοέω) um segundo item (73c). É assim que deve acontecer quando recordamos o 'igual em si' cujo conhecimento obtemos antes de nascer: pelo uso de αἴσθησις vemos gravetos, pedras e outras coisas iguais, e a partir disso um outro ato cognitivo é disparado em conjunto: a partir dessas coisas (ἐκ τούτων), trazemos à mente aquilo (ἐκεῖνο ἐνενοήσαμεν) (74b). Em 74c, Sócrates repete a ideia dizendo que é a partir dessas coisas iguais (ἐκ τούτων ... τῶν ἴσων) que se traz à mente (ἐννοέω) e se toma (λαμβάνω) o conhecimento (ἐπιστήμη) do Igual.

Esta ideia de que pensamos ou adquirimos conhecimento do Igual a partir das coisas sensíveis é recorrente no argumento (74c710, 75a5-7, 75a11-b3; cf. 75e3-5), o seu significado remete à questão – 'De onde adquirimos o conhecimento disso? (74b)' (πόθεν λαβόντες αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην;) –, mas ainda é difícil entender precisamente o que significam expressões como πόθεν/ἐκ τούτων/ἐκ τούτων ... τῶν ἴσων. Se Platão estiver realmente assumindo que não há outra maneira de adquirir o conhecimento do Igual, mas por meio dos sentidos somente, sugere-se uma ideia diferente daquela apresentada ao longo do diálogo, a de que os sentidos são desprezíveis obstáculos na busca do filósofo pelas 'Formas'. Essa caracterização extremamente pejoratória dos sentidos e dos sensíveis permanece no diálogo até a autobiografia intelectual de Sócrates, quando o filósofo declara que seu novo modo de investigação exclui a utilização de αἴσθησις (99d4-e6).

Na primeira etapa do diálogo, em 65a–66a, Platão explica como podemos adquirir conhecimento, e parece ficar claro que não pode ser através dos sentidos. Fine apresenta assim a estrutura do argumento na primeira parte do diálogo (65a9–c10):

1. Os sentidos corporais não são precisos nem claros.
2. Portanto, não podemos perceber nada com precisão ou clareza.
3. Portanto, a percepção não contém qualquer verdade.
4. Portanto, sempre que a alma indaga (*zetein*, 65a10), ou considera (*skopein*, 65b10) algo junto com o corpo, ela é enganada pelo corpo.
5. Portanto, a alma não pode alcançar a verdade quando indaga ou considera algo junto com o corpo.
6. Se alguém não consegue alcançar a verdade, não pode alcançar a sabedoria.
7. Portanto, a percepção não pode atingir a sabedoria; nem a alma pode alcançar a sabedoria se investigar ou considerar algo junto com o corpo.
8. Portanto, é pelo raciocínio que qualquer uma das coisas que são se torna manifesta para a alma.
9. Portanto, se a alma pode atingir a sabedoria, será pelo raciocínio.¹⁰⁰

No argumento da reminiscência, os sentidos desempenham um papel no mecanismo de reminiscência que permite a alguém rememorar a ‘Forma’ a partir

¹⁰⁰ Fine 2016, p.559.

das coisas sensíveis. Por outro lado, é pouco provável que por *πόθεν/ἐκ τούτων/ἐκ ἐκ τούτων ... τῶν ἴσων* Platão queira enfatizar a suficiência das coisas sensíveis como objetos capazes de nos fazer trazer as ‘Formas’ à mente. Provavelmente os objetos particulares oferecem um primeiro estímulo para um segundo ato cognitivo em que a alma utiliza o intelecto para alcançar aquele conhecimento esquecido das ‘coisas em si’. Quando alguém vê paus e pedras iguais, o estímulo dos sensíveis como que aperta o gatilho para um segundo ato cognitivo, quando a alma através da atividade intelectual traz à mente o conhecimento das ‘Formas’ (75a4), o qual já possuíamos originalmente antes do nascimento, e que esquecemos ao nascer, na ocasião em que a alma se aloja num corpo (Cf.75b-77a). Ainda assim, enquanto presa ao corpo, o máximo que a alma faz é rememorar o conhecimento adquirido previamente, e não adquirir o conhecimento original da ‘Forma’ em primeira mão. Portanto, o papel da percepção sensível é importante, mas bastante restrito. Na ausência do corpo, a alma pode ter contato direto com as ‘Formas’.

Ainda assim, a participação dos sentidos no mecanismo de reminiscência continua sendo difícil de conciliar com a caracterização extremamente negativa dos sentidos no diálogo. No argumento da afinidade, a alma que se utiliza do corpo para fazer qualquer tipo de consideração é arrastada por ele para os objetos sensíveis e logo entra em estado de confusão, como se estivesse bêbada, por estar em contato com objetos desse tipo (Cf.79c). A solução parece abandonar completamente os sentidos, o que Sócrates fará com o seu novo modo de investigação (99d4-e6).

Distinção entre ‘igual em si’ e ‘coisas iguais’

Para que haja reminiscência, ‘o igual em si’ que é rememorado deve ser um objeto de conhecimento diferente das coisas sensíveis. Além disso, é necessário reconhecer a deficiência das coisas sensíveis em contraste com ‘o igual em si’. A distinção entre ‘igual em si’ e ‘coisas iguais’ é fundamental para o mecanismo de reminiscência. Esta distinção é basicamente expressa a partir da caracterização da inferioridade ou deficiência de coisas sensíveis com o ‘igual em si’ (74d-75b). A reminiscência requer que nós apontemos a diferença entre τὰ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἴσον: quando *x* lembra *y*, devemos considerar se *y* está deficiente em alguma coisa em relação a *x*. Aquele que rememora, deve reconhecer que (75b5-8):

- (i) Todas as coisas sensíveis querem (προθυμέομαι) ser tal como (οἶον) ‘o igual’;
- (ii) mas são inferiores (φαῦλος) a ele.

Aqui o texto é obscuro e não fornece detalhes para a compreensão dessa ideia de deficiência entre as ‘coisas sensíveis’ e ‘o igual em si’. Não apenas a ideia de ‘deficiência’, ‘inferioridade’ (φαῦλος) é vaga, mas também a ideia de que coisas sensíveis como paus e pedras iguais têm um desejo ardoroso por ser do mesmo tipo do igual em si. O que fica claro é que Platão está tratando de duas classes de coisas, e que uma é nobre (igual em si), a outra vulgar (φαῦλος) (coisas iguais). Essa distinção será bem desenvolvida no argumento das afinidades. Mas por enquanto, Platão nos priva de

mais informações. A obscuridade da noção de ‘deficiência’ e de ‘zelo ardoroso’ é realmente uma fraqueza na exposição da condição a ser cumprida por quem rememora.

4.5. Estrutura Básica do Argumento da Reminiscência

Depois de explicar em linhas gerais o mecanismo de reminiscência, é possível agora observar a estrutura geral do argumento e em seguida desenvolver o ponto preciso do qual decorre a conclusão de que a alma continua a existir depois da morte. Eis a estrutura do argumento seguida de um comentário:

[1] Nós necessariamente (ἀναγκαῖον) conhecíamos previamente (προειδέναι) o Igual quando pela primeira vez vimos as coisas iguais e pensamos (ἐννοεῖν) que elas tentam ser como o Igual, mas são inferiores a elas (74e9-75a3).

[2] Nós não pensamos no Igual, nem há chance de isso ter acontecido, exceto pelos sentidos (τῶν αἰσθήσεων) (75a5-7).

[3] Tudo percebido pelos sentidos se esforça para ser como o Igual, mas é inferior (75b12).

[4] Nós devemos necessariamente ter adquirido o conhecimento (λαμβάνειν ἐπιστήμην) original do Igual antes mesmo de utilizar os sentidos (75b4-8)

[5] Nós não podemos ter adquirido o conhecimento original do Igual a partir dessas coisas inferiores (sensíveis); (75b4-8)

[6] Nós devemos ter adquirido o conhecimento original do Igual (e de todas as outras coisas desse tipo) antes mesmo de utilizar os sentidos (75c4-5).

[7] Nós começamos a utilizar os sentidos quando nascemos (75b10-11).

[8] Portanto, a nossa alma existiu antes do nascimento e possuía conhecimento do Igual (76c).

A ideia central do argumento é a necessidade de termos adquirido conhecimento do igual em si antes do uso dos sentidos porque nem os sentidos nem os objetos sensíveis podem fornecer esse conhecimento. Já que começamos a usar os sentidos na ocasião do nascimento, a alma deve ter conhecido o igual em si antes do nascimento e, portanto, a alma existe (e tem conhecimento do igual) antes do nascimento.

Embora a rememoração ocorra a partir dos sentidos, a aquisição original do conhecimento das ‘Formas’ não pode ocorrer a partir do domínio das coisas sensíveis porque é um domínio de coisas inferiores, deficientes, que não podem servir de fonte primária para a obtenção do conhecimento original da ‘Forma’. Até mesmo a rememoração do conhecimento adquirido previamente é difícil, e nem mesmo a explanação de como isto ocorre é bem clara. O conhecimento original da ‘Forma’ não pode ser obtido enquanto alma reencarnada, e nem mesmo é fácil recuperar o conhecimento já adquirido. Apenas quando a alma está separada do corpo é que poderia ganhar conhecimento original da ‘Forma’.

A ideia de que é impossível adquirir conhecimento das coisas em si através do estímulo dos objetos particulares é um dos pontos essenciais que levarão à conclusão de que a alma só pode ter adquirido este conhecimento antes de nascer. Quando relata a inferioridade dos objetos sensíveis em contraste com o igual em si, Sócrates reconhece que não é possível que por meio da nossa percepção de objetos sensíveis deficientes possamos ter um conhecimento original do Igual em si. A própria capacidade de observar que ‘sensíveis’ querem ser tal como ‘a coisa em si’, mas são inferiores, requer

obrigatoriamente um conhecimento prévio da ‘coisa em si’ que se assemelha com o objeto sensível, o qual é deficiente e inferior em contraste com a ‘coisa em si’. Por meio da nossa percepção do domínio dos sensíveis seria impossível reconhecer a deficiência de pedras e paus iguais em contraste com o igual em si. A própria natureza deficiente do domínio dos sensíveis é incapaz de providenciar conhecimento daquilo que é nobre, superior. Pelo seu caráter, coisas sensíveis não podem ser fonte suficiente para o conhecimento da ‘Forma’. A única resposta plausível para este problema, segundo a personagem Sócrates, é que a nossa alma deve ter obtido o conhecimento do ‘igual em si’ antes mesmo de utilizar os sentidos, porque ao utilizar os sentidos e perceber que a deficiência de paus e pedras em contraste com o igual em si, a pessoa já está fazendo uso desse conhecimento original do ‘igual em si’. Essa ideia central já começa a ser desenvolvida depois do mecanismo de reminiscência ter sido explicado, a partir de 74e: “Nós necessariamente (ἀναγκαῖον) conhecíamos previamente (προειδέναι) o Igual quando pela primeira vez vimos as coisas iguais e pensamos (ἐννοεῖν) que elas tentam ser como o Igual, mas são inferiores a elas” (74e9-75a3). Quando pela primeira vez utilizamos os sentidos e já podemos reconhecer a diferença entre ‘sensíveis’ e ‘Formas’, é necessário que nesta ocasião já tenhamos obtido previamente o conhecimento da ‘Forma’. Conforme Sócrates, se já começamos a utilizar os sentidos ao nascer, possuímos conhecimento do igual em si antes mesmo do nascimento e as nossas almas já existiam antes do nascimento (75c).

4.6. Avaliação do argumento

Ao final do argumento Sócrates acredita que provou que a alma existe antes do nascimento: ‘Portanto, a nossa alma existiu antes do nascimento e possuía conhecimento do Igual’ (76c). Eis algumas falhas do argumento:

- (i) A prova da reminiscência falha porque se estabelece a partir de uma mera pressuposição de que ‘Formas’ existem.
- (ii) A prova da reminiscência falha porque não está claro que a alma não possa adquirir um conhecimento de coisas como ‘o igual em si’ a partir da reencarnação.
- (iii) Sócrates conclui que fica provado que ‘Formas’ e almas existem antes do nascimento (76e5-7), mas em momento algum o argumento procura provar que ‘Formas’ existem.
- (iv) O argumento da reminiscência não prova que a alma é imortal. Ainda que o argumento se estabelecesse, nada garantiria que a alma que conhece as ‘Formas’ no além não seria destruída ainda antes de reencarnar. A doutrina da reminiscência só provaria que a nossa alma sobreviveu no período de tempo que vai do além, quando a alma conheceu as ‘Formas’ até o momento em que as recordamos. Está bem claro que a alma poderia então se dispersar e destruir na hora da morte.

4.7. Observações finais

O argumento é bastante difícil e apresenta muitos problemas de interpretação sobretudo porque Platão deixa boa parte dos pontos centrais do argumento sem uma explicação suficiente. Há muitas sentenças ambíguas e vagas e conceitos essenciais para o argumento não são esclarecidos, como o que significa dizer que as coisas sensíveis têm um forte desejo de ser como as ‘Formas’.

Nestas considerações finais comentamos três tópicos relacionados ao argumento: teoria das Formas, imortalidade da alma, e a sugestão de Sócrates de que devemos combinar argumento cíclico e argumento da reminiscência.

4.7.1. Teoria das Formas e a prova da imortalidade da alma

O problema da teoria das Formas é alvo de grande debate, e a interpretação majoritária, como apresentamos no estudo, tende a reconhecer que a imortalidade da alma depende da Teoria das Formas apresentada no argumento da reminiscência. A nossa avaliação do argumento sugere que Platão apresenta uma teoria incipiente com o fim de apoiar a sua exposição de um mecanismo de reminiscência que levará a uma prova de que a alma existe antes de nascer. Não temos aqui uma terminologia técnica para Formas e a distinção entre ‘igual em si’ e ‘coisas iguais’ está longe de ser clara. Portanto, o máximo que podemos reconhecer é uma teoria incipiente, uma primeira tentativa no diálogo de estabelecer a distinção entre ‘Formas’ e ‘objetos sensíveis’, e que nos leva a reconhecer uma discreta tentativa de estabelecer ou esboçar uma teoria das Formas. Além disso, esta tentativa visa dar suporte à explanação sobre o mecanismo

de reminiscência. Alguns comentadores tendem a explorar a temática da teoria das Formas no argumento da reminiscência e chegam a conclusões exageradas, como Kahn, segundo o qual Platão começa a desenvolver a noção de ‘participação’ no contexto do argumento da reminiscência.¹⁰¹ Portanto, a nossa avaliação do argumento indica que Platão apresenta uma teoria incipiente com o fim de dar suporte à sua exposição sobre o mecanismo de reminiscência que fornece a prova para a preexistência da alma.

4.7.2. Imortal (ἀθάνατος)

Temos no argumento da reminiscência a primeira menção explícita da palavra ‘imortal’ (ἀθάνατος) no diálogo (73a2). Cebes afirma que a doutrina da reminiscência não seria plausível se a nossa alma não existisse em algum lugar antes de assumir a forma humana (τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν που ἡμῖν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἶδει γενέσθαι) (73a1-2) e finaliza dizendo que a alma parece ser algo imortal também dessa maneira (ὥστε καὶ ταύτῃ ἀθάνατον ἡ ψυχὴ τι ἔοικεν εἶναι) (Cf. 72e1-73a3). Cebes estimula Sócrates a construir uma prova da imortalidade da alma com base na doutrina da reminiscência, que lhe parece também tratar da imortalidade da alma. Note-se que o emprego da expressão τι ἔοικεν εἶναι (73e2-3) indica que Cebes não tem qualquer convicção sobre isso. A sua observação é um convite para que Sócrates lhe mostre se realmente o ensino da reminiscência pode ser tomado como prova da imortalidade da alma, ou não. Cebes é o responsável por vincular inicialmente imortalidade da alma e argumento da reminiscência.

¹⁰¹ Cf. Kahn *in* Benson 2011, p. 124.

Mas a intervenção inicial de Sócrates visa ratificar a tese central da doutrina da reminiscência para Símias: aprender é recordar. O filósofo acha que Símias não está convencido de que o aprendizado pode ser reminiscência e o convida a examinar a doutrina a partir de outro ângulo. Símias nega que tenha essa dúvida, mas reconhece que precisa experimentar o ensino da reminiscência (73b). É a partir daí que Sócrates introduz o segundo argumento da imortalidade da alma no *Fédon*, em 73c. Sócrates sequer menciona a palavra ‘imortal’ ao longo do argumento e a sua conclusão aponta para o que Cebes apresenta desde o início: a doutrina da reminiscência só funciona, ou seja, reminiscência só ‘seria impossível, a menos que a nossa alma existisse em algum lugar antes de assumir essa forma humana’ (73a1-2). Ao final, o argumento da reminiscência nem prova que a alma é imortal. A insistência de Sócrates de que argumento cíclico e da reminiscência juntos consistiria na prova completa que os amigos esperam não é acolhida pelos amigos (77c-d), que continuam assombrados com a possibilidade de testemunha em breve não apenas a morte de Sócrates, a separação entre alma e corpo, mas a destruição da sua alma (77e). O argumento cíclico havia mostrado que as almas existem depois da morte, de onde voltam para alojar-se num corpo. A conclusão do argumento da reminiscência reforça apenas algo que já havia sido mencionado no argumento cíclico – as almas existem antes de reencarnar –, mas agora a partir de um argumento aceito pelos amigos no que concerne à existência da alma antes do nascimento.

A sugestão para combinar os argumentos mostra que Sócrates entende que preexistência da alma (argumento da reminiscência) + existência *post mortem* da alma (argumento cíclico) = imortalidade da alma. Mas a existência da alma antes do nascimento e a existência da alma depois da morte tomadas juntas não provam que a

alma é imortal. A sugestão de Sócrates deve ser entendida com base na concepção de imortalidade vinculada à reencarnação apresentada no antigo relato, a qual Sócrates ainda tem em mente quando sugere essa combinação, como veremos adiante.

Também vale lembrar que o uso de ὥστε καὶ (73e2) sugere que a discussão anterior, no entendimento de Cebes, já poderia ser vista como uma tentativa de provar a imortalidade da alma, mas de modo algum ele considera que o argumento teve sucesso nisso. No *Fédon* não encontramos qualquer sugestão de que Cebes ou Símiias aceitam o argumento cíclico como prova satisfatória da imortalidade da alma. Tudo indica que não:

- (i) A introdução abrupta do ensino da reminiscência com uma esperança de que pudesse provar a imortalidade da alma parece muito mais uma admissão velada de que Cebes não está satisfeito com a prova apresentada do que simplesmente um reconhecimento de que o argumento cíclico prova a imortalidade da alma;
- (ii) Depois do argumento das afinidades, em 85d, as personagens se privam de apresentar as suas críticas não pretendem importunar Sócrates na ocasião adversa em que se encontra. Essa deve ser uma das razões pelas quais pelo menos na transição para o argumento da reminiscência Cebes prefere incitar Sócrates a um novo argumento, em vez de importunar o mestre com suas objeções diretas;
- (iii) A reação esperada de Cebes, caso estivesse de acordo com a primeira prova apresentada, seria a expressão de sua satisfação, como ocorre no

final do último argumento (107a), quando ele simplesmente afirma que não tem nada para objetar;

- (iv) Ao final do próprio argumento da reminiscência, mesmo depois da sugestão de que a união do argumento cíclico e do argumento da reminiscência provaria o que eles requerem, o temor dos amigos diante da possibilidade de que a alma de Sócrates pudesse ainda ser dissipada e destruída, e o clamor para que Sócrates pudesse ainda persuadi-lo a não temer por meio um novo argumento também indicam que Cebes e Símias rejeitam o argumento cíclico (e também o da reminiscência) como prova da imortalidade da alma (77e).
- (v) Também depois do argumento das afinidades, Sócrates pergunta se os amigos haviam aceitado todos ou apenas alguns dos argumentos apresentados, e Símias e Cebes afirmam que aceitam apenas alguns, e rejeitam outros, ressaltando que aceitam o argumento da reminiscência no que diz respeito à preexistência da alma (91e-92a). É bem provável que o argumento cíclico esteja na lista dos rejeitados.

Ao dizer que a alma parece ser algo imortal (ἀθάνατον ἢ ψυχὴ τι ἔοικεν εἶναι) (73a), Cebes está reconhecendo que a discussão que toma lugar na etapa demonstrativa é especialmente sobre a imortalidade da alma. Desde que ele mesmo apresenta a crença comum de que a alma pode ser destruída na separação do corpo (70a), é especialmente sobre a imortalidade da alma. No *Fédon*, os amigos de Sócrates não aceitam um argumento filosófico que não seja capaz de provar nada mais do que a imortalidade da alma. Esta transição para o argumento da reminiscência é sem dúvida a ocasião precisa

em que Platão emprega a palavra ‘imortal’ (ἀθάνατος) pela primeira vez no diálogo na voz de Cebes com o fim de nos deixar saber que o tema da imortalidade da alma individual (o contexto do *Fédon* deixa claro que o problema em questão é provar que a alma de Sócrates não será destruída assim que beber o veneno) se estabelece como tema central do diálogo.

4.7.3. É necessário combinar argumento cíclico e da reminiscência

Há alguns indícios textuais que mostram que Platão se preocupa em relacionar o argumento cíclico e o argumento da reminiscência. Ao final do argumento da reminiscência Cebes concorda com Símiias de que só fora demonstrado (ἀποδείκνυμι) metade (ἥμισυς) daquilo que seria necessário, que a alma existe antes do nascimento (ὅτι πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς ἦν ἡμῶν ἡ ψυχή) (Cf.77b1; 77c2-3). Agora seria necessário provar que a alma continua a existir depois da morte (77c). Sócrates então trata os dois argumentos como unidade e pede que os amigos os combinem (συντίθημι) para obter uma única prova (77c).

Alguns comentadores admitem pelo menos uma relação complementar entre os dois argumentos e até que uma completa prova da imortalidade da alma dependeria da combinação dos dois.¹⁰² Mas geralmente não se oferece uma resposta convincente para esse tratamento singular e relação dos dois argumentos. A nossa análise procura mostrar que o elo de ligação dos dois argumentos é a doutrina religiosa de cunho órfico pitagórico apresentada no relato antigo em 70a, e que é um componente fundamental da doutrina da reminiscência no *Mênon*. As duas primeiras provas da imortalidade

¹⁰² Cf. Bluck 1955, p.62; Dorter 1982, p.45; Hackfort 1955, p.1998; White 1989, p.80.

oferecem uma fundamentação filosófica para a mesma crença apresentada no antigo relato. Vejamos como isto ocorre.

O argumento cíclico é introduzido a partir de um ‘antigo relato’ de cunho órfico e pitagórico – a transmigração da alma – e a doutrina da reminiscência tal como vemos no *Mênon* está intrinsecamente ligada com a ideia de imortalidade e transmigração da alma. Como diz Kahn, no pensamento órfico e pitagórico, a imortalidade é concebida em função da transmigração das almas.¹⁰³ A doutrina da reminiscência é apresentada no *Mênon* 81a-e como doutrina que tem origem em autoridades – sacerdotes, sacerdotisas e poetas divinamente inspirados – que dizem que a alma humana é imortal e, às vezes, chega ao fim, o que eles chamam morrer, e às vezes reencarna, mas nunca perece. A alma é imortal e está sujeita à reencarnação e disso decorre a necessidade de viver de modo tão piedoso quanto possível (81b, 86b), e de recordar tudo o que ainda não foi recordado (86b1-4). Fica claro que argumento cíclico e da reminiscência mantêm uma relação com aquela mesma crença religiosa apresentada com o nome de ‘relato antigo’ – a transmigração da alma – a qual está intrinsecamente ligada como a crença na imortalidade da alma. O relato antigo diz basicamente o seguinte (70c-d):

- (i) a alma dos que morrem existem no Hades;
- (ii) a alma dos que partiram existem no Hades de onde regressam para a vida terrena.

¹⁰³ Cf. Kahn 2007, p.18.

Não é difícil perceber que as duas premissas que constituem o antigo relato estarão presentes na conclusão do argumento cíclico e argumento da reminiscência, respectivamente:

Antigo relato	As almas dos que morrem existem no Hades.	As almas dos que morrem existem no Hades de onde regressam para a vida terrena.
Cíclico	As almas dos que morrem existem no Hades (existência <i>post mortem</i> da alma – conclusão do argumento cíclico).	As almas dos que morrem existem no Hades antes do nascimento de onde regressam para a vida terrena
Reminiscência		As almas dos que morrem existem antes do nascimento

A solução de Sócrates para combinar os dois argumentos não muda a prova porque o argumento da reminiscência simplesmente prova algo que já está presente no argumento dos opostos: almas existem antes do nascimento e reencarnam.

O argumento é destinado a provar a imortalidade desde o início, com a clara indicação de Cebes, mas a concepção de imortalidade em função da doutrina da transmigração da alma não é aquilo que os amigos de Sócrates desejam como prova da imortalidade da alma. O tema da imortalidade deve ser tratado num sentido platônico “inovador”, sem a dependência ou vinculação com a ideia de transmigração. No decorrer do diálogo os interlocutores apelam para a necessidade de que se fique claro que não é provando que as almas transmigram que podemos provar que as almas são imortais. Transmigração pode ocorrer por um período de tempo e ao final a alma poderá ser destruída. É necessária uma radical ruptura desta ideia para que se prove que a alma é imortal nos termos de uma nova compreensão filosófica, que não depende do componente religioso de cunho órfico e pitagórico. Ao final dos dois primeiros argumentos, o problema continua o mesmo: a alma existe antes e depois da morte, mas até quando?

Em suma, argumento cíclico e argumento da reminiscência estão vinculados especialmente pelo antigo relato. Esta observação nos ajuda a entender por que esses dois argumentos estão interligados no *Fédon*:

- (i) a única ocasião em que temos uma transição imediata para o argumento seguinte;
- (ii) os únicos argumentos em que Sócrates nunca emprega a palavra ‘imortal’ (ἀθάνατος);
- (iii) os únicos que Sócrates trata como se fossem uma unidade: cada um prova uma metade – o cíclico que a alma existe depois da morte, o da reminiscência que a alma existe antes do nascimento (77c);

- (iv) os únicos argumentos que Sócrates diz que devem ser combinados (συντίθημι) (77c);
- (v) os únicos argumentos especialmente conectados pela doutrina da transmigração da alma (o relato antigo é um componente religioso da doutrina da reminiscência).

5. ARGUMENTO DAS AFINIDADES (78B-80B)

5.1. Introdução

A literatura secundária costuma tratar o argumento das afinidades como sendo o menos atrativo, o mais fraco e o mais negligenciado pelos comentadores.¹⁰⁴

O argumento das afinidades em si é apresentado em 78b-80b, e é seguido por uma discussão de cunho mítico e especulativo em 80c-84b, a qual Platão utiliza para defender o modo filosófico de viver. O argumento é bastante diferente dos demais: ele se constitui basicamente de duas analogias, uma que estabelece a relação entre almas e Formas, e outra entre almas e deuses, com base nas quais se defende que a alma seria mais como as Formas e como os deuses, concluindo-se então que ela seria indissolúvel, imune à desintegração por ocasião da morte, ou algo próximo disso.

5.2. Contexto

Ao final do argumento da reminiscência, Cebes e Símias acreditam que Sócrates conseguira provar apenas que a alma continuaria a existir antes do nascimento, mas restaria ainda a necessidade de provar se a alma haverá de existir depois da morte. Símias esclarece que a objeção levantada por Cebes no ponto de transição entre a primeira e a segunda parte do diálogo ainda permanece sem solução: a crença popular de que na ocasião da morte a alma da pessoa se dissipa, sendo este o fim de sua

¹⁰⁴ Cf. Apolloni 1996, p.5; Elton 1997, p.313.

existência. Ao final do argumento da reminiscência, os amigos de Sócrates parecem convencidos de que Sócrates não havia provado que a alma continua a existir depois da morte.

Platão parece ter um interesse especial em enfatizar ao longo do diálogo que os amigos de Sócrates não possuem nenhuma reserva em relação ao argumento da reminiscência, desde que ele não seja utilizado para provar que a alma continua a existir depois da morte:

- (i) Ao final do argumento da reminiscência, Símiias manifesta absoluta confiança na conclusão de que as almas existem antes do nascimento e que Formas existem, e diz que seu amigo Cebes não rejeita o argumento, só não concorda, assim como ele mesmo, que o argumento possa provar que a alma continua a existir quando se separa do corpo (77a-b).
- (ii) Depois do argumento das afinidades, quando os amigos de Sócrates apresentam suas famosas objeções, Cebes afirma que mantém a mesma posição de outrora: ele acredita que está completamente demonstrado que a alma existia antes de nascer (conclusão do argumento da reminiscência), mas não está convencido de que ela continua a existir depois da morte (76e-77a).
- (iii) Quando Sócrates refuta o argumento de Símiias (alma é harmonia), o filósofo pergunta se os amigos haviam aceitado todos ou apenas alguns dos argumentos apresentados, e Símiias e Cebes afirmam que aceitam apenas alguns, e rejeitam outros. Sócrates pergunta abertamente se eles aceitam o argumento da reminiscência e sua conclusão de que as almas

existem em algum lugar antes de alojar-se num corpo, e ambos respondem positivamente: Cebes diz que na ocasião em que Sócrates apresentara o argumento, ele estava completamente convencido, e que agora ele aceita o argumento mais do que qualquer outro; Símiias, por sua vez, concorda com o amigo, e afirma que se surpreenderia se um dia tivesse de mudar de opinião acerca desse argumento (91e-92a);

- (iv) Pouco depois, Sócrates convence Símiias de que o argumento de que a alma é harmonia conflita com o argumento da reminiscência (aprender é recordar), já que o argumento da reminiscência requer que a alma tenha existido antes de alojar-se no corpo, enquanto a harmonia de uma lira não pode existir antes de uma lira ser construída. Sendo assim, Símiias teria de escolher um dos argumentos. Sem titubear, ele abandona o próprio argumento (alma-harmonia) sob a justificativa de que ele ocorrera sem demonstração (*ἀπόδειξις*), e fica com o argumento da reminiscência, o qual deriva de uma hipótese digna de aceitação, e para que não reste nenhuma dúvida, ele ratifica que é certo que a alma existe antes de entrar num corpo, assim como existe a ‘Forma’, aquilo que é (92c-92d).
- (v) Posteriormente Sócrates afirma que Cebes busca uma prova de que a alma é imortal e indestrutível, mas que segundo Cebes, provar que a alma é robusta, divina e que já existia antes do nascimento não implica que ela é imortal (*ἀθάνατος*) (95c).

Pelo menos ao final do argumento da reminiscência, Cebes e Símias serão consistentes no seu posicionamento de que o argumento da reminiscência demonstra a existência da alma antes do nascimento, mas de modo algum a sua imortalidade (77b-c).

Já que os amigos de Sócrates rejeitam o argumento da reminiscência como prova da existência da alma depois da morte, Sócrates apresenta uma solução bem controversa: a combinação dos dois argumentos num só. Mas a conclusão do argumento da reminiscência – a preexistência da alma – já está presente na conclusão do argumento cíclico: os vivos procedem dos mortos e as almas dos mortos continuam a existir (72d8-10). Se o argumento cíclico fosse aceito, ele por si só provaria as duas metades a que Sócrates se refere: a preexistência da alma, e a existência da alma depois da morte. Mas se os amigos de Sócrates rejeitam o argumento cíclico, como é o que tudo indica, a combinação dos argumentos não resolve o problema colocado por Símias e Cebes. Eles acreditam que o argumento da reminiscência prova a preexistência da alma, mas por outro lado não se comprometem com o argumento cíclico. Sócrates parece entender a posição dos seus interlocutores porque nem mesmo espera que eles avaliem a sua nova proposta (combinação dos argumentos), como se já soubesse que seria rejeitada pelos amigos, mas logo assume que seus amigos requerem um argumento ainda melhor (77c-d).

Sócrates imediatamente desqualifica a motivação dos amigos para continuar a discussão: ele despreza a possibilidade de que os amigos tenham simplesmente rejeitado a sua proposta de que os argumentos juntos provariam a imortalidade da alma, e logo assume que a necessidade de fundamentar melhor a questão decorre meramente de um temor pueril de que o vento possa dispersar e destruir a alma que deixa o corpo, especialmente se a pessoa morrer num dia de ventania (77d-e). O argumento das

afinidades é introduzido por Platão no *Fédon* para responder ao temor de Cebes de que mesmo que a alma possa existir antes de nascermos (como demonstra o argumento da reminiscência), ela ainda poderia ser destruída quando morrermos, retomando a a questão essencial que Cebes apresenta em 70 a.

Em resposta à afirmação do mestre, Cebes ri e pede que Sócrates os liberte do temor, o qual, por sua vez, afirma que para isso seriam necessários encantamentos diários (77e). A ocasião se torna notadamente laudatória: Cebes exalta Sócrates como o único capaz de livrá-los do temor da morte, ao mesmo tempo em que lamenta a sua partida iminente. Sócrates, por sua vez, louva a grandeza da Grécia e de seus cidadãos, onde eles encontrariam “encantadores” capazes e aptos a substituí-lo depois de sua partida, especialmente se buscassem no próprio círculo socrático (78a). Numa grande Grécia, e entre muitos cidadãos, Sócrates e seus discípulos são aqueles capazes de realizar os encantamentos necessários para expurgar temores infundados, numa clara indicação de que, ainda que morra, seu legado continuará por meio dos seus amigos que estão ali presentes aguardando a ocasião fatídica. Mas Cebes tem pressa e não responde ao elogio do mestre. Em vez disso, impele-o a continuar e retomar a discussão, na ânsia de que Sócrates, antes de partir, apresente o argumento suficiente que acabara de prometer (78b).

Portanto, neste ponto do diálogo tudo leva a crer que os amigos de Sócrates acreditam que argumento cíclico e argumento da reminiscência – juntos ou separados – não demonstram a imortalidade da alma, e que eles ainda esperam uma prova satisfatória de Sócrates. O filósofo prontamente inicia um novo argumento, o qual se convencionou chamar de argumento das afinidades.

5.3. O argumento propriamente dito

O argumento das afinidades trata diretamente do problema levantado por Cebes em 70a – a possibilidade de a alma se dispersar. O argumento cíclico lida com o antigo relato mítico da transmigração das almas, enquanto o segundo argumento é introduzido no diálogo por uma lembrança e sugestão de Cebes de que a doutrina da reminiscência também serviria para provar a imortalidade da alma, mas agora Sócrates se dispõe a examinar se a alma é um tipo de coisa suscetível a dispersão (mortal) ou não (imortal). Portanto, o argumento tem o mérito de reorientar a discussão para o problema crucial do diálogo – a imortalidade da alma –, o qual requer uma prova satisfatória de que a alma seria imune à dispersão e, assim, imortal.

Sócrates começa apresentando o que seria um programa resumido do argumento, em 78b4-9:

- (i) Primeiro, Sócrates apresenta uma questão essencial, que pode ser dividida em duas partes: (i) “a que tipo de coisa pertence aquilo que sofre dispersão?”; (ii) “a que tipo de coisa pertence aquilo que não sofre dispersão?”. Essa questão será respondida inicialmente em 78c1-4. Posteriormente, ele estende a sua explanação em 78c5-79a11.
- (ii) Segundo, Sócrates pergunta “a qual desses dois tipos de coisas pertence a alma”? Essa questão receberá tratamento em 78b1-80ab.
- (iii) Por fim, a conclusão dirá se a alma pertence a uma classe de coisas suscetíveis a dispersão ou não, com base na qual os amigos de Sócrates

confiarão ou temerão por suas almas. Essa conclusão aparece em 80a10-81a3.

Vejamos então roteiro geral de como o argumento se desenvolve seguido de uma comentário:

1. Coisas compostas são suscetíveis à dispersão; coisas simples são imunes à dispersão (78c1-4).
2. Coisas cuja condição varia em ocasiões diferentes e nunca se encontram no mesmo estado são compostas; coisas que estão sempre no mesmo estado e condição são simples (78c6-8).
3. ‘Formas’ permanecem sempre na mesma condição e estado (78c10-d9); objetos particulares estão sempre mudando (78d10-e6).
4. Coisas particulares são visíveis e percebidas pelos sentidos; ‘Formas’ são invisíveis e apreendidas apenas pelo raciocínio (79a1-5).
5. Existem duas “classes de seres: uma visível e que nunca permanece no mesmo estado, uma invisível e que sempre permanece no mesmo estado (79a6-11).
6. A alma é mais semelhante ao invisível do que o corpo, enquanto o corpo é mais semelhante ao visível do que a alma (79b1-b17).
7. Quando a alma examina com os sentidos corporais, ela é arrastada para as coisas particulares, e anda errática, confusa e trôpega, como se estivesse embriagada, porque assim é o tipo de coisa com a qual está em contato (79c2-9); mas quando a alma sozinha por si mesma examina, ela se encaminha para o

puro, eterno, imortal, e que permanece na mesma condição, e então cessa o desvio e permanece no mesmo estado e condição, porque assim é o tipo de coisa com a qual está em contato (79d1-9).

8. A alma tem maior semelhança e afinidade ao que está sempre na mesma condição do que ao que não está (79d10-e6).

9. Por imposição da natureza, a alma governa o corpo e o corpo é governado pela alma (79e9-80a2).

10. O divino (τὸ θεῖον) naturalmente é o que governa, enquanto o mortal (τὸ θνητόν) é o governado (80a2-6).

11. A alma é como (ἔοικεν) o divino, enquanto o corpo é como o mortal (80a7-9).

12. A alma é extremamente semelhante (ὁμοιότατον) ao divino, imortal, inteligível, uniforme, indissolúvel, e sempre na mesma condição e estado consigo mesmo; o corpo é extremamente semelhante ao humano, mortal, multiforme, sensível, solúvel, e nunca na mesma condição consigo mesmo. (80a10-b8).

13. O corpo seria o tipo de coisa que se dissolve rapidamente; a alma seria o tipo de coisa completamente indissolúvel, ou algo próximo disso. (80b9-11)

Comentário

1. Coisas compostas são suscetíveis à dispersão; coisas simples são imunes à dispersão (78c1-4).

A pergunta apresentada no programa inicial de Sócrates é respondida em 78c1-4:

(i) a que tipo de coisa pertence aquilo que pode sofrer dispersão?

"Acaso não pertence ao que foi posto junto, àquilo que é composto por natureza, sofrer decomposição assim como foi posto junto?" (78c1-3).

(b) a que tipo de coisa pertence aquilo que não pode sofrer dispersão?

"Por outro lado, se há algo simples, não pertence somente a isso, mais do que a qualquer outra coisa, o não se sujeitar a sofrer decomposição?" (78c 3-4).

Sócrates simplesmente assume que há coisas que sofrem dispersão e coisas que não sofrem, coisas que deixam de existir e outras não, não havendo necessidade de exposição a esse respeito. Cebes também concorda que devem considerar esses dois tipos de coisa. O problema que se há de enfrentar não é se há coisas que sofrem dispersão ou não, mas se a alma é suscetível à dispersão. Ao trazer essa questão da dispersão ou não das coisas no argumento das afinidades, Sócrates está lidando diretamente com a alegação de Cebes de que muitos temem que a alma se dispersa e se esvai como fumo na ocasião da morte. Portanto, o argumento traz uma expectativa de que Sócrates possa mostrar que alma não está entre o tipo de coisas que se dispersa, quando finalmente se teria um argumento suficiente.

Com base na suscetibilidade ou não à dispersão, a sua preocupação agora é estabelecer a existência de duas classes de coisas: (i) coisas compostas, as quais são suscetíveis a dispersão; (ii) coisas simples, as quais são imunes a dispersão.

As coisas compostas podem ser de dois tipos: (i) aquelas que naturalmente têm partes – compostas por natureza, (ii) e aquelas cujas partes são postas juntas, num proceso diferente daquele que as coisas naturalmente compostas experimentam (78c1).

A essas coisas compostas “pertence” (προσήκω) o sofrer dispersão (διαίρέω) (78c2). Nesse contexto, dispersão é a decomposição, desagregamento ou divisão dos elementos que compõem algo composto. Sócrates explica que, assim como é possível a composição de elementos para a formação de algo composto, o processo contrário – a decomposição – é plenamente possível, a qual implica em destruição do objeto (78c2-3). Sendo assim, sugere-se que um item composto pode sofrer destruição, enquanto um item simples seria imune à destruição.

Assim, o argumento sugere uma relação entre composição e destrutibilidade, simplicidade e indestrutibilidade. Mas essa relação encontra dificuldades se o escopo do diálogo contempla objetos materiais e imateriais: seria razoável pensar que objetos materiais compostos seriam suscetíveis à dispersão e destruição quando sofre a decomposição das suas partes, mas a ideia de que uma entidade imaterial e composta poderia ser destruída ao sofrer decomposição é bem diferente. Também seria difícil entender como o argumento ajudaria a provar que uma entidade imaterial e simples seria imune à destruição.

Embora o termo “pertence” (προσήκω) seja vago, é plausível que Sócrates não esteja propondo que as coisas compostas devem necessariamente sofrer dispersão, mas simplesmente que elas são suscetíveis à dispersão. Portanto, o que fica estabelecido é que coisas compostas são suscetíveis à dispersão, enquanto coisas simples são imunes à dispersão, o que acaba criando uma expectativa inevitável de que a alma seria em breve tida como algo simples e imune à dispersão. Mas a ideia é construir um argumento

analógico baseado na ‘semelhança’ entre a alma e as ‘Formas’. Sendo assim, é necessário apresentar paulatinamente os atributos da ‘Forma’ e estabelecer a afinidade entre almas e ‘Formas’. No próximo passo, Sócrates afirma que as coisas ‘simples’ são as coisas que estão sempre no mesmo estado e condição, e logo depois, identifica essas coisas como sendo as ‘Formas’, enquanto aquelas cuja condição varia em ocasiões diferentes e nunca se encontram no mesmo estado são as ‘compostas’, os ‘objetos particulares’ (Cf. 78c-d).

2. Coisas cuja condição varia em ocasiões diferentes e nunca se encontram no mesmo estado são compostas; coisas que estão sempre no mesmo estado e condição são simples (78c6-8).

No próximo passo, em 78c6-8, Sócrates faz a seguinte associação:

- (i) coisas cuja condição varia em ocasiões diferentes (τὰ δὲ ἄλλοτ’ ἄλλως) e nunca se encontram no mesmo estado (μηδέποτε κατὰ ταῦτά): coisas compostas;
- (ii) coisas que estão sempre no mesmo estado (ἀεὶ κατὰ ταῦτά) e condição (ὡσαύτως ἔχει): coisas simples.

O argumento se baseia numa associação bastante plausível (μάλιστα εἰκός) (78c7). O contexto imediato sugere que a associação é razoável porque as coisas compostas sofrem dispersão, que é um tipo de variação, um tipo de mudança no estado e condição do objeto. Sendo suscetíveis à dispersão dos seus componentes, as coisas

compostas estão fadadas à mutação e inconstância. As coisas simples, por sua vez, são imunes à dispersão, sendo plausível associá-las com aquilo que é constante e não varia.

Dando um novo passo na construção dessa cadeia de associações, Sócrates busca um grupo de coisas que pode ser identificado como ‘coisas que estão sempre no mesmo estado’. O filósofo então faz um convite aberto para retomar as coisas que discutiam no argumento anterior: ‘as coisas em si’ (‘Formas’). ‘Formas’ são o que Sócrates identificará como o tipo de coisa que não sofre alteração em hipótese alguma (78c10-78d1), e aquilo que servirá de base para a construção da analogia central do argumento. Com a introdução das ‘Formas’ na discussão, os termos ‘composto’ (σύνθετος) e ‘simples’ (ἀσύνθετος) são completamente abandonados.

3. ‘Formas’ permanecem sempre na mesma condição e estado (78c10-d9);
objetos particulares estão sempre mudando (78d10-e6).

Agora Sócrates pede para voltar àquelas coisas sobre as quais já haviam conversado no argumento anterior: a essência (ή οὐσία), cujo ser ou existência (τοῦ εἶναι) se apresenta por meio de um *lógos* que consiste de perguntas e respostas (78c10-78d2). Segundo Gallop, ‘dar um *lógos*’ nesse contexto pode significar tanto ‘dar uma definição’ como ‘apresentar uma prova’, podendo significar tanto ‘definir a natureza essencial das ‘Formas’ como ‘provar que elas existem’.¹⁰⁵ Neste contexto, Sócrates retoma esse grupo de coisas apresentados antes como “o igual em si, o belo em si, aquilo que cada coisa é em si, aquilo que é” (αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ ὅν) (78d3-4), que desde o contexto do argumento das

¹⁰⁵ Gallop 2002, p.139

reminiscências estamos chamando de ‘Formas’, apenas de uma terminologia técnica ainda não aparecer nesta fase do diálogo.

Expressões como ἡ οὐσία, τὸ ὄν, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ τὸ ἴσον, e αὐτὸ ὃ ἔστιν não são novas no diálogo, mas ganham um significado especial no contexto do argumento das afinidades. No argumento da reminiscência, a expressão αὐτὸ ὃ ἔστιν ou apenas ὃ ἔστιν (a qual aparece agora em αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν) já se destaca como fórmula usual para designar, de modo geral, o objeto da discussão (Cf.74b2, 74d6, 75b1), o que reflete uma tentativa de fixar uma fórmula – ὃ ἔστιν (o que é) – para designar objetos que ele costuma apresentar pelo uso de exemplos como τὸ καλόν e τὸ ἴσον. Os termos εἶδος e ἰδέα, conhecidos como termos técnicos para designar ‘Formas’, ainda não foram introduzidos no diálogo, exceto quando εἶδος é empregado em sua acepção comum, como em 73d9: a imagem do amado (τὸ εἶδος τοῦ παιδός).

Nesta etapa do argumento das afinidades, Sócrates identifica ‘aquilo que é’, as ‘Formas’ como sendo coisas cujo estado não muda ou altera, e esta passagem visa estabelecer justamente isso: em 78d10-d9, depois de estabelecer que nenhum elemento da classe em questão deve ser posto de fora do exame – é necessário considerar ‘cada um deles que é’ (αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι), cada membro da classe em questão –, ele estabelece que cada membro dessa classe é o tipo de coisa que:

- (i) cada coisa que é, sendo uniforme e sozinha por si só, permanece sempre na mesma condição e estado;
- (ii) em hipótese alguma cada coisa que é se sujeitaria a qualquer tipo de mudança.

Duas expressões merecem particular atenção: ‘uniforme’ (μονοειδής) e ‘sozinha por si só’ (αὐτὸ καθ’ αὐτό). A primeira – ‘uniforme’ – pode ser entendida como algo que possui apenas um componente ou parte, ou simplesmente como algo de uma só aparência. Se a primeira ideia prevalece, o termo μονοειδής pode ser entendido como sinônimo para o termo ‘simples’, o qual não aparece novamente no decorrer do argumento. Mas essa interpretação não é completamente segura ou definitiva.

Platão certamente tem uma razão especial para incorporar a expressão ‘sozinha por si só’ (αὐτὸ καθ’ αὐτό) neste ponto da discussão dada a sua frequência no diálogo e o contexto imediato. Temos no diálogo dois empregos frequentes da expressão, uma em referência às ‘Formas’, outra em referência às almas:

(i) ‘a Forma sozinha por si mesmo’: a expressão já havia sido empregada em relação a essas coisas que Sócrates chama de ‘aquilo que é’ na primeira etapa do diálogo, quando o filósofo fala da necessidade de utilizar o pensamento sozinho por si mesmo e sem mistura (αὐτῇ καθ’ αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ) para perseguir cada coisa em si, a qual é sozinha por si mesma (αὐτὸ καθ’ αὐτό) e sem mistura (66a1-3).

(ii) a alma sozinha sozinha por si mesma (αὐτὴ καθ’ αὐτὴν ἢ ψυχῇ): a expressão é empregada com frequência para a alma na ocasião em que se afasta do corpo e pode finalmente, sozinha por si mesma, alcançar ‘aquilo que é’, a verdade, ou o conhecimento puro: 64c7-8, 65d1, 66e6-67a1. Em 70a7, depois de Cebes apresentar a crença popular na dispersão da alma como fumo, a questão crucial é saber se a alma realmente existiria em algum lugar sozinha por si mesma (αὐτὴ καθ’ αὐτὴν) quando viesse a separar-se do corpo e de suas mazelas.

- (iv) Portanto, quando Sócrates diz que a ‘Forma’ é uniforme e ‘sozinha por si mesma’ neste ponto do argumento das afinidades, ele traz de volta toda a discussão anterior e prepara a introdução da analogia entre ‘alma’ e ‘Forma’. Posteriormente, em 79dc-d, Sócrates diz abertamente que já haviam discutido sobre a necessidade de a alma se separar do corpo e, sozinha por si mesma, alcançar aquilo que é puro. Depois de apresentado o argumento das afinidades em si, em 83a-b Sócrates volta a lembrar que a filosofia tem o papel de persuadir a alma a distanciar-se do corpo e dos sentidos e, sozinha por si mesma (αὐτὴ καθ’ αὐτήν), refletir naquilo que é sozinho por si mesmo (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ).

No próximo passo, em 78d10-e6, o desafio é identificar o tipo de coisa que nunca é constante e então estabelecer o contraste entre as coisas que são sempre constantes (‘Formas’) e as coisas que não são (objetos particulares).

Sócrates então introduz uma multiplicidade de objetos particulares (i) as muitas coisas belas – pessoas belas, cavalos belos, roupas belas, e tudo mais desse tipo; (ii) as coisas iguais; (iii) as coisas que compartilham o mesmo nome das coisas mencionadas antes. Esses objetos particulares, ao contrário daqueles, “nunca e de modo algum permanecem no mesmo estado, nem consigo mesmas, nem entre si”. Desse modo, em contraste com as ‘Formas’, os particulares apresentam dois tipos de variação: eles variam em relação a si mesmos – num dado momento, um cavalo belo pode se tornar menos belo do que era antes; e variam entre si – num dado momento, um cavalo belo pode se tornar menos belo do que outros cavalos belos. O ponto que se estabelece é a mutabilidade dos objetos particulares, os quais estão sujeitos a serem caracterizados por

atributos diferentes em ocasiões diferentes. Além disso, é razoável considerar que os objetos particulares variam porque são passíveis à dispersão: eles passam a existir pela composição de suas partes e chegam ao fim com a desintegração das suas partes. Fica então estabelecido o contraste entre ‘Formas’ e objetos particulares: ‘Formas’ permanecem sempre na mesma condição e estado, enquanto objetos particulares estão sempre mudando. O terreno foi preparado para a apresentação da semelhança entre almas e ‘Formas’.

4. Coisas particulares são visíveis e percebidas pelos sentidos; ‘Formas’ são invisíveis e apreendidas apenas pelo raciocínio (79a1-5).

Sócrates mantém a distinção entre ‘Formas’ e objetos particulares, agora apresentando mais um elemento de contraste entre ambos: as coisas particulares são percebidas pelos sentidos, as coisas que permanecem no mesmo estado são apreendidas somente pelo raciocínio do pensamento (τῆς διανοίας λογισμῷ). Mais uma vez fica claro que o argumento das afinidades retoma a discussão apresentada na primeira etapa do *Fédon*: especialmente em 65b-e, Sócrates já havia estabelecido que a alma deve raciocinar (λογίζομαι) sozinha por si mesma (αὐτὴ καθ’ αὐτήν), através do pensamento sozinho (αὐτῇ τῇ διανοίᾳ) e sem a interação dos sentidos, para que possa alcançar as coisas em si mesmas (Cf. 65c2-9; 65e7; 66a1-2).

Sócrates esclarece então que coisas invisíveis – ‘Formas’ – só podem ser apreendidas pelo pensamento da razão, e sugere que apenas coisas visíveis – objetos particulares – são percebidos pelos sentidos. Agora a ênfase recai sobre a invisibilidade das ‘Formas’, e não sobre a vilania do corpo e seus sentidos.

5. Existem duas “classes de seres” (εἶδη τῶν ὄντων): uma visível (τὸ ὁρατόν) e que nunca permanece no mesmo estado, uma invisível (τὸ ἀιδέζ) e que sempre permanece no mesmo estado (79a6-11).

A distinção entre ‘Formas’ invisíveis e particulares visíveis serve de base para que Sócrates estabeleça a existência de duas classes de coisas – as invisíveis e as visíveis – e relacione essa informação com aquilo que havia apresentado antes, que ‘Formas’ permanecem sempre na mesma condição e estado, enquanto objetos particulares estão sempre mudando. Assim, em 79a6-11 ele estabelece que existem duas “classes de seres”, sendo uma delas visível e que nunca permanece no mesmo estado, e a outra invisível e que sempre permanece no mesmo estado. O próximo passo é introduzir dois elementos no argumento das afinidades – corpo e alma – e identificar, com base na semelhança e afinidade, a classe a qual cada um deles possa pertencer.

6. A alma é mais semelhante (ὁμοιότερον) ao invisível do que o corpo, enquanto o corpo é mais semelhante ao visível do que a alma (79b1-b17).

Pela primeira vez os termos ‘corpo’ e ‘alma’ são introduzidos no argumento das afinidades. O ponto de partida de Sócrates é a ideia da composição básica do ser humano em corpo e alma, o que não enfrenta qualquer objeção no diálogo (79b1-3). Essa concepção de que somos parte corpo e parte alma serve de base para praticamente toda a discussão que segue. Já fora estabelecido que há duas “classes de seres” – uma visível (τὸ ὁρατόν) e uma invisível (τὸ ἀιδέζ), e que objetos particulares são membros

da classe de coisas visíveis, que são passíveis de mudança, e que no contexto geral do argumento, mudança inclui dispersão e destruição.

Já fora estabelecido que ‘Formas’ são membros da classe de coisas invisíveis, e que permanecem sempre no mesmo estado – não são passíveis a mudança e, assim, não podem sofrer dispersão e destruição. Se assim como as ‘Formas’, a alma fosse um membro da classe de coisas invisíveis e nunca sofresse alteração, ficaria demonstrado que ela não sofreria dispersão e destruição quando deixa o corpo, não havendo razão para temer. Embora o argumento gere a expectativa de que Sócrates simplesmente coloque almas na classe de coisas invisíveis, e corpo na classe de coisas visíveis, ele introduz a ideia de semelhança e afinidade:

- (i) o tipo de coisa visível é mais semelhante e tem mais afinidade (ὁμοιότερον καὶ συγγενέστερον) com o corpo (79b4-5),
- (ii) a alma seria invisível pelo menos para as pessoas (79b6-7).
- (iii) a alma é mais semelhante (ὁμοιότερον) ao invisível do que o corpo, enquanto o corpo é mais semelhante ao visível do que a alma.” (79b16-17).

Portanto, a conclusão considera as duas partes constitutivas do indivíduo: não se diz simplesmente que a alma é mais semelhante ao invisível, e que o corpo é mais semelhante ao visível, mas que a alma é mais semelhante (ὁμοιότερον) ao invisível do que o corpo, enquanto o corpo é mais semelhante ao visível do que a alma. Isto levanta o problema do grau de semelhança entre alma e invisível. O que temos aqui não é uma declaração de que a alma é ao máximo semelhante ao invisível, mas apenas que a alma é mais semelhante ao invisível do que o corpo. Isso pode ser um ponto de fraqueza do

argumento: se considerarmos que corpo e o invisível são extremamente dissemelhantes, admitir que a alma é mais semelhante ao invisível do que o corpo pode continuar sendo uma fraca declaração da semelhança entre alma e o invisível. A alma poderia ter pouca semelhança com o invisível, embora continuasse sendo mais semelhante ao invisível do que o corpo.

Além disso, a invisibilidade da alma não garante a sua imutabilidade. Platão já havia estabelecido a existência de uma classe de seres visíveis e que nunca permanecem no mesmo estado, e uma classe de seres invisíveis e que sempre permanecem no mesmo estado (79a6-11). Mas agora, ainda que se consiga estabelecer que “a alma é mais semelhante (ὁμοιότερον) ao invisível do que o corpo”, ou que a alma é invisível, e o corpo não, a invisibilidade da alma não estabelece necessariamente a sua imutabilidade. As ‘Formas’ são membros por excelência da classe de coisas invisíveis e imutáveis, e não as almas.

Eis algumas outras fraquezas do argumento:

- (i) A ideia de semelhança é essencial no argumento, mas em momento algum Platão apresenta uma clara definição de ‘semelhança’ ou ‘afinidade’, o que faz com que o argumento se estabeleça sobre uma vaga noção de semelhança.
- (ii) Talvez a ideia básica de ‘semelhança’ seja a de ‘ter características em comum’. Neste caso, a característica comum que alma e o tipo de coisa invisível (‘Formas’) possuem é a invisibilidade, e a característica comum que o corpo e o tipo de coisa visível (objetos particulares) compartilham é a visibilidade. Contudo, ainda que alma e o tipo de coisa invisível possuam essa característica em comum, a qual está ausente no corpo, isto não é suficiente para concluir que

a alma é mais semelhante ao tipo de coisa invisível ('Formas') do que o corpo é.¹⁰⁶ Ainda que se possa dizer que a alma é invisível, assim como a 'Forma' é invisível, não é possível dizer que a alma permanece sempre na mesma condição, assim como a 'Forma' permanece na mesma condição. Aina que a alma seja invisível, isto não estabelece necessariamente a sua imutabilidade: ela continua passível a mudança, que no contexto do argumento inclui destruição. Os amigos ainda podem temer que a alma se desintegre quando deixa o corpo.

(iii) Outro problema para o estabelecimento de uma analogia eficiente é o desbalanço na relação entre corpo e os membros da classe de coisas visíveis, e alma e os membros por excelência da classe de coisas invisíveis. É evidente que o corpo é um objeto particular, razão pela qual em 81d10 pessoas belas aparecem na lista de coisas particulares, ao lado de cavalos belos e roupas belas. Portanto, ele não apenas possui máxima semelhança com objetos particulares visíveis e mutáveis, mas que ele é um objeto particular visível e mutável. No caso da alma, pode-se dizer que ela é mais semelhante à classe de coisas invisíveis do que o corpo é, mas não é possível dizer que ela é uma 'Forma' invisível e imutável.

(iv) A hesitação de Cebes em aceitar que a alma é invisível pode gerar dificuldades no estabelecimento de uma analogia coerente. Ele concorda plenamente com a ideia de que o corpo possui semelhança com o tipo de coisa visível: "é bem evidente a qualquer pessoa", assevera Cebes (79b6). Contudo, quando Sócrates pergunta se a alma seria visível ou invisível, Cebes apresenta uma reserva: "Pelo menos ao ser humano é invisível" (79b8). Sócrates então

¹⁰⁶ Gallop 2002, p.140

necessita esclarecer que estão considerando coisas que são visíveis ou invisíveis ao ser humano (79b9-11). Esta hesitação de Cebes tem gerado diferentes interpretações: Gallop afirma que seria uma maneira de anunciar a possível objeção de que a alma não seria invisível para os deuses;¹⁰⁷ Rowe diz que Cebes estaria representando a tradicional perspectiva homérica da morte, segundo a qual as almas são invisíveis apenas para os vivos.¹⁰⁸ Bostock sugere uma perspectiva materialista da alma: ele diz que, embora Platão acredite que a alma é totalmente imaterial, ele não esperaria unanimidade a esse respeito, e lembra que, à época de Platão, havia concepções filosóficas segundo as quais a alma seria material, embora composta de elementos extremamente pequenos, invisíveis pelo menos para os ordinários olhos humanos. Se este for realmente o caso, Cebes hesita em concordar plenamente com a ideia, assim como o fez em relação ao corpo, e precisa enfatizar que a alma é invisível pelo menos para os seres humanos.¹⁰⁹

Agora Sócrates busca ratificar a semelhança entre almas e a classe de coisas invisíveis. Essa etapa de 79c2-79d9 retoma a discussão sobre a aquisição do conhecimento das ‘Formas’, a qual aparece na primeira etapa do *Fédon*, e agora aparece no argumento das afinidades. Mais uma vez o leitor é convidado a considerar a discussão anterior, e que o argumento individual não está isolado do contexto geral da obra.

¹⁰⁷ Gallop 2002, p.140

¹⁰⁸ Rowe 1993, p.185

¹⁰⁹ Cf. Bostok 1989, p.118.

7. Quando a alma examina com os sentidos corporais, ela é arrastada para as coisas particulares, e anda errática, confusa e trôpega, como se estivesse embriagada, porque assim é o tipo de coisa com a qual está em contato (79c2-9); mas quando a alma sozinha por si mesma examina, ela se encaminha para o puro, eterno, imortal, e que permanece na mesma condição, e então cessa o desvio e permanece no mesmo estado e condição, porque assim é o tipo de coisa com a qual está em contato (79d1-9).

Na etapa anterior, em 79b, Sócrates apresenta a sua primeira consideração sobre a semelhança entre a alma e a classe de coisas invisíveis. Agora ele apresenta a sua segunda consideração sobre a semelhança entre a alma e a classe de coisas invisíveis, mas num contexto bem mais complexo.

Esta complexa passagem retoma a discussão anterior sobre a busca do conhecimento. Na primeira etapa do diálogo, Sócrates afirma que o corpo (τὸ σῶμα) é obstáculo para a aquisição do conhecimento (φρόνησις) porque os sentidos corporais não são confiáveis e não garantem nem precisão (ἀκριβής) nem clareza (σαφής) no exame (65a9-65b7). O argumento das afinidades retoma toda essa discussão num contexto mais complexo e com implicações adicionais e a passagem termina justamente com um esclarecimento de que essa experiência da alma em contato com as ‘Formas’ é o que se pode chamar de conhecimento (φρόνησις) (79d6-7).

Em 79c2-9, Sócrates explica que alma que examina por meio do corpo e dos sentidos é arrastada pelo corpo diretamente para objetos particulares. Aqui provavelmente se estabelece a mesma ideia de relação ou afinidade que Sócrates descreve em seguida quando fala da relação entre alma e ‘Forma’ (Cf. 79d3: συγγενής).

Como o corpo possui uma ‘relação’ com os objetos físicos, a alma deve examiná-los ‘por meio do corpo’ (διὰ τοῦ σώματος), ‘por meio dos sentidos corporais’ (δι’ αἰσθήσεως). Essa ‘relação’ é tão forte que a alma não tem escolha, e passivamente é arrastada pelo corpo (ἔλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος) para aquilo com que tem afinidade, para as coisas que nunca permanecem no mesmo estado (εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταῦτα ἔχοντα). Desse modo, a alma perde o controle do processo cognitivo nessa ocasião em que o corpo assume a liderança.

Pouco antes havia sido estabelecido que objetos particulares são membros da classe de coisas visíveis (Cf. 79a6-11). Assim, a forte relação entre corpo e objetos particulares decorre da filiação de ambos na mesma classe de coisas. Para examinar os membros dessa classe de coisas visíveis, a alma terá de se utilizar do corpo. Por outro lado, Sócrates ressalta a discrepância entre a alma e os objetos particulares: quando entra em contato com eles, a alma anda errante, confusa, trôpega, porque esta é a natureza dessas coisas com as quais está em contato. Sócrates havia estabelecido que “a alma é mais semelhante (ὁμοιότερον) ao invisível do que o corpo” (79b16-17), e agora ratifica que as almas não têm afinidades com a classe de coisas visíveis. Por um lado, o corpo e os sentidos corporais são a via para o exame dos objetos sensíveis, por outro é um empecilho para o alcance dos membros por excelência da classe de coisas invisíveis: as ‘Formas’.

Sócrates emprega forte linguagem pejorativa para enfatizar a natureza inferior dos objetos particulares: a alma anda errática, confusa, trôpega, como se estivesse embriagada, porque está em contato com objetos dessa natureza. O corpo já foi apresentado como um vilão que oblitera o percurso da alma que tenta alcançar as ‘Formas’, e agora não apenas os sentidos corporais, mas também os objetos particulares

são apresentados como algo vil, de natureza inferior. O objeto de aspiração do filósofo é a ‘Forma’, e para alcançá-la, é necessário que a alma se dissocie do corpo, e se dirija aos objetos congêneres.

Em busca de estabelecer a familiaridade entre a alma e as ‘Formas’, Platão apresenta a discrepância entre alma e objetos particulares: quando a alma examina através do corpo, ela é arrastada para objetos particulares e fica em estado de perturbação. Isso acontece porque a alma entra em contato com aquilo com que não possui ‘afinidade’: ela é arrastada pelo corpo para aquilo que tem ‘afinidade’ com ele mesmo, não com a alma (79c2-9). Em 79d1-9, Sócrates explica o que acontece quando a alma examina ‘sozinha por si mesma’ (αὐτὴ καθ’ αὐτήν), sem a mediação do corpo e de seus sentidos: ela se encaminha para aquilo com que tem relação, familiaridade ou afinidade (συγγενής) – o puro, eterno, imortal, e que permanece na mesma condição. Enquanto a alma que examina por meio do corpo é arrastada por ele para objetos particulares, a alma que examina sem interação com o corpo (sozinha por si mesma) encaminha a si mesma (οἷχεται) para os objetos com os quais tem ‘afinidade’, recuperando o papel ativo que lhe é natural no processo de aquisição do conhecimento. Ela então alcança as ‘Formas’ e fica em harmonia com elas porque alma e ‘Formas’ são afins, e essa dita ‘afinidade’ possibilita que a alma conheça seu afim e se relacione harmonicamente com ele. Com base na discrepância entre alma e objetos particulares e no livre acesso e harmonia entre a alma sozinha e a ‘Forma’ que repousa a conclusão de que “a alma tem maior semelhança e afinidade ao que está sempre na mesma condição do que ao que não está” (79d10-e6).

A ideia de ‘relação’, ‘familiaridade’, ‘afinidade’ entre alma e ‘Formas’ é expressamente estabelecida pelo termo συγγενής (79d3; Cf. 79e1-2; 84b2). Já na

primeira etapa do diálogo Sócrates apresenta uma vaga ideia de que o que é ‘puro’ pode conhecer o que é puro, e o que é impuro não pode conhecer o que é puro. A alma pura (sozinha por si mesma, dissociada do corpo e dos sentidos corporais) pode conhecer aquilo que é puro (sem mistura), mas quando impura (em comunhão com o corpo), não pode ter acesso àquilo que é puro – as ‘Formas’ (Cf. 67a-b). Conforme essa ideia, a alma por si só, sem mistura, tem direto acesso aos objetos de aspiração do filósofo. Por outro lado, quando está impura, o corpo lhe oblitera o acesso às ‘Formas’. Ao que parece, essa ideia é retomada e desenvolvida no argumento das afinidades: sendo alma e ‘Formas’ entidades congêneres, a alma tem livre acesso cognitivo a elas.

Mas a ideia de ‘relação’, ‘familiaridade’ ou ‘afinidade’ é também vaga e obscura no contexto do argumento das afinidades. Existe uma forte evidência textual de que os termos ‘relação’ e ‘semelhança’ são utilizados como sinônimos no argumento. Em 79b4-5, Sócrates pergunta: “qual dos dois tipos de coisa diríamos ser mais semelhante e ter mais afinidade (ὁμοιότερον ... καὶ συγγενέστερον) com o corpo?”. Pouco depois, apenas a expressão ὁμοιότερον é empregada na resposta (no lugar de ὁμοιότερον καὶ συγγενέστερον): “a alma é mais semelhante (ὁμοιότερον) ao invisível do que o corpo” (79b16-17). Esse padrão se repete pouco depois, com a pergunta formulada com os dois termos – “(...) com qual desses dois tipos de coisa a alma teria maior semelhança e afinidade (ψυχὴ ὁμοιότερον εἶναι καὶ συγγενέστερον)?” (79e1-2) –, e a resposta apenas com um termo – “(...) a alma se assemelha mais ao que está sempre na mesma condição do que àquilo que não está.” (ὁμοιότερόν ἐστι ψυχὴ τῷ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντι μᾶλλον ἢ τῷ μὴ) (79e5-6). Gallop afirma que Platão se baseia na ideia empedocleana de que ‘semelhante conhece semelhante’, com base na qual para uma coisa conhecer outra, as

duas devem possuir algumas características ou componentes compartilhados.¹¹⁰ Contudo, o contexto não deixa claro que Platão realmente emprega essa ideia de maneira consistente no argumento das afinidades. Dizer que “a alma se assemelha mais ao que está sempre na mesma condição do que àquilo que não está” (79e5-6) não é o mesmo que dizer que alma e ‘Formas’ compartilham a mesma característica: a imutabilidade. Sócrates diz que a ‘Forma’ é pura, eterna, imutável, mas hesita em dizer que a alma é pura, eterna, imutável, imortal. A linguagem da ‘afinidade’ e ‘semelhança’ no argumento das afinidades é sempre uma linguagem que apela mais para algum nível de aproximação do que para a ideia de compartilhamento de características essenciais. Portanto, o que se pode afirmar com base no texto é que deve existir um tipo de profunda relação de ‘afinidade’ e ‘semelhança’ entre almas e ‘Formas’, o que confere às almas acesso cognitivo privilegiado a ‘Formas’.

É também importante notar que ao contrário dos objetos particulares, as ‘Formas’ são apresentadas como uma classe de coisas superiores, que exerce impacto positivo sobre as almas: no contato da alma com a ‘Forma’, a alma deixa seu andar errático e passa a comportar-se como uma ‘Forma’: ela permanece no mesmo estado e condição relativamente às Formas (79d1-9).

Em 79d1-2 temos uma caracterização mais completa das ‘coisas que são’.

Cada “‘Forma’ é:

¹¹⁰ Cf. Gallop 2002, p.140. No *De Anima* 404b16-18, Aristóteles afirma que Platão, no *Timeu*, sustenta que a alma e as coisas que ela conhece seriam compostas pelos mesmos componentes particulares, pois “o semelhante é conhecido pelo semelhante”.

(i) invisível (τὸ ἀιδέες): embora a ‘invisibilidade’ das ‘Formas’ não apareça nesta lista em 79d1-2, há pouco havia ficado estabelecido que ‘Formas’ são membros da classe de coisas invisíveis (79a6-11).

(ii) pura (τὸ καθαρόν): na primeira etapa do diálogo, Platão utiliza a expressão ‘sem mistura’ para comunicar a ideia de pureza. Nesse contexto, apenas utilizando o pensamento sozinho por si mesmo e sem mistura (αὐτῇ καθ’ αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος) é possível perseguir cada uma das coisas que são sozinhas por si mesma e sem mistura (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ εἰλικρινές ἕκαστον ... τῶν ὄντων) (66a1-3). Agora Platão utiliza o termo τὸ καθαρόν para caracterizar essa qualidade permanente da ‘Forma’, certamente enfatizando que a ‘Forma’ está completamente separada da classe de coisas visíveis. É interessante observar que, embora na primeira etapa do diálogo a expressão ‘sem mistura’ possa ser empregada para ‘o pensamento’ e para ‘as coisas que são’, em momento algum é dito que a alma é pura (τὸ καθαρόν). Platão está provavelmente tentando estabelecer uma terminologia própria para ‘aquilo que é’. É interessante observar que ele continua utilizando a expressão ‘a alma sozinha por si mesmo e sem mistura’ (ψυχὴν αὐτὴν καθ’ αὐτὴν εἰλικρινῇ) com referência à alma que se dissocia do corpo no contexto da etapa especulativa que segue o argumento em si (81c1-2).

(iii) eterna (ἀεὶ ὄν): a ‘Forma’ sempre é. Essa é uma característica esperada porque o argumento já havia estabelecido que ‘Formas’ estão sempre no mesmo estado e condição, sendo dispersão e destruição mudanças no estado e condição do ser. O problema que motiva o argumento das afinidades é justamente o receio

de que a alma não seja o tipo de coisa que ‘sempre é’, o temor de que ela exista apenas por um tempo e, em seguida, seja destruída.

(iv) imortal (ἀθάνατον): Platão coroa a sua caracterização das ‘Formas’ com o reconhecimento de que elas são imortais, o que é de suma importância num diálogo cujo tema é a imortalidade da alma. O termo ἀθάνατον aparece pela primeira vez no diálogo na transição entre o primeiro e o segundo argumento, quando Cebes de modo casual sugere que também segundo o ensino da reminiscência a alma parece ser imortal (73a2-3). Depois disso, ἀθάνατον volta a aparecer novamente apenas no argumento das afinidades. Esta passagem (79d1-2) é o primeiro registro de uso da palavra ἀθάνατον por Sócrates, e ele o faz para caracterizar a ‘Forma’. Mas assim como Sócrates nunca diz, no contexto do argumento das afinidades, que a alma é pura (καθαρόν) ou eterna (ἀεὶ ὄν), em nenhum momento a personagem afirma que a alma é imortal (ἀθάνατον). O que se conclui no argumento das afinidades é que a alma é mais semelhante (ὁμοιότατον εἶναι ψυχῇ) ao que é imortal (Cf. 80a1-b3). E esta é pela primeira vez no diálogo em que Sócrates se utiliza da palavra ‘imortal’ na conclusão do argumento. Ao que parece, a discussão se movimento rumo àquilo que finalmente se pretende provar, a imortalidade da alma: o argumento cíclico conclui que a alma continua a existir depois morte, o argumento das reminiscências que a alma existe antes do nascimento, e o das afinidades que a alma é mais semelhante ao que é imortal. Posteriormente, depois de ouvir as objeções dos amigos a respeito do argumento das afinidades, Sócrates faz um resumo de todas as objeções e críticas levantadas contra os três argumentos que ele havia apresentado e reconhece que ninguém pode morrer confiante a menos

que se demonstre “que a alma é completamente imortal e indestrutível” (ὅτι ἔστι ψυχὴ παντάπασιν ἀθάνατόν τε καὶ ἀνώλεθρον) (88b5-6). Se não fosse possível provar, seria plausível temer que na ocasião da morte, a alma poderia ficar completamente destruída (88b6-8). Pela primeira vez no diálogo Sócrates formula uma questão que exige nada menos do que uma conclusão de que a alma é imortal, a qual será apresentada no último argumento.

(v) algo que permanece na mesma condição (ὡσαύτως ἔχον): por fim, Sócrates retoma a ideia já apresentada em 78c10-d9, onde diz que as ‘Formas’ são coisas ‘que estão sempre na mesma condição e estado’ (ὡσαύτως αἰεὶ ἔχει κατὰ ταῦτα). Sendo algo que permanece sempre na mesma condição, a ‘Forma’ é também imune a destruição.

8. A alma tem maior semelhança e afinidade ao que está sempre na mesma condição do que ao que não está (79d10-e6).

Agora temos uma mudança na forma da conclusão:¹¹¹

i. Em 79b1-b17:

“a alma é mais semelhante (ὁμοιότερον) ao invisível do que o corpo é”.

ii. Em 79d10-e6:

“a alma tem maior semelhança e afinidade ao que está sempre na mesma condição do que ao que não está”.

¹¹¹ Gallop 2002, p. 140

Como já dissemos, a conclusão de que as almas devem ter maior semelhança com as ‘Formas’ (aquilo que é puro, eterno, imortal, e permanece na mesma condição) do que com os ‘objetos particulares’ (aquilo que nunca está sempre na mesma condição) se baseia na discrepância entre alma e objetos particulares, e no acesso livre e relação harmônica entre a alma sozinha e a ‘Forma’. Isto se explica em termos de ‘familiaridade’, ‘afinidade’ entre a alma que conhece e o objeto que é conhecido (a ‘Forma’).

Esta etapa do argumento e a conclusão a que chega é passível de críticas, além das que já foram apresentadas:

(i) O argumento é inconsistente. Apresenta-se a alma como ser passível de mudança quando em contato com o mundo físico – “anda errática, confusa e trôpega, como se estivesse embriagada, porque essa é a natureza das coisas que ela está alcançando” (79c7-8) – ao mesmo tempo em que afirma que a alma apresenta máxima semelhança e afinidade com aquilo que não muda de modo algum (79d10-e6). É difícil conciliar essa dupla caracterização da alma no argumento, razão pela qual Bostock assevera que Platão apresenta a alma com caráter camaleônico porque assume a natureza daquilo com que está em contato. Sendo assim, o argumento mostraria que a alma tem maior afinidade com aquilo que sofre variação (o corpo, por exemplo) do que com aquilo que está sempre na mesma condição.¹¹²

(ii) A linguagem é bastante imprecisa. Termos-chave como ‘semelhança’ e ‘afinidade’ não são definidos e o contexto não oferece suporte suficiente para

¹¹² Bostock 1989, p. 119.

uma compreensão satisfatória. É possível que o argumento se baseie no princípio de que ‘o semelhante é conhecido pelo semelhante’, mas o contexto não fornece uma evidência definitiva de que Platão está recorrendo especificamente a essa ideia.

(iii) O argumento apresenta fraquezas. O fato de a alma compartilhar com as ‘Formas’ uma dada característica que o corpo não possui não mostra que a alma é mais semelhante a elas do que o corpo é; o fato de a alma sozinha poder alcançar as ‘Formas’ e ter harmonia em contato com elas não é suficiente para estabelecer que as almas são ao máximo semelhantes às Formas imutáveis e, com isso, concluir que a alma, assim como a ‘Forma’, é imune a qualquer variação e conseqüente destruição.

Sócrates agora oferece um argumento suplementar em favor da semelhança entre a alma e ‘Formas’. O argumento assume a existência de certa relação hierárquica entre alma e corpo, em que o corpo se subordina ao governo da alma, e entre divino e mortal, em que o mortal se subordina ao governo do divino:

9. Por imposição da natureza, a alma governa o corpo e o corpo é governado pela alma (79e9-80a2).

10. O divino (τὸ θεῖον) naturalmente é o que governa, enquanto o mortal (τὸ θνητόν) é o governado (80a2-6).

11. A alma é como (ἔοικεν) o divino, enquanto o corpo é como o mortal (80a7-9).

Platão introduz uma terminologia nova no argumento: o divino (τὸ θεῖον) e o mortal (τὸ θνητόν). A terminologia divino (τὸ θεῖον) e mortal (τὸ θνητόν) não foi usada até agora no argumento. Platão então alinha a alma com o divino (τὸ θεῖον), os quais exercem papel de governantes, e o corpo com o mortal (τὸ θνητόν), os quais exercem papel de governados, estabelecendo uma relação de semelhança bastante vaga: o divino e a alma devem ser parecidos porque ambos dominam e governam, enquanto o corpo e o mortal dever ser parecidos porque ambos são dominados e governados. (79e-80a2-6).

A distinção entre divino (τὸ θεῖον) e mortal (τὸ θνητόν) revela que o termo ‘divino’ é equivalente ao termo ‘imortal’.¹¹³ Para a mente grega é natural que o ‘divino’ traga consigo a ideia de imortalidade’.¹¹⁴ Contudo, não fica claro se Platão introduz uma nova linha de pensamento no argumento e, dessa forma, ‘divino’ se refere a ‘deuses’, ou se essa passagem é uma extensão da ideia em progresso e, nesse caso, ‘divino’ poderia ser uma referência às ‘Formas’.

A Forma já foi apresentada como aquilo que é ‘eterno’ (ἀεὶ ὄν) e ‘imortal’ (ἀθάνατον) (79d2), e agora Platão utiliza o termo divino (τὸ θεῖον), provavelmente como equivalente ao termo ‘imortal’. Platão costuma tomar de empréstimo termos comuns no âmbito da religião grega para caracterizar a “Forma”. Ao utilizar o termo ‘divino’, ele procura estabelecer a distinção entre dois tipos de existência: o mortal caracterizaria os objetos particulares, os quais são inferiores, subjugados, cuja existência é passageira, suscetível à destruição; o ‘divino’ (imortal) caracterizaria as ‘Formas’, que são governantes – membros de um domínio superior, imunes à mudança e destruição. Talvez Platão esteja utilizando agora o termo ‘divino’ justamente para comunicar a

¹¹³ Rowe 1993, p.187

¹¹⁴ Cf. Taylor 1922, p.176.

ideia, ainda que inacabada e imprecisa, da superioridade das ‘Formas’ sobre os objetos particulares: assim como os deuses imortais estão acima dos mortais e os governam, as ‘Formas’ divinas (imortais) são superiores a tudo que pertence ao domínio das coisas mortais e, de alguma maneira, pode-se dizer que governam e dominam os objetos particulares.

Além disso, Platão coloca o ‘divino’ no grupo de termos que qualificam as ‘Formas’ em (80b1-3). Se ‘divino’ dificilmente se refere às Formas, teríamos uma divisão entre (i) ‘o divino’ e (ii) a Forma, ‘aquilo que é imortal, inteligível, uniforme, indissolúvel, e sempre na mesma condição e estado consigo mesmo’. Mas o texto não sugere essa divisão e aparentemente a ‘Forma’ é apresentada como aquilo que é divino, imortal, inteligível, uniforme, indissolúvel, e sempre na mesma condição e estado consigo mesmo. Ao final, a ideia de que ‘a alma é como o divino’, necessariamente traz consigo duas ideias inseparáveis nesse contexto: natureza superior (natureza divina) e imortalidade. A ideia de governo e domínio em si mesmas não ajudariam o argumento a provar que a alma seria diferente dos objetos físicos e que, ao contrário deles, não está sujeita à destruição. A analogia serve apenas para mostrar que a alma é como o divino: superior e imortal.

Contudo, os comentadores geralmente acreditam que dificilmente o termo ‘divino’ se refere a Formas por causa da ideia básica de ‘governar’.¹¹⁵ Realmente é difícil entender em que sentido ‘Formas’ exercem algum tipo de domínio sobre objetos mortais. Isso não fica claro no argumento.

Uma das maiores fraquezas do argumento é a ausência da ideia de hegemonia absoluta da alma sobre o corpo. Há vários exemplos no diálogo em que a ‘alma

¹¹⁵ Cf. Rowe 1993, p.187

governante’ e ‘o corpo governado’ trocam de papel. Na primeira etapa do diálogo, a personagem Sócrates menciona a crença das religiões de mistério segundo a qual “nós, seres humanos, estamos num tipo de prisão” (62b). Nesse caso, a alma estaria subordinada ao corpo em que se aloja, do qual não poderia deliberadamente se libertar. Adiante, é dito que a alma se subordina às demandas corporais – fome, doenças, desejos eróticos, apetites, temores, fantasias, futilidade (66b-d). Por exemplo, “é o corpo que nos força a adquirir riquezas, tornando-nos escravos de sua diligência.” (66d). No contexto do argumento das afinidades, a alma é arrastada passivamente pelo corpo para os objetos particulares (79c). Pelo menos nesses casos não se vê com clareza a alma exercendo um papel soberano sobre o corpo, aparentemente contradizendo o que a passagem afirma sobre a alma que domina e governa o corpo. Ainda que a ideia de governar ‘por natureza’ pode ser entendida como um conceito meramente normativo em Platão – algo que deve ser feito, mas que nem sempre é –, a ideia não deixa de ser estranha num diálogo em que se enfatiza a constante submissão da alma às demandas corporais.¹¹⁶ Se governar o corpo significa discipliná-lo, resistir aos seus desejos, e examinar com independência, a alma costuma falhar no exercício da sua natural condição de governante.¹¹⁷

12. A alma é extremamente semelhante (ὁμοιότατον) ao divino, imortal, inteligível, uniforme, indissolúvel, e sempre na mesma condição e estado consigo mesmo; o corpo é extremamente semelhante ao humano, mortal,

¹¹⁶ Gallop 2002, p.139

¹¹⁷ Cf. Bostock 1989, p. 119.

multiforme, sensível, solúvel, e nunca na mesma condição consigo mesmo. (80a10-b8).

Nesta etapa final, Sócrates conduz o argumento para uma conclusão com base em tudo que foi dito (ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων) (80a10-80b1). Aqui fica bem claro que o argumento é do tipo analógico: baseia-se na extrema semelhança (ὁμοιότατον) entre alma e a ‘Forma’. Ao dizer que a alma é extremamente semelhante (ὁμοιότατον) àquilo que é divino, imortal, inteligível, uniforme, indissolúvel, e sempre na mesma condição e estado consigo mesmo, Sócrates retoma vários aspectos em que a alma e Forma são semelhantes.

Em suma, o argumento apresenta três pontos cruciais de semelhança entre alma e ‘Forma’:

(i) Invisibilidade

Existem duas classes de coisas: visível e invisível.

A alma é mais semelhante (ὁμοιότερον) ao invisível do que o corpo é.

(ii) Inteligibilidade

O corpo arrasta a alma para objetos particulares e em contato com eles fica confusa. Sozinha por si, a alma alcança a ‘Forma’ (aquilo que é puro, eterno, imortal, e que permanece na mesma condição) e fica em harmonia com ela.

A alma possui maior semelhança e afinidade (ὁμοιότερον εἶναι καὶ συγγενέστερον) com a Forma (aquilo que está sempre na mesma condição) do que com o objeto particular (aquilo que não está sempre na mesma condição).

(iii) Divindade

Ao divino e à alma compete o governar e dominar.

A alma é como (ἔοικεν) o divino (imortal).

Essas três etapas do diálogo estabelecem a semelhança básica entre alma e ‘Forma’ e mostram que almas e ‘Formas’ possuem apenas alguns atributos em comum. Apesar disso, o argumento analógico de Platão parece tomar por certo que o fato de alma e ‘Forma’ sejam semelhantes em alguns aspectos, isso garantiria que alma e ‘Forma’ seriam extremamente semelhante pelo menos em todos os aspectos que Sócrates alista em 80b1-3.

A conclusão traz uma forte declaração de semelhança no argumento: em vez de simplesmente falar na ‘maior semelhança e afinidade’ (ὁμοιότερον εἶναι καὶ συγγενέστερον) da alma com a Forma (79c1-2), que a ‘alma se assemelha (ὁμοιότερόν) mais ao que está sempre na mesma condição do que àquilo que não está’ (79c5), ou que a alma é como (ἔοικεν) o divino (imortal) (80a7), agora se enfatiza a semelhança entre alma e ‘Forma’ pelo uso do superlativo ὁμοιότατον. Gallop esclarece que o superlativo ὁμοιότατον pode ter um sentido intensivo – ‘muito ou extremamente semelhante’ –, ou pode significar ‘mais semelhante do que qualquer outra coisa’.¹¹⁸ Embora o argumento não persuada o leitor de que a alma é ‘extremamente’ semelhante às ‘Formas’, isso não significa que em seu clímax a ideia apresentada não seja justamente aquela da intensidade. O anúncio de que estão chegando a uma conclusão com base em tudo que fora dito, a apresentação de um complexo catálogo de atributos das Formas com as quais as almas se assemelham (80a10-b3), e a conhecida convicção de Sócrates de que a alma de modo algum se dissolve por ocasião da morte podem indicar que a personagem

¹¹⁸ Gallop 2002, p.142

procura afirmar nada menos do que uma grande ou extrema semelhança entre alma e ‘Formas’. Se este for o caso, a ideia é realmente de que a alma é extremamente semelhante (ὁμοιότατον) ao divino, imortal, inteligível, uniforme, indissolúvel, e sempre na mesma condição e estado consigo mesmo. (80b1-3).

Quase todos os itens dessa lista em 80b1-3 aparecem ao longo do argumento. Três itens são mais importantes para o propósito específico do argumento que é o de afastar o temor de que a alma se desintegra na hora da morte: imortal, ‘sempre na mesma condição e estado consigo mesmo’, e indissolúvel. Mas é o termo indissolúvel (ἀδιάλυτος) que chama atenção nessa etapa de conclusão: ele aparece pela primeira vez no argumento e provavelmente tem alguma ligação ou talvez até sirva de substituto do termo ‘simples’ (ἀσύνθετος), que aparece no início do argumento em 78c. O termo ἀδιάλυτος pode expressar aquilo que é impossível de ser dissolvido (ou desintegrado), ou aquilo que, embora possa ser dissolvido, não o será.¹¹⁹ Mas se o termo realmente retoma a ideia de que coisas simples (ἀσύνθετος) são imunes à dispersão, enquanto as compostas somente são suscetíveis à dispersão (Cf. 78c1-4), a ideia não pode ser nada menos do que impossibilidade de dissolução. As coisas compostas podem ser dissolvidas ou dispersas num processo inverso ao que colocou as suas partes juntas, mas isto não significa elas necessariamente serão dissolvidas. As almas são extremamente semelhantes (seja lá o que isso significa) às Formas, então elas devem ser indissolúveis, imunes à desintegração assim como a ‘Forma’ é.

Enquanto a alma é insolúvel, o corpo é solúvel (διάλυτος) (80b4), e o termo solúvel (διάλυτος) provavelmente recupera ou está relacionado ao termo ‘composto’ (σύνθετος) que aparece em 78c. Logo depois de serem introduzidos no diálogo, os

¹¹⁹ Rowe 1993, p.188.

termos ‘composto’ (σύνθετος) e ‘simples’ (ἀσύνθετος) não aparecem novamente no argumento, mas curiosamente Sócrates termina o argumento em si com termos que recuperam a ideia de ‘simples’ e ‘composto’. A ideia de solubilidade e insolubilidade que aparecem na lista em 80b1-5 passam a ser cruciais na conclusão final em 80b9-c1, onde são empregados διαλύω e ἀδιάλυτος: “(...) acaso o corpo não seria o tipo de coisa que se dissolve rapidamente, enquanto a alma, por sua vez, o tipo de coisa completamente indissolúvel, ou algo próximo disso?” (ἄρ’ οὐχὶ σῶματι μὲν ταχὺ διαλύεσθαι προσήκει, ψυχῇ δὲ αὖ τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου;).

O argumento das afinidades enfrenta a crítica de ser o único argumento analógico no *Fédon*: por ser de natureza analógica, não é probatório. Como lembra Bostock, o próprio Platão certamente sabia que analogias não podem ser consideradas como provas conclusivas. E embora analogias possam ser bastante persuasivas quando completas e propriamente detalhadas, isso não acontece com o argumento das afinidades.¹²⁰ Assim como Bostock, os comentadores em geral criticam o argumento das afinidades por ser o único do tipo analógico no diálogo e, como argumento analógico, é fraco, pouco persuasivo:

(a) Bluck assevera que o argumento das afinidades não constitui uma prova: ele é um mero argumento de probabilidade, sem rigor lógico, cuja função é simplesmente preparar o terreno para o último argumento, o qual Platão considera como sendo uma prova real e final da imortalidade da alma;¹²¹

¹²⁰ Bostock 1989, p.120-121

¹²¹ Bluck 1955, p.73

(b) Dorter observa que, enquanto os outros argumentos são estabelecidos com uma boa dose de rigor formal, o argumento das afinidades é baseado meramente em analogia, estando assim aberto à rejeição por qualquer pessoa que não aceite analogia;¹²²

(c) Elton afirma que Platão inclui o argumento das afinidades para expor as armadilhas do raciocínio analógico, e não para apoiar a defesa da imortalidade. Assim, o argumento funcionaria como lição objetiva sobre como não fazer boa filosofia, isto é, sobre como não argumentar em favor da imortalidade da alma.¹²³

(d) Gallop entende que o argumento, tomado como analogia, é fraco: apresenta uma fraca cadeia de argumentos que tenta estabelecer a analogia entre almas e Formas.¹²⁴

13. O corpo seria o tipo de coisa que se dissolve rapidamente; a alma seria o tipo de coisa completamente indissolúvel, ou algo próximo disso. (80b9-11)

Com base na extrema semelhança entre alma e ‘Forma’, a personagem Sócrates chega a uma conclusão final: “ao corpo pertence (προσήκει) a rápida dissolução (τάχυν διαλύεσθαι), enquanto à alma, por sua vez, ser inteiramente indissolúvel (τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ), ou algo próximo disso (ἢ ἐγγύς τι τούτου)” (80b8-11).

Platão retoma a ideia vaga de ‘pertencer’ (προσέχω) que ele emprega anteriormente em 78c. Agora ele diz que pertence ao corpo o sofrer dissolução

¹²² Dorter 1982, p. 72.

¹²³ Elton 1997, p. 313,316.

¹²⁴ Gallop 2002, p. 140.

(διαλύω), antes que pertence às coisas compostas o sofrer dispersão (διαιρέω) (78c2). Agora pertence à alma o ser completamente indissolúvel (ἀδιάλυτος), antes ao simples o não se sujeitar a sofrer dispersão (78c3-4). O verbo προσήκω e as palavras com mesmo campo semântico – διαιρέω, διαλύω, ἀδιάλυτος – sugerem que Platão aproxima intencionalmente os dois contextos (78c e 80b). A ideia de que há coisas simples e compostas é crucial no início do argumento, mas depois de 78c ela é abandonada. Logo depois que Sócrates relaciona as coisas simples com ‘as coisas que estão sempre no mesmo estado e condição’ (Formas), e as compostas com ‘aquelas cuja condição varia em ocasiões diferentes e nunca se encontram no mesmo estado’ (objetos particulares) (78c6-8), ele introduz definitivamente as ‘Formas’ no argumento (78c10-d7). A partir daí, Sócrates não menciona a distinção entre ‘coisas simples’ e ‘coisas compostas’ novamente, mas fica claro que as ‘Formas’ são as coisas simples e imunes à dispersão, e as compostas e suscetíveis à dispersão são ‘objetos particulares’. A ideia de sofrer dissolução (διαλύω) / sofrer dispersão (διαιρέω), e ser indissolúvel (ἀδιάλυτος) / não se sujeitar a sofrer dispersão são cruciais para o argumento que visa confrontar a crença popular de que a alma seria destruída (διαφθείρω) e pereceria (ἀπόλλυμι) na ocasião da separação do corpo, ocasião em que seria dispersa (διασκεδάννυμι) como vento e fumaça (70a3-6), que na compreensão de Sócrates não passa de uma crença “pueril de que o vento realmente dissipe (διαφύομαι) e disperse (διασκεδάννυμι) a alma na ocasião em que ela deixa o corpo” (77d7-e1).

Dentre outras coisas, a conclusão desponta por causa falta de clareza. O próprio termo ‘pertencer’ é vago, sem qualquer sentido especializado. O argumento utiliza uma linguagem de confiança, segurança e certeza apenas quando caracteriza as ‘Formas’: elas são imortais, indissolúveis. Mas quando se refere à alma, diz-se vagamente que a

ela ‘pertence’ o ser completamente indissolúvel. A ideia de ‘pertencer’ (προσῆκει) não traz qualquer certeza ou garantia e apenas atenua a conclusão.

A expressão ‘ou algo próximo disso’ (ἢ ἐγγύς τι τούτου) (80b11) conduz o leitor para um mar de incertezas. Ao que parece, o texto faz um tipo de confissão mais ou menos aberta de que o argumento das afinidades repousa no terreno da incerteza. A conclusão reflete uma maneira platônica de reconhecer a insegurança do argumento, como se fosse uma admissão mais ou menos velada de que o argumento apresenta problemas.¹²⁵

Como já foi dito, o argumento procurar estabelecer que (i) a alma é mais semelhante (ὁμοιότερον) ao invisível do que o corpo é; (ii) que a alma deve possuir maior afinidade com a Forma do que com o objeto particular porque quando examina sozinha alcança a ‘Forma’ e fica em harmonia com ela; (iii) que a alma é como (ἔοικεν) o divino (imortal) porque compete a ambos governar e dominar. Com base nessas três comparações, Sócrates conclui que ‘a alma é externamente semelhante ao que é ao divino, imortal, inteligível, uniforme, indissolúvel, e sempre na mesma condição e estado consigo mesmo’, portanto, ‘a alma seria o tipo de coisa completamente indissolúvel, ou algo próximo disso’. Contudo, as três comparações básicas só providenciam base para a conclusão de que a alma é ‘completamente indissolúvel’ ou algo próximo disso’ se aceitarmos que a semelhança em alguns aspectos entre alma e ‘Formas’ – invisibilidade, inteligibilidade, divindade – pode garantir a semelhança em vários outros aspectos, como indissolubilidade. Se isso não for aceito, dificilmente alguém poderia afirmar que a conclusão de que a alma é ‘completamente indissolúvel ou algo próximo disso’ decorre das três comparações básicas do diálogo.

¹²⁵ Rowe 1993, p.189

Por fim, resta apenas reconhecer todas as deficiências do argumento apontadas ao longo desta seção para concluir que o argumento das afinidades falha em provar que a alma é imortal. Por outro lado, o argumento é extremamente importante para convencer os amigos de que a alma é um tipo de ser “intermediário”: o argumento deixa claro que ela não é, nem possui afinidades com os objetos particulares, mas mesmo assim consegue interagir com eles a ponto de carregar consigo elementos corporais. Por outro lado, ela se assemelha ao máximo com as ‘Formas’, mas ainda assim não é uma delas. Portanto, a única saída para entender essa forte e consistente caracterização da alma no argumento das afinidades é concluir que ela é um ente que se coloca entre ‘Formas’ e ‘objetos particulares’, o que poderíamos chamar de ente intermediário:

- Formas
- Alma
- Objetos sensíveis

Embora seja um argumento analógico que não é suficiente para persuadir os amigos de que a alma é completamente indissolúvel, o argumento tem os seguintes méritos, geralmente desprezados pela literatura crítica:

- (i) O argumento é a primeira tentativa direta de provar que a alma é por natureza imune à morte. A exigência que Cebes apresentará adiante é basicamente que se apresente um argumento capaz de provar aquilo que o argumento das afinidades pelo menos aponta: provar que a alma é completamente indissolúvel, ou seja, imortal e indestrutível.

- (ii) O argumento é a primeira tentativa de provar a imortalidade da alma sem qualquer vinculação com a doutrina órfica e pitagórica da transmigração.
- (iii) O argumento apresenta pela primeira vez uma caracterização consistente das ‘Formas’ em contraste com os objetos particulares. Pela primeira vez podemos vislumbrar com maior clareza que Platão considera a existência de três coisas: ‘Formas’, ‘almas’, e ‘objetos sensíveis’. É precisamente neste ponto do diálogo que já temos uma caracterização suficiente das ‘Formas’ para reconhecermos que Platão possui uma teoria segundo a qual existem entidades “superiores”, distintas das almas e dos sensíveis.
- (iv) A caracterização da alma como ente ‘intermediário’ é de fundamental importância para a correta interpretação do último argumento. Platão certamente espera que interpretemos o último argumento a partir desta compreensão da alma como ente cuja existência está entre ‘Formas’ e ‘sensíveis’.

5.4. Etapa Especulativa (80c-84b)

O argumento em si finda em 80b, mas dá margem para que Sócrates introduza imediatamente um tipo de discussão complementar com base no que foi dito no argumento das afinidades em si. Mas essa etapa que inicia em 80c consiste numa elaboração especulativa e mítica. A passagem do argumento em si para essa nova etapa é bastante sutil. O primeiro tema desenvolvido nessa etapa trata da distinção básica do ser humano – corpo e alma – e mantém uma especial ligação com a conclusão final do argumento das afinidades. Contudo, não deve ser tomado como parte ou extensão do

argumento em si, porque fica claro que o argumento não acomoda qualquer especulação de cunho mítico-religioso. Além disso, a nova etapa se volta para a glorificação do modo de vida filosófico, e finda com a conclusão de que esse modo de vida é o que finalmente garante a ausência dos temores do filósofo.

5.4.1. Corpo e alma (80c-d)

- Corpo (80c2-d4)

No argumento das afinidades fica estabelecido que há duas classes de coisas, visível e invisível, sendo a alma mais semelhante ao invisível do que o corpo, enquanto o corpo é mais semelhante ao visível do que a alma (79b1-b17). Agora Sócrates retoma parte dessa ideia reafirmando a distinção básica do ser humano em corpo, que é a parte visível (τὸ ὁρατὸν) da pessoa, e pouco depois falará da alma, que é a parte invisível (τὸ αἰδέζ) (80d5).

Na conclusão do argumento das afinidades Sócrates afirma que o corpo se dissolve rapidamente (τάχῃ διαλύεσθαι) (80b9), mas agora a personagem Sócrates parece confrontar o próprio argumento com a ideia de que o cadáver, ao qual pertence o dissolver-se, desfazer-se, dissipar-se (ὃ προσήκει διαλύεσθαι καὶ διαπίπτειν καὶ διαπνεῖσθαι) não sofre todas essas coisas imediatamente (οὐκ εὐθὺς τούτων οὐδὲν πέπονθεν), mas ‘permanece por um longo tempo’ (συχνὸν ἐπιμένει χρόνον), especialmente se o falecido é jovem ou o cadáver embalsamado. Além disso, certas partes como os ossos na prática são imortais (ἀθάνατά ἐστιν) (80c2-d4). Sendo assim, a

dissolução do corpo é vista agora mais como um processo que varia em cada caso do que algo imediato, como foi apresentado na conclusão do argumento das afinidades. Talvez esse remendo visa reforçar a ideia de que a alma não é imediatamente desintegrada na hora da morte: se nem mesmo o corpo – a parte visível do ser humano – é dissolvido imediatamente após a morte, quanto mais a alma, a parte invisível do ser humano.

Apesar dessa constatação da durabilidade do cadáver, que de algum modo aponta para uma imprecisão na conclusão do argumento das afinidades, Sócrates reafirma a sua convicção de que ‘dissolver-se, desintegrar-se, dissipar-se’ são próprios do corpo, não da alma’ (80c4-5), como se estivesse reforçando ou dando um suporte adicional para a ideia já apresentada pelo argumento das afinidades.

- Alma (80d5-e1)

Platão também se utiliza da ideia de semelhança entre almas e ‘Formas’ apresentada no argumento das afinidades nessa etapa especulativa. No argumento das afinidades a alma que examina sem a mediação corporal se encaminha para as Formas, aquilo com que ela possui semelhança e afinidade, e fica em harmonia com elas (79c-d); no âmbito especulativo, mítico-religioso, a alma que se liberta do corpo vai para um lugar da mesma natureza, um lugar nobre, puro, invisível (γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ αἰδῆ) chamado Hades, onde fica junto a uma divindade boa e sábia (παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν) (80d5-7). A alma que vive em constante afastamento do corpo parte para o além pura (sem carregar elementos corporais consigo) e, desse modo, ‘se

encaminha para aquilo que é semelhante, puro, invisível, divino, imortal e sábio’ (εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ αἰδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον) (81a4-5).

Além disso, assim como no argumento das afinidades a alma que se utilizada do corpo é arrastada para o mundo físico e anda errática, confusa e trôpega, como se estivesse embriagada, e só cessa o desvio quando entra em contato com ‘aquilo que permanece sempre na mesma condição’ (79c6-8), na versão mítico-religiosa de Platão, a alma só encontra plena realização (εὐδαίμων) quando deixa o mundo físico e não é mais afetado pelas mazelas oriundas do corpo como ‘o desvio, insensatez, tipos selvagens de amor e os outros males humanos’ (πλάνης καὶ ἀνοίας καὶ φόβων καὶ ἀγρίων ἐρώτων καὶ τῶν ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπείων) (81a6-8).

Como lida agora com o domínio mítico-religioso e especulativo, Sócrates concede à divindade seu lugar de primazia: apenas se a divindade quiser (ἂν θεὸς θέλῃ), a sua alma também percorrerá esse mesmo caminho em direção ao divino e à completa realização (80d7-8). No entanto, ele nutre uma boa esperança de que o divino lhe permitirá desfrutar desse destino, assim como havia manifestado antes, ao falar da esperança (ἐλπίς) que os filósofos nutrem de que apenas no Hades alcançariam a sabedoria que desejaram ao longo de uma vida inteira (68a7-b6). Vale lembrar que o Hades, que havia sido completamente excluído do argumento das afinidades, é retomado nessa etapa especulativa.

Por fim, assim como no argumento das afinidades Sócrates confronta o temor pueril de que o vento possa dispersar e destruir a alma que deixa o corpo, especialmente se a pessoa morrer num dia de ventania (77d-e), a etapa especulativa também visa confrontar a ideia de que na ocasião da morte a alma seria ‘imediatamente dissipada e destruída como afirmam as pessoas’ (εὐθὺς διαπεφύσεται καὶ ἀπόλωνεν ὥς φασιν οἱ

πολλοὶ ἄνθρωποι)’. Sócrates reforça que isso não aconteceria: ‘longe disso, caros Síimias e Cebes’ (80d9-e2). E a sua apresentação do percurso da alma depois da morte com base na doutrina da reencarnação ilustra a sua posição de que a alma não é aniquilada na hora da morte, mas experimenta diferentes tipos de existência de acordo com a vida que teve, unificando todas essas temáticas.

5.4.2. Vida Filosófica

Um dos objetivos dessa etapa especulativa é a defesa da vida dedicada à filosofia. Platão explora o tema da vida filosófica e o relaciona a diversos temas específicos:

- Filosofia e Reencarnação

Se por um lado o destino do filósofo depende da vontade divina, por outro depende do modo de vida – filosófico ou não – que a pessoa leva. O destino da alma e o modo de vida de uma pessoa são diretamente ligados ao tema da reencarnação nesta etapa. O objetivo desta longa seção em que Platão utiliza a doutrina da reencarnação conforme seus interesses é apresentar uma vigorosa defesa da vida filosófica, mais do que propagar a crença na reencarnação.

A reencarnação é experimentada por aqueles que não se dedicam à filosofia e, assim, não se purificam durante a vida. Aqueles que se entregam ao modo de vida corporal, entregando-se aos seus deleites, nunca podem chegar ao Hades no estado de pureza, e a sua alma parte para o além contaminada e carregada com os resíduos

corporais, e logo reencarna em outro corpo porque o Hades não lhe permite ali ficar em contato com os deuses. (80e2-81a1; Cf. 83d7-e3). Isto levaria a uma consequente reencarnação num corpo de acordo com o gênero de vida praticado (Essa temática é desenvolvida e ilustrada através de três grupos, cada grupo caracterizado pela reencarnação correspondente ao modo de vida que teve:

- (i) Aqueles que se entregam à glotonaria e embriaguês reencarnam como burros e animais dessa natureza (81e);
- (ii) Aqueles que praticam injustiças, tiranias e roubos retornam como lobos, falcões e abutres; (82a)
- (iii) Aqueles que praticam a virtude popular e política – temperança e justiça – mas por mero hábito, sem o exercício consciente da filosofia e inteligência nascem como uma espécie social como eles são: podem voltar como abelhas, vespas, formigas, ou novamente como humano. (82b-c)

Todo o cenário em que a personagem principal discute a reencarnação da alma é construído para uma seguinte exaltação do modo de vida filosófico e tudo que se relaciona a ele.

5.4.3. Filosofia e salvação da alma.

Filosofia é o único meio de salvação de um interminável ciclo de reencarnações. É impossível quebrar o ciclo de reencarnações e chegar à linhagem dos deuses sem o

exercício da Filosofia, a qual prepara os filósofos para partirem completamente purificados para o Hades (82b10-c1). Esse modo de vida filosófico no qual a alma encontra redenção é exemplificado em 82c3-8: os filósofos se afastam e se mantêm afastados de todos os desejos que dizem respeito ao corpo, como o desejo daquele que ama o dinheiro e receia pobreza, e o daquele que ama poder e honra e receia desonra e má reputação. Platão se utiliza da ideia religiosa da metempsicose e da quebra dos ciclos de renascimentos ao seu interesse de propagar a sua própria prática filosófica como via única de salvação. No *Fédon* vemos um tipo de “proselitismo filosófico”: já que não há outro meio de quebrar o ciclo de reencarnações, o melhor a se fazer é dedicar a vida à prática de morrer e estar morto, ou seja tornar-se um filósofo.

5.4.4. Filosofia e libertação / purificação

O tema da ‘salvação da alma’ (entendida como a quebra do ciclo de reencarnações) e o tema da ‘purificação e libertação da alma’ estão intrinsecamente relacionados. A vida de reclusão da alma, dissociada do corpo e dedicada à filosofia, o que o filósofo chama de verdadeiro filosofar (ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα), e exercício de morte (μελέτη θανάτου) (80e2-81a1; Cf. 83d7-e3), é basicamente o que Platão apresenta como purificação e libertação: purificação (καθαρμός) e libertação (λύσις) se efetuam por meio da filosofia (82d5-6). Semelhante ideia é apresentada no primeiro estágio do diálogo, onde ‘purificar’ é a alma afastar-se ao máximo do corpo e viver longe dele (67c5-d1). O corpo é como uma prisão e somente a filosofia pode efetuar a libertação da alma encarcerada em seu próprio corpo. Sem a prática da filosofia, a alma é cativa do corpo e obrigada a examinar as ‘coisas que são’ (τὰ ὄντα) por meio dele,

como através de uma prisão (82e3-4). Também no primeiro estágio do *Fédon*, o tema da purificação e libertação é desenvolvido juntamente com a ideia de que o corpo é um tipo de prisão da alma: a constante reclusão da alma “é um um ato de constante libertação do corpo, como se estivesse se libertando de cadeias?” (67d1-2).

Quando alguém é iniciado na filosofia, o processo de libertação começa a tomar lugar paulatinamente (83a9-b1):

- Filosofia gentilmente aconselha a alma;
- Filosofia tenta libertar a alma do exame através dos sentidos;
- Filosofia persuade a distanciar a alma dos sentidos, exceto quando é imperativo usá-los;
- Filosofia encoraja a alma a recolher-se em si mesma e a confiar apenas em si mesma quando usa a inteligência para captar as coisas que são sozinhas por si mesmas (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ τῶν ὄντων);
- Filosofia encoraja a alma a considerar falso tudo que examine por outros meios;
- Filosofia ajuda a identificar o que é sensível e visível, e o que é inteligível e invisível.

5.4.5. Afinidade entre alma e o divino

O argumento das afinidades em si procura estabelecer a afinidade entre almas e ‘Formas’, enquanto a etapa especulativa procura estabelecer a versão mítico-religiosa da ‘afinidade’, ou seja, a afinidade entre alma e o domínio do divino, que inclui o lugar, as divindades e tudo que faça parte desse domínio. Esta etapa chega ao fim com a declaração de que ao findar a vida, a alma vai alcançar aquilo que com ela possui ‘afinidade’ e que é do mesmo tipo dela (εἰς τὸ συγγενὲς καὶ εἰς τὸ τοιοῦτον) (84b2-3). Platão utiliza várias expressões e termos para expressar a ideia de semelhança, relação, afinidade, familiaridade, mesma natureza. O termo συγγενής em particular é aparece duas vezes no argumento das afinidades em si: uma para estabelecer a familiaridade ou afinidade entre corpo e a classe de coisas visíveis, e a alma e a classe de coisas invisíveis (79d3), outra para estabelecer a afinidade entre ‘o que é puro, eterno, imortal, e permanece na mesma condição’ e a alma (79e1-2). Nesta conclusão em 84b2-3, na qual é dito apenas que a alma que deixa o corpo vai alcançar aquilo com que ela possui ‘afinidade’ (συγγενής), o contexto mítico-religioso sugere o encontro entre alma e o domínio do divino, como já havia sido sugerido pelo menos em duas ocasiões: em 80d5-7, a alma que se liberta do corpo vai para outro lugar da mesma natureza que a sua (εἰς τοιοῦτον τόπον ἕτερον), um lugar nobre, puro, invisível chamado Hades, onde fica junto a uma divindade boa e sábia; em 81a4-5, a alma que parte para o além pura ‘se encaminha para aquilo que é semelhante, puro, invisível, divino, imortal e sábio’ (εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ αἰδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον) (81a4-5). Toda aspiração *post mortem* do filósofo nesta etapa especulativa diz respeito ao mundo idealizado pela perspectiva mítico-religiosa, e a semelhança entre a alma e o domínio do

divino e imortal parece tentar reforçar aquilo que foi apresentado no argumento das afinidades em si. Mas é importante lembrar que as ‘Formas’ ainda são objeto de desejo do filósofo durante a vida na etapa especulativa: em 82e3-4, menciona-se o exame das ‘coisas que são’ (τὰ ὄντα), e pouco depois, a utilização da inteligência para captar ‘as coisas que são sozinhas por si mesmas’ (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ τῶν ὄντων). Nesse caso, o objetivo é reforçar a ideia de que é necessário examinar as ‘Formas’ sem a intermediação corporal.

5.4.6. Vida filosófica e o temor da desintegração da alma

No argumento das afinidades em si, a extrema semelhança entre almas e ‘Formas’ leva à conclusão final de que a alma deve ser algo indissolúvel e, assim, não haveria razão para nutrir os temores pueris de Cebes e Símias de que a alma se desintegraria assim que deixasse o corpo. Por semelhante modo, na etapa especulativa a ideia de semelhança entre a alma do filósofo e o domínio do divino é imediatamente seguida pela afirmação de que de modo algum a alma vai ser dissipada pelo vento e destruída por ocasião da morte. Mas nesse contexto especulativo, não é a afinidade da alma com o divino que fundamenta a ideia de que a alma não se desintegra na hora da morte, mas a vida filosófica é o que assegura que a alma não será desintegrada na ocasião da morte: é com base no modo de vida filosófico (ἐκ δὴ τῆς τοιαύτης τροφῆς) que não há risco algum de que se tema que a alma possa ser dissolvida por ocasião da morte, esvaindo-se conforme o vento, passando a não mais existir em lugar algum (84b3-7).

Esta seção especulativa retoma em grande parte a defesa de Sócrates na primeira parte do diálogo, pela qual Sócrates tenta persuadir um seleto grupo de discípulos que não está convencido de que a morte é o melhor para o filósofo, procurando justificar sua confiança e intrigante atitude diante da morte iminente, e até mesmo seu desejo de morrer (60c-62c). Tanto em sua defesa como nessa etapa especulativa, a vida filosófica é o que fundamenta qualquer esperança no porvir.

6. ÚLTIMO ARGUMENTO – PROLEGÔMENOS (102A-105C)

6.1. Introdução

A interpretação do último argumento é bastante discordante. Ele tem a reputação de ser difícil e insatisfatório e qualquer nova proposta de interpretação tende a ser tomada como mais uma maneira possível de lê-lo.¹²⁶

A etapa que vem depois do argumento das afinidades aparentemente prepara o terreno para a introdução do argumento final propriamente dito, mas a relação entre ela e o argumento final está longe de ser clara. Esta longa etapa se desenvolve até a introdução do último argumento propriamente dito em 105c.

6.1. O impacto do Argumento das Afinidades

Com base na afinidade entre alma e ‘Forma’, o argumento das afinidades conclui que a alma é algo completamente indissolúvel, ou algo próximo disso (80b9-11). O argumento não consegue estabelecer a prova definitiva da imortalidade, mas representa um grande avanço na discussão, que evolui de duas provas vinculadas a uma concepção de imortalidade da alma vinculada a uma crença de cunho órfico e pitagórico, segundo a qual imortalidade e transmigração da alma se confundem, para um argumento que, apesar de analógico, ataca o cerne da questão: a natureza da alma, a sua imunidade à

¹²⁶ Sedley 2011, p. 31

morte. O argumento provoca um forte impacto nos amigos: pela primeira vez apresentam suas próprias ideias, a teoria da alma-harmonia, o tecelão e seus mantos. Sobretudo Cebes poderá reconhecer que a alma é um ser especial, diferente dos objetos particulares, divina, longaeva, mais duradoura do que o corpo. Mesmo assim, a sua afinidade com as ‘Formas’, no argumento analógico, não consegue convencê-lo de que ela seria imortal, completamente indissolúvel. O próprio Sócrates reconhece a fraqueza do argumento ao concluir que a alma poderia ser algo próximo de indissolúvel. Dialogando com a conclusão do argumento das afinidades, Cebes exigirá uma prova de que a alma é imortal e completamente indestrutível. A expressão completamente indestrutível visa explicar o tipo de concepção de imortalidade que é requerida agora: imortal não apenas com o sentido de divino na religião tradicional, ou vinculada à doutrina da transmigração da alma na tradição órfica e pitagórica, ou a quase indissolubilidade da alma como uma admissão de sua imortalidade, mas a imortalidade num sentido filosófico especializado – a alma imortal é a alma completamente imune a destruição, a alma cuja natureza é essencialmente viva e não admite morte e destruição em hipótese alguma. Até o momento Sócrates não apresenta uma resposta para o problema apresentado inicialmente por Cebes em 70a: a desintegração da alma na ocasião em que se desaloja do corpo. O argumento cíclico estabelece apenas a continuidade da vida em geral, e a continuidade da alma em particular. O argumento da reminiscência estabelece a existência da alma antes de alojar-se no corpo e os amigos de Sócrates enfaticamente apoiam essa tese em várias partes do diálogo, mas o máximo que isto poderia provar seria que a existência da alma do momento em que no além capta as ‘Formas’ para a corrente reencarnação, sem qualquer garantia de que ao deixar novamente o corpo, a alma seria destruída, e o argumento das afinidade, como

acabamos de relatar, acentua a dúvida de que a alma seria completamente indissolúvel. O problema continua o mesmo: ainda existe a possibilidade de dispersão e aniquilação da alma.

Mas sem dúvida o argumento das afinidades provoca um especial impacto nos amigos de Sócrates, como acabamos de sugerir: Sócrates silencia por um longo período e os amigos conversam em voz baixa. O filósofo então pergunta o que se passa. A verdade é que Símmias e Cebes têm algumas dificuldades com o argumento, mas não querem perturbá-lo em sua presente desgraça (84c-d). O argumento analógico não persuade os amigos de que a alma é imune à dispersão e destruição. O temor persiste. Sócrates quebra o silêncio para reforçar que não vê a sua situação que enfrenta como infortúnio, e até evoca dotes divinatórios com o fim de expressar a sua confiança de que se reunirá com os deuses no Hades (84e-85a), e para pedir que os amigos apresentem suas considerações (85a). O argumento das afinidades inspira os amigos de Sócrates a apresentar as suas próprias objeções baseadas em algum tipo de analogia entre a alma e a harmonia produzida por um instrumento musical, e a alma e o tecelão com os mantos que fabrica e com os quais se veste.

6.2. Objeções de Símmias e Cebes.

Símmias e Cebes apresentam suas próprias objeções:

- (i) Símmias (85e-86d): a alma é como uma harmonia e o corpo é como uma lira e suas cordas. A harmonia é algo invisível, incorpóreo e

absolutamente belo e divino na lira afinada; enquanto a própria lira e suas cordas são corpos e semelhantes ao mortal. A alma perece com o corpo assim como a harmonia deixa de existir quando a lira for destruída.

- (ii) Cebes (87a-88b): a analogia envolve um tecelão e seu manto. Cebes está convencido de que alma existe antes do nascimento (argumento da reminiscência), mas ainda duvida que ela continue existindo após a morte. O tecelão representa a alma e o manto representa os corpos nas várias reencarnações. Já que o manto é mais frágil do que o tecelão, ele precisará fazer e vestir vários mantos ao longo da vida, assim como a alma precisará reencarnar em vários corpos, sendo assim mais durável do que o corpo, mas não imortal.

Sócrates Sócrates faz uma breve revisão dos dois argumentos em 91c7–d7 com o sutil propósito de revelar que os problemas das objeções dos amigos. O primeiro deles é a discordância dos próprios amigos:

- (i) Os amigos não concordam sequer no seguinte ponto fundamental: quando a alma deve perecer. Símiias acredita a alma perece com ou antes do corpo (86b2), Cebes acredita que a alma deve ter uma consistência e duração maior do que a do corpo, vindo a perecer após o corpo num dos ciclos de reencarnações. (87d1, e2);
- (ii) Os amigos também discordam na compreensão da relação de interdependência entre alma e corpo. Com a sua teoria da alma-

harmonia, Símiias tende a pensar que é a alma que depende do corpo: sendo destruída a lira (corpo), a harmonia que produz (a alma) também perece (86c5). Quando Cebes retrata o tecelão (alma) como fazedor de sua própria vestimenta (corpo), ele dá a entender que a alma deve durar mais do que o corpo (87e1).

Quando confronta diretamente Símiias, Sócrates facilmente lhe mostra que a sua posição é inconsistente e contraditória porque ele tenta sustentar o argumento da reminiscência e a teoria da alma-harmonia ao mesmo tempo. Por um lado, ele concorda que a alma é como uma harmonia e, assim, sua existência está completamente dependente do corpo – a harmonia de uma lira não pode existir independentemente da lira. Por outro, ele concorda com o argumento da reminiscência, segundo o qual a alma existe independentemente do corpo antes mesmo do nascimento (92b–e). Símiias teria de escolher um dos argumentos e, sem titubear, ele abandona o próprio argumento (alma-harmonia) sob a justificativa de que ele ocorrera sem demonstração (*ἀπόδειξις*), e reafirma o argumento da reminiscência, o qual deriva de uma hipótese digna de aceitação. Como o próprio Símiias admite, não se trata propriamente de um argumento, uma demonstração (*ἀπόδειξις*), mas sim de uma objeção baseada numa imagem e verossimilhança (*μετὰ εἰκότος τινὸς καὶ εὐπρεπείας*) Para que não reste nenhuma dúvida, ele termina ratificando que é certo que a alma existe antes de entrar num corpo, assim como existe a Forma, aquilo que é (92c-92d). Platão deixa claro que a noção de da alma-harmonia é completamente insustentável.

No argumento do tecelão e seus mantos, a alma sobrevive a vários ciclos de reencarnações mas perece no final, sendo apenas mais resistente do que o corpo, mas

não imortal (87a-88b). A partir deste argumento, Cebes apresenta objeções gerais essenciais para corrigir o rumo do diálogo e para a construção do último argumento. Em suma, eis a suas objeções:

- (i) Cebes aponta o problema: não está demonstrado que a alma continua a existir em algum lugar depois da morte (87a4-5). Com essa consideração, ele aponta a falha dos três argumentos em providenciar uma prova final da imortalidade da alma.
- (ii) Cebes critica a insuficiência dos argumentos apresentados: ainda que se suponha que a alma é de natureza robusta (αὐτὸ φύσει ἰσχυρὸν εἶναι) e resiste a uma série de ciclos de renascimentos (πολλάκις γιγνομένην ψυχὴν ἀντέχειν), ainda assim não há garantia de que ela não se desgastaria e numa das mortes ficaria totalmente aniquilada (ἐν τινι τῶν θανάτων παντάπασιν ἀπόλλυσθαι), sem que ninguém saiba em qual dessas mortes isso poderia ocorrer (88a1-10). A sua observação está imediatamente relacionada ao seu argumento do tecelão e do manto, mas parece se aplicar também a todos os argumentos apresentados até agora, a começar pelo argumento cíclico, o qual tenta provar que a alma sobrevive através dos ciclos de reencarnações mas não garante que num desses ciclos a alma simplesmente seria destruída.
- (iii) Cebes apresenta a necessidade: ‘provar que a alma é completamente imortal e indestrutível’ (ἀποδείξαι ὅτι ἔστι ψυχὴ παντάπασιν ἀθάνατόν τε καὶ ἀνώλεθρον) (88b3-6).

- (iv) Cebes critica a confiança e atitude de Sócrates diante da morte iminente: é insensato se mostrar confiante perante a morte, a não ser que se possa ‘provar que a alma é completamente imortal e indestrutível’ (88b3-6). Sem isso, aquele que está na iminência da morte deve temer constantemente que a sua alma seja completamente destruída (παντάπασιν ἀπόληται) na ocasião em que ela se separa do corpo (88b6-8). Mais uma vez essa crítica contempla a atitude de Sócrates diante da morte em todo o diálogo;
- (v) Cebes conduz a discussão para um momento dramático de crise: depois de sua explanação, os amigos ficam tristes, confusos, incrédulos (88c1-5);
- (vi) Cebes cria ocasião para o narrador Fédon exaltar Sócrates, o qual se posiciona para continuar a discussão: o filósofo recebe a crítica com maestria e, como um general cujo exército foi disperso, realinha as fileiras de batalha e convoca os soldados para retornar ao campo de batalha – o campo da argumentação (88e-89a);

O problema da mortalidade da alma ainda persiste. Se a alma for mortal, a alma de Sócrates corre o risco de ser destruída em breve, assim que tomar o veneno e o corpo perecer.

A discussão vem se desenrolando passo a passo. O primeiro argumento que aponta para a necessidade de provar que a alma é ‘o tipo de coisa completamente indissolúvel’ (τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι) é o argumento das afinidades, mas ele mesmo falha com a conclusão de que a alma pode ser ‘algo próximo de ser

completamente indissolúvel’ (80b10-11). O argumento do tecelão e seus mantos desenvolve semelhante problemática: a ideia de uma alma robusta, longa, quase imortal e indestrutível, mas que depois de uma sobreviver a uma série de reencarnações se desgasta e num desses ciclos acaba aniquilada.

Sendo assim, Cebes requer uma prova definitiva de que a alma é completamente imortal e indestrutível, o que fica claro pela adição das palavras ‘completamente’, e ‘indestrutível’. O risco de que a alma ‘ficasse completamente aniquilada em uma das mortes’ (ἐν τινι τῶν θανάτων παντάπασιν ἀπόλλυσθαι) (88a9-10) exige um argumento que prove que ela é completamente imortal e indestrutível (παντάπασιν ἀθάνατόν τε καὶ ἀνώλεθρον) (88b5-6). Esta reivindicação é essencial neste ponto do diálogo porque Sócrates a acolhe e o argumento final busca satisfazê-la: “a alma é imortal e indestrutível” (ψυχὴ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον (106e8-107a1).

Essa lista de observações de Cebes é acolhida, recapitulada e utilizada por Sócrates como parâmetro a ser seguido na construção do próximo argumento. Eis a recapitulação que Sócrates faz das objeções de Cebes (95b-e):

- (i) Deve ser demonstrado que a nossa alma é imortal e indestrutível (ἀξιόως ἐπιδειχθῆναι ἡμῶν τὴν ψυχὴν ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀθάνατον οὔσαν);
- (ii) Sem uma demonstração da imortalidade da alma, a mera confiança e esperança do filósofo de ter uma vida feliz e melhor no além é nada mais do que uma confiança insana e vã;
- (iii) Apresentar a alma como algo resistente e divino (τὸ δὲ ἀποφαίνειν ὅτι ἰσχυρόν τί ἐστὶν ἡ ψυχὴ καὶ θεοειδές), e que existia antes mesmo de nos

tornarmos seres humanos não prova a sua imortalidade, mas apenas a sua longa duração em algum lugar;

- (iv) A entrada da alma num corpo humano já é para ela como se fosse uma doença, o início da sua ruína, até que se extinga na morte;
- (v) Sem ter um argumento de que a alma é imortal (λόγον διδόναι ὡς ἀθάνατόν ἐστι) o que convém é temer, não importa se ela entra uma ou várias vezes num corpo;
- (vi) Toda pessoa que tem bom senso deve temer a morte se não souberem o que é imortal e não poderem oferecer um argumento sobre isso.

Quando Sócrates pergunta se os amigos aceitaram todos os argumentos apresentados, ou apenas alguns (πότερον οὐν, ἔφη, πάντας τοὺς ἔμπροσθε λόγους οὐκ ἀποδέχεσθε, ἢ τοὺς μὲν, τοὺς δ' οὐ;) Cebes e Símiias revelam que apenas alguns haviam sido aceitos, outros não, mas ambos salientam que aceitam completamente o argumento das reminiscências – as almas existem antes do nascimento (91e-92a). Cebes aceita algumas das demonstrações anteriores, o que significa que, em sua perspectiva, o diálogo havia progredido na explanação sobre a natureza da alma – os argumentos anteriores (pelo menos alguns) ajudam a entender a superioridade da alma em relação ao corpo – mas não são suficientes para provar o que se requer nesta ocasião – a imortalidade da alma. Eles ajudam a entender a alma em parte, principalmente a sua superioridade em relação ao corpo, mas ainda não são suficientes para atender as exigências de Cebes: provar que a alma é imortal e indestrutível. Em suma, Cebes admite que a alma é (91e-92a;95c):

A alma é ‘robusta’ (ἰσχυρός)	Mas não imortal e indestrutível
A alma é ‘divina’ (θεοειδής)	Mas não imortal e indestrutível
A alma é ‘longeva’ (πολυχρόνιος)	Mas não imortal e indestrutível
A alma é ‘preexistente’ (argumento da reminiscência)	Mas não imortal e indestrutível

Apesar de o argumento de Cebes – tecelão e o seu manto – seja também baseado numa mera ‘imagem’ ou ‘ilustração’ sem demonstração (assim como o de Símias), que é como a maioria das pessoas fundamental suas opiniões (τοῖς πολλοῖς δοκεῖ ἀνθρώποις) (92d), e mesmo assim a ideia apresenta claras inconsistências – não há razão para pensar que a alma pode sofrer um processo de desgaste vestindo o corpo ao longo de diversas reencarnações porque não é o manto que veste o tecelão, mas o tecelão o manto e, assim, o que se deteriora pelo uso é o manto/corpo, não o tecelão/alma –, ainda assim as objeções gerais que Cebes levanta são bem colocadas e Sócrates afirma que ‘isto requer uma exposição sobre a causa da geração e da destruição’ (95e-96a). A nova etapa inicia com a autobiografia intelectual de Sócrates que nos apresenta a busca inicial de Sócrates pela verdadeira ‘causa’ das coisas. Durante este estágio, Sócrates encontra uma resposta completamente sem sentido para a sua busca da causa verdadeira. Isto faz com que ele apele para uma outro tipo de investigação da causa.

A cuidadosa leitura do texto sugere que a etapa entre as objeções de Cebes e o argumento final apresenta três tipos de resposta concernentes à ‘causa’ das coisas.

Quando em sua juventude Sócrates se decepçiona com aquilo que os filósofos da natureza consideram como αἷτια. Sócrates diz que “(...) chamar esse tipo de coisa de causa é completamente sem sentido” (ἀλλ’ αἷτια μὲν τὰ τοιαῦτα καλεῖν λίαν ἄτοπον·) (99a4-5). Sócrates então busca outra resposta. Na seção seguinte, temos duas tentativas de desenvolver uma noção platônica de causa. Quando a personagem Sócrates expressa a sua primeira formulação de uma noção própria de causa nos termos ‘é por causa da beleza que todas as coisas são belas’ (100d7-8)’, ele diz que ele pensa que esta lhe parece a afirmação ‘mais segura’ (τοῦτο γάρ μοι δοκεῖ ἀσφαλέστατον εἶναι) (100d8-9). Ele repete a ideia para deixar claro o tipo de resposta que ele chama de mais segura: ‘contudo, é seguro responder tanto a mim mesmo quanto a qualquer outra pessoa que é por causa da beleza que as coisas belas se tornam belas.’ (ἀλλ’ ἀσφαλὲς εἶναι καὶ ἐμοὶ καὶ ὁτιοῦν ἄλλῳ ἀποκρίνασθαι ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ γίγνεται καλά·) (100e1-3). Mas depois desta primeira tentativa, Platão desenvolve ainda mais a sua noção de causa, preparando terreno para a introdução do argumento final. Portanto, achamos razoável dividir a etapa entre as objeções gerais de Cebes e o último argumento da seguinte maneira em três ocasiões:

- (i) Causa conforme os físicos contemporâneos/Anaxágoras¹²⁷ – 96a-99c;
- (ii) Tentativa de construir uma noção segura de causa – 99d-101e;
- (iii) Tentativa de construir uma noção sofisticada de causa – 102a-105c.¹²⁸

¹²⁷ Utilizamos a expressão “A resposta extremamente imprópria” ou “A resposta completamente sem sentido” com base em 99a4-5: “Contudo, chamar esse tipo de coisa de causa é extremamente impróprio” (ἀλλ’ αἷτια μὲν τὰ τοιαῦτα καλεῖν λίαν ἄτοπον·).

¹²⁸ O texto não traz a palavra ‘inteligente’, mas apenas ‘outra resposta segura’. (Cf. 105b5-c1).

Essa etapa é desenvolvida até a introdução do argumento final em 105c.

6.3. Causa conforme os físicos contemporâneos/Anaxágoras¹²⁹ – 96a-99c;

Sócrates apresenta sua chamada autobiografia intelectual que é introduzida no diálogo logo depois que a personagem recapitula as objeções gerais de Cebes. O filósofo imediatamente silencia por um tempo e quando retoma a discussão, louva a busca de Cebes por algo que não é trivial (95e8-9) e reconhece que diante das objeções é necessário discutir como um todo sobre a causa da geração e da destruição (ὅλως γὰρ δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι) (95e10-96a3).

Nesta seção autobiográfica a personagem fala das suas próprias experiências (τά γε ἐμὰ πάθη) em busca de conhecer a causa da geração e da destruição (96a2). Em sua mocidade era dado à ‘investigação sobre a natureza’ (περὶ φύσεως ἱστορίαν), buscando conhecer as causas das coisas. Parecia-lhe maravilhoso conhecer as causas de cada coisa (εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου), “por que cada coisa é gerada, perece e subsiste” (96a6-10). Mas ele percebeu que o conhecimento sobre as causas era insatisfatório. A sua esperança de que o livro de Anaxágoras lhe ensinaria sobre as ‘causas’ terminou numa grande decepção e ao final ele rejeitou o modo de investigação que os filósofos da natureza empregaram na busca da causa.

¹²⁹ Utilizamos a expressão “A resposta extremamente imprópria” ou “A resposta completamente sem sentido” com base em 99a4-5: “Contudo, chamar esse tipo de coisa de causa é extremamente impróprio” (ἀλλ’ αἷτια μὲν τὰ τοιαῦτα καλεῖν λίαν ἄτοπον’).

Ao longo desta etapa a personagem Sócrates apresenta vários exemplos de ‘causas’ de acordo com os filósofos da natureza. Eis alguns alguns deles:

OBSERVAÇÃO	CAUSA
96d-e:	
Um homem é maior do que o outro	Cabeça
Um cavalo é maior do que o outro	Cabeça
Dez é mais numeroso do que oito	Adição do dois
Dois cúbitos é maior do que um	Dois cúbito excede um cúbito pela metade
100c-d:	
Algo é belo	Brilho da cor, forma, outra desse tipo

Sócrates rejeita este tipo de abordagem dos físicos contemporâneos: elas não podem ser a verdadeira αἰτίαι das coisas. Sócrate sugere que a resposta dos filósofos da natureza para a sua busca pela causa verdadeira é algo do tipo completamente sem sentido: “Contudo, chamar esse tipo de coisa de causa é extremamente impróprio” (ἀλλ’ αἴτια μὲν τὰ τοιαῦτα καλεῖν λίαν ἄτοπον.) (99a4-5).

Decepcionado, o filósofo recorre a um modo próprio de investigação que ele chama de ‘segunda navegação a respeito da causa’ (τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας) (99c-d). Na seção que se inicia, Platão apresenta duas tentativas de resposta para a questão da causa verdadeira.

6.4. Modo próprio de investigação (99c-101e)

Quando Sócrates ainda jovem busca a verdadeira causa das coisas fica decepcionado com o tipo de resposta totalmente sem sentido apresentada pelos filósofos da natureza e resolve recorrer a um modo próprio de investigação que ele chama de ‘segunda navegação a respeito da causa’ (τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας) (99c-d). O novo modo de investigação, ao contrário do anterior, não se baseia nos sentidos corporais (99d-e), mas em argumentos (εἰς τοὺς λόγους) (99e). Ao longo do diálogo Platão salienta que há coisas como o Belo em si, cujo alcance pleno só pode ocorrer através da alma sozinha sem a mediação corporal. De alguma maneira a nova abordagem tem uma ligação direta com aquilo que já havia sido apresentado ao longo do diálogo. A ligação fica clara posteriormente: a nova abordagem tem como hipótese fundamental a existência de coisas como o belo em si, e sabemos que já em 65d Platão fala da existência de coisas desse tipo.

A partir deste ponto, Sócrates se dispõe a explicar com mais clareza esse novo modo de investigação. A chamada autobiografia intelectual de Sócrates inicia com o problema da αἰτία, e nesta nova seção o texto deixa claro que a busca de Sócrates pela verdadeira αἰτία continua. A partir de agora, Platão poderá apresentar a sua tentativa de contruir uma noção platônica de αἰτία com o fim de provar a imortalidade da alma.

Antes de tudo, é necessário observar que Platão procurar deixar claro que toda a seção que se inicia tem o compromisso expresso de estabelecer princípios para provar a imortalidade da alma. Em 100b8-9 ele explica o objetivo desta seção: ‘demonstrar a

causa e descobrir que a alma é imortal’ (...τὴν αἰτίαν ἐπιδείξειν καὶ ἀνευρήσειν ὡς ἄθνατον ἢ ψυχὴ) (100b8-9). Portanto, a demonstração da causa está a serviço da prova da imortalidade da alma, que é sem dúvida o objetivo principal do diálogo. Outro elemento importante nesta seção é o estabelecimento de uma hipótese essencial ou fundamental que é introduzida e reafirmada no diálogo.

O novo modo de investigação que rompe completamente com os filósofos da natureza parte do pressuposto de uma hipótese essencial: ‘Formas’/’Formas’ existem e as coisas recebem os seus nomes pela sua participação nelas. A hipótese de que existem coisas como o belo em si, nas quais as demais coisas participam, passa a ser a condição *sine qua non* para a busca da causa verdadeira. Em suma, Sócrates considera o seguinte (102a-d):

- (i) Deve-se partir da hipótese de que existe algo que é belo em si e por si, bom, grande, e todas as demais coisas como essas’(ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ ἄλλα πάντα.) (100b5-7).
- (ii) Admitindo a existência dessas coisas, é necessário considerar o seguinte: “se existe outra coisa bela além do que é belo em si, não é bela por causa de coisa alguma, a não ser porque participa daquele belo em si” (εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι’ ἑν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ.) (100c3-6). Depois Sócrates diz que: ‘é pela beleza que as coisas belas são belas’ (100d4-6).
- (iii) Platão desenvolve uma ideia de partipação: é por participar no belo em si, que as coisas belas são belas. Platão desenvolve a sua ideia de

participação utilizando principalmente três palavras: ‘participação’ (μετέχω) (100c5), ‘presença’ (παρουσία) (100d5) e ‘comunhão’ (κοινωνία) (100d6).

Com a hipótese fundamental, Platão deixa claro que está estabelecendo a noção de ‘causa’: quando Sócrates diz que as coisas belas são belas porque participam daquele belo em si” (100c3-6), finaliza com a pergunta “concordas com esse tipo de causa” (τῇ τοιᾷδε αἰτίᾳ συγχωρεῖς;) (100c6-7). Apesar da nossa divisão para fins didáticos entre hipótese fundamental e ‘resposta mais segura, porém ignorante’, na verdade a hipótese fundamental é a condição básica para o estabelecimento da ‘resposta mais segura, porém ignorante’.

Tendo como base a hipótese fundamental, a noção de causa é desenvolvida principalmente a partir das seguintes formulações:

- (i) Dativo de causa – ‘por causa de’: é bem comum especialmente no contexto da resposta ‘mais segura, porém ignorante’, para se referir à ‘Forma’ como causa: τῷ καλῷ (100d7, e2), πλήθει (101b6), and ἡμίσει (101b7).
- (ii) A preposição διὰ + acusativo: a construção pode ser encontrada em 101a, onde Sócrates diz que coisas grandes são grandes ‘por causa da grandeza’ (διὰ τὸ μέγεθος), e coisas pequenas são pequenas ‘por causa da pequenez’ (διὰ τὴν μικρότητα), e em 101b, quando Sócrates diz que dez excede oito "διὰ τὸ πλεονεξ".

- (iii) O substantivo αἰτία/αἵτιον: no contexto da autobiografia intelectual de Sócrates, em 97c-99c, αἰτία aparece pelo menos 19 vezes. A partir do momento em que Sócrates afirma que recorreu a uma ‘segunda navegação’ e ao longo do primeiro esboço de uma noção de causa (resposta mais segura, porém ignorante), αἰτία é empregada pelo menos 9 vezes em 99d, 100-c, 101b-101c.
- (iv) O verbo ποιέω em 99b,100d.¹³⁰

O uso de todas essas formulações nessa etapa do *Fédon* deve indicar que Platão tem um interesse especial em construir uma noção de ‘causa’, embora isto ocorra de maneira progressiva ao longo desta etapa, começando com uma trivial ideia de αἰτία especialmente no contexto da ‘resposta segura, porém ignorante’, e desenvolvendo a noção no contexto da resposta ‘segura e inteligente’, onde Formas realmente produzem algo nos objetos particulares. Mesmo que o mecanismo de causação não seja completamente explícito nesse contexto, veremos que a ideia de Formas como causa passa a ser bem mais do que a de mera ‘culpa’, ‘responsabilidade por’. Todo esse esforço platônico, utilizando todos os meios possíveis para expressar uma noção de ‘causa’ numa só etapa do diálogo, nos faz rejeitar o pensamento de Vlastos de que nenhuma dessas formulações é utilizada por Platão com o fim de expressar qualquer noção de causa.¹³¹

¹³⁰ Hackfort 1998, p. 143-144.

¹³¹ Vlastos 1969, p. 146.

Nesta etapa, a noção fraca, trivial de ‘causa’ é amparada principalmente pelo uso do dativo numa lista de exemplos apresentados por Platão que são a principal fonte de explicação da ideia de ‘Forma’ como causa:

- (i) Beleza: “É por causa da beleza que todas as coisas belas são belas” (ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ καλά) (100d7-8);
- (ii) Beleza, Grandeza, Pequenez: “É por causa da beleza que as coisas belas são belas” (ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά) e “é por causa da grandeza que as coisas grandes se tornam grandes, as maiores, e por causa da pequenez que as coisas menores se tornam menores” (καὶ μεγέθει ἄρα τὰ μεγάλα μεγάλα καὶ τὰ μείζω μείζω, καὶ σμικρότητι τὰ ἐλάττω ἐλάττω;) (100e2-6);
- (iii) Dois: “E você gritaria bem alto que não conhece qualquer outra maneira de cada coisa se originar, exceto pela participação em cada Forma apropriada na qual venha a participar; e nesses casos, você não possui qualquer outra causa para algo tornar-se dois a não ser a sua participação no dois”. (καὶ μέγα ἂν βοῶης ὅτι οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γινόμενον ἢ μετασχὼν τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου οὗ ἂν μετάσχη καὶ ἐν τούτοις οὐκ ἔχεις ἄλλην τινὰ αἰτίαν τοῦ δύο γενέσθαι ἀλλ’ ἢ τὴν τῆς δυνάδος μετάσχεσιν). (101c2-5).

Ainda que todos os indícios textuais sugiram que Platão está desenvolvendo uma noção de αἰτία, é realmente difícil entender com precisão o que exatamente significa

dizer que “é por causa da beleza que todas as coisas belas são belas” (ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ καλά)” (100d7-8). À luz da ‘hipótese das Formas’, que o contexto sugere que se considere, o que Platão procura dizer com isto é que existe uma única Forma – o belo em si – que é causa/razão/responsável (αἰτία) por fazer com que tudo que é belo seja belo por causa da sua participação na beleza. Mas ainda assim não fica claro que tipo de αἰτία é esta e nem como ela será útil para provar a imortalidade da alma. Não há nenhuma indicação de como entidades metafísicas atuam no mecanismo de causação que Platão por alguma razão não explicita.

Neste contexto, se Forma é uma αἰτία – e tudo indica que ela é –, isto significa apenas que as coisas são e se tornam o que elas são através da participação nas Formas (100b-e, 101c). Assim, na ausência de informação suficiente sobre o mecanismo de causação apresentado por Platão, parece prudente consentir que o filósofo está trabalhando com o sentido primário de αἰτία neste contexto, que é a ideia de ‘responsabilidade’ ou ‘acusação’. Gallop explica que, aplicado a agentes humanos, αἰτία significa "responsável" ou "culpado" (cf. 116c8), e o verbo cognato significa "acusar" ou "culpar". Este conceito que está enraizado na noção de responsabilidade humana (cf. 98e2-99a4) é provavelmente a ideia básica no contexto da primeira resposta – a mais segura, porém ignorante.¹³² Portanto, quando dizemos que a ‘Forma’ é a αἰτία, estamos dizendo simplesmente que ela é ‘responsável por fazer com que algo seja ou se torne o que ele é pela sua participação ou comunhão nela, como na ideia de que as coisas belas participam no belo’ (μετέχει ... τοῦ καλοῦ) (100c5-6). Essa parece a opção mais razoável na ausência de explicações mais detalhadas que possam garantir uma noção de αἰτία

¹³² Gallop 2002, p.169.

ainda sem um compromisso metafísico profundo. Portanto, a noção de ‘causa’ é bastante limitada e chega até a ser tautológica: ‘é por causa da beleza que todas as coisas belas são belas’, ‘todas as coisas belas são belas por causa da beleza’. Certamente por causa desse vácuo de informações suficientes sobre a noção de ‘causa’ e seu mecanismo de causação é que Platão sugere que essa resposta é a mais segura, no sentido de que já aponta para ‘Formas’ como causa, rompendo completamente com a ideia de causa dos filósofos da natureza, mas ainda assim é ignorante, por não ter fundamentação filosófica suficiente, sendo assim vaga, inconsistente, e tautológica.

Mas é importante lembrar que a maioria dos comentadores acredita que neste contexto da ‘resposta mais segura, porém ignorante’, a noção de causa já deve ser interpretada à luz de uma teoria metafísica completa das Formas, sendo as Formas objetos com existência.¹³³ Hackfort, em seu comentário canônico do *Fédon*, sugere que a noção de causa que Platão apresenta neste contexto deve ser entendida à luz da doutrina das Formas.¹³⁴

A nossa pesquisa confirma que agora ‘Formas’ podem ser interpretadas como ‘Formas’ com base no contexto anterior (argumento das afinidades) e contexto imediato (no próximo passo, Platão estabelece uma terminologia padrão para ‘Formas’). Portanto, quando Sócrates pela primeira vez hipotetiza a existência de coisas como ‘belo em si e por si, bom, grande, e todas as demais coisas como essas’ (100b5-7), ele mesmo lembra que não está falando de nada novo (οὐδὲν καινόν), mas daquilo não havia cessado de falar no diálogo (100b). No argumento das afinidades, as ‘Formas’ são

¹³³ Cf. Vlastos 1969, p.298.

¹³⁴ Hackfort 1998, p.146

consistentemente caracterizadas como entidades metafísicas. Antes de avançar com a noção de causa, vejamos novamente um breve apanhado de algumas passagens em que as personagens tratam ‘Formas’ como se já fossem velhas conhecidas, e as personagens pressupõe um saber a respeito delas como facilmente compreensível e sem necessidade de uma fundamentação detalhada:¹³⁵

- **Primeiro estágio do diálogo:** pela primeira vez Sócrates introduz coisas como o justo em si no diálogo: “afirmamos que existe um justo em si mesmo, ou não?” (φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν) (65d4-5). Ainda que seja a primeira vez que o filósofo apresente esse tipo de coisa e sem qualquer explicação adicional, Símiias parece conhecer bem essas coisas: “Por Zeus, claro que sim!”. Sócrates complementa: “estou falando de todas as coisas, como, por exemplo, grandeza, saúde, força, e todas as demais; para ser conciso, falo da essência, daquilo que cada coisa é” (τῆς οὐσίας ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὅν) "(65d13-e1). Juntamente com isto, há duas questões fundamentais sobre essas coisas em si: “E alguma vez você já viu algo desse tipo com seus próprios olhos?”, “E você já alcançou essas coisas através de algum outro sentido que opera por meio do corpo?”(65d-e). Neste contexto as perguntas ainda não estão comprometidas com uma teoria metafísica. A questão levantada é concernente à aquisição do conhecimento: ‘ver’ é simplesmente uma

¹³⁵ Schafer 2012, p.152.

referência aos sentidos. As coisas sobre as quais fala são captadas pela alma pura, sem a mediação corporal.¹³⁶

- **Argumento da reminiscência:** a mesma questão do tipo φαμέν τι εἶναι volta a ser empregada em 74a9-13: Digamos, como presumo, que existe um Igual (φαμέν πού τι εἶναι ἴσον). Sócrates se refere ao ‘igual em si mesmo’ (αὐτὸ τὸ ἴσον), que passa a ser o exemplo principal no argumento (74a, 74c, 74e). Símiias fala que eles não cessam de falar de coisas como “o Belo, o Bom e toda essência dessa natureza” (καλὸν τέ τι καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία) (76d). Ao final do argumento, Símiias afirma que as duas coisas são necessárias: as coisas das quais eles falavam devem existir (ταῦτα ἔστιν) assim como também as nossas almas antes do nosso nascimento (καὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς) (76e). Neste contexto já há indícios de que Platão está utilizando uma teoria para apoiar o argumento da reminiscência, mas ainda é difícil entender com clareza a distinção entre igual em si e coisas iguais, entre aquilo que é nobre, e as coisas vulgares e deficientes. É possível reconhecer no máximo um esboço incipiente de uma teoria segundo a qual há duas classes de coisas, uma representada no diálogo pelo ‘igual em si’ em contraste com a outra classe, representa pelas multiplicidade de ‘coisas iguais’, as quais são vulgares e deficientes quando comparadas com o ‘igual em si’.
- **Argumento das afinidades:** o argumento inicia com um lembrete de que vão tratar daquela mesma essência (αὐτὴ ἡ οὐσία) sobre a qual

¹³⁶ Dancy 2007, p.246

estavam discutindo antes. Mas neste contexto pela primeira vez Platão apresenta uma consistente caracterização das ‘Formas’. O exemplo primordial no argumento da reminiscência – αὐτὸ τὸ ἴσον – volta a ser mencionado ao lado de outros exemplos: “O igual em si, o belo em si, aquilo que cada coisa é em si” (αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ ὅν) (78d), mas agora se sabe que essas coisas fazem parte de uma classe de entidades especiais que Platão caracteriza bem neste argumento porque a prova da imortalidade da alma depende da semelhança e afinidade entre alma e ‘Formas’. É neste contexto em que pela primeira vez no diálogo as propriedades de transcendência, invisibilidade, imortalidade, eternidade, uniformidade, imutabilidade e outras propriedades das ‘Formas’ são apresentadas com detalhes, inclusive num vívido contraste com as coisas que integram uma outra classe de objetos, as coisas sensíveis.

- **Contexto que antecede o último argumento:** antes de apresentar a sua hipótese, Sócrates lembra que vai falar de nada novo (οὐδὲν καινόν), mas daquilo não havia cessado de falar no diálogo (100b). Então Sócrates hipotetiza que “há algo como belo em si e por si, bom, grande, e todas as demais coisas como essas” (εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα) (100b5-7). O contexto anterior (argumento das afinidades) e o contexto imediato (a introdução de uma terminologia especializada para Formas) indicam que Platão está tratando de entidades metafísicas.

- **Contexto que antecede o último argumento:** o narrador Fédon fala que os amigos de Sócrates concordaram com ele de que cada uma das Formas existe (εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν...) (102b).

Apesar de já termos suporte textual suficiente para entendermos que ‘Formas’ são entidades metafísicas, Formas platônicas, ainda estamos limitados pela texto que, na ausência de detalhes nos convida a interpretar a noção de causa como sendo a mais básica possível até que Platão desenvolva uma noção mais sofisticada.

Portanto, no início não é plausível afirmar que uma ordem superior de realidade literalmente causa um determinado evento. Na ausência de suporte textual e filosófico, o sentido regular da palavra αἰτία – ser "responsável" ou "culpado" – deve ser preferido. Na próxima etapa teremos um contexto renovado, sobretudo no que tange às Formas: um vocabulário especializado, uma terminologia específica para Formas aparece pela primeira vez e se firma no diálogo. Além disso uma explanação sobre ‘Formas em si’ e ‘Formas opostas’ trarão uma nova compreensão da noção de causa no diálogo.

6.5. Tentativa de construir uma noção sofisticada de causa – 102a-105c.

Até agora é importante reconhecer que a primeira tentativa de contruir uma noção de αἰτία aponta para a ‘Forma’ como sendo a αἰτία de cada coisa. Imputa-se ao ‘belo em si’ a responsabilidade pelas coisas serem ou tornarem-se o que elas são. A ideia ainda é limitada, imprecisa, e o próprio Platão faz questão de mostrar isto no texto, chamando essa primeira tentativa de mais segura do que qualquer outra tentativa de encontrar uma causa apresentada pelos filósofos da natureza, mas ainda assim,

‘ignorante’, sem fundamentação filosófica suficiente. É necessário passar a uma nova tentativa de construção da noção de causa, a partir de 102a. Este posterior desenvolvimento será fundamental para a compreensão do argumento final em si, que é introduzido no dialogo apenas em 105c.

O texto indica o momento de transição da primeira para a segunda tentativa de construir uma noção de causa: A conversa inesperada entre Equécrates e o narrador Fédon indicam essa transição em 102a-b:

- (i) Equécrates elogia o filósofo pelo brilhante raciocínio apresentado;
- (ii) O narrador Fédon ratifica que todos os presentes concordaram com a exposição, e Equécrates acrescenta que eles, que não estiveram lá, também concordaram;
- (iii) Equécrates pede que o narrador revele o que aconteceu depois;
- (iv) Antes de revelar o que aconteceu depois, o narrador Fédon salienta que a discussão seguinte (último argumento) só ocorreu depois que os amigos concordaram que Formas existem, e que por participar nelas, as demais coisas recebem o seu nome.

O primeiro passo para o desenvolvimento desta seção é a reafirmação da hipótese recém-apresentada, mas agora com uma designação especial para ‘Formas’:

- ‘E foi acordado que cada uma das Formas existe’ (καὶ ὁμολογεῖτο εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν) (102b1) e que as demais coisas, participando delas

(Formas), levam o seu nome’ (καὶ τούτων τᾶλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν (102b2-3).

Portanto, a primeira coisa que Platão procura estabelecer é que a hipótese das ‘Formas’ / ‘Formas’ continua sendo essencial nesta nova etapa. A ‘outra resposta’ que será apresentada também depende dessa hipótese essencial que se estabelece como condição *sine qua non* para a construção de uma noção de causa que sirva de base para a prova final da imortalidade da alma em 105c-107b).

A outra observação fundamental é que pela primeira vez no diálogo Platão utiliza o termo εἶδος no diálogo para designar aquilo que ele vinha chamando de ‘coisa em si’, ‘essência’, ‘aquilo que é’, ‘o belo em si’. Portanto, as formulações não terminológicas são utilizadas até o contexto da ‘resposta segura, mas ignorante’ e somente a partir de 102b observamos a tentativa de fixação da terminologia: Platão finalmente utiliza um termo específico – εἶδος – para marcar a especificidade da entidade que é a ‘causa’ das coisas. Os termos εἶδος e ἰδέα são os principais termos para designar essas entidades neste contexto. Em 102b-106d temos a sugestão de que são termos intercambiáveis. Além deles, a palavra μορφή também aparece carregada do mesmo significado, numa passagem em que Platão fala de τὸ εἶδος e μορφή (103e2-7).

O termo εἶδος já havia aparecido antes no diálogo, mas em momento algum para designar diretamente os elementos singulares da filosofia platônica – as Formas inteligíveis:

- ‘a imagem do amado’ (τὸ εἶδος τοῦ παιδὸς) (72d9): nesta passagem o termo possui a sua ideia básica – o aspecto exterior, a forma visível de algo;
- ‘existem duas classes de seres: a visível e a invisível’ (δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ αἰδέες) (79a6): o termo εἶδος é utilizado para expressar a ideia de ‘classes’ ou ‘gêneros’ de existência;
- ‘a menos que a nossa alma existisse em algum lugar antes de assumir essa forma humana (εἰ μὴ ἦν που ἡμῖν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἶδει γενέσθαι) (73a1-2): várias vezes εἶδος é empregado para expressar a ideia que fica estabelecida no argumento das reminiscências – a alma existe antes de passar a adquirir a ‘forma’, o ‘aspecto’, ou mesmo a ‘espécie’ humana (Cf.76c; 79b; 87a; 92b).
- ‘Símias tem dúvidas e também receia que a alma seja algo mais divino e mais belo do que o corpo e ainda assim pereça por ser um tipo de harmonia’ (Σιμμίας... ἀπιστεῖ τε καὶ φοβεῖται μὴ ἡ ψυχὴ ὅμως καὶ θεϊότερον καὶ [91d] κάλλιον ὂν τοῦ σώματος προαπολλύηται ἐν ἁρμονίας εἶδει οὕσα·) (91c9-d1-2). Aqui εἶδος expressa mais uma vez a ideia de um ‘tipo’ ou ‘gênero’ de existência. A alma poderia perecer pelo seu gênero de existência ser ‘um tipo’ ou ‘espécie’ de harmonia;
- ‘Se ele me mostrasse essas coisas, eu estaria pronto a parar de buscar qualquer outro tipo de causa’ (καὶ εἴ μοι ταῦτα ἀποφαίνοι, παρεσκευάσμην ὥς οὐκέτι ποθεσόμενος αἰτίας ἄλλο εἶδος) (98a1-2). Esta é uma referência a Anaxágoras, segundo o qual o νοῦς seria o responsável pela ordenação e causa de todas as coisas (νοῦς ἐστὶν ὁ

διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος) (Cf. 97c1-2). O termo εἶδος expressa meramente um ‘tipo’ ou ‘espécie’ de causa. Se Anaxágoras pudesse demonstrar a αἰτία de todas as coisas, Sócrates dispensaria a busca por outro ‘tipo’ de causa. Mas o filósofo se desponha com Anaxágoras e pouco depois utiliza o termo εἶδος com o mesmo sentido para falar de um ‘outro tipo de causa’, aquele que Sócrates encontra por si mesmo: Sócrates então passa a demonstrar o ‘tipo’ ou ‘gênero’ de causa (τῆς αἰτίας τὸ εἶδος) que descobriu a partir de própria investigação investigação (100b4-6): ‘esse outro tipo de causa’ tem como hipótese fundamental a existência de algo como ‘o Belo em si’, ‘o Bom em si’.

Portanto, a partir de 102b temos pela primeira vez no diálogo os termos εἶδος e ἰδέα (utilizados intercambiavelmente) para falar de entidades inteligíveis que são responsáveis por fazer com que as coisas sejam ou se tornem o que elas. A partir de agora, os termos εἶδος e ἰδέα são empregados consistentemente como terminologia especializada para Formas. Vejamos uma tabela com as ocorrências de termos para Formas neste contexto e depois uma breve apreciação considerando o contexto de cada passagem:

102b1 τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν

102d6 αὐτὸ τὸ μέγεθος

103e3	αὐτὸ τὸ εἶδος
103e5	τὴν ἐκεῖνου μορφήν
104d9-10	ἐκεῖνη τῇ μορφῇ
104b9	ἐκεῖνην τὴν ιδέαν
104c7	τὰ εἶδη τὰ ἐναντία
104d2	τὴν αὐτοῦ ιδέαν
104d6	ἢ τῶν τριῶν ιδέα
104d9	ἢ ἐναντία ιδέα
104e1	ἢ τοῦ ἀρτίου ιδέα
105d13	τὴν τοῦ ἀρτίου ιδέαν
106d6	τὸ τῆς ζωῆς εἶδος

Vejamos de forma bastante resumida cada exemplo em seu contexto antes de passarmos à análise desta seção:

- 102b1: esta primeira ocorrência de εἶδος revela o termo aplicado diretamente a entidades que possuem existência (cada εἶδος existe) e Platão procura mostrar a relação entre εἶδος e as coisas: a participação das coisas em um εἶδος é a causa delas possuírem as suas qualidades e assim puderem ser chamadas pelo seu nome apropriado.
- 103e2-5: Platão explica a relação entre a entidade inteligível e as coisas. A Forma em si (αὐτὸ τὸ εἶδος) é digna de levar o seu nome para sempre (εἰς τὸν αἰὲν χρόνον). Mas existe também outra coisa, que não é uma ‘Forma em si’ (αὐτὸ τὸ εἶδος), mas tem o privilégio de levar um nome porque possui sempre aquela μορφή (ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφήν αἰεί). O contexto sugere que αὐτὸ τὸ εἶδος e μορφή se referem a Formas. Esse jogo entre palavras de mesmo domínio semântico é repetido novamente em 104d9-10, mas com ἰδέα e μορφή.
- 104b9-c1: Platão introduz o termo ἰδέα para designar ‘Forma’: as coisas que carregam consigo uma ἰδέα oposta também não toleram a ἰδέα oposta rival. Em 104c7 ele desenvolve a explicação dizendo que não são apenas τὰ εἶδη τὰ ἐναντία (as Formas opostas) que não toleram a aproximação do oposto rival, mas os objetos particulares que participam numa Forma oposta.
- 104d1-3: Quando uma ‘Forma em si’ ocupa algo, ela lhe impõe a própria Forma dela (τὴν αὐτοῦ ἰδέαν αὐτὸ) e uma Forma oposta. Em 104d9-10,

Sócrates salienta que, a respeito desse tipo de coisa (as coisas ocupadas por ‘Formas em si’), a Forma oposta (ή ἐναντία ιδέα) jamais virá sobre aquela Forma rival (ἐκείνη τῇ μορφῇ) que está nela. Aqui temos ιδέα e μορφή como termos intercambiáveis.

- 104d6: A etapa seguinte providencia um exemplo numérico que figura como chave hermenêutica para a compreensão da passagem. Pela primeira vez se apresenta de maneira específica a Forma de algo: a Forma do três (ή τῶν τριῶν ιδέα). Acompanhando a ideia anterior, quando Forma do três ocupa algo, ela faz com que ele seja necessariamente três e ímpar. A Forma do três traz para a coisa que ocupa: (i) a própria Forma – razão pela qual ela é necessariamente três; (ii) a Forma oposta correspondente – a Forma Ímpar. A Forma rival do par não poderá vir sobre a Forma oposta que nela está: Formas opostas não podem coexistir naquilo que é ocupado pela Forma em si e pela Forma oposta que a Forma em si traz. Temos um exemplo claro em 104e1: ‘assim, a Forma do par jamais sobrevirá ao três’ (ἐπὶ τὰ τρία ἄρα ἢ τοῦ ἀρτίου ιδέα οὐδέποτε ἥξει).
- 105d13-14: o mesmo exemplo – a Forma do par – é lembrado no argumento final: ‘O que há pouco concordávamos que não admite a Forma do par?’ (τὸ μὴ δεχόμενον τὴν τοῦ ἀρτίου ιδέαν τί νυνδὴ ὠνομάζομεν). Cebes responde o ímpar. (105d13-14). Este exemplo dá início a uma lista que finda com a conclusão de que a alma é imortal: o justo não admite a injustiça, a cultura não admite o inculto, o imortal não

admite a morte, a alma não admite a morte. Já que a alma não admite a morte, ela é imortal. (105d16-e7).

- 106d5-7: ao final, Sócrates relaciona a alma com três coisas que são imortais e nunca perecem: o deus (ὁ θεός), a própria Forma de vida (αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος) e tudo mais que seja imortal (τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστιν) (106d5-7). Esse tipo de construção ‘a Forma de X’ aparece apenas três vezes: (i) a Forma do três (ἡ τῶν τριῶν ἰδέα) (104d6); A Forma do par (ἡ τοῦ ἀρτίου ἰδέα) (104e1; 105d13-14); A Forma da vida (τὸ τῆς ζωῆς εἶδος) (106d5-6).

6.5.1. A grandeza casual (102b-d)

A questão inicial nesta etapa é: ‘Simmiás é maior do que Sócrates, mas menor do que Fédon’ (102b). Antes de prosseguir na análise, convém observar que ela nos remete ao contexto anterior e sugere a evolução filosófica da argumentação: quando Sócrates buscava as causas das coisas sob a influência dos filósofos da natureza, acreditava que estava correto quando pensava que ao colocar um homem alto ao lado de um homem baixo, aquele se apresentava maior do que o menor pela altura da cabeça (96e). Mas quando descobre seu próprio modo de filosofar e descobre a verdadeira causa das coisas, ele sugere que não se deve admitir que alguém é maior do que outro pela cabeça, mas ‘é por causa da grandeza que as coisas grandes são grandes’ (μεγέθει ὅρα τὰ μεγάλα μεγάλα) (100e-101a). Essa questão é retomada no último argumento. Eis os três estágios da discussão:

- (i) X é maior do que Y pela cabeça (resposta completamente sem sentido) (96d-e; 101a)
- (ii) X é maior do que Y pela grandeza ('resposta mais segura, porém ignorante') (100e-101a)
- (iii) X é maior do que Y pela grandeza accidental (102c-d)
- (iv) 'A Grandeza essencial' (resposta segura e inteligente) (102d-e)

O problema que se coloca agora é que Símias é ao mesmo tempo maior do que Sócrates, e menor do que Fédon. Platão procura explicar em termos da relação entre as coisas como no caso em que X (Símias) é maior do que Y (Sócrates) e Y (Sócrates) é menor do que X (Símias). O primeiro ponto é reafirmar a rejeição do tipo de 'causa' apresentado pelos filósofos da natureza. Não é pela cabeça que alguém é maior do que outro. Esta rejeição é expressa nos termos:

- Não é pela natureza de Símias / não é por Símias ser Símias (ou nos termos dos filósofos da natureza, não é simplesmente pela cabeça de Símias) que ele é maior;
- Não é por Fédon ser Fédon (não é por Fédon ser maior / não é pela cabeça de Fédon) que Símias é menor do que ele.

Existe outro erro que Platão nos previne de cometer: achar que ao dizer 'Simias é maior do que Sócrates, mas menor do que Fédon', isto corresponde

literalmente à verdade (102b9-c1). Neste ponto, Platão introduz uma ideia de ‘grandeza casual’ que não pode ser tomada como a verdade final:

- Símias é maior do que Sócrates, mas ‘pela grandeza que ele casualmente tem’ (ἀλλὰ τῷ μεγέθει ὃ τυγχάνει ἔχων) (102c1-3).

Essa grandeza casual se mostra apenas nas relações: a grandeza em Símias excede a pequenez em Sócrates, enquanto a pequenez em Símias é excedida pela grandeza em Fédon. A grandeza ou pequenez em Símias é o produto do nosso ato de compará-lo com outro. Sócrates, então, escolhe um exemplo em que Símias não é nada além do centro “acidental” de duas relações opostas: grandeza e pequenez.¹³⁷

Esse tipo de ‘qualidade acidental’ que certos elementos possuem nas relações com outros já foi sugerido no argumento das reminiscências: pedras e gravetos às vezes parecem iguais para uns, e desiguais para outros. Nesta ocasião, Platão dirige a atenção para ‘o Igual em si’ salientando que existe uma diferença entre o Igual em si e as coisas iguais (74b-c). Na passagem que agora analisamos, Platão inicia com Símias e suas qualidades casuais e faz um desvio para o elemento que realmente importa nesta seção: ‘a grandeza em si’. Como no argumento das reminiscências, Platão poderia muito bem dizer: ‘a grandeza em si’ é diferente de dizer que algo é grande em relação a alguma outra coisa. Agora estamos tratando de uma entidade específica e responsável por outro tipo de qualidade.

¹³⁷ Cf. Burger 1984, p. 162

O'Brien já havia sugerido Platão começa com uma vaga distinção entre uma grandeza 'por natureza' (πεφυκέναι), que ele entende como um tipo de 'grandeza essencial', e uma grandeza que Símias casualmente possui (ὁ τυγχάνει ἔχων) para introduzir uma distinção entre 'qualidades acidentais' e 'qualidades essenciais', que se estabelecerá como elemento crucial na prova de Platão (102c).¹³⁸ Esta explanação continua bastante útil, com a única ressalva de que não vemos indício suficiente de que ao falar de grandeza 'por natureza' (πεφυκέναι) Platão já esteja introduzindo a ideia de 'grandeza essencial'. Platão trata dessa 'grandeza essencial' em contraste com a 'grandeza acidental' apenas com a introdução da 'grandeza em si', pouco depois (102d). A expressão 'por natureza' é completamente trivial: remete ao aspecto físico (a cabeça, como diriam os filósofos da natureza).¹³⁹

O'Brien também afirma que Platão não tem vocabulário técnico para 'acidental' e 'essencial' e a maneira como Platão expressa a presença dessa qualidade essencial é o uso de 'sempre' e 'nunca'. Alguns elementos carregam qualidades essenciais perpetuamente:

¹³⁸ O'Brien 1967, p.199-200.

¹³⁹ Hackfort (1998, p.154) rejeita a tese de O'Brien: segundo ele, não há qualquer indicação de que Platão esteja fazendo uma distinção entre predicados essenciais e acidentais. Segundo ele, o texto sugere que Símias seria um depósito de Formas: Símias é concebido como não mais do que um container de formas, um container que sempre permanece o que é, mas no qual residem várias formas, entre as quais dois opostos – grandeza e pequenez. Essa tese de que Símias é um container de Formas enfrenta pelo menos dois problemas básicos: mas está claro no texto que a Forma só aparece em 102d (a grandeza em si) e que essa ideia de um depósito de Formas que admite e acolhe em si Formas opostas (grandeza e pequenez) parece contrariar aquilo que será dito posteriormente: opostos deixam o posto ou perecem na chegada do seu respectivo oposto.

- (i) O fogo é sempre quente e nunca frio
- (ii) A neve é sempre fria e nunca quente
- (iii) Três é sempre ímpar e nunca par
- (iv) Dois é sempre par e nunca ímpar.
- (v) E afinal Sócrates afirma que a alma está sempre viva e nunca morta.¹⁴⁰

Esta qualidade essencial perpétua depende das Formas. No argumento das afinidades Platão já enfatiza que as ‘Formas’ permanecem sempre na mesma condição e estado, enquanto objetos participares estão sempre mudando (78c-e). Agora Platão mostrará que as Formas são as responsáveis pela qualidade essencial (algo que sempre um item carrega consigo) de certos itens com os quais ela se relaciona. Toda a discussão é conduzida para o sujeito principal deste contexto: a grandeza em si.

6.5.2. A Grandeza em si

Símias é apenas ‘acidentalmente’ maior do que Sócrates. Por outro lado, existem elementos que apresentam qualidades essenciais, como dirá Sócrates depois: três é essencialmente ímpar. O ponto central nesta etapa é que os objetos particulares são constituídos de qualidades que eles casualmente adquirem e perdem de acordo com as suas relações ao longo do tempo, qualidades que chamaríamos de acidentais. Pode ser que em algum período do tempo Símias fosse menor do que Sócrates e maior do que

¹⁴⁰ O’Brien 1967, p.199-200.

Fédon, e em outro período maior do que Sócrates e menor do que Fédon. Em um dado momento Símiias ocorre de ter uma qualidade accidental na relação entre Símiias e Sócrates e em outro dado momento essa qualidade accidental é perdida para dar lugar a outra qualidade accidental na relação entre Símiias e Sócrates. Mas a qualidade essencial é aquilo que um objeto particular possui através da sua relação com a Forma, cujo caráter é singular, e se mostra a mesma em todo tempo, e em todas as relações. Esta discussão inicial nos leva diretamente para a Forma – a ‘grandeza em si’ (αὐτὸ τὸ μέγεθος) (102d6-8).

6.5.3. A Grandeza em si e a grandeza em nós

Possuidor de qualidades accidentais, Símiias pode ser ao mesmo tempo μέγεθος καὶ σμικρότητα (102c4-5) e possuir tanto o nome pequeno quanto o grande (102c11-12). Mas o mesmo não pode acontecer com ‘a grandeza em si’ ou com ‘a grandeza em nós’ (102d):

- A grandeza em si nunca admite ser ao mesmo tempo grande e pequena;
- A grandeza em nós jamais aceita o pequeno (oposto)

É neste ponto que Platão apresenta o princípio da incompatibilidade de opostos: "um oposto nunca será seu oposto". Existem coisas que jamais apresentam a versatilidade de Símiias com suas qualidades accidentais – grandeza e pequenez ao mesmo tempo – por causa da sua relação com a ‘Forma em si’ e ‘a Forma em nós’.

O termo αὐτὸ τὸ μέγεθος certamente é uma referência a uma Forma, mas não temos detalhes para saber se Platão faz uma distinção no diálogo entre Formas transcendentais e Formas imanentes, ao falar de ‘grandeza em si’ e ‘grandeza em nós’. Mas essa distinção entre αὐτὸ τὸ μέγεθος e τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος está longe de ser clara no diálogo: não fica claro se Platão está falando de uma Forma transcendente e de uma Forma imanente, e que o status ontológico da primeira diferente do da segunda, como Keyt defende, inclusive afirmando que a Forma transcendente é por natureza indestrutível, enquanto a Forma imanente pode ser destruída.¹⁴¹ Mas na verdade, até agora nem mesmo sabemos ao certo se τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος é uma referência a Formas imanentes.¹⁴² Apenas no desenvolvimento da discussão é que Platão deixará claro que τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος é uma Forma. Apenas a partir de 104d é que temos a explicação completa: existem Formas que ocupam um particular e que carregam consigo outra Forma. Mesmo nesse contexto será difícil entender a distinção no status ontológico das duas Formas. Mas Keyt está parcialmente correto em ao observar que o contexto nos levará a pensar que a Forma na coisa (o que poderíamos chamar de Forma imanente) sofre uma experiência negativa – destruição – com a chegada da Forma oposta. Mas é bom lembrar que essa destruição talvez não seja literal porque a ideia está vinculada e se expressa por meio da metáfora militar. Ainda assim, em momento alguma o texto sugere que a Forma que traz consigo a outra Forma pode sofrer destruição: a partir de 104d, a metáfora militar perde a sua força. Em vez da ameaça de uma oposta rival que pode destruir a Forma que ocupa um objeto, temos uma Forma que não admite em

¹⁴¹ Keyt 1963, p.168.

¹⁴² Cf. Gallop 2002, p. 195.

qualquer hipótese a ameaça de uma Forma oposta rival. Mas ao final Platão não deixa claro se temos aqui a clássica distinção entre Forma transcendente e imanente. Agora, neste contexto inicial, o que é essencial é observar que Platão marca a distinção entre duas coisas: ‘a Forma em si’, e ‘algo em nós’. E a repetição desta distinção sugere que ela tem importância nesta etapa:

- a grandeza em nós’ (τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος) (102d6-8);
- o pequeno em nós (τὸ μικρὸν τὸ ἐν ἡμῖν) (102de5-6);
- o oposto que está em nós (τὸ ἐν ἡμῖν) (103b4-5).

Este algo ‘em nós’ (ἐν ἡμῖν μέγεθος) nem sempre é interpretado como Forma: além de Formas imanentes, pode também ser interpretada como um tipo especial de particular, ou ainda como um elemento imanente que nem é uma Forma nem mesmo um particular:

- O’Brien entende que algo ἐν ἡμῖν não é uma Forma, mas um tipo especial de particular que ele chama de ‘particularização’ que, como as Formas, não podem admitir seus opostos. Mas seu status ontológico se mantém – eles são particulares, não um terceiro tipo de entidade.¹⁴³

¹⁴³ O’Brien 1967, p.201-202.

Mas a nossa leitura baseada no contexto imediato tende a privilegiar a ideia de que há duas Formas em jogo aqui – a Forma em si, e a Forma em nós – ainda que Gallop advirta que a terminologia apresentada por Platão não é suficiente para garantir uma distinção consistente entre Formas ‘imanentes’ e ‘transcendentes’ (embora o contexto também não negue essa ideia).¹⁴⁴ Alguns comentadores tendem a enfatizar que Formas no Fédon são Formas imanentes:

- Hackfort entende que até mesmo ‘grandeza em si’ (αὐτὸ τὸ μέγεθος) (102d6-8) é uma referência a uma Forma imanente porque Sócrates está aqui lidando com isto: elementos que se aproximam e residem em objetos físicos.¹⁴⁵

Mas sabemos que é possível que Platão assuma que Formas possuem existência própria, peculiar e independente, e ainda assim é possível que elas estejam presentes nas coisas. O intérprete do *Fédon* precisa lidar constantemente com as lacunas deixadas por Platão num diálogo cujo objetivo não é apresentar uma teoria das Formas, mas provar a imortalidade da alma.

Mas o ponto essencial é que duas Formas estão em jogo aqui: ‘a grandeza em si’ e ‘a grandeza em nós’ são Formas. O texto não nos deixa saber se há uma distinção ontológica entre a ‘Forma em si’ e a ‘Forma em nós’, ou uma clara estrutura hierárquica

¹⁴⁴ Gallop 2002, p.195.

¹⁴⁵ Hackfort 1998, p.150.

entre elas – uma Forma suprema e uma Forma subordinante. Essa passagem introduz um princípio que será desenvolvido apenas em 104d.

6.5.4. Incompatibilidade de opostos

O princípio que agora Platão se esforça para apresentar é o da incompatibilidade dos opostos: enquanto Sírias pode participar na grandeza e pequenez ao mesmo tempo, nem a ‘grandeza em si’ nem ‘a grandeza em nós’ aceitará em condição o seu oposto. Platão expõe a noção de incompatibilidade de opostos apresentando uma série de exemplos ao longo da ‘resposta segura e inteligente (102d-e):

- A grandeza em si jamais quer ser grande e pequena ao mesmo tempo (αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδέποτε ἐθέλειν ἅμα μέγα καὶ μικρὸν εἶναι) (102d5-7)
- A grandeza em nós jamais admite o pequeno e nem quer ser excedida (τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος οὐδέποτε προσδέχεται τὸ μικρὸν οὐδ’ ἐθέλειν ὑπερέχεται) (102d7-9).
- Aquilo que é grande não ousa ser pequeno (ἐκεῖνο δὲ οὐ τετόλμηκεν μέγα ὄν μικρὸν εἶναι) (102e5-6);
- Por semelhante modo, o pequeno em nós não quer de modo algum ser ou tornar-se grande (ὥς δ’ αὖτως καὶ τὸ μικρὸν τὸ ἐν ἡμῖν οὐκ ἐθέλει ποτὲ μέγα γίνεσθαι οὐδὲ εἶναι); (102e5-6)
- Nem qualquer dos opostos pode ao mesmo tempo permanecer o que era e ser ou se tornar o seu oposto, mas parte em retirada ou perece ao sofrer

esse golpe (οὐδ' ἄλλο οὐδὲν τῶν ἐναντίων, ἔτι ὃν ὅπερ ἦν, ἅμα τούναντίον γίγνεσθαι τε καὶ εἶναι, ἀλλ' ἦτοι ἀπέρχεται ἢ ἀπόλλυται ἐν τούτῳ τῷ παθήματι.) (102e8-103a2).

- O oposto em si de modo algum viria a ser oposto de si mesmo, nem o oposto em nós nem o oposto na natureza (αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἂν ποτε γένοιτο, οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει.). (103b4-5).
- (...) O oposto jamais será oposto de si mesmo (μηδέποτε ἐναντίον ἑαυτῷ τὸ ἐναντίον ἔσσεσθαι.) (103c7-8)

Platão cuidadosamente utiliza uma metáfora militar, como observa Burnet, para ilustrar essa incompatibilidade.¹⁴⁶ A ‘Forma em nós’ e a ‘Forma oposta rival’ são caracterizados como se fossem inimigos em confronto num campo de batalha: quando um combatente avança, o outro é obrigado a partir em retirada ou acaba perecendo na chegada do inimigo. Esta vívida metáfora é aplicada inicialmente para os opostos grandeza e a pequenez. Quando a pequenez – o oposto (τὸ ἐναντίον) da grandeza – avança sobre ela, a grandeza possui apenas duas opções (102d9-102e2):

- (i) Fugir e partir em retirada (ἢ φεύγειν καὶ ὑπεκχωρεῖν);
- (ii) Ou sobrevivendo a pequenez, ser eliminada (ἢ προσελθόντος ἐκείνου ἀπολωλέναι).

¹⁴⁶ Cf. Burnet p. 102.

Sendo assim, se alguma Forma está em uma determinada coisa, essa coisa não admitirá qualquer Forma oposta: ela baterá em retirada ou perecerá.

6.5.5. Objeção de um anônimo (103a-103c)

Depois de apresentar o princípio da incompatibilidade de opostos, um interlocutor anônimo tenta relacionar o argumento presente com o primeiro argumento apresentado – argumento cíclico – e Sócrates aproveita para apresentar as distinções básicas, sobretudo explicando que a noção de opostos agora é completamente nova: antes se falava de coisas grandes, mas agora da grandeza em si. A distinção é apresentada em 103b:

- (i) Primeiro argumento: a coisa oposta provém de seu oposto (ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίνεσθαι);
- (ii) Último argumento: o oposto em si (αὐτὸ τὸ ἐναντίον) jamais pode ser oposto de si mesmo, nem o que está em nós (οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν) nem o que está na natureza (οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει).

6.5.6. Fogo, calor, neve e frio (103c-d)

Na continuação, Platão enfatiza o papel do portador de opostos. O princípio também será aplicado a ele. Há principalmente três elementos em cena nesta etapa:

- Forma oposta

- Portador da Forma oposta
- Forma oposta rival

Sabemos que nem a Forma em si nem a Forma oposta podem admitir a Forma oposta rival. Sabemos o que acontece: a metáfora militar continua operando neste contexto. Mas agora Platão chama atenção para a reação do portador do oposto: quando a Forma oposta se aproxima, o portador do oposto (que não é uma Forma), e a Forma que ele carrega consigo terão de partir em retirada ou perecer. Isto ficará claro em 104b: mesmo a coisa que não é um oposto, mas carrega consigo um oposto, não admite a Forma oposta rival. O número três (não é uma Forma) não admite a Forma oposta rival – par – porque carrega consigo a Forma ímpar. Neste caso a metáfora militar permanece viva. Seria razoável pensar num combatente que não possui um inimigo específico, mas por força de aliança está junto ao aliado num campo de batalha, e o inimigo do seu aliado passa a ser o seu inimigo: ao se aproximar, também terá de bater em retirada ou perecer.

Platão apresenta uma série de exemplos nesta seção. De início temos uma lista de quatro elementos distintos: fogo, calor, neve e frio. Agora fogo e neve são portadores de opostos e na relação com as Formas opostas que carregam também não admitirão o oposto rival. Os primeiros exemplos são os seguintes em 103c-d:

- (i) A neve, o frio, o oposto do frio – o calor: a neve é diferente do frio que carrega consigo, mas ao se aproximar o oposto do frio – o calor –, a neve

se retira ou é destruída. Portanto, a neve não admite o oposto do frio que carrega consigo – o calor;

- (ii) O fogo, o calor, o oposto do calor – o frio: o fogo é diferente do calor que carrega consigo, mas ao se aproximar o oposto do calor – o frio –, ou se retira ou é destruído. Nesta etapa existe um reforço: além de recusar o oposto do calor que carrega consigo, o fogo jamais permanecerá o mesmo quando se aproxima a frieza – jamais será fogo e frio ao mesmo tempo. A ideia lembra a que aparece em 103a: nenhum oposto, enquanto permanece o mesmo, pode ser ou tornar-se no seu oposto. Agora o princípio também se aplica àquilo que carrega consigo um oposto.

Os comentadores debatem se fogo e neve são Formas ou não neste contexto, especialmente se forem considerados no mesmo nível que o exemplo numérico ‘três’ que será apresentado no próximo passo no diálogo:

- (i) Vlastos entende que tudo é referência a Formas nesta passagem: fogo, neve, quente, frio.¹⁴⁷
- (ii) Hackfort afirma que ‘quente’ e ‘frio’ são ‘formas imanentes’ que podem residir em objetos concretos, sendo necessário usar a letra minúscula inicial para distingui-la da Forma transcendente. Mas sugere Hackfort

¹⁴⁷ Vlastos 1969, p.318.

sugere que Platão provavelmente teria achado complicado especificar neste ponto o que ele tinha em mente.¹⁴⁸

- (iii) O'Brien sugere que 'quente' e 'frio' devem ser entendidos como particularizações da Forma, mas pouco depois admite que a verdade é que na presente passagem não podemos dizer se 'quente' e 'frio' são uma 'forma' ou uma 'particularização da forma'.¹⁴⁹
- (iv) Burnet salienta que não foi sugerido em momento algum que o fogo e a neve são Formas, e parece improvável que sejam assim considerados. Por outro lado, três, que para o propósito do presente argumento está no nível do fogo e da neve, é reconhecido como Forma. Burnet então ressalta que é essa incerteza que cria todas as dificuldades da presente passagem.¹⁵⁰

Apesar da incerteza que a falta de detalhes do texto traz, tomaremos a posição de que nesses exemplos em 105b-c não temos Forma, como a a Forma do fogo, por exemplo. A nossa conclusão decorre da seguinte observação: no *Fédon* há Formas que trazem Formas opostas para aquilo que ocupam (104d), mas nunca Formas que participam em Formas, e este seria o caso se admitíssemos a Forma do fogo segundo esses exemplos. Esta passagem é de fundamental importância porque introduz o caso da alma e o argumento final propriamente dito e será retomado adiante.

¹⁴⁸ Hackfort 1998, 149-150.

¹⁴⁹ O'Brien 1967, p.202, 203.

¹⁵⁰ Burnet 1911, p.104.

O que importa por enquanto é observar que Platão apresenta três elementos neste cenário: um portador de um oposto, o oposto portado, e o oposto rival. O portador (fogo/neve) não é uma Forma, mas portador da Forma oposta (calor/frio):

Fogo – portador (não é Forma)

Calor – Forma oposta carregada pelo Fogo

Frio – Forma oposta rival

6.5.7. Os exemplos numéricos (103e-104c)

A introdução de exemplos numéricos traz um desenvolvimento filosófico considerável neste contexto. Aqui temos uma passagem de exemplos de coisas físicas (fogo, neve) para um exemplo numérico que nem sempre é bem aceito pelos comentadores. Mas Gallop lembra que a transição decorrer da aproximação entre alma e número. Não se pode perder de vista que Platão está preparando o terreno para apresentar a sua última prova da imortalidade da alma, e exemplos numéricos servem para ligar, e até mesmo esconder a séria lacuna entre a alma e as coisas físicas com as quais ela foi até agora comparada. No último argumento, a alma será pensada como transmissora de vida aos corpos que ocupa, assim como o fogo e a neve transmitem calor e frio, sendo essa analogia enfraquecida pelo fato de que a alma, ao contrário do fogo e da neve, não é observável (79b7-15). Portanto, a transição para a alma é

facilitada pelo exemplo de três, uma vez que números, assim como a alma, não são sensíveis observáveis em si mesmos.¹⁵¹

Desde o início, Formas são protagonistas na discussão:

- A própria Forma (αὐτὸ τὸ εἶδος) é apresentada como um tipo de dignatária a quem pertence originalmente o direito de portar seu nome para sempre;
- Não somente a própria Forma (μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος) é digna de ter o mesmo nome para sempre, mas também certas coisas que não são Formas, mas que tem sempre a sua Forma (ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφήν αἰεί) (103e2-5).
- As coisas que possuem uma Forma e mantêm um vínculo essencial com ela, sem que jamais dela se separe, são as coisas que também possuem o direito de portar seu nome para sempre (104a).

Portanto, a própria Forma (αὐτὸ τὸ εἶδος) é um tipo de dignatária a quem pertence originalmente o direito de portar seu nome para sempre. Parece que Platão utiliza a imagem de membros de famílias de alto prestígio: suas dignidades possuem o direito de portar os títulos de nobreza da família perpetuamente. Formas são aquelas que possuem naturalmente esse privilégio. Mas assim como em famílias da nobreza, títulos de honra podem ser concedidos àqueles que se agregam à família, por exemplo, pelo vínculo de casamento. Essa metáfora sutilmente elaborada é o que dá sustentação a essa passagem, assim como a metáfora militar sustenta a ideia da incompatibilidade dos

¹⁵¹ Gallop 2002, p.200.

opostos. Os opostos não podem coexistir, mas a Forma e aquilo que a possui estão em aliança perpétua. Vejamos os exemplos (104-c):

- O número três possui um vínculo essencial com o ímpar (Forma): ele deve ser sempre designado com o seu nome (três), mas também com o nome ímpar (o nome da Forma que carrega consigo). O três é sempre ímpar porque possui a Forma do ímpar, o que lhe agracia com o direito de “nobreza” de ter o título para sempre.
- O mesmo se aplica ao número cinco e ao demais números ímpares: eles não são o ímpar (τὸ περιττὸν, a Forma), mas ‘cada um deles é sempre ímpar’ (ἀεὶ ἕκαστος αὐτῶν ἐστὶ περιττός) (tem o direito de serem perpetuamente chamados de ímpares pelo vínculo inalienável com a Forma).
- O mesmo se aplica ao dois, ao quatro, e a todos os números pares: eles não são o par (τὸ ἄρτιον), mas ‘cada um deles é sempre par’ (ἕκαστος αὐτῶν ἄρτιός ἐστιν ἀεὶ).

Em todos esses exemplos numéricos temos a relação essencial entre um portador que não é uma Forma, mas que possui um vínculo perpétuo com uma Forma, o que lhe dá o direito de ser chamado para sempre de certo nome. Mas no primeiro exemplo, Platão sugere que esse portador possui uma relação com outra Forma, a qual também lhe garante seu próprio nome: o número três deve ser sempre designado com o seu nome (três). Se o três deve ser sempre designado com nome ímpar por causa do seu

vínculo com o ímpar (a Forma), o texto fortemente sugere que o três é chamado de três por causa da sua relação essencial com outra Forma. Mas isto não fica claro agora e posteriormente teremos mais indícios que apoiam esta tese que talvez seja essencial para a compreensão da última prova da imortalidade da alma no *Fédon*.

6.5.8. Coisas que não admitem opostos (104b-c)

Neste próximo passo temos algumas das passagens mais disputadas no *Fédon*. Primeiro, Platão busca esclarecer que não é apenas o oposto que não admite o oposto rival, mas também o portador deste oposto. A mesma ideia da incompatibilidade de opostos toma lugar no diálogo, mas a ênfase recai sobre o portador dos opostos:

“Não são apenas aqueles opostos dos quais falamos (opostos mútuos) que não se admitem entre si, mas também as coisas que não apresentam respectivos opostos, mas possuem um oposto (Forma), não admitem aquela Forma oposta ao oposto que está neles (ἐκείνην τὴν ιδέαν ἣ ἂν τῇ ἐν αὐτοῖς οὕσῃ ἐναντία ἦ). Se ocorresse de ela se aproximar, essas coisas que possuem opostos bateriam em retirada ou pereceriam” (104b6-c3).

O exemplo do número três revela claramente o tipo de coisa em questão: o número três não é uma Forma, mas é portador de uma Forma oposta – a Forma ímpar

está no três. Sendo assim, o próprio três jamais acomodará consigo a Forma oposta rival (o par) (104c1-3).

É importante notar que a metáfora militar continua em cena neste contexto da ‘resposta segura e inteligente’, principalmente em 102d-104c. A aproximação da Forma oposta pode trazer destruição às coisas que possuem um Forma oposta. É interessante observar que o mesmo verbo ‘perecer’ - ἀπόλλυμι - que Sócrates utiliza na sua autobiografia intelectual (96a, 97b, 97c), quando relata a fase em que estava em busca da causa da geração e destruição, é empregado pelo menos seis vezes em 102d-104c para expressar a ideia da metáfora militar. Temos a sugestão de que Platão ainda está discutindo como as coisas surgem e como são destruídas, mas a partir de uma nova noção de αἰτίαι e num contexto completamente novo. Formas são αἰτίαι, e agora Platão explica como elas fazem com que as coisas sejam o que elas, e como elas participam na destruição de coisas. Sobrevindo uma Forma oposta rival, as coisas que possuem uma Forma oposta podem perecer (ἀπόλλυμι). Na chegada do par, o número três perece.

Geralmente passa despercebido que a partir de 104d Platão não emprega diretamente a metáfora militar na discussão – a ideia de fugir e partir em retirada (ἢ φεύγειν καὶ ὑπεκχωρεῖν /) ou de perecer na chegada da Forma oposta (ἢ προσελθόντος ἐκείνου ἀπολωλέναι) não é mais mencionada diretamente e parece arrefecer com a introdução de Formas que não admitem opostos rivais daquele que carrega consigo.

6.5.9. Outras coisas que não admitem opostos (104c-105b)

Neste novo passo, o desafio proposto pela personagem Sócrates é definir ‘que tipo de coisas são essas’, ou seja, quais são essas coisas indefinidas até então que também não admitem Formas opostas:

“Nesse caso, não apenas as Formas opostas não resistem ao avanço das rivais, mas também algumas outras coisas não resistem ao avanço dos opostos.” (οὐκ ἄρα μόνον τὰ εἶδη τὰ ἐναντία οὐχ ὑπομένει ἐπιόντα ἄλληλα, ἀλλὰ καὶ ἄλλ’ ἅτα τὰ ἐναντία οὐχ ὑπομένει ἐπιόντα.) (104c7-9).

“Então você gostaria, disse, se fosse possível, que determinássemos que tipo de coisas elas são? (βούλει οὖν, ἢ δ’ ὅς, ἐὰν οἰοί τ’ ὄμεν, ὀρισώμεθα ὅποια ταῦτά ἐστιν) (104c11-12).

Platão já havia estabelecido que a Forma oposta que está em algo não pode admitir, acomodar, ou coexistir com a Forma oposta. Agora ele introduz um novo sujeito, que não é a Forma oposta, mas uma Forma que traz a Forma oposta para aquilo que ocupa. Agora nem a coisa ocupada pela Forma oposta pode acomodar em si a Forma oposta rival, nem mesmo a Forma que traz a Forma oposta para o objeto que ocupa poderá admitir essa Forma oposta rival. É certamente desta Forma que não é um oposto mas não admite opostos que Sócrates pergunta se Cebes quer definir:

A questão colocada em 104c7-9 – “Nesse caso, não apenas as Formas opostas não resistem ao avanço das rivais, mas também algumas outras coisas não resistem ao avanço dos opostos.” – (104c7-9) e que levanta o pedido pela determinação desse ‘tipo de coisas’ (104c11-12) não tem em si mesma nenhum elemento que a comprometa

unicamente com a ideia de algo que participa de uma Forma. Vejamos que nesta questão específica:

- Sócrates não sugere a ideia de que as coisas em questão possuem opostos nelas (como em 104b6-c3), o que necessariamente indicaria que Platão estaria falando de portadores que carregam opostos em si. Essa parte é omitida e a ideia é genérica: algumas outras coisas.
- Agora Sócrates utiliza ἄττα, um pronome indefinido, o qual deixa a questão em aberto. É realmente estranha a sugestão de uma indefinição quando já havia sido dada uma resposta para o problema: o portador de opostos, inclusive com o exemplo do número três (104c8).

Se realmente levarmos em consideração a indefinição sugerida pelo pronome poderíamos considerar que Platão poderia estar sugerindo um terceiro elemento que engrossaria essa linha de resistência contra o oposto rival:

- Uma Forma oposta não admite a Forma oposta rival;
- A coisa que participa de uma Forma oposta não admite a Forma oposta que rivaliza com a Forma oposta que carrega em si;
- Um elemento indefinido também não admitiria a Forma oposta que rivaliza com a Forma oposta que um portador carrega em si;

Mas os termos empregados por Platão são ambíguos: não apenas ἄρτα, mas o pronome demonstrativo ταῦτά em ‘que tipos de coisas são essas’ (ὅποια ταῦτά ἐστίν) (104c11-12) sugerem que é algo novo. Embora haja duas possíveis interpretações para aquilo que se quer definir com base na obscura construção gramatical em 104d1-3 – as coisas ocupadas por Formas e as Formas que ocupam coisas –, a nossa opção é pela ideia de que essas coisas são ‘aquelas que ocupam algo, e as compelem a adquirir a sua própria Forma e uma Forma oposta’. Essa interpretação se baseia principalmente no passo seguinte com o exemplo da Forma do três (ἡ τῶν τριῶν ἰδέα), que é aquilo que ocupa três e o compele ser três e ímpar (104d5-7). Fazendo uma revisão: a pergunta ‘que tipo de coisas são essas’ nos remete a ‘aquelas coisas que ocupam outras e as compelem a possuir a sua própria Forma e a Forma oposta’, que por sua vez nos remete à Forma do três, que é o sujeito que ocupa e compele, e que por sua vez faz com que três seja necessariamente três e ímpar.

A Forma do três é responsável inclusive pela Forma oposta nas coisas. Também vale lembrar que ao comentarmos 104c, vimos que o número três deve ser sempre designado como ímpar por causa do seu vínculo essencial com a Forma oposta (ímpar) que carrega consigo, mas Platão também afirma que o número três deve ser sempre designado com o seu nome (três) sem explicar por que, deixando a questão em aberto. Mas agora temos a sugestão de que o número três deve ser sempre designado com o seu nome por causa da Forma do três. Não é por acaso que temos agora justamente a Forma de três (104d).

Platão então firma a ideia: “a Forma oposta não poderia jamais sobrevir àquela Forma que realiza esse trabalho” (ἡ ἐναντία ἰδέα ἐκείνη τῇ μορφῇ ἢ ἂν τοῦτο ἀπεργάζεται οὐδέποτε ἂν ἔλθοι.) (104d9-10). O verbo ἀπεργάζομαι sugere que a ideia

de ‘causa’ neste contexto é bem mais desenvolvida do que a mera ideia de ‘responsabilidade’ no contexto da resposta segura, mas ignorante. Agora Formas fazem algo e, assim, produzem um efeito num objeto particular. Antes já tínhamos a ideia de participação – ‘Formas’ estão presentes, em contato ou comunhão (κοινωνία, παρουσία, 100d5, 6) com as coisas, e são responsáveis por fazer com que elas sejam o que elas são. Mas agora os verbos revelam uma atividade que gera, causa ou produz um efeito nos objetos particulares. A partir de 104c, a linguagem do movimento, força, posse, domínio e trabalho caracterizam plenamente as Formas: elas ocupam (κατέχω) particulares, compelem-nos (ἀναγκάζω) a adquirir certas qualidades, carregam (ἐπιφέρω) consigo outras Formas, não admitem (δέχομαι) as Formas opostas rivais, e produzem (ἀπεργάζομαι) algo naquilo que ocupa.¹⁵² O verbo ἀπεργάζομαι traz a ideia de um trabalho realizado e trazido ao fim. A μορφή é um sujeito ativo cujo trabalho produz o resultado esperado: ela caracteriza aquilo que ocupa de duas maneiras: por ela mesma (a própria Forma), e pela Forma oposta que carrega consigo. Portanto, aqui já podemos falar de Formas como αἰτία num sentido que vai bem além de mera ‘responsabilidade’: Forma neste contexto é um agente ativo de uma ordem mais alta de realidade que é literalmente “responsável por” fazer com que um efeito específico seja produzido num objeto particular. Formas são a causa verdadeira que a personagem Sócrates estava à procura. Pelo menos esta é a mensagem que o texto sugere.

O texto não nos deixa saber se há uma distinção ontológica entre a ‘Forma em si’ e a ‘Forma em nós’, ou uma clara estrutura hierárquica entre elas – uma Forma suprema e uma Forma subordinante. Mas pelo menos temos a sugestão de que é papel

¹⁵² Cf. Teloh 1975, p. 21

da ‘Forma em si’ trazer a ‘Forma em nós’ e produzir, causar, ou fazer com que a coisa que ocupa seja o que ela é (104d).

A Forma é vista agora como principal responsável pelas coisas serem o que são:

- A Forma Três determina que aquilo que ela ocupa seja três – a coisa ocupada pela Forma três é necessariamente três;
- A Forma Três é responsável por carregar a Forma oposta para a coisa que ocupa; é dessa maneira que ela também determina que aquilo que ela ocupa também seja ímpar;
- A Forma Três é responsável pela exclusão da Forma oposta Ímpar.

A Forma é agora não apenas uma força de ocupação, mas um combatente que traz consigo um aliado na prevenção e defesa da área ocupada contra a chegada do oposto rival. Agora não apenas a coisa ocupada não admite a Forma oposta, mas também a própria Forma que ocupa não admite a Forma oposta rival da Forma que ela traz para a coisa que ocupa.

A passagem seguinte é uma extensão daquilo que foi apresentado agora, e deve ser interpretada à luz do que foi dito. Alguns pontos são explicitados, a começar pela ideia de que a Forma traz consigo uma Forma oposta para as coisas que ocupam, e jamais admite o oposto daquilo que leva consigo. Para explicar essa nova ideia um novo verbo empregado: o verbo ἐπιφέρει é utilizado para descrever a ação da Forma que, mesmo não sendo um oposto, carrega consigo outra Forma (a Forma oposta) (104e-105a). O verbo é utilizado especificamente aqui em 104e-105a em conexão com o que

foi apresentado em 104d para trazer luz ao trabalho realizado pela Forma, o trabalho de carregar a Forma oposta para aquilo que ocupa. Pelo menos três exemplos mostram que a Forma carrega consigo a Forma oposta:

- ἡ τριάς (a Forma Tríade), ἡ δυὰς (a Forma Dois), τὸ πῦρ (a Forma Fogo) – não sendo um oposto (οὐκ οὕσα ἐναντία), carrega sempre consigo um oposto (τὸ ... ἐναντίον ἀεὶ αὐτῷ ἐπιφέρει) e jamais admite (δέχεται) o oposto rival do que carrega consigo; (104e8-105a5).

Por fim, Sócrates reforça a ideia novamente:

“Não apenas o oposto não admite o seu oposto, mas há também aquilo que carrega um oposto para a coisa que ocupa, e isto que carrega nunca admite o oposto do que carrega”.

μὴ μόνον τὸ ἐναντίον τὸ ἐναντίον μὴ δέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖνο, ὃ ἂν ἐπιφέρει τι ἐναντίον ἐκείνῳ, ἐφ’ ὅτι ἂν αὐτὸ ἴη, αὐτὸ τὸ ἐπιφέρον τὴν τοῦ ἐπιφερομένου ἐναντιότητα μηδέποτε δέξασθαι. (105a2-5).

Essa lista de exemplos numéricos provavelmente é uma lista de Formas, uma vez que temos nesta passagem um desenvolvimento da ideia apresentada em 104d: ἡ τριάς, ἡ δυὰς, τὸ πῦρ, τὰ πέντε, τὰ δέκα, τὸ διπλάσιον, τὸ ἡμιόλιον, τὸ ἥμισυ (1004e-105b) certamente são Formas e em 104d-105b procuram estabelecer o princípio de que

Formas são causas que ocupam objetos, carregam consigo as Formas opostas, e realiza neles uma obra completa, fazendo com que eles sejam o que eles são e prevenindo a chegada de qualquer oposto rival. Vários exemplos são apresentados para ratificar a ideia de que a Forma, mesmo não sendo um oposto, não admite o oposto daquele oposto que carrega consigo (105a-b).

Depois de estabelecer o princípio essencial que envolve Formas, Formas opostas e coisas ocupadas, Sócrates se oferece para refrescar a memória do Cebes, ainda que esteja sendo repetitivo: “Mas lembre-se mais uma vez, pois não há mal algum em ouvir isso muitas vezes” (πάλιν δὲ ἀναμνησκου· οὐ γὰρ χεῖρον πολλάκις ἀκούειν) (105a5-6). Os exemplos podem ser divididos em duas etapas:

- Cinco não admitirá a Forma do par;¹⁵³
- Dez, o dobro de cinco, não admitirá a Forma do ímpar (que é o oposto da Forma do par que o dez carrega consigo);
- Dobro (embora seja oposto de algo) não admitirá a Forma do ímpar;
- Frações como $\frac{1}{2}$ e outras assim não admitirão a Forma do todo.

6.5.10. Exemplos adicionais (105b-c)

Ao final, Sócrates convida Cebes para voltar ao começo e apresenta alguns exemplos adicionais que introduzem o caso da alma. É difícil saber se Platão continua a

¹⁵³ Platão omite ἡ ἰδέα mas ela pode ser recuperada no contexto imediato numa construção semelhante à que emprega agora: ἐπὶ τὰ τρία ἄρα ἡ τοῦ ἀρτίου ἰδέα οὐδέποτε ἦξει. (104e1) / τὰ πέντε τὴν τοῦ ἀρτίου οὐ δέξεται (105a6-7).

desenvolver a ideia de ocupação em continuação com o contexto anterior: a ideia de que a Forma ocupa algo. A ruptura com o contexto anterior pode ter ocorrido quando Sócrates deixa os exemplos eminentemente numéricos e convida a voltar ao começo. Por outro lado, é também possível que ele utilize exemplos adicionais para retomar a ideia de uma Forma ocupar algo. Em 104d o verbo κατέχω é utilizado, e agora em 105b-d o verbo ἐγγίγνομαι – ‘entrar, ir para’ – é utilizado três vezes, depois uma vez mais no caso da alma. Como já vimos anteriormente, a ideia de Formas movendo-se para objetos particulares e neles produzindo efeitos é o mais comum: 102e1, 103d7, d10, 104b10, c7. Se realmente Platão continua com essa ideia desenvolvida no contexto anterior, Fogo, Febre e Unidade são Formas que entram nas coisas, trazem consigo a Forma oposta, e produzem nela um efeito: calor, doença, imparidade. Vejamos os exemplos em 105b8-c6:

- O que vem para o corpo, que o torna quente, não é o calor, mas o fogo;
- O que vem para o corpo, que o torna enfermo, não é a doença, mas a febre;
- O que vem para o número, que o torna par, não é a imparidade, mas a unidade.

Gallop lembra que se esses exemplos forem tomados como Formas, o sentido da relação entre Formas e as coisas que elas ocupam não é meramente lógico, mas causal.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Gallop 2002, p.221

Finalmente os exemplos introduzem a alma e com isso o último argumento:

- O que vem para o corpo, que o torna vivo, é a alma (105c8-d4)

7. ÚLTIMO ARGUMENTO PROPRIAMENTE DITO (105c-107b)

O argumento final propriamente dito começa precisamente em 105c9 e finda em 107b10.¹⁵⁵ A tradição interpretativa diverge na delimitação do argumento, mas nos parece claro que a etapa que interpõe entre as objeções de Cebes e o último argumento propriamente dito, que só é introduzido em 105c, visa preparar o terreno para a compreensão do último argumento, mas não deve ser confundido com o argumento propriamente dito.

O argumento é introduzido com o fim de responder as objeções gerais de Cebes, de que a alma pode passar por diversos ciclos de reencarnações e ao final ser destruída. Isto indica que desde o início o argumento pretende lidar com almas individuais. Além disso, o amplo contexto do *Fédon* nos mostra que as demonstrações visam assegurar que a alma de Sócrates não perecerá na ocasião da morte. O problema colocado por Cebes era justamente que sem ter um argumento de que a alma é imortal (λόγον διδόναι ὡς ἀθάνατόν ἐστι), o que convém é temer, não importa se ela entra uma ou várias vezes num corpo, e a questão de Cebes tem em vista a alma de Sócrates e o receio dos seus discípulos de que ela seria dispersa e destruída na hora da morte (Cf. 95b-e). A palavra alma (ψυχή) aparece sem o artigo e no singular ao longo do argumento, e na conclusão, em 106e8-107a1, temos a palavra no singular e também no plural – ‘alma’ e ‘as nossas alma’ (ἡμῶν αἱ ψυχαὶ), o que revela que o argumento está tratando de almas individuais. Informações adicionais sobre a natureza da alma em questão serão apresentadas adiante.

¹⁵⁵ Keyt 1963, p. 169: “O argumento propriamente dito para a imortalidade da alma começa com a afirmação de que a alma sempre chega a tudo o que ocupa tendo vida em 105c”.

7.1. Estrutura básica do argumento e Comentário

O argumento é relativamente simples. Eis a estrutura básica do argumento é a seguinte:

[1]. A alma sempre carrega vida para o que ela ocupa. (105c9-d5)

[2]. A vida é oposta à morte. (105d6-9)

Portanto,

[3]. A alma jamais admitirá a morte e, portanto, é imortal. (105d10-e9)

Portanto,

[4]. Se o imortal fosse indestrutível, a alma seria indestrutível. (105e10-106d1, e1-4)

[5]. O imortal é indestrutível. (106d2-9)

Portanto,

[6]. A alma é indestrutível. (106e5-107a1)

Vejamos uma explanação do argumento.

A exegese textual levanta a suspeita de que a primeira premissa é construída a partir de um paralelo com 104d1-7.¹⁵⁶ O elemento mais importante é a ideia de ‘ocupação’ com o emprego do verbo κατέχω em 104d e 105d:

ὅτι ἂν κατάσχη (104d)

ὅτι ἂν ἡ τῶν τριῶν ἰδέα κατάσχη (104d)

ψυχὴ ... ὅτι ἂν αὐτὴ κατάσχη (105d)

‘qualquer coisa que aqueles ocupem’

‘quaisquer coisas que a Forma do três ocupe’

‘qualquer coisa que a alma ocupe’

Temos então uma relação entre os dois contextos, mas com uma diferença crucial – o sujeito:

¹⁵⁶ Pelo menos Hackfort (1998, p.162) e Keyt (1963, p.169) defendem a ideia de que essa primeira declaração do argumento final em 105d3-5 mantém um paralelo com 104d5-7. A exegese textual confirma esse paralelo: Platão não dependeria especificamente do vocabulário em 104d sem uma razão forte para isso. A dificuldade é saber o que o exegeta vai fazer com esta informação.

Sujeito	Predicado	Objeto
ἃ	κατάσχη	ὅτι (particular)
ἡ τῶν τριῶν ἰδέα	κατάσχη	ὅτι (particular)
ψυχῇ	κατάσχη	ὅτι (particular – corpo)

Enquanto o sujeito em 104d é a Forma que ocupa um particular, em 105d o sujeito é a alma. Temos aqui o que poderia ser o primeiro grande embaraço no último argumento: apesar de não haver nenhuma menção explícita de uma Forma da alma no último argumento, alguém pode sugerir que ela seria requerida pelo paralelo (104d/105d). Se aplicássemos o modelo e princípio de 104d para o caso da alma talvez tivéssemos a Forma da alma como segue:

Três	Alma
Forma do três	Forma da alma
Forma do três ocupa algo e carrega consigo a Forma oposta – a Forma do ímpar	Forma da alma ocupa algo e carrega consigo a Forma oposta – a Forma da Vida
Forma do três produz, causa, faz com que a coisa que ocupa seja necessariamente três e ímpar	Forma da alma produz, causa, faz com que a coisa que ocupa seja necessariamente alma e viva
Forma do três não admite a Forma oposta (Forma do par) que rivaliza com a Forma que carrega (Forma do ímpar)	Forma da alma não admite a Forma oposta (Forma da morte) que rivaliza com a Forma que carrega – a Forma da vida

Alguns comentadores antigos e contemporâneos insistem na ideia de que existe uma Forma da alma, e que assim como particulares participam em Formas, as almas individuais participam na Forma da alma, sobretudo por causa do paralelo entre 104d e 105d. Archer-Hind admite que a ideia de uma Forma da alma é uma monstruosidade metafísica da qual não podemos escapar no *Fédon*.¹⁵⁷ O intérprete contemporâneo Prince se esforça para provar a tese de que existe uma Forma da alma, e que ela desempenha um papel central no último argumento para a imortalidade da alma. De início, ele apela para o argumento de que Platão não diz que existe uma Forma da alma, mas também não rejeita esta ideia.¹⁵⁸ Apesar do seu esforço para provar a sua tese, o silêncio de Platão não pode ser tomado como uma fala em favor de uma Forma da alma da qual o argumento final depende. Talvez Platão pudesse até construir um argumento melhor com base na existência de uma Forma da alma, seguindo a ideia de 104d1-7. Mas não o fez, ou porque não considerava a possibilidade da existência de uma Forma da alma, ou porque simplesmente desprezou essa possibilidade, ou por algum outro motivo. O silêncio absoluto de Platão nos diz simplesmente que uma Forma da alma é algo que não está presente no argumento final, ainda que possa existir.

Voltando à questão do paralelo, está bem claro que Platão não o mantém no último argumento. Existe uma diferença significativa entre o emprego do verbo κατέχω em 104d e 105d: no primeiro caso, a Forma do três (ἡ τῶν τριῶν ἰδέα / ἡ τριάς) ocupa o número três e é a causa pela qual três é três, e é ímpar. Em 105d, o cenário muda: a

¹⁵⁷ Archer-Hind 1894, p. 116.

¹⁵⁸ Prince 2011, p.1-2.

alma ocupa o corpo e não é a causa pela qual o corpo é.¹⁵⁹ O elemento que aparentemente remanesce é que tanto a Forma do três quanto a alma trazem uma Forma para aquilo que ocupam.

Mas a ideia das duas passagens paralelas levou alguns comentadores a acreditar que, para seguir de perto o paralelo entre 104d1-7 e 105d3-5, no último argumento a alma é uma Forma ou é considerada como tal:

- (i) Hackfort defende que a alma já é considerada como uma Forma imanente juntamente com todos os exemplos apresentados em 105c, o fogo, a febre, a unidade, e conclui que o uso do verbo κατέχω em 105d com base em 104d revela sem sombra de dúvida que o que está em jogo no último argumento é a alma como Forma imanente que ocupa o corpo.¹⁶⁰
- (ii) Keyt também considera que o argumento final inicia com uma declaração que é paralela a 104d5-7 e chega a uma conclusão um pouco diferente: embora não possamos dizer que no último argumento Platão admite que a alma é uma Forma, é plausível dizer que ele a trata como se fosse uma Forma imanente, e a primeira premissa simplesmente admite

¹⁵⁹ Cf. Archer-Hind 1894, p. 116.

¹⁶⁰ Hackfort 1998, p.162.

que qualquer coisa que tem a alma tem vida, ou seja, quando uma alma está presente em um corpo, esse corpo está vivo ¹⁶¹

Mas essa posição está longe de ser defensável. Como diz Dixsaut, Platão não diz que existe uma Forma e evita cuidadosamente dizer isso. ¹⁶² E se a alma fosse uma Forma, no *Fédon* seria suficiente simplesmente assumir que ela é eterna, imortal e incorruptível como todas as outras.

Além de todos esses argumentos, é necessário observar que apesar da insinuação textual de que as passagens 104d e 105d apresentam um paralelo, na verdade os últimos exemplos que Platão apresenta, e que introduzem a alma no cenário, mostram que Platão já não mais está seguindo exatamente a ideia apresentada em 104d. A ideia de uma Forma do três não exerce influência sobre os exemplos em 105b8-c6: fogo, febre, unidade.

Como já vimos anteriormente, a ideia de Formas se movendo para objetos particulares e neles produzindo efeito é comum, mas no caso de fogo, febre, unidade, alma, não temos uma clara indicação de que são Formas. O contexto sugere que Sócrates está aqui lidando com uma Forma do fogo, por exemplo, assim como 104d temos a Forma do três. Este é um problema constante nesta seção: nem sempre Platão tem o interesse de explicitar o status metafísico de diferentes tipos de coisa. Sedley diz que uma causa no *Fédon* pode ser uma coisa física como o fogo, um processo

¹⁶¹ Keyt 1963, p.169.

¹⁶² Dixsaut 1991, p. 397.

matemático como adição, o bem, alma, a inteligência ou uma Forma como grandeza ou pequenez.¹⁶³ Mas vale lembrar que nem sempre o texto é completamente vago e hermético. A ausência de especificações 105b8-c6 já pode ser um primeiro indício de que Platão não trata de uma Forma. Ademais, não é difícil ver como esses objetos que desempenham um papel crucial na prova final (fogo, febre, unidade) tem um tratamento diferente de 1054d, onde a Forma do três ocupa algo e o compele a ser três e ímpar. Em 105b8-c6 temos uma ideia diferente:

- (i) o Fogo que vem para o corpo não faz com que o corpo seja corpo;
- (ii) a Febre que vem para o corpo não faz com que o corpo seja corpo;
- (iii) a Unidade que vem para o número não faz com que o número seja número;
- (iv) a Alma que vem para o corpo não faz com que o corpo seja corpo.

Platão está realmente preparando o leitor para o último argumento de modo que dois dos três exemplos apresentam o corpo (fogo-corpo, febre-corpo) para facilitar a transição para o exemplo alma-corpo. Também é importante observar que 104d é apresentado como resposta para a busca por alguma outra coisa que não é um oposto, mas não admite o oposto rival do oposto que carrega consigo. O único exemplo numérico em 105b-c rompe com essa ideia de 104d porque o dobro também possui um oposto. Talvez a inclusão deste elemento que possui um oposto seja uma abertura para a possibilidade de no próximo argumento considerarmos a própria alma e corpo como

¹⁶³ Sedley 1998, p. 115.

opostos. O ponto que é necessário observar é que os últimos exemplos não seguem completamente 104d e servem de modelo para o caso da alma.

Portanto, o contexto realmente não sugere que esses últimos exemplos sejam tomados como Formas. Se quisermos comparar, temos na verdade o seguinte:

- (i) Em 104d1-7: Forma do Três – três (objeto que a Forma ocupa e compele a ser o que é) – Forma oposta que a Forma do Três carrega consigo (ímpar) – Forma oposta rival (par);
- (ii) Em 105b8-c6: Fogo – corpo (objeto que o fogo ocupa) – calor (qualidade essencial que o fogo possui);
- (iii) Em 105d3-5: Alma – corpo (objeto que a alma ocupa) – vida (qualidade essencial que a alma possui) / Forma da Vida (Forma na qual a alma participa) – Forma oposta rival (morte).

Além disso, temos no *Fédon* Formas que trazem Formas opostas para aquilo que ocupam (104d), mas nunca Formas que participam em Formas. Isto mostra que nos exemplos em 105b-c, fogo, por exemplo, não é uma Forma. Fogo tem em si a característica de uma Forma – o calor – porque participa numa Forma, assim como o número três é ímpar porque participa na Forma do ímpar. Neste caso, se fogo fosse uma Forma, estaríamos admitindo que Forma participa numa Forma, e isto não é o caso.

O mesmo se aplica à alma, a qual possui a qualidade essencial – vida – porque participa na Forma da vida. É descabido pensar que a alma é uma Forma que participa em outra Forma. A conclusão de Hackfort e outros comentadores de que a alma é uma

Forma com base no paralelo entre 104d e 105d não procede. É improvável que Platão queira provar que a alma é imortal se ao mesmo tempo a considera uma Forma, uma vez que no *Fédon* a imortalidade das Formas é simplesmente assumida. Como diz Loriaux: estamos convencidos de que, se o *Fédon* não diz em nenhum lugar que a alma é uma Forma, é porque nunca pretendeu fazê-lo.¹⁶⁴

Em suma, o argumento final não é de modo algum apresentado com base na ideia de uma Forma da alma, nem mesmo a alma individual é uma Forma transcendente, ou uma Forma imanente. Nenhuma dessas leituras possui apoio textual seguro e definitivo.

Portanto, seria a alma um tipo de ser com um status ontológico intermediário? Seria a alma uma entidade que não é uma Forma, nem um objeto particular, mas que está entre os dois? A resposta deve considerar especialmente o argumento das afinidades.

No argumento das afinidades, Platão caracteriza dois grupos de seres: Formas fazem parte do grupo de coisas invisíveis, imortais, invariáveis, eternas, e objetos particulares. Mas imediatamente após a divisão, apresenta a alma como ser que possui extrema semelhança e afinidade com as Formas, e que ao mesmo tempo possui alguma semelhança com objetos particulares também: a alma pode sofrer mudança, por exemplo. Portanto, temos pelo menos uma sugestão de que a alma não pertenceria a nenhum dos dois grupos e talvez Bostock esteja certo ao dizer que não há razão para acreditar que na ontologia platônica só existe lugar para apenas duas classes de coisas: Formas e particulares.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Loriaux 1975, p.132.

¹⁶⁵ Bostock 1989, 118.

Se a alma fosse uma Forma, não seria necessário provar que ela é imortal, mas se Platão a considerasse como particular, teríamos um conflito no *Fédon*: enquanto Platão tenta provar que a alma é imortal, ao mesmo tempo se esforça para caracterizar objetos particulares como membros de uma classe de coisas passíveis à dissolução e destruição. Portanto, é plausível que a alma esteja numa posição “intermediária”, enquanto se relaciona harmonicamente com as Formas quando opera sem a mediação corporal e compartilha algumas de suas características, mas não todas. Por outro lado, assim como particulares, a alma pode sofrer variação, mudança.

O argumento das afinidades provoca um impacto no próprio Cebes, o qual entende que a alma não é uma Forma, mas também reconhece que ela é superior em relação ao corpo (91e-92a;95c): é robusta, divina, longeva, goza da capacidade de existência sem o corpo (preexistência), e de conhecer Formas, o que seria impossível para membros comuns da classe de coisas visíveis.

No argumento final propriamente dito, a vida e a morte são opostos. Tudo que possui a alma é vivo. É portanto a alma que traz vida ao corpo. A própria alma carrega consigo uma Forma da vida. Ela não é um oposto, mas não admite o oposto rival do oposto que leva consigo, ou seja, não admite a morte.

O argumento começa em 105d com um paralelo com 104c1-3: Formas que trazem consigo Formas opostas e não admitem as Formas rivais. Assim como as Formas, as almas ocupam um objeto. Só temos esse paralelo entre almas e Formas no *Fédon*. Neste caso, poderíamos até pensar que Platão estaria apresentando um terceiro tipo de coisa que não é oposto, mas carrega um oposto e não admite um oposto rival – a alma, um intermediário. Esta seria a maneira mais harmônica de entender o porquê do paralelo

entre almas que ocupam um corpo e o compele a ser vivo, e Formas que ocupam um número e o compele a ser ímpar. Sendo um intermediário, a semelhança é explicada.

Platão tem que lidar com o problema apresentado antes: a possibilidade de a alma sofrer um ataque da Forma rival restando uma das duas opções: bater em retirada ou perecer (Cf. 104b6-c3). Caso o oposto rival arremeta contra o número três, ele baterá em retirada ou perecerá (ἀλλ' ἐπιούσης αὐτῆς ἤτοι ἀπολλύμενα ἢ ὑπεκχωροῦντα.) (104b10-c1). E se isto puder acontecer com a alma, Platão estaria assumindo que a alma pode perecer. Teríamos o seguinte, com base em 104b-c:

Almas são objetos particulares que carregam a Forma da vida e, assim, jamais admitirão a morte. Isto significa que elas jamais admitirão, acomodarão, coexistirão com a Forma da morte. Quando a Forma rival arremeter contra a alma, ou ela baterá em retirada, ou tombará morta.

Mas o argumento claramente elimina esta possibilidade. Platão tenta mostrar que a alma possui uma relação essencial com uma Forma cuja natureza não pode aceitar de modo algum 'morte': a Forma da vida. Sendo assim, a alma é essencialmente viva: a Forma oposta não pode trazer morte para aquilo que carrega consigo a Forma da vida. O que acontece quando a alma sofre o ataque da Forma oposta é o seguinte: “Sendo assim, quando a morte arremete contra a pessoa, a sua parte mortal, ao que parece, tomba morta, e a sua parte imortal bate em retirada, intacta e sem destruição ela parte, retirando-se da presença da morte.” (106e4-6).

O segundo modelo de coisas que não são opostos, mas não admitem opostos (o caso das Formas) parece providenciar um exemplo de algo que não pode perecer com o

ataque da Forma rival: a própria Forma que ocupa algo. As Formas são imortais e indestrutíveis assim como as almas, segundo a conclusão do argumento final. Quando as Formas que ocupam algo sofrem o ataque de uma Forma rival, elas saem ilesas e intactas. Portanto, o vínculo essencial das almas com aquilo que a torna essencialmente viva, e imortal, faz com que ela seja como as Formas que ocupam um objeto e não podem perecer pelo ataque da Forma rival daquela que carrega consigo. Se a alma for uma entidade diferenciada, um intermediário, é mais fácil entender essa aproximação entre alma e Forma. Se a considerarmos um intermediário, teríamos o seguinte, com base no modelo apresentado no contexto anterior, em 104d:

Almas são intermediários que carregam a Forma da vida e, assim, jamais admitirão a morte (Cf.105d10-e9). Isto significa que elas jamais admitirão, acomodarão, coexistirão com a Forma da morte, e que elas não perecerão por ocasião da arremetida da Forma rival, assim como é impossível que uma Forma rival golpeie e aniquile uma Forma que ocupa um corpo e carrega uma Forma oposta.

Assim com as Formas são “blindadas” contra os ataques das Formas rivais, as almas são “blindadas”, ou seja, imunes à morte, por causa do seu vínculo com a Forma da vida. A fase final da prova lida com o problema da aproximação dos opostos nos exemplos apresentados na etapa anterior: sobrevivendo uma Forma oposta rival, os particulares que possuem uma Forma oposta podem perecer (ἀπόλλυμι).

O encontro com a Forma rival termina imediatamente com uma das duas possibilidades, fuga ou perecimento (104b6-c3). Platão percebe este problema, e

solução para ele é que a alma, por seu vínculo com a Forma da vida, é essencialmente viva, e para Sócrates isto significa que ela é imortal. Sócrates e Cebes também concluem que tudo que é imortal é indestrutível porque se o imortal não fosse indestrutível, nada mais seria. (Cf. 106e). Portanto, neste argumento Platão associa as ideias de vida, imortalidade e indestrutibilidade (106d2-9):

- (i) Tudo o que tem a alma é essencialmente vivo
- (ii) Tudo o que é essencialmente vivo é ἀθάνατος
- (iii) Tudo o que é ἀθάνατος é indestrutível
- (iv) Portanto, tudo que tem uma alma é indestrutível
- (v) Portanto, a alma é indestrutível (106e5-107a1).¹⁶⁶

É interessante observar que no contexto do argumento cíclico, alma viva é alma reencarnada, e alma morta é alma desencarnada. Agora a própria alma, e não o corpo animado (alma alojada no corpo) é imortal e indestrutível. ‘Indestrutível’ e ‘imortal’ não são mais a pessoa que tem a alma, mas a própria alma.

O argumento final é o único argumento no *Fédon* cuja conclusão decisivamente declara que a alma é imortal e indestrutível. É sem dúvida o argumento que mais se aproxima de uma prova satisfatória da imortalidade da alma.

Contudo, a última prova da imortalidade da alma apresenta falhas e dificilmente se estabelece como prova da imortalidade da alma:

¹⁶⁶ Keyt 1963, p.171.

- (i) Platão parece se equivocar quanto ao que constitui o oposto da morte: ele considera que ‘vida’ é oposto de ‘morte’.
- (ii) O argumento é circular: reivindica que a alma é imortal porque não admite morte.
- (iii) A única razão clara pela qual a alma é imortal é que ela possui um vínculo com a Forma da vida, a qual é imortal e indestrutível (Cf.106b). Essa declaração de que a Forma da vida é imortal é um estranho argumento para a imortalidade da alma porque todas as Formas são imortais e indestrutíveis.
- (iv) No argumento aquilo que é essencialmente vivo é necessariamente imortal, mas este ponto é questionável. Portanto, a transição entre algo essencialmente vivo para algo imortal é questionável. Também é importante notar que Platão considera apenas a Forma da vida, e na transição da vida para imortalidade, ele não considera a Forma da imortalidade. Mas é possível que Platão considera que a Forma da vida engloba imortalidade e indestrutibilidade.
- (v) Sócrates simplesmente assume que o que é essencialmente vivo é imortal, e que o que é imortal é indestrutível. A conclusão de que a alma é imortal parece uma mera inferência a partir do vínculo essencial da alma com a vida e a necessária rejeição da morte.
- (vi) Keyt aponta uma falácia de “equivocação” no uso dos termos ἀθάνατος/θάνατος/θνητός. No início do argumento, ἀθάνατος é oposto de θάνατος, mas ao final é oposto de θνητός (Cf. 105e2-3; 106e5-6).¹⁶⁷

¹⁶⁷ Keyt 1963, p.170

- (vii) A teoria das Formas ainda é incipiente. Vários pontos da passagem merecem uma explicação mais detalhada no que concerne à teoria das Formas.
- (viii) A identidade da alma como um portador de uma Forma é essencial para a compreensão do argumento, mas Platão não deixa claro o que é a alma. A nossa análise a considera como uma entidade intermediária com base nas evidências apresentadas ao longo do diálogo, mas em momento algum Platão deixa isto claro.
- (ix) A relação entre a etapa anterior e o argumento propriamente dito está longe de ser clara. Este problema deixa o argumento aberto a interpretações diversas.

7.2. A reação ao último argumento

O argumento final do *Fédon* é o único no diálogo a persuadir Cebes de que a alma é imortal. Ele é construído em resposta às objeções de Cebes, e ao final da exposição, o cético mais obstinado no mundo (77a), como salienta Hackforth, não levanta qualquer objeção (107a1-3).¹⁶⁸ Agora não há mais receio de que a alma, por ser mortal, seja destruída num dos ciclos de reencarnações, e a corajosa atitude de Sócrates diante da iminente execução é sensata, visto que está amparada pelo argumento final.

Mas a reação de Símmias é diferente: ele diz que não tem nada a objetar, mas por ser o assunto tão denso, e a natureza humana fadada ao fracasso, ele diz: “eu estou compelido a ter uma descrença em meu íntimo a respeito do que foi dito (ἀναγκάζομαι

¹⁶⁸ Hackforth 1998, p. 165

ἀπιστίαν ἔτι ἔχειν παρ' ἐμαυτῷ περὶ τῶν εἰρημένων) (1007a8-b3). Ainda assim, Símiás é incapaz de apontar falhas específicas no argumento, chamando atenção para um problema mais geral da existência humana e da sua própria experiência e descrença em relação à natureza e estado futuro da alma.

Sócrates parece bastante confiante a respeito do argumento e diz a Símiás que concorda que até mesmo as primeiras hipóteses sejam revisitadas, mas logo afirma que, se forem analisadas pelos amigos de maneira suficiente, eles seguirão o argumento e não haverá mais necessidade de prosseguir a pesquisa (107b4-9). Símiás simplesmente concorda com a afirmação do amigo: “você fala a verdade”. (107b10).

Cebes, o mais capaz dos interlocutores, está completamente convencido. A resposta de Símiás pode sugerir sua insatisfação depois de ouvir o argumento, contudo, dúvida de Símiás é bastante geral e não diz respeito ao argumento em si.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Conforme Sedley (2009, p.146), Platão criou esse argumento para explicar por que Sócrates partiu confiante e alegre para a morte, e sendo assim, seria inconcebível que Platão pretenda transmitir a mensagem de que o ato final de Sócrates como um mártir filosófico e sua aceitação confiante da morte baseava-se em um argumento dúbio.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A nossa análise das provas da imortalidade da alma no *Fédon* revela que as duas primeiras provas estão comprometidas com uma concepção de imortalidade vinculada à doutrina órfica e pitagórica da transmigração da alma. O argumento cíclico conclui apenas que a alma continua a existir depois da morte, enquanto o argumento da reminiscência que a alma existe antes do nascimento. O argumento das afinidades é o primeiro argumento que ataca diretamente o problema apresentado por Cebes – a possibilidade de a alma se desintegrar na hora em que se separa do corpo. O argumento tenta provar que a alma é, por natureza, imune à morte, algo completamente indissolúvel ou algo próximo disso. Mas o último argumento é sem dúvida a grande prova da imortalidade da alma no *Fédon*. Mas todos os argumentos apresentam falhas e nenhum se estabelece como prova inequívoca da imortalidade da alma, nem mesmo o argumento final, apesar de Sócrates e os amigos não apontarem qualquer falha no argumento. Os amigos de Sócrates são finalmente libertos dos temores de que a alma individual seja desintegrada e o filósofo pode partir seguro para o além, onde desfrutará dos benefícios de ter dedicado a vida ao exercício de morrer e estar morto.

9. TRADUÇÃO PARCIAL DO *FÉDON* DE PLATÃO

[57a] EQUÉCRATES: Fédon, você mesmo estava presente no dia em que Sócrates bebeu o veneno na prisão, ou ficou sabendo por outra pessoa?

FÉDON: Eu mesmo estava presente, Equécrates.

EQUÉCRATES: Então, o que ele falou antes de morrer? Como foi a sua morte? Eu gostaria de ouvir sobre isso, pois nenhum cidadão de Fliunte visita Atenas com frequência nessa época [57b], e há tempo não vem de lá sequer um estrangeiro capaz de informar com precisão o que aconteceu. Contam apenas que Sócrates morreu ao tomar o veneno, e nada mais.

[58a] FÉDON: Tampouco souberam como foi o julgamento?

EQUÉCRATES: Sim, sobre isso uma pessoa nos informou, e ficamos surpresos por que se sabe que ele morreu bem depois da realização do julgamento. Afinal, por que isso aconteceu, Fédon?

FÉDON: Por coincidência, Equécrates. Aconteceu que, no dia anterior ao seu julgamento, a popa do navio que os atenienses costumam enviar para Delos tinha sido coberta.

EQUÉCRATES: E que navio é esse?

FÉDON: Esse é o navio, como dizem os atenienses, em que certa vez Teseu foi a [58b] Creta levando os “dois grupos de sete”, os quais ele salvou, bem como salvou a si mesmo. Conta-se que, nessa época, prometeram a Apolo que, se eles fossem salvos, lhe retribuiriam com o envio de uma missão anual para Delos. E é justamente essa missão anual que, desde aquela época até agora, eles sempre enviam ao deus. No tempo decorrido entre o início e o fim da missão, a lei ateniense determina que a cidade permaneça purificada, e que não se mate ninguém em nome dela, até que o barco enviado a Delos retorne ao seu ponto de partida. E quando, eventualmente, ventos contrários detém a tripulação, o que ocorre [58c] às vezes, a viagem demora bastante. A missão tem início depois que o sacerdote de Apolo cobre a popa do navio e, como eu disse, por coincidência isso aconteceu bem na véspera do julgamento. É por essa razão que Sócrates passou muito tempo na prisão, entre o dia do julgamento e a ocasião de sua morte.

EQUÉCRATES: E sobre a morte dele precisamente, Fédon? O que se disse e o que se fez, e quais de seus amigos estiveram com ele? Ou os magistrados não permitiram que estivessem presentes e ele acabou morrendo longe dos amigos?

[58d] FÉDON: De forma alguma! Não apenas alguns, na verdade, muitos estiveram presentes.

EQUÉCRATES: Então, a menos que você esteja ocupado, empenhe-se para nos informar tudo com a maior clareza possível!

FÉDON: Não estou ocupado e desejo descrever para vocês como ocorreu, até porque lembrar de Sócrates sempre me dá o maior prazer, seja quando eu mesmo falo, ou quando escuto alguém falando sobre ele.

EQUÉCRATES: Mas certamente, Fédon, estes que irão te escutar não são diferentes. Portanto, tente relatar tudo com a máxima precisão!

[58e] FÉDON: Eu realmente tive uma experiência paradoxal estando ao seu lado naquela ocasião, pois não fui tomado de compaixão enquanto presenciava a morte de um amigo. O fato é que ele me parecia feliz, Equécrates, tanto pela sua conduta quanto pelas suas palavras, tão destemida e nobre a maneira como morreu. Por essa razão, até me passou pela cabeça que, embora estivesse indo para o Hades, ele ia na [59a] companhia de uma Moira Divina, e que, ao chegar ali, estaria bem, se é que alguém já experimentou isso. Por isso mesmo, não fui tomado de forte compaixão, o que pareceria natural ao se presenciar tal sofrimento, tampouco senti prazer como aquele a que estamos acostumados quando nos envolvemos com filosofia – de fato, nossas conversas foram dessa natureza. Todavia, eu experimentei um sentimento atípico, uma estranha mescla de prazer e dor, ao me dar conta de que ele estava prestes a morrer logo mais. E todos nós ali presentes tínhamos semelhante disposição de ânimo, ora rindo, ora chorando, embora um dentre nós se destacasse,

[59b] Apolodoro – você certamente conhece o indivíduo e o seu jeito de ser.

EQUÉCRATES: Como não?

FÉDON: Pois bem, ele estava no limite dessa disposição; e eu mesmo fiquei abalado, assim como os demais.

EQUÉCRATES: Quem por acaso estava ali presente, Fédon?

FÉDON: Dentre os locais estavam Apolodoro, como acabei de dizer, Critóbulo e seu pai, Hermógenes, Epígenes, Ésquines e Antístenes; estavam também Ctesipo, do *demo* Peânia, Menêxeno e alguns outros locais. Platão, creio eu, estava doente.

EQUÉCRATES: E havia alguns estrangeiros?

[59c] FÉDON: Sim, Símias de Tebas, Cebes e Fedondes estavam lá; e de Mégara, Euclides e Tércio.

EQUÉCRATES: Quem mais? Aristipo e Cleômbroto também estavam presentes?

FÉDON: Com certeza não. Disseram que eles estavam em Egina.

EQUÉCRATES: Alguém mais estava presente?

FÉDON: Acho que eram basicamente esses todos os presentes.

EQUÉCRATES: Agora, então, poderia me falar sobre as conversas que tiveram?

[59d] FÉDON: Eu tentarei lhe descrever tudo desde o início. Nos dias que precederam a sua morte, eu e os demais amigos costumávamos visitar Sócrates diariamente. Como o Tribunal onde ocorreu o julgamento fica perto da prisão, nós nos encontrávamos ali bem cedo e todos os dias aguardávamos que a prisão fosse aberta. Enquanto isso, ficávamos conversando uns com os outros, pois a prisão não abria cedo. Mas assim que abria, entrávamos para ficar com Sócrates, e

[59e] quase sempre passávamos o dia todo com ele. E naquela ocasião, nos reunimos mais cedo, pois no dia anterior, quando saímos da prisão ao anoitecer, tomamos conhecimento de que o barco havia chegado de Delos. Então combinamos de chegar no dia seguinte o mais cedo possível no lugar de costume, o que de fato aconteceu. Chegamos e o porteiro que costumava nos receber saiu ao nosso encontro para nos pedir que aguardássemos e não entrássemos até que ele mesmo nos autorizasse: “É que os Onze,” disse ele, “estão liberando Sócrates das correntes e notificando que ele há morrer naquele mesmo dia”. Mas não demorou muito até que ele voltasse para nos autorizar a [60a] entrada. Em seguida, entramos e nos deparamos com Sócrates já solto das correntes e Xantipa, que você conhece, segurando seu filho e sentada ao seu lado. E assim que Xantipa nos viu, começou a gritar e a falar aquele tipo de coisa que as mulheres costumam dizer: “Sócrates, esta é a última vez que seus amigos se dirigem a você, e você, a eles.” Então Sócrates olhou para Críton e lhe disse: “Críton, que alguém a leve para casa.”

Parte do pessoal que acompanhava Críton tirou a mulher dali enquanto ela gritava e [60b] batia no peito. Sócrates, por sua vez, sentando-se na cama, dobrou a perna e começou a esfregá-la com a mão, e enquanto esfregava, disse: “Quão estranho, amigos, parece ser aquilo que as pessoas chamam de prazer. Quão surpreendente é sua relação natural com o que parece ser o seu oposto, a dor! Ambos se recusam a permanecer ao mesmo tempo num indivíduo, mas se alguém busca e captura um deles, é

quase sempre forçado a capturar também o outro, como se [60c] estivessem unidos por uma só cabeça, embora sendo duas coisas distintas. E me parece que,” disse ele, “se Esopo tivesse refletido sobre eles, teria composto uma fábula em que um deus, desejando reconciliar a ambos que viviam em guerra, mas não sendo capaz, resolveu unir a cabeça deles em uma só. Por esse motivo, se um deles se fizer presente em alguém, o outro vem em seguida. É o que parece acontecer comigo: quando acorrentado, sentia dor na perna, retiradas as correntes, o prazer já veio logo em seguida.”

Cebes o interrompeu e lhe disse: “Por Zeus, Sócrates, fez bem demais em recordar-me. [60d] Muitos já me perguntaram sobre os poemas que você fez, versificando as obras de Esopo, e sobre o prêmio a Apolo. Anteontem, o próprio Eveno me perguntou o que deu na sua cabeça para começar essa atividade só depois que veio para a prisão, uma vez que nunca havia se ocupado com isso antes. Se tiver interesse que eu dê uma resposta a Eveno quando ele voltar a me perguntar, porque sei que ele irá me perguntar novamente, diga-me o que devo lhe dizer.”

[60e] “Simples, Cebes”, respondeu, “diga-lhe a verdade: que não compus poemas querendo tornar-me seu rival ou de suas poesias, pois sabia que não seria fácil, mas para tentar entender o sentido de certos sonhos e cumprir meu dever religioso, no caso de ser essa a música que os sonhos me orientavam a compor. Deixe-me explicar: tive o mesmo sonho ao longo de toda a minha vida e, apesar de cada vez aparecer sob

um aspecto diferente, dizia sempre a mesma coisa: “Sócrates”, dizia, “componha e trabalha a música!”. Antes eu pensava que o sonho estava me exortando e me incentivando a fazer exatamente aquilo que eu já vinha fazendo: assim como quem incentiva os corredores, da mesma maneira o sonho me incentiva a fazer exatamente aquilo que eu já vinha fazendo, ou seja, compor música, uma vez que a filosofia era a mais excelsa música, e que era isso o que eu fazia. No entanto, [61a] depois que ocorreu o julgamento e a festa do deus adiou a minha morte, pareceu-me conveniente que, se o sonho estivesse recorrentemente me ordenando compor música no sentido popular, eu não lhe desobedecesse, mas começasse a compô-la. Pois pareceu-me mais seguro partir somente depois de ter cumprido [61b] meu dever religioso, compondo poemas em obediência ao sonho. Foi assim que, em primeiro lugar, eu compus um poema dedicado ao deus da festa em curso. Mas depois desse poema ao deus, passei a refletir que o poeta, quando se propõe a ser poeta, deve compor mitos, e não argumentos. E como eu não sou inventor de mitos, peguei os que estavam à minha disposição e já conhecia de antemão, os mitos de Esopo, e dei forma poética àqueles com os quais primeiro me deparei. Portanto, Cebes, explica tudo isso a Eveno; também lhe diga que [61c] passe bem e que, se for sensato, venha a ser meu seguidor o mais rápido possível. Parto hoje, ao que parece, pois assim ordenam os atenienses.”

Então Símbias disse: “que tipo de apelo é esse que faz a Eveno, Sócrates? Eu já me encontrei com ele diversas vezes e estou bem certo, pelo que percebi, que de modo algum ele atenderá de bom grado ao seu apelo.”

“Como não?”, disse ele. “Eveno não é filósofo?”

“Parece-me que sim”, disse Símbias.

“Então Eveno desejará atender ao meu apelo, e qualquer um que desempenha essa atividade com dignidade. Contudo, não praticará, talvez, violência contra si mesmo, pois dizem [61d] que isso é ilícito.” E enquanto dizia essas coisas, colocou os pés no chão e, sentado nesta posição, continuou o resto da conversa.

Cebes, então, perguntou-lhe: “Como você pode dizer, Sócrates, que é ilícito praticar violência contra si mesmo, e que o filósofo desejaria seguir alguém que está morrendo?”

“O quê, Cebes? Você e Símbias não ouviram falar sobre esse assunto em seu convívio com Filolau?”

“Nada com clareza, Sócrates”.

“Na verdade, eu também falo desse assunto com base em coisas que ouvi falar, [61e] porém nada me impede de dizer o que chegou aos meus ouvidos. A propósito, talvez o mais conveniente a quem está prestes a viajar para o além seja mesmo examinar a fundo e contar os mitos sobre essa viagem, de que tipo acreditamos que ela seja. Pois que outra coisa faríamos no tempo que nos resta até o pôr do sol?”

“Então, por que razão afirmam que é ilícito matar a si mesmo, Sócrates? Pois eu mesmo, ainda respondendo àquela sua pergunta, já ouvi de Filolau, quando ele convivia conosco, e também de alguns outros, que não se deve fazer isso. Mas nunca ouvi alguém falar algo sobre esse assunto com clareza.”

[62a] “Tenha ânimo”, disse, “pois de repente você poderá ouvir. Contudo, talvez você se surpreenda por essa ser a única questão simples entre as outras, a qual nunca ocorre a alguém como as demais: que há ocasião em que, para algumas pessoas, melhor seria estar morto do que viver; você se surpreenderia se para essas pessoas – a quem seria melhor estar morto – fosse ímpio fazer um bem a si mesmas, mas tivessem de esperar por outro benfeitor.”

Cebes riu discretamente e lhe disse: “Que Zeus seja a minha testemunha”, falando em seu próprio dialeto.

[62b] “A questão ficaria sem sentido”, disse Sócrates, “pelo menos posta dessa forma; todavia, é provável que tenha algum sentido. A propósito, o que se diz nos mistérios sobre esse assunto – que nós, seres humanos, estamos num tipo de prisão, e que ninguém, por si mesmo, deve libertar-se nem fugir dela – é algo que me parece extraordinário e difícil de desvendar. Porém, Cebes, acho que uma coisa está bem colocada: que são os deuses que cuidam de nós, e que nós, seres humanos, somos um propriedade dos deuses. Você não pensa assim?”

“Penso sim”, disse Cebes.

[62c] “Pois então”, disse ele, “se acaso um de seus bens viesse a matar a si mesmo sem que você tivesse dado sinal de que o queria morto, acaso não se exasperaria com ele e, se pudesse, lhe aplicaria uma punição?”

“Certamente”, disse.

“Sendo assim, talvez tenha algum sentido a proibição de tirarmos a própria vida sem que antes um deus nos imponha uma necessidade, tal como a que agora está diante de nós.”

[62d] “Pelo menos isso parece plausível”, disse Cebes. “Mas o que você disse há pouco – que os filósofos desejariam prontamente morrer – parece absurdo se o que dissemos for razoável: que o deus é quem cuida de nós e que nós somos seus bens. Pois não faz sentido dizer que as pessoas mais sensatas não deveriam ficar irritadas ao perderem um cuidado administrado pelos mais nobres seres que existem – os deuses. Presumo que pelo menos uma pessoa sensata não [62e] pensaria que poderia cuidar melhor de si mesmo depois de libertar-se. Só uma pessoa insensata talvez pensasse que deveria fugir de seu dono, pois não raciocinaria que, em vez de fugir de um senhor benévolo, deveria antes permanecer atrelada a ele o máximo possível. Por esse motivo, sua fuga seria irrefletida. Uma pessoa sensata, por sua vez, desejaria permanecer para sempre ao lado de quem é melhor do que ela. Portanto, Sócrates, o mais plausível é o contrário do que dissemos: convém que as pessoas sensatas se irrite por morrer, e que as insensatas se alegrem.”

[63a] Ao ouvir isso, Sócrates me parecia se contentar com a persistência de Cebes. E olhando para nós, disse: “Cebes está mesmo sempre perscrutando os argumentos e não se deixa persuadir pela primeira coisa que alguém venha a lhe dizer.”

E Síimias disse: “Com efeito, Sócrates, parece-me que agora algo faz sentido no que Cebes está dizendo: com que motivação homens verdadeiramente sábios fugiriam de donos que são melhores do que eles e os deixariam facilmente? Parece-me que Cebes, em sua fala, referia-se diretamente a você, que aceita, sem dificuldade, abandonar tanto a nós quanto aos benévolos governantes, os deuses, como você mesmo reconhece”.

[63b] “É justo o que vocês falam”, disse. “E acho que vocês estão dizendo que eu devo me defender de seus questionamentos como se estivéssemos num tribunal”

“Certamente”, disse Síimias.

“Então vamos em frente!”, disse ele. “Que eu tente me defender perante vocês de modo mais convincente do que perante os meus juízes. Síimias e Cebes”, disse, “se eu não pensasse que, em primeiro lugar, eu me juntaria a outros deuses sábios e bons e, depois, a pessoas mortas [63c] que são melhores do que as daqui, seria injusto se eu não me irritasse por morrer. Todavia, estejam certos de que eu espero me juntar a homens bons, embora não insista muito nisso; no entanto, que eu espero me juntar a deuses, senhores absolutamente bons, estejam certos de que, se há algo que eu asseguraria, seria isso. É por esse motivo que não me irrita, como aconteceria se não fosse assim, mas

tenho uma boa expectativa de que haja algo reservado para os mortos. Pelo menos o que se diz há muito tempo é que há algo muito melhor reservado para os bons do que para os maus.”

[63d] “Mas então, Sócrates”, perguntou Símiias, “você vai partir com esse pensamento em sua cabeça, ou vai compartilhá-lo conosco? Pois me parece que ele é mesmo um bem comum a todos nós e, ao mesmo tempo, servirá como sua defesa, caso venha a nos persuadir do que está dizendo.”

“Tentarei fazê-lo”, disse, “mas antes vejamos o que é isso que o nosso amigo Críton está aparentemente querendo dizer já há algum tempo.”

“Que mais poderia ser, Sócrates?”, questionou Críton. “Há algum tempo o homem que vai lhe ministrar o veneno tem me dito que eu devo te orientar a falar o mínimo possível. Segundo ele, a temperatura corporal sobe quando as pessoas estão conversando, e isso deve ser [63e] evitado na aplicação do veneno. Há casos em que a pessoa não segue essa orientação e é obrigada a tomar o veneno duas ou três vezes.”

“Mande-o passear”, disse Sócrates. “Ele que prepare uma, duas ou até três doses, se for necessário; é o trabalho dele!”

“Já adivinhava a sua resposta”, disse Críton, “mas é que há tempo ele me perturba com isso.”

“Esqueça-o!” disse. “Mas para vocês, meus juízes, quero agora oferecer a explicação de como me parece plausível que um homem que dedicou de fato sua vida à filosofia esteja confiante em face da morte iminente e tenha uma boa [64a] expectativa de que receberá as maiores benesses no além, quando morrer. Como isso pode ser, Símias e Cebes, eu tentarei lhes explicar.”

“Todos que se entregam corretamente à filosofia correm o risco de as demais pessoas não perceberem que eles se dedicam a morrer e estar morto, e nada mais do que isso. Portanto, caso isso seja verdade, suponho que seria um absurdo almejar exclusivamente isso durante uma vida inteira e, afinal, irritar-se por justamente ter alcançado aquilo que se desejou e se praticou por longo tempo.”

[64b] Símias riu e disse: “por Zeus, Sócrates, agora você me fez rir, embora hoje eu não esteja para brincadeira. Pois acho que, se a maioria das pessoas ouvisse isso daí, pensaria que se aplica bem aos filósofos. E nossos conterrâneos concordariam com eles de que os filósofos desejam a morte, e eles perceberiam que isso mesmo que merecem.”

“Mas eles estariam dizendo a verdade, Símias, com exceção de que não deixam de notar. Pois eles não notam qual é o sentido em que os verdadeiros filósofos desejam morrer e merecem morrer, e o tipo de morte em questão. Conversemos sobre isso apenas entre nós”, disse, “e [64c] mandemos essa maioria passear. Consideramos que a morte é alguma coisa?”

“Com certeza”, disse Símias em sua resposta.

“Acaso não seria outra coisa senão a separação da alma do corpo? E estar morto não seria isto: o corpo, apartado da alma, passar a estar sozinho, ele por si mesmo, enquanto a alma, apartada do corpo, passar a estar sozinha, ela por si mesma? A morte seria outra coisa senão isso?

“Não, é isso mesmo,” disse.

[64d] “Observe agora, meu amigo, se você tem a mesma visão que eu tenho! Pois acredito que é a partir disso que vamos conhecer melhor o que propomos examinar. Você acha que o filósofo se preocupa com aquilo que chamam de prazeres, tais como os de comer e beber?

“Minimamente, Sócrates”, respondeu Símiias.

“E com o prazer sexual?”

“De modo algum.”

“E quanto às demais diligências relativas ao corpo? Você acha que alguém como um [64e] filósofo daria valor a essas coisas? Por exemplo, a posse de vestes e calçados de luxo, e outros objetos que embelezam o corpo: você acha que valorizaria ou desprezaria essas coisas, a menos que fosse realmente necessário se envolver com elas?

“Eu acho que as desprezaria”, respondeu, “pelo menos o filósofo de verdade”.

“Então, você não acha que, em suma,” perguntou, “a preocupação de alguém assim não recairia sobre o corpo, mas se voltaria para, na medida do possível, libertar-se dele e inclinar-se para a alma?”

“Sim, eu acho.”

“Em primeiro lugar, não fica claro que, em questões dessa natureza, o[65a] filósofo busca desvincular o máximo possível a sua alma da comunhão com seu corpo, diferentemente das demais pessoas?

“É o que parece.”

“De fato, a maioria das pessoas presume, Símias, que o indivíduo para quem nada disso é aprazível e que não toma parte nessas coisas que mencionei não merece viver; para essa maioria, quem não tem qualquer interesse nas coisas que se obtém por meio do corpo está à beira da morte.”

“É bem verdade o que você fala”.

“E o que dizer sobre a aquisição da própria sabedoria? O corpo seria ou [65b] não um obstáculo, caso alguém o tomasse como um parceiro na investigação? Estou perguntando aproximadamente o seguinte: visão e audição captam alguma verdade para as pessoas, ou os poetas têm razão em estar sempre repetindo para nós aquela ladainha de que nada ouvimos ou vemos com precisão? E se de fato esses sentidos do corpo não têm precisão nem clareza, dificilmente os demais teriam, pois são todos inferiores a esses dois, presumo eu. Você também não acha?”

“Com certeza”, disse.

“Então”, disse ele, “quando a alma alcança a verdade? Pois sempre que busca examinar algo em companhia do corpo, fica claro que nessas circunstâncias é enganada por ele.”

[65c] “Você está falando a verdade.”

“Portanto, não seria porventura no ato de raciocinar, e não de outro modo, que as coisas que são se mostram com clareza para a alma?”

“Sim”.

“A alma raciocina melhor, suponho eu, quando nenhuma dessas coisas, seja audição, visão, dor ou algum prazer vier a perturbá-la; mas, mandando o corpo passear, ficar o máximo possível sozinha – ela por si mesma – e, mantendo-se o quanto puder livre de comunhão e contato com o corpo, busca alcançar aquilo que é.

“É assim mesmo.”

“Não é também nessa ocasião que a alma do filósofo despreza o corpo e [65d] foge dele em busca de ficar sozinha – ela por si mesma?”

“É o que parece.”

“E sobre a seguinte questão, Símias: afirmamos que existe um justo em si mesmo, ou não?”

“Por Zeus, claro que sim!”

“E também um belo e um bom?”

“Como não?”

“E alguma vez você já viu algo desse tipo com seus próprios olhos?”

“De modo algum”, disse.

“E você já alcançou essas coisas através de algum outro sentido que opera por meio do corpo? Eu estou falando de todas as coisas, como grandeza, saúde, [65e] força, e todas as demais; para ser conciso, falo da essência, daquilo que cada coisa é. Por acaso é por meio do corpo que se pode contemplar a absoluta verdade delas, ou é somente aquele que se puser a pensar com rigor e precisão naquilo que está examinando, a saber, cada coisa em si, que poderia chegar mais perto de conhecer cada uma delas?

Certamente.

Então, não faria isso da maneira mais pura aquele que, por meio do próprio pensamento, [66a] chegasse na medida do possível a cada coisa, sem comprometer o pensamento com a visão, e sem deixar que o raciocínio seja acompanhado por algum outro sentido, mas, utilizando o pensamento sozinho por si mesmo e sem mistura, não tentaria perseguir cada uma das coisas que são sozinhas por si mesma e sem mistura, depois de afastar-se na medida do possível dos olhos, dos ouvidos e por, assim dizer, do corpo inteiro, uma vez que, quando o corpo entra em comunhão com a alma, ele atrapalha e impede a alma de apoderar-se da verdade e da sabedoria? Não seria assim, Símiás, que essa pessoa alcançaria a coisa que é?”

“Grande verdade”, disse Símiás, “o que você está dizendo, Sócrates”.

[66b] “Por causa de tudo isso,” disse, “é necessário que os legítimos filósofos partilhem um tipo de crença que deixam transparecer no teor de conversas como esta: “é possível que haja um tipo de atalho que nos conduza em companhia da razão na investigação, porque, enquanto [66c] tivermos o corpo e a nossa alma estiver em conexão com esse mau, jamais possuiremos de modo satisfatório aquilo que almejamos e costumamos chamar de verdade. Pois o corpo nos dá muito trabalho na medida em que necessita de nutrição; além disso, algumas doenças nos impedem de caçar a coisa que é quando nos acometem. Ele nos enche de desejos eróticos, apetites, temores, fantasias de todo tipo e muita futilidade, a ponto de ser plenamente verdadeiro o que se costuma dizer: o corpo não nos dá chance de pensar em algo em momento algum. Guerras, revoltas, lutas: tudo isso é produzido tão somente pelo corpo e seus apetites, pois é a [66d] aquisição de riquezas que origina as guerras, e é o corpo que nos força a adquirir riquezas, tornando-nos escravos de sua diligência. Por todas essas razões, é devido ao corpo que não temos tempo de fazer da filosofia a nossa ocupação. E o pior de tudo é que, se tivermos uma folga dele e nos voltarmos a examinar algo, o corpo novamente se intromete em cada etapa de nossa investigação com o distúrbio e a perturbação que produz, e nos aturde de tal modo que não podemos contemplar a verdade por causa dele. Todavia, já está demonstrado por nós que, se [66e] acaso pudermos chegar a um conhecimento puro de algo, devemos nos separar do corpo e observar as coisas por si mesmas com a alma por si mesma. Como parece, só teremos

aquilo que desejamos e dizemos ser amantes, a sabedoria, por ocasião de nossa morte, como o argumento dá a entender, e não enquanto estivermos vivos. Pois se não é possível obter um conhecimento puro de algo enquanto houver a companhia do corpo, das duas uma: ou não há como obter esse conhecimento, ou isso só será possível depois da morte, pois essa é a única ocasião em que a [67a] alma fica ela própria por si mesma, separada do corpo, ao passo que antes de morrer isso não acontece. E durante a vida, como parece, ficaremos o quanto mais próximo do conhecimento se evitarmos ao máximo interação e comunhão com o corpo, exceto quando absolutamente necessário, e não nos infectarmos com a sua natureza, mas nos purificarmos dele, até que o próprio deus nos liberte. Se dessa maneira nos preservarmos puros e nos desvencilharmos da insensatez do corpo, estaremos presumivelmente na companhia de outros que são como nós e [67b] conheceremos por nós mesmos tudo que é sem mistura, e isso, suponho eu, é a verdade. Pois não é lícito que o impuro alcance o puro.” Eu acho que é esse tipo de coisa, Símias, que é necessário os verdadeiros amantes do conhecimento pensarem e partilharem entre si. Ou você não pensa assim?”

“Mais do que qualquer coisa, Sócrates.”

“Portanto,” disse Sócrates, “se tudo isso for verdade, amigo, há uma grande esperança para quem chega ao lugar para onde me dirijo agora, de que ali, mais do que em qualquer outro [67c] lugar, irá adquirir plenamente tudo aquilo que buscamos com bastante afinho no decorrer da vida. Assim, a jornada que me é imposta agora se mostra

atrelada a uma boa esperança, e o mesmo se dá para qualquer pessoa que considera seu pensamento preparado como se estivesse purificado.”

Certamente, disse Símias.

“E acaso purificação não seria, segundo a nossa recente discussão, separar o quanto possível a alma do corpo e acostamá-la ela própria por si mesma a concentrar-se e recolher-se apartada de cada membro do corpo, e a viver o máximo possível ela própria por si mesma, tanto [67d] agora como no porvir, liberta do corpo como que liberta de cadeias?

“Certamente”, disse.

“E acaso não é justamente isto que se chama morte: libertação e separação da alma do corpo?”

“Sem dúvida”, disse.

“Então, como dizemos, são apenas aqueles que praticam filosofia corretamente que estão sempre ansiosos para liberar a alma. E a ocupação dos filósofos não seria justamente isto: não é uma libertação e uma separação da alma do corpo? Ou não é?

“Evidente que é”.

[67e] “E acaso não viraria uma piada, como eu dizia no início, um homem que se irrita com a chegada da morte depois de passar a vida inteira treinando para estar o quanto mais perto dela?”

“Uma piada, com certeza.”

“Portanto, Símias”, disse, “os que filosofam apropriadamente se exercitam em morrer e são as últimas pessoas a temer a morte. Examina a questão com base no que vou dizer! Se esses filósofos estão em completa desavença com o corpo e desejam que a alma esteja sozinha por si [68a] mesma, e se, na hora de tudo isso acontecer, eles passassem a temer e a irritar-se, não seria totalmente sem sentido que se dirigissem a contragosto para o lugar onde, em sua chegada, esperam encontrar o que amaram a vida inteira – a sabedoria – e onde esperam se livrar da convivência com o que estavam em desavença? Porventura não há muitos homens que, na [68b] ocasião da morte de pessoas queridas, tais como efebos, esposas e filhos desejam voluntariamente partir com elas para o Hades, levados pela esperança de ali ver e conviver com seus entes queridos? Não seria o mesmo caso de uma pessoa que ama a sabedoria e mantém fortemente essa mesma esperança – de ter em nenhum algum, a não ser no Hades, um encontro digno com ela? Acaso essa pessoa se irritaria ao morrer e se encaminharia a contragosto para o Hades? Longe disso, meu amigo, se for realmente um filósofo, pois ele sustará firmemente a opinião de que em nenhum algum, a não ser no Hades, ele terá um encontro puro com a sabedoria. Se tudo isso for realmente assim, volto a questionar: não é completamente sem sentido que uma pessoa desse tipo venha a temer a morte?”

“Totalmente sem sentido, por Zeus”, disse.

“Então”, disse, “quando você vir uma pessoa irritada porque está prestes a morrer, você [68c] não terá uma prova suficiente de que não se trata de um filósofo,

mas de um amante do corpo? Suponho que essa pessoa seja amante do dinheiro ou amante da honra, ou de ambas as coisas.”

“É exatamente como você está falando”, disse.

“Acaso, Símbias”, perguntou, “a chamada coragem não pertence especialmente àqueles que têm tal disposição?”

“Não resta dúvida”, disse.

“E quanto à temperança, nome empregado até mesmo pela maioria dos homens, a qual consiste em não ser instigado pelos apetites em atitude de desprezo e comedimento? Acaso não pertence exclusivamente a essas pessoas que desprezam sobretudo o corpo e vivem dedicados à filosofia?

[68d] “Necessariamente”, disse.

“Pois,” disse ele, “se você quiser pensar na coragem e na temperança das demais pessoas, vai se deparar com algo sem sentido.”

“Como assim, Sócrates?”

“Você não sabe”, perguntou, “que todas essas pessoas consideram a morte como sendo um dos grandes males?”

“Claro que sei,” disse.

Então, é por medo de males maiores que os corajosos encaram a morte, quando a tem de encarar?

Isso mesmo.

Se for assim, o pânico e o medo tornam as pessoas corajosas, com exceção dos filósofos. Contudo, é absurdo que medo e covardia tornem alguém corajoso.

[68e] Completamente.

E o que dizer dos que entre elas são temperantes? Não lhes ocorre o mesmo: uma intemperança os torna temperantes? Podemos até dizer que é impossível, mas o que lhes ocorre é o mesmo que se passa com os que possuem essa simplória temperança: porque temem ser privados dos diversos prazeres que desejam, abstém-se de alguns apenas quando se rendem a outros. E ainda que chamem de intemperança o ser controlado pelos prazeres, o que ocorre é que [69a] controlam certos prazeres apenas quando se rendem a outros. É aquilo que eu acabei de dizer: de um certo modo, é por causa da intemperança que elas têm se tornado temperantes.

É o que parece.

Meu querido Símias, no tocante à virtude, não seria uma transação válida trocar prazeres por prazeres, dores por dores, temor por temor, e superior por inferior, como se fossem dinheiro, porque a única moeda válida, pela qual se deveria trocar todas essas coisas, seria o conhecimento. Mediante essa moeda – o conhecimento – seria possível realizar transações de [69b] compra e venda de coragem, temperança, justiça e, em suma, de toda verdadeira virtude, sendo irrelevante a adição ou subtração de prazeres, temores e outras coisas desse tipo. Se essas coisas são separadas do conhecimento e trocadas umas pelas outras, esse tipo de virtude seria enganosa, própria de escravos, sem

qualquer valor ou verdade inerente. Mas a verdade realmente seria que a temperança, a justiça, e a coragem são um tipo de purificação de todas as coisas desse [69c] tipo, sendo o próprio conhecimento um rito de purificação. E é improvável que os fundadores dos mistérios que seguimos eram pessoas medíocres. Na realidade, desde tempos tardios eles têm dito em linguagem enigmática que todo não iniciado e descumpridor dos ritos jazará na lama quando adentrar o Hades, enquanto o purificado e iniciado que ali chegam habitarão com os deuses. Pois é fato que, como dizem os que celebram os ritos, muitos carregam o tirso, mas [69d] poucos são bacantes. E estes são, na minha opinião, os que se ocupam corretamente da filosofia. Eu desejei me tornar um deles de toda maneira: empreguei toda a minha força, nunca desperdiçando uma oportunidade de minha vida. Se desejei a coisa certa, e alcancei o alvo, saberei quando chegar ao além, dentro em breve, se a divindade assim desejar, conforme eu penso. Portanto, Símias e Cebes, disse ele, nisso consiste a minha defesa de quão [69e] natural é que eu os esteja deixando, e também os senhores aqui presentes, sem angústia ou irritação, pois considero que lá, mais do que aqui, encontrarei bons senhores e companheiros. Para muitos, forneço uma defesa sem credibilidade. Portanto, se para vocês eu estivesse sendo mais persuasivo na minha defesa do que eu fui para os juízes de Atenas, eu já me daria por satisfeito.

Depois que Sócrates falou essas coisas, Cebes interveio e disse: Sócrates, acho que você [70a] falou muito bem, mas quando o assunto é a alma, você gera profunda

dúvida nas pessoas. Existe o receio de que, ao separar-se do corpo, a alma estaria em nenhum lugar: ela seria destruída e pereceria no exato dia da morte, imediatamente quando se separa do corpo e, ao deixá-lo, desapareceria logo depois de se dissipar como vento e fumaça, não mais estando em nenhum lugar. Se acaso estivesse em algum lugar, recolhida e sozinha, separada dos males que há [70b] pouco você expôs, haveria uma tremenda e bela esperança, Sócrates, de que você fala a verdade. Mas talvez essa questão de saber se a alma do ser humano existe depois da morte, e possui alguma capacidade e conhecimento, requeira uma sólida persuasão e fé.

Você diz a verdade, Cebes, respondeu Sócrates. Mas o que faremos então? Gostaria de discutir sobre esse assunto para ver o que é ou não plausível?

Eu particularmente, disse Cebes, ouviria com prazer qualquer que fosse a tua opinião sobre esse assunto.

Eu realmente acho, disse Sócrates, que ninguém que ouviu essa nossa conversa, nem [70c] mesmo um comediógrafo, diria que dou uma de charlatão com um discurso descabido. Se você está de acordo, devemos iniciar a investigação.

ARGUMENTO CÍCLICO

Examinemos a questão da seguinte maneira: se de algum modo as almas das pessoas que morrem estão no Hades ou não. Existe um relato antigo, o qual guardamos

na memória, segundo o qual as almas que chegam ao além partem daqui, e voltam novamente para cá, provindo dos mortos. Se realmente é verdade que os vivos provêm dos mortos, que mais se poderia concluir, [70d] senão que as nossas almas estão no além? Pois de modo algum as almas voltariam a reencarnar se já não existissem. Essa seria uma prova suficiente de que isso é verdade: se realmente ficasse evidente que os seres vivos provêm exclusivamente dos mortos. Mas se isso não for verdade, precisamos de um novo argumento.

Seguramente, disse Cebes.

Mas se você quiser compreender mais facilmente, disse, não examine somente o que se vincula ao ser humano, mas considere também todos os animais e plantas. Em suma, considerando [70e] tudo o que tem uma geração, vejamos se todas essas coisas são geradas da seguinte maneira: os opostos de seus opostos, e de nenhum outro, tudo quanto apresenta uma relação semelhante, como: o belo cujo oposto é o feio, o justo cujo oposto é o injusto, e inúmeros outros exemplos como esses. Portanto, examinaremos se tudo que tem um oposto é gerado necessariamente de seu oposto, e de nenhum outro. Por exemplo, algo que se torna maior, não se torna maior necessariamente a partir de ter sido menor antes?

Sim.

[71a] E o que se torna menor, não é a partir de ser maior antes que, depois, torna-se menor?

É assim mesmo, disse.

E a partir do forte o débil, e a partir do lento o rápido?

Seguramente.

E o inferior provém do superior, e o mais justo do mais injusto?

Como não?

Temos então uma prova suficiente de que tudo se origina dessa maneira, as coisas opostas a partir dos seus opostos?

Seguramente.

E o que mais? Não ocorre também o seguinte: em cada par de opostos, já que são dois [71b] opostos em cada caso, existem também dois processos de geração, um do primeiro para o segundo, e outro do segundo para o primeiro? Entre uma coisa maior e uma menor não há aumento e diminuição, e a isso chamamos de aumentar e diminuir?

Sim, disse.

E também separação e união, resfriamento e aquecimento, e assim por diante. Mesmo que não tenhamos um nome para cada processo, não ocorre necessariamente o mesmo em cada par de opostos, isto é, cada um provém de outro, havendo um processo de geração que vai de um para o outro?

Seguramente, disse.

[71c] Existe então, perguntou, um oposto para o viver, assim como estar adormecido é oposto de estar acordado?

Seguramente, respondeu.

E o que seria?

Estar morto, disse.

Então cada um desses não provém a partir do outro, já que são opostos? E já que são dois, não existem também dois processos de geração entre ambos?

Como não?

Eu te falarei um dos pares que eu mencionei há pouco, disse Sócrates, o próprio par e os seus processos de geração. Você, em seguida, me falará o outro. Eu estou falando do estar dormindo e estar acordado, e que o estar acordado provém do estar dormindo e o estar [71d] dormindo provém do estar acordado, e seus processos de geração são cair no sono e despertar. Isso é suficiente para você, ou não, perguntou?

Completamente.

Agora você me diz do mesmo jeito, falou, no tocante à vida e à morte. Você não concorda que estar vivo é o oposto de estar morto?

Certamente.

E que eles provêm um do outro?

Sim.

O que é então que provém do que está vivo?

O que está morto, respondeu.

E o que, disse, do que está morto?

O que está vivo, devo concordar, respondeu.

Nesse caso, é dos que estão mortos, Cebes, que tanto as coisas quanto as pessoas que vivem provêm?

[71e] Está bem claro, disse.

Portanto, as nossas almas estão no Hades.

É o que parece.

Certamente dos dois processos de geração em questão, ao menos um deles é bastante óbvio, pois presumo que o morrer é obviamente um deles, ou não?

Seguramente, disse.

O que então faremos? Não retribuiremos com o processo de geração oposta, pois do jeito que está a natureza ficará capenga? Ou não seria necessário equilibrar o morrer com o processo de geração oposto?

Sem dúvida, disse.

E qual seria?

O reviver.

[72a] Então, disse, se de fato existe o reviver, este não seria a geração a partir dos que estão mortos para os que estão vivos?

Seguramente.

Portanto, concordamos também nisso: os que estão vivos provêm dos que estão mortos não menos do que os que estão mortos provêm dos que estão vivos, e essa me

parece uma prova suficiente de que as almas dos que estão mortos necessariamente existem em algum lugar, de onde regressam à vida.

Sócrates, eu acho que, disse, com base no que foi acordado, as coisas são necessariamente desse jeito.

Cebes, disse, veja como, em minha opinião, nosso acordo não é infundado: se nesse processo de geração nem sempre um oposto retribuísse o outro, como perfazendo um movimento [72*b*] circular, mas o processo de geração fosse linear, indo apenas a partir de um oposto para o outro, sem que retornasse novamente para o primeiro, fazendo assim a trajetória reversa, você não sabe que todas as coisas ao final teriam a mesma forma, experimentariam uma mesma condição, e o processo de geração estancaria?

Tem razão, falou.

Não é difícil, disse, entender o que estou dizendo. Por exemplo, se houvesse o adormecer sem um despertar correspondente, proveniente do adormecer, não percebe que tudo isso faria [72*c*] de Eudímion um caso ordinário e sem repercussão em nenhum lugar, pois tudo quedaria na mesma condição que ele: o dormir? E se todas as coisas se unissem, mas não se separassem, logo ocorreria o dito de Anaxágoras: “todas as coisas juntas”. Da mesma maneira, caro Cebes, se tudo quanto participa da vida viesse a morrer, e as coisas mortas permanecessem na mesma forma depois de mortas, sem retornar de novo à vida, acaso não seria absolutamente necessário que, ao [72*d*] final,

tudo acabasse morto e nada vivo? E se as coisas vivas nascessem a partir de outras coisas vivas, e as coisas vivas morrem, o que as impediria de fenecer na morte?

Acho que nada, Sócrates, disse Cebes. Você fala a verdade sem omissão.

Para mim, Cebes, é exatamente assim. E nós não estamos enganados em concordar nesse assunto, pois realmente existe o reviver, os vivos nascem dos mortos, e as almas dos mortos existem.

ARGUMENTO DA REMINISCÊNCIA

[72e] Ainda mais, Sócrates, interveio Cebes, se for verdade aquela tese que você ensina com frequência – a de que o nosso aprendizado nada mais é do que reminiscência –, também é necessário que já tenhamos aprendido em alguma ocasião no passado as coisas que agora recordamos. Mas isto seria impossível, a menos que a nossa alma existisse em algum lugar antes [73a] de assumir essa forma humana. De modo que, também de acordo com esse ensino, a alma parece ser imortal.

Mas Cebes, Símiias questionou, quais são mesmo as provas de tudo isso? Recorda-me, pois no momento não me lembro bem.

Consiste, disse Cebes, de um único e belíssimo argumento: quando as pessoas são questionadas por alguém que lhes questiona bem, elas respondem todas as coisas com propriedade. Mas se conhecimento e reta razão já não estivessem internalizados,

não seriam [73b] capazes de fazer isso. E quando alguém lhes mostra diagramas ou algo desse tipo, aí fica bem claro que as coisas são mesmo assim.

Mas se você, Símiias, não está convencido com esse argumento, falou Sócrates, examina a questão a partir de outro ângulo e vê se compartilha do nosso pensamento. Pois você está em dúvida sobre como o aprendizado pode ser reminiscência, não é isso?

Não tenho essa dúvida, respondeu Símiias. Mas eu necessito experimentar esse ensino – a reminiscência. Só pela tentativa de explanação de Cebes, já recordo e me convenço, mas o meu interesse de ouvir não diminuiu.

[73c] Veja o seguinte, respondeu Sócrates. Concordamos, sem dúvida, que se alguém for recordar algo, é necessário que já tivesse obtido previamente esse conhecimento.

Seguramente, disse.

Acaso não concordamos também que, se o conhecimento advém de uma forma peculiar, ocorre reminiscência? Explicarei que forma peculiar é essa. Quando alguém vê, ouve ou tem uma outra percepção de algo, e não somente conhece isso, mas também lhe vem à mente um segundo item, mas que não é objeto do mesmo conhecimento, mas de um distinto do primeiro, não seria [73d] correto dizer que recordou esse segundo item que lhe veio à mente?

O que você quer dizer?

Vou exemplificar. Presumo que o conhecimento de uma pessoa é diferente do conhecimento de uma lira, não é?

Como não?

Então você deve saber que acontece o seguinte com os amantes: quando veem uma lira, um manto ou alguma outra coisa que seus amados costumam utilizar, eles reconhecem a lira e logo trazem à mente a imagem do amado a quem pertence a lira. Isso é reminiscência. O mesmo ocorre com aquele que vê Símias e geralmente recorda-se de Cebes, e presumo que existem inúmeros casos como esse.

Por Zeus, inúmeros, disse Símias.

[73e] Portanto, disse, esse tipo de coisa não é reminiscência? Especialmente quando alguém tem uma experiência de reminiscência que envolve coisas do passado, já esquecidas?

Seguramente, disse.

O que mais, perguntou? Não é possível que alguém veja a pintura de um cavalo ou a pintura de uma lira e recorde-se de uma pessoa, e quando vê a pintura de Símias recorde-se de Cebes?

Seguramente.

E quando vê a própria pintura de Símias, recorde-se do próprio Símias.

[74a] Certamente, disse.

De acordo com todos esses exemplos, a reminiscência não pode ocorrer tanto a partir de coisas semelhantes quanto de coisas dissemelhantes?

Sim.

Mas sempre que se recorda de algo a partir de coisas semelhantes não passa necessariamente pela experiência de pensar até que ponto o objeto a partir do qual se recordou e o objeto recordado se assemelham?

Seguramente, disse.

Examina agora, disse Sócrates, se isso está certo. Diríamos, como presumo, que existe um Igual? Não estou me referindo a um graveto igual a outro, a uma pedra igual a outra, ou a qualquer coisa desse tipo, mas a algo de natureza diferente, e que está além de tudo isso: o Igual em si mesmo. Diremos que isso existe, ou não?

[74b] Por Zeus, a resposta é um retumbante sim, respondeu Símiias.

Acaso sabemos o que é isso?

Seguramente, disse.

Mas de onde adquirimos o conhecimento disso? Foi das coisas que mencionamos há pouco? Quando vemos gravetos, pedras e outras coisas iguais, acaso trazemos à mente, a partir dessas coisas, aquilo que é diferente delas? Ou não acha que haja distinção entre eles? Examina o caso de pedras e gravetos iguais: enquanto permanecem o mesmo, às vezes não parecem iguais para uns, e desiguais para outros?

Seguramente.

[74c] E mais: os Iguais em si mesmo já te pareceram desiguais, ou a Igualdade já te pareceu Desigualdade?

Jamais, Sócrates.

Nesse caso, disse, essas coisas iguais e o Igual em si não são a mesma coisa.

Não mesmo, Sócrates.

Então, perguntou, é mesmo partir dessas coisas iguais que você traz à mente e adquire o conhecimento do Igual, ainda que Igual e coisas iguais sejam diferentes?

Verdade, disse.

E aquilo que se recordou não é igual ou diferente das coisas a partir das quais se recordou?

Seguramente.

Mas não faz diferença, disse. Contanto que você veja algo e, a partir dessa visão, traga [74d] outra coisa à mente, seja igual ou diferente, já é necessariamente um caso de reminiscência.

Seguramente.

E não nos ocorre o mesmo tipo de coisa em relação aos gravetos e outras coisas iguais sobre a qual falamos há pouco. Acaso esses iguais não nos parecem que são tal como é o Igual em si? Carecem ou não de algo para serem tal como é o Igual em si mesmo?

Carecem e muito, disse.

Acaso concordamos também com o seguinte: quando alguém vê um objeto e pensa que [74e] isso que vê tem a pretensão de ser tal como uma daquelas realidades, mas acaba sendo inferior, não se presume que o dono desse pensamento necessariamente já tivesse um conhecimento prévio da realidade com a qual, diz ele, o objeto visto se assemelha, ainda que deficientemente.

Necessariamente.

Não acha então que temos tido uma experiência dessa natureza em relação às coisas iguais e ao Igual em si mesmo?

Completamente.

[75a] Então necessariamente adquirimos um conhecimento prévio do Igual ainda antes da ocasião em que, pela primeira vez, vimos as coisas iguais e pensamos que todas elas almejam ser tal como o Igual, mas são inferiores a elas.

Isso mesmo.

Certamente concordamos com o seguinte: não há como já termos pensado no Igual, nem há chance de isso acontecer, a não ser a partir da visão, tato ou algum outro sentido. Como eu digo, os sentidos são todos o mesmo.

São todos o mesmo, Sócrates, pelo menos em relação ao que o argumento pretende provar.

Então os sentidos não nos fazem pensar que todas as coisas que pertencem ao domínio [75b] dos sentidos – as coisas sensíveis – querem ser como o Igual, mas são inferiores a ele? O que diríamos?

É assim mesmo.

E antes de começarmos a ver, ouvir e a utilizar os outros sentidos, presumo que foi necessário ter adquirido o conhecimento daquilo que é o Igual em si mesmo e, só então, passar a comparar as coisas iguais decorrentes dos sentidos com o Igual em si mesmo, e a notar que todas elas almejam ser da mesma natureza que ele, mas lhes são inferiores.

Foi mesmo necessário, Sócrates, com base no que dissemos antes.

Pois não foi logo após o nascimento que começamos a ver, a ouvir e a utilizar os demais sentidos?

Seguramente.

[75c] Como estamos dizendo, devemos ter adquirido o conhecimento do Igual antes mesmo disso.

Sim.

Portanto, parece-me que adquirimos esse conhecimento necessariamente antes de nascer.

Parece.

Se o adquirimos antes de nascer, e já nascemos com ele, não conhecíamos antes e imediatamente depois do nascimento não somente o Igual, mas também o Maior, o Menor, e todas [75d] as outras coisas dessa natureza? Pois o nosso presente argumento não é mais sobre o Igual do que sobre o Belo em si mesmo, o Justo e o Piedoso e, como tenho dito, a respeito de tudo que identificamos com o selo ‘o que é em si mesmo’, tanto nas perguntas que formulamos quanto nas respostas que damos? Desse modo, adquirimos o conhecimento de tudo isso necessariamente antes de nascer.

Isso mesmo.

E se o conhecimento adquirido não fosse esquecido, sempre nasceríamos em posse dele, e sempre o manteríamos ao longo da vida. Pois conhecer é isso: manter o conhecimento adquirido e não se desvencilhar mais dele. E o esquecimento, Símias, não seria o que chamamos de perda do conhecimento?

[75e] Sem sombra de dúvida, disse Sócrates.

No tocante aos conhecimentos que tivemos no passado a respeito daquelas coisas, penso que, se os adquirimos antes de nascer, perdemos por ocasião do nascimento e os recuperamos posteriormente utilizando os sentidos. Assim, o que chamamos de aprendizagem não consistiria em recuperar um conhecimento que nos pertencia? E não estaríamos certos ao chamar isso de reminiscência?

Seguramente.

[76a] Isso já se mostrou possível: quando alguém tem uma percepção de algo utilizando a visão, audição ou algum outro sentido, a partir disso traz à mente um segundo item, o qual já havia esquecido, cuja relação com o primeiro pode ser de semelhança ou dissemelhança. Como digo, uma das duas: ou nascemos em posse do conhecimento dessas coisas, e todos nós mantemos esse conhecimento ao longo da vida, ou aqueles que dizemos que aprendem, nada mais fazem do que recordar, de modo que a aprendizagem seria reminiscência.

Isso mesmo, Sócrates.

Então, Símbias, qual opção você escolhe? Nós nascemos em posse do conhecimento, ou só [76b] posteriormente é que recordamos as coisas cujo conhecimento adquirimos previamente?

No momento, Sócrates, não tenho como escolher.

Como não? Faça a sua escolha e diga o que pensa do seguinte caso: uma pessoa que tem conhecimento saberia ou não dar uma explicação daquilo que conhece?

Certamente saberia, Sócrates.

Você acha que todas as pessoas saberiam dar uma explicação sobre as coisas que acabamos de falar?

Gostaria que fosse assim, disse Símbias, mas receio que amanhã, por volta dessa hora, não haverá um ser humano que possa fazer isso com propriedade.

[76c] Então, Símias, disse ele, você não acha que todas as pessoas conhecem aquelas coisas?

De modo algum.

Acaso elas se recordam das coisas que um dia aprenderam?

Necessariamente.

Quando as nossas almas adquiriram o conhecimento delas? É claro que não foi a partir do momento em que nascemos como seres humanos.

Claro que não.

Antes, então.

Sim.

Então, Símias, as almas existiram anteriormente, antes de assumirem a forma humana – estavam destituídas de corpo – e possuíam conhecimento.

A não ser, Sócrates, que adquirimos esses conhecimentos na mesma hora em que nascemos. Resta ainda essa opção de tempo.

[76d] Que seja, meu amigo. Mas em que ocasião nós os perdemos? Nascemos sem eles, como acordamos há pouco, ou nós os perdemos na ocasião em que os adquirimos? Ou você pode mencionar outra ocasião?

De modo algum, Sócrates. Nem me dei conta que eu falava coisas sem sentido.

Então, Símias, disse ele, vamos colocar as coisas assim: se realmente existem as coisas sobre as quais não paramos de falar – o Belo, o Bom e toda essência dessa

natureza —, associando [76e] a elas as coisas que derivam dos sentidos, descobrindo a sua existência prévia bem como a nossa ciência dela, e comparando aquelas coisas com essa, a nossa conclusão com base nisso é que a nossa alma necessariamente existia antes de nosso nascimento. Se tais coisas não existissem, não seria necessário outro argumento? Não seria igualmente necessário que elas existam e as nossas almas existam antes do nosso nascimento? E se elas não existissem, tampouco as nossas almas?

Extraordinário, Sócrates, disse Símias. Também acho que existe a mesma necessidade, e é bom para nós que o argumento repouse nessa equivalência: a nossa alma existe antes do nosso [77a] nascimento assim como aquelas coisas existem, como você acabou de mencionar. Pois está claro para mim que todas as coisas desse tipo — Belo, Bom e outras da mesma natureza — todas as demais que agora mesmo expõe — existem mais do que tudo. E acho que está suficientemente demonstrado.

E Cebes, perguntou Sócrates? Pois devemos persuadir Cebes também.

Eu pelo menos penso que está suficientemente demonstrado, disse Símias. Contudo, Cebes [77b] se destaca entre as pessoas por ser difícil de acreditar em argumentos. Eu penso que ele está perfeitamente convencido de que a nossa alma existia antes do nosso nascimento, mas se ela ainda haverá de existir quando morrermos, Sócrates, disse ele, não ficou demonstrado nem para ele nem para mim. A objeção que Cebes levantou há pouco ainda permanece: a crença popular de que na ocasião da morte a alma da pessoa se dissipa, sendo este o fim de sua existência. Pois o

que a impede de nascer e se formar a partir de uma outra origem, de existir antes de alojar-se no corpo que lhe confere humanidade e, depois de alojada, separar-se do corpo, vindo então a morrer e a ser destruída?

[77c] Fala bem, Símias, disse Cebes. Pois parece que está demonstrado apenas metade do que se deveria: que a nossa alma existia antes de nascer. Contudo, ainda é necessário provar que ela existirá depois da morte tal como existia antes de nascer, para que a prova fique completa.

Está demonstrado, Símias e Cebes, disse Sócrates, agora mesmo: basta querer combinar num só este argumento e aquele anterior, com o qual concordamos, de que tudo o que vive vem a [77d] ser a partir do que está morto. Pois se a alma tem uma existência prévia, é necessário que ela, ao viver e nascer, provenha tão somente a partir da morte e do estar morto. Como não seria necessário que ela existisse depois da morte, já que ela deve nascer novamente? Portanto, está demonstrado o que vocês acabaram de questionar. Apesar disso, eu acho que tanto você quanto o Símias teriam prazer de estudar esse argumento com mais profundidade por causa do seu temor [77e] pueril de que o vento realmente dissipe e disperse a alma na ocasião em que ela deixa o corpo, especialmente se acontecer de alguém morrer num dia de ventania.

Cebes riu, e disse: tenta nos convencer, Sócrates, como se temêssemos. Melhor ainda, retiro o ‘como se temêssemos’, porque talvez tenhamos mesmo uma criança

dentro de nós que teme coisas desse tipo. Portanto, tenta convencê-la a não temer a morte como se fosse o Bicho Papão.

É necessário, Sócrates, proferir encantamentos todos os dias até que o temor desapareça.

[78a] Mas onde, Sócrates, perguntou, conseguimos um bom encantador para esse tipo de problema, já que você está nos deixando?

Grande é a Grécia, Cebes, disse Sócrates, onde encontrará nobres varões. Também devem especular e buscar um encantador dessa envergadura na multidão de povos bárbaros, sem poupar dinheiro e trabalho, pois não investiria o seu dinheiro em nada mais rentável. Devem buscar também entre vocês mesmos, pois dificilmente encontrarão alguém mais capacitado do que vocês para esse mister.

[78b] Mas isto será feito, disse Cebes. Vamos retomar de onde paramos, se a ideia te agrada.

Como não? Claro que me agrada.

Muito bem, disse.

ARGUMENTO DAS AFINIDADES

Sendo assim, disse Sócrates, devemos nos perguntar o seguinte: a que tipo de coisa pertence aquela que é suscetível a sofrer dispersão? Que tipo de coisa temeríamos

que fosse dissipada, e que tipo de coisa não? E em seguida passemos a examinar a qual desses dois tipos de coisas pertence a alma, e com base nisso, ter confiança ou temor em relação à nossa própria alma.

É verdade, disse ele.

[78c] "Acaso não pertence ao que foi posto junto, e ao que é composto por natureza, sofrer decomposição assim como foi posto junto? Por outro lado, se há algo simples, pertence somente a isso, mais do que a qualquer outra coisa, o não se sujeitar a sofrer decomposição?

É assim que penso, disse Cebes.

Então não seria bem plausível que as coisas que estão sempre no mesmo estado e condição sejam aquilo que é simples, enquanto aquelas cuja condição varia em ocasiões diferentes e nunca se encontram no mesmo estado sejam as compostas?

É o que me parece.

Então nos voltemos agora, disse, para aquelas mesmas coisas que tratamos num argumento [78d] anterior. Refiro-me àquela essência, cujo ser está sendo discutido por meio de perguntas e respostas: estão sempre na mesma condição e estado, ou sua condição oscila em diferentes ocasiões? O igual em si, o belo em si, aquilo que cada coisa é em si, aquilo que é, se sujeitariam a algum tipo de mudança? Ou cada uma dessas coisas em si, sendo uniforme e sozinha, permanece sempre na mesma condição e estado, sem se sujeitar a qualquer tipo de alteração, em hipótese alguma?

É necessário que permaneçam na mesma condição e estado, Sócrates, disse Cebes.

[78e] O que diríamos a respeito das muitas coisas belas, tal como pessoas, cavalos, roupas e outras coisas desse tipo, ou das coisas iguais, ou de todas as outras que compartilham o mesmo nome daquelas que mencionamos? Acaso se mantém no mesmo estado ou em completo contraste com aquelas, como se pode dizer, nunca e de modo algum permanecem no mesmo estado, nem consigo mesmas, nem entre si?

Concordo mais uma vez, disse Cebes: elas nunca permanecem no mesmo estado.

[79a] Mas as outras coisas não se poderia tocar, ver ou perceber pelos demais sentidos, enquanto essas que permanecem no mesmo estado não se podem apreender por qualquer outro meio, a não ser pelo raciocínio do pensamento, por serem invisíveis, algo que não se vê.

O que você diz é totalmente verdadeiro, disse.

Então pretende que estabeleçamos, disse, que existem duas classes de seres: a visível e a invisível?

Façamos isso.

A invisível sempre permanece no mesmo estado, enquanto a visível nunca permanece no mesmo estado.

Vamos estabelecer isso também, disse.

[79b] Avancemos então, disse: temos algo mais do que corpo e alma?

Nada além disso, respondeu.

Então, qual dos dois tipos de coisa diríamos ser mais semelhante e ter mais afinidade com o corpo?

Está bem evidente a qualquer pessoa, disse, que é o visível.

E quanto à alma? Visível ou invisível?

Pelo menos ao ser humano é invisível, Sócrates, disse.

Mas nós estávamos conversando justamente sobre as coisas que seriam e as que não seriam visíveis à natureza do ser humano, ou estava pensando em alguma outra?

Não, à natureza do ser humano.

O que então diríamos a respeito da alma? Seria algo visível ou invisível?

Não visível.

Invisível, então?

Sim.

Então a alma é mais semelhante ao invisível do que o corpo, enquanto o corpo é mais semelhante ao visível do que a alma.

[79c] É absolutamente necessário, Sócrates.

E não era isto que dizíamos antes: quando a alma se utiliza do corpo para examinar algo, seja por meio da visão, audição ou por meio de algum outro sentido – pois examinar algo por meio do corpo é examinar por meio dos sentidos – é então arrastada pelo corpo para as coisas que nunca permanecem na mesma condição, e assim

ela anda errática, confusa e trôpega, como se estivesse embriagada, porque essa é a natureza das coisas que ela está alcançando?

Certamente.

[79d] Mas quando ela própria por si mesma examina, nessa ocasião se encaminha para o puro, eterno, imortal, e que permanece na mesma condição. E por causa da sua afinidade com isso, a alma sempre vem a estar com ele, sempre que lhe é possível se colocar ela própria por si mesma. Nessa ocasião deixa de andar errática: ela permanece sempre no mesmo estado e condição relativamente a essas coisas, por que esta é a natureza das coisas que está alcançando. Essa experiência da alma não seria chamada de conhecimento?

O que você disse, respondeu, é completamente belo e verdadeiro, Sócrates.

[79e] Mais uma vez, e com base tanto no que já foi dito quanto no que dizemos agora: com qual desses dois tipos de coisa a alma teria maior semelhança e afinidade?

Acredito que, respondeu, a partir dessa linha de inquirição, Sócrates, todas as pessoas, até alguém com grande dificuldade de aprendizagem reconheceria que de todo jeito a alma se assemelha mais ao que está sempre na mesma condição do que àquilo que não está.

E quanto ao corpo?

Assemelha-se mais a esse outro tipo de coisa.

[80a] Veja a questão agora sob este ângulo: quando a alma e o corpo estão juntos, por imposição da natureza o corpo é o que serve e é governado, enquanto a alma governa e domina. Tendo em vista essa relação, pergunto novamente: qual dos dois você acha que se assemelha mais ao divino, e qual ao mortal? Ou não acha que o divino é por natureza o que domina e dirige, enquanto o mortal o que é dirigido e serve?

Com certeza.

Então a alma é como qual dos dois?

É evidente, Sócrates, que a alma é como o divino, enquanto o corpo é como o mortal.

[80b] Examina agora, Cebes, disse ele, se de tudo que temos dito podemos concluir o seguinte: que a alma é mais semelhante ao divino, imortal, inteligível, uniforme, indissolúvel, e sempre na mesma condição e estado consigo mesmo, enquanto o corpo, por outro lado, é mais semelhante ao humano, mortal, multiforme, sensível, solúvel, e nunca na mesma condição consigo mesmo. Teríamos algo a dizer contra isso, amigo Cebes, algo que se contraponha a esse resultado?

Não temos.

Mas então? Sendo as coisas desse jeito, acaso o corpo não seria o tipo de coisa que se dissolve rapidamente, enquanto a alma, por sua vez, o tipo de coisa completamente indissolúvel, ou algo próximo disso?

[80c] Como não?

ÚLTIMO ARGUMENTO

[105c] Diga-me então, perguntou Sócrates, o que deve estar presente num corpo para que ele tenha vida?

Uma alma, respondeu.

[105d] E é sempre assim?

Com certeza, disse ele.

Portanto, quando a alma ocupa algo, chega sempre trazendo vida para ele?

Claro que chega, respondeu.

E existe ou não um oposto para a vida?

Existe, falou.

O quê?

Morte.

Então a alma jamais admitirá o oposto daquilo que traz consigo, como foi acordado antes?

Mas não tenha dúvida disso, falou Cebes.

Como é mesmo que agorinha chamávamos aquilo que não admite a forma do par?

Ímpar, respondeu.

E ao que não admite o justo ou o musical?

[105e] O não musical, disse, e o não justo.

Muito bem. E como chamaríamos aquilo que não admite morte?

Imortal, disse.

Então a alma não admite morte?

Não.

Portanto, a alma é imortal.

Isso, imortal.

Muito bem, falou. Poderíamos dizer que isto foi provado? O que você acha?

Sim, e de modo suficiente, Sócrates.

Se os injustos fossem necessariamente imperecíveis, três certamente seriam imperecíveis, não seria?

[106a] Então Cebes, perguntou, se o ímpar fosse necessariamente indestrutível, o três também não seria indestrutível?

Como não?

Agora, se o não quente também fosse necessariamente indestrutível, quando alguém aproximasse calor à neve, ela não bateria em retirada intacta e sem derreter?

Pois nem pereceria, nem ficaria ali de novo e admitiria o calor.

Corretamente, disse.

Por semelhante modo, se o não frio fosse indestrutível, quando algo frio arremettesse contra o fogo, ele jamais apagaria ou pereceria, mas bateria em retirada e seguiria intacto.

Necessariamente, disse.

[106b] Agora não seria necessário falar também dessa maneira a respeito do imortal? Se o imortal também fosse indestrutível, seria impossível que a alma viesse a perecer quando a morte arremettesse contra ela. Porque como foi dito, não admitirá a morte e nem tombará morta, assim como concordamos que nem o três nem o ímpar serão pares, nem o fogo e o calor que há nele serão frios. Mas alguém poderia questionar o que impediria o ímpar – mesmo que não se transforme em par quando este arremete contra ele, assim como concordamos – de perecer e o par lhe tomar o posto? Contra isto não teríamos como argumentar que o ímpar não perece, porque ele não é indestrutível. Se concordássemos a esse respeito, facilmente argumentaríamos que o três e o ímpar bateriam em retirada quando o par arremettesse contra ele. Argumentaríamos assim também no caso do fogo, do calor e tudo mais. Não é mesmo?

Absolutamente.

Portanto, agora no que diz respeito ao imortal, se concordássemos que ele é também [106d] indestrutível, a alma seria imortal e indestrutível. Caso contrário, seria necessário outro argumento.

Mas isto não é necessário por esta razão, disse: dificilmente outra coisa não admitiria destruição se o imortal, sendo eterno, a admitisse.

E eu acho que pelo menos a divindade, respondeu Sócrates, e a própria forma da vida, e se existe alguma outra coisa imortal, todas as pessoas concordariam que nunca perecem.

Sem dúvida todas as pessoas concordariam, por Zeus, disse, e eu penso que os deuses ainda mais.

[106e] Portanto, já que o imortal também é indestrutível, e a alma não seria outra coisa a não ser imortal, ela também seria indestrutível, ou não?

É absolutamente necessário.

Sendo assim, quando a morte arremete contra a pessoa, a sua parte mortal, ao que parece, tomba morta, e a sua parte imortal bate em retirada, intacta e sem destruição ela parte, retirando-se da presença da morte.

É o que parece.

[107a] Sendo assim, é mais do que certo que a alma é imortal e indestrutível, e que as nossas almas realmente existirão no Hades.

De minha parte, Sócrates, disse ele, não tenho mais nenhuma objeção, nem desconfio das coisas que disse. Mas caso Símias que está aqui, ou mesmo outra pessoa tenha algo a dizer, esta é a hora de falar. Porque se alguém quiser dizer ou ouvir alguma coisa sobre este assunto, não conheço nenhuma outra ocasião além desta para fazê-lo.

[107b] De minha parte, Sócrates, disse Cebes, não tenho nada a acrescentar e nem desconfio do que você falou. Contudo, pela complexidade da temática que abordamos em nossa conversa, e por não ter apreço pela fraqueza humana, ainda necessito carregar comigo certa desconfiança a respeito de nossa conversa.

Não apenas isto, Símias, disse Sócrates. Vocês está fazendo uma boa colocação. Até mesmo as primeiras hipótese, ainda que pareçam confiáveis para nós, devemos igualmente voltar a examiná-las mais claramente. E eu acho que se você analisá-las suficientemente, seguirá o argumento até o máximo que alguém possa seguir. Se isto ficar claro para você, não terá de prosseguir na pesquisa.

Isso é verdade, disse ele.

10. BIBLIOGRAFIA

Albinus, Lars. *The house of Hades: studies in ancient Greek eschatology*. Aarhus [Denmark]: Aarhus University Press, 2000.

Adluri, Vishwa. *Philosophy and salvation in Greek religion*. Berlin: De Gruyter, 2013.

Alderink, Larry J. *Creation and salvation in ancient orphism*. American Philological Association; Chico, Calif.: Distributed by Scholars Press, 1981.

Archer-Hind. *The Phaedo of Plato*. Macmillan, 1894.

Bernabé Pajares, Alberto. *Textos órficos y filosofía presocrática: materiales para una comparación*. Madrid : Editorial Trotta, 2004.

Bernabé, Alberto; Casadesús, Francesc. *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Madrid: Akal, 2008.

Barnes & Bonelli (ed). *Method and Metaphysics: Essays in Ancient Philosophy I*. Oxford University Press, 2011.

Benson, Hugh H. (org.). *Platão*. São Paulo: Artmed, 2006.

Bernabé, A. *Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia*, São Paulo, Annablume, 2011.

Bluck, R.S. *Plato's Phaedo*. London: Routledge and Kegan Paul Limited, 1955.

Bostock, David. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Burger, Ronna. *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven: Yale University Press, 1984.

Burnet, John. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 1911.

Chen, L. C. H. Acquiring Knowledge of the Ideas in the *Phaedo*. RHM, CXXXIII: 52-70, 1990.

D'Anna, Nuccio. Da Orfeo a Pitagora: dalle estasi arcaiche all'armonia cosmica Roma: Simmetria, 2010

Dancy, R.M. *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge University Press, 2004.

Dilman, İlham. Philosophy and the philosophic life: a study in Plato's *Phaedo*. New York: St. Martin's Press, 1992.

Dixsaut, Monique. Platon: *Phédon*. Paris: Flammarion, 1991.

Dorter, Kenneth. *Plato's Phaedo: An Interpretation*. University of Toronto Press, 1982.

Erler. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2013.

Fine, Gail. The 'Two Worlds' Theory in the *Phaedo*, *British Journal for the History of Philosophy*, 24:4, 2016.

Frede, D. The final proof of immortality of the soul in Plato's *Phaedo* 102a107a. *Phronesis: a journal for ancient philosophy*, Assen, v. 23, n. 1, p. 27-41, 1978.

Gallop, David. *Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

_____. Plato's Cyclical Argument Recycled. In Wagner (ed.), *Essays on Plato's Psychology*. Maryland, Lexington Books, 2001.

Gazzinelli, Gabriela Guimarães (organização e tradução). *Fragmentos Órficos*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

Guthrie, W. K. C. Orfeo y la religión griega. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1970.

Gertz, Sebastian Ramon Philipp. Death and Immortality in Late Neoplatonism. Leiden: Brill, 2011.

Guthrie, Kenneth Sylvan, and David R. Fideler. The Pythagorean Sourcebook and Library: An Anthology of Ancient Writings Which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy. Grand Rapids: Phanes, 1987.

Hackforth, R. *Plato: Phaedo*. Cambridge University Press, 1998.

Hankinson, R. J. Cause and explanation in ancient Greek thought. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1998.

Horky, Philip Sidney. Plato and Pythagoreanism. New York: Oxford University Press, 2013.

Huffman, Carl A. Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic: a commentary on the fragments and testimonia with interpretive essays. Cambridge [England] New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1993.

Huffman, Carl A. A History of Pythagoreanism. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2014.

Kahn, Charles. *Pitágoras e os pitagóricos*: uma breve história. São Paulo: Loyola, 2007.

Keyt, David. "The Fallacies in Phaedo 102a- 107b." *Phronesis* 8, 167-172, 1963.

Kingsley, Peter. Ancient philosophy, mystery, and magic: Empedocles and Pythagorean tradition. Oxford: Clarendon Press; New York : Oxford University Press, 1995.

Loriaux, Robert. *Le Phédon de Platon*. Namur, Presses. Universitaires, 1975.

Luchte, James. *Pythagoras and the doctrine of transmigration*: wandering souls. London; New York: Continuum, 2009.

O'Brien, D. "The Last Argument of Plato's Phaedo." *Classical Quarterly* 95-106, 1967-68.

Rohde, Erwin. *Psyche*: The Cult of Souls and the Belief in Immortality Among the Greeks. London: Routledge and Kegan Paul, 1950.

Plato. *Platonis Opera*, I-V. Ed: Duke, Hicken, Nicoll, Robinson, and Strachan Oxford: Oxford Classical Texts, 1995.

Robinson, T. M. *A psicologia de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

Ross, David. *Teoría de las ideas de Platón*. Madrid: Cátedra, 1993.

Rowe, C.J. *Plato, Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Scott, *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors*. Cambridge, University Press, 1995.

Sedley, D. 'The Dramatis Personae of Plato's Phaedo', *Proceedings of the British Academy* 85.3-26, 1995.

_____. 'Platonic causes', *Phronesis* 43, 1998, 114-132.

_____. 'Plato's theory of change at Phaedo 70-71', *Mélanges Kahn (Charles)* 2012, 147-163.

Sedley & Long. *Plato, Meno and Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Sider, David. *The fragments of Anaxagoras*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2005

Silverman, Allan. 2002. *The Dialectic of Essence*. Princeton University Press.

Taylor, A. E. *Plato: the Man and his Work*. London, 1922.

Trabattoni, Franco. *Platão*. São Paulo: AnnaBlume, 2010.

Wagner, Ellen. 2001. *Essays on Plato's Psychology*. Lanham, Maryland: Lexington Books.

White, David A. 1989. *Myth and Metaphysics in Plato's Phaedo*. Seltingrove: Susquehanna University Press.

Yi, Byeong-Uk. 2009. "The Cyclical Argument and Principles of Change in Plato's Phaedo," *Logical Analysis and History of Philosophy* 12: 85–102.

Zhmud, Leonid. 2012. *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Oxford: Oxford University Press.