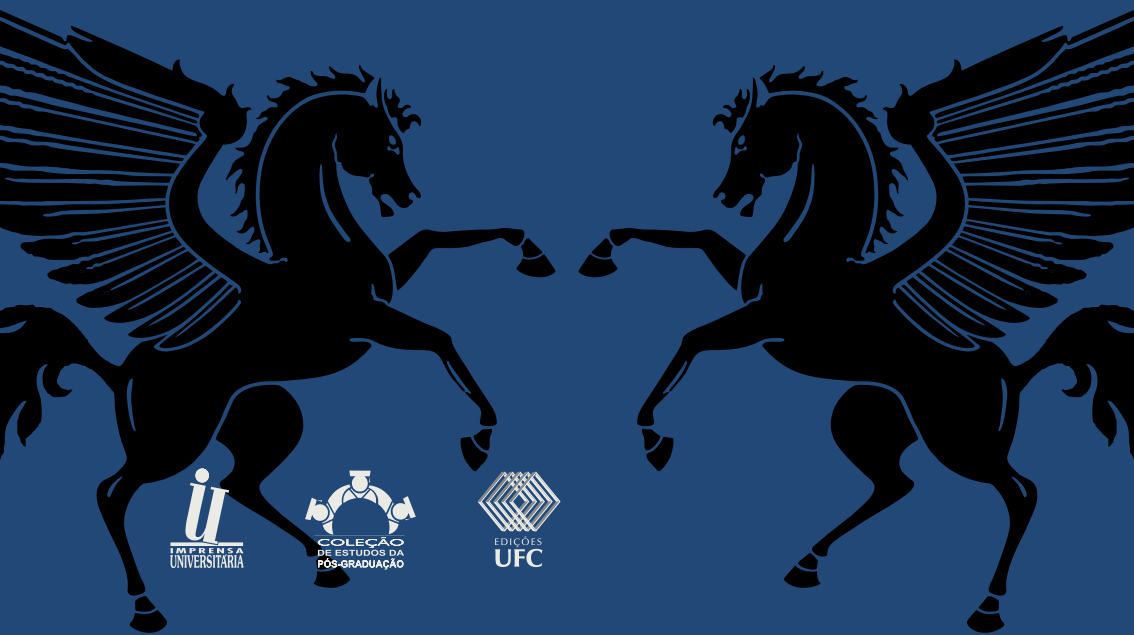


Hugo Filgueiras de Araújo

A estetização da alma pelo corpo no *Fédon* de Platão



U
INSTITUTO DE CIÊNCIAS
UNIVERSITÁRIA

COLEÇÃO
DE ESTUDOS DA
PÓS-GRADUAÇÃO

EDICÕES
UFC

A ESTETIZAÇÃO DA ALMA PELO
CORPO NO *FÉDON* DE PLATÃO

Presidente da República

Dilma Vana Rousseff

Ministro da Educação

Henrique Paim

Universidade Federal do Ceará - UFC

Reitor

Prof. Jesualdo Pereira Farias

Vice-Reitor

Prof. Henry de Holanda Campos

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Prof. Gil de Aquino Farias

Pró-Reitora de Administração

Profª. Denise Maria Moreira Chagas Corrêa

Imprensa Universitária

Diretor

Joaquim Melo de Albuquerque

Editora UFC

Diretor e Editor

Prof. Antonio Cláudio Lima Guimarães

Conselho Editorial

Presidente: Prof. Antonio Cláudio Lima Guimarães

Conselheiros

Profª. Adelaide Maria Gonçalves Pereira

Profª. Angela Maria R. Mota Gutiérrez

Prof. Gil de Aquino Farias

Prof. Ítalo Gurgel

Prof. José Edmar da Silva Ribeiro

A ESTETIZAÇÃO DA ALMA PELO
CORPO NO *FÉDON* DE PLATÃO

Hugo Filgueiras de Araújo



Fortaleza
2014

A estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão

Copyright © 2014 by Hugo Filgueiras de Araújo

Todos os direitos reservados

IMPRESSO NO BRASIL / PRINTED IN BRAZIL

Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará (UFC)

Av. da Universidade, 2932, fundos – Benfica – Fortaleza – Ceará

Coordenação Editorial:

Ivanaldo Maciel de Lima

Revisão de Texto:

Yvantelmack Dantas

Normalização Bibliográfica:

Luciane Silva das Selvas

Programação Visual

Sandro Vasconcelos / Thiago Nogueira

Diagramação:

Thiago Nogueira

Capa:

Heron Cruz

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Bibliotecária Luciane Silva das Selvas CRB 3/1022

A658e Araújo, Hugo Filgueiras de.
 A estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão / Hugo Filgueiras de Araújo. - Fortaleza:
 Imprensa Universitária, 2014.
 176 p. ; 21 cm. (Estudos da Pós - Graduação)

 ISBN: 978-85-7485-200-3

 1. Filosofia. 2. Filosofia antiga. 3. Platonismo. I. Título.

CDD 129

AGRADECIMENTOS

Manifesto minha gratidão primeiramente aos deuses, fonte de inspiração para os homens. À minha família, pelo apoio constante, especialmente à minha Mãe, irmãos e à minha querida prima Deyse Nazareth, pela constante amizade. Agradeço à minha avó Toinha Marinho (*in memorian*), que sempre me incentivou ao amor pela leitura e pelos estudos. Como não agradecer aos meus bisavós, carinhosamente conhecidos como Mamãelinha a Papaidato (*in memorian*) de quem muitas vezes escutei, sentado aos seus pés, os “causos” da família, que despertaram em mim o gosto pela tradição e pela minha origem?

Agradeço ao meu amado André Luiz, pelo seu companheirismo. Grato sou aos inúmeros amigos que fiz na minha caminhada de formação acadêmica, em especial Anderson Bogéa, Tedson Braga, Avelino Neto e Maria Risonete. Com gratidão lembro dos meus colegas do Curso de Filosofia da UFCA. Devo muito desse trabalho aos caríssimos colegas do grupo de estudos Filosofia da Percepção.

Aos companheiros e amigos do Curso de Filosofia da UFC em Fortaleza dedico este trabalho, pois me acolheram no colegiado de braços abertos, em especial à Maria Aparecida, minha amada amiga, que se dignou fazer a apresentação do meu livro.

Grato sou aos colegas do ICA, especialmente na pessoa do Prof. Sandro e da Prof^a. Inês. Agradeço aos secretários do Curso de Doutorado: minha amiga Fátima e os nobres Francisco (Chico) e Paulo.

Minha gratidão ao Programa de Doutorado Integrado em Filosofia da UFPB/UFRN/UFPE, na pessoa do Prof. Giovanni Queiroz, coordenador do Doutorado na seleção 2009.3. Agradeço também ao Prof. José Gabriel Trindade, de quem trago ensinamentos do mestrado e aos professores que me ajudaram a melhorar o texto: Prof. Jesus Vázquez, Prof. Giovanni Queiroz e Prof. Anderson D’Arc.

E de modo todo especial agradeço ao “CARÍSSIMO” Prof. Iraquitán Caminha, o meu orientador, responsável comigo por esse livro, o qual prefacia, e por quem trago uma profunda gratidão.

“Ὁ Σώκρατες, μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου [...].
ὡς φιλοσοφίας μὲν οὐσης μεγίστης μουσικῆς,
ἐμοῦ δὲ τοῦτο πρᾶττοντος;”
Πλάτων, *Φαίδων*

“Ó Sócrates, compõe, pratica a arte das Musas [...]
A filosofia é a mais alta forma de Música,
qual outra que não ela era a minha ocupação?”
Platão, *Fédon*

SUMÁRIO

PREFÁCIO	11
INTRODUÇÃO	15
O FÉDON - SOBRE A IMORTALIDADE DA ALMA, DE PLATÃO	25
Dialogicidade no Fédon	26
Fédon, um texto apologético	28
O Plano dramático do <i>Fédon</i>	31
O Sócrates do <i>Fédon</i> : tranquilidade frente à morte	33
Morte e filosofia	36
O sentido de encarceramento da alma no corpo e a transposição do <i>Orfismo</i> e do <i>Pitagorismo</i>	40
O tema da imortalidade da alma	45
As noções de <i>sôma</i> e <i>psykhé</i> e seu uso	46
O mito do destino das almas e a narrativa da morte de Sócrates	58
CORPO COMO OBSTÁCULO PARA A ALMA	63
Sentido ético-antropológico: virtude é sabedoria	68
O sentido onto-epistemológico – a instabilidade da sensibilidade	78
Os opostos vida/morte - “é dos contrários que nascem os contrários”	81
As indagações naturalistas e a verificação das medidas.....	85
<i>Anaxágoras: o espírito é o ordenador e a causa de todas as coisas</i>	86
<i>Comentando as reflexões autobiográficas de Sócrates</i>	87
Da observação das realidades sensíveis ao refugiar-se nos argumentos: a <i>Segunda Navegação</i>	89

CORPO COMO AUXÍLIO PARA A ALMA	93
Corpo, <i>aísthesis</i> e cognição	95
A teoria das Formas no <i>Fédon</i>	97
A teoria da <i>Anamnese</i>	101
<i>Aísthesis</i> e <i>Anamnese</i>	107
Da dialética como método	109
A teoria da Participação	110
As grandezas relacionais, o fogo e a neve e os números.....	113
A alma não é o contrário do corpo	116
A ESTETIZAÇÃO DA ALMA PELO CORPO	121
<i>Peri Physeos Psykhé</i> – Sobre a natureza da alma.....	123
Da mútua relação entre corpo e alma.....	132
Dos modos da alma se relacionar com o corpo	139
<i>Philosomathia</i> – dos amantes do corpo	141
<i>Philosophia</i> – dos amantes do saber	146
A autonomia da alma – <i>psykhagogia</i> e o domínio de si	150
CONCLUSÃO	155
BIBLIOGRAFIA	163

PREFÁCIO

Foi com muita alegria que recebi o convite de Hugo Filgueiras de Araújo para prefaciar seu livro, intitulado *A Estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão*. Esse livro é fruto de sua pesquisa de doutorado em Filosofia, que tive a honra de orientar. O texto faz uma análise do *Fédon*, de forma cuidadosa e aprofundada sobre a relação *corpo/alma*, considerando quais as influências que alma e corpo se impõem e sofrem mutuamente. O autor assume o encargo de utilizar também outros diálogos de Platão capazes de dar suporte ao eixo mais central de suas reflexões. Destacam-se o *Timeu*, o *Fedro* e a *República*.

O tema da relação *corpo/alma* em Platão já foi bastante pesquisado e, seguramente, temos inúmeros textos já consagrados pela comunidade acadêmica sobre o referido assunto. Isso significa que é difícil dizer algo de novo sobre um problema tão explorado por toda tradição filosófica. Todavia, Hugo não se deixou levar pelos ventos do exaustivamente dito e, com muita ousadia e maturidade, nos presenteia com um belo texto que comunica sua posição pessoal sobre o sentido de *aísthesis*, noção tradicionalmente relacionada ao corpo, que foi examinada segundo o ponto de vista da interseção da relação *corpo/alma* no *Fédon*.

O destaque do texto não é fortalecer a distinção entre alma e corpo, mas mostrar que a relação alma/corpo pode ser vista como uma espécie de afinidade entre diferentes que se complementam. O autor deixa claro que, sem o corpo e o uso dos sentidos, é impossível o trabalho efetivo do *logos*. O processo cognitivo não se realiza sem os dados sensíveis. Logo, o corpo não é um obstáculo ou uma barreira, mas uma instância necessária que, todavia, precisa ser ultrapassada. O desafio é treinar a alma para que ela não se deixe iludir pelo caráter instável da sensibilidade, que pode nos induzir ao erro. Contudo, precisamos trilhar pelas veredas do sensível, caso contrário o *logos* não se realiza.

O texto chama a atenção para uma assimilação equivocada do pensamento platônico, realizada, sobretudo, por alguns estudiosos cristãos, que acabaram disseminando de forma deturpada um dualismo corpo/alma. Esses equívocos criaram a visão de que Platão é um espiritualista extremo, defensor de um puritanismo ascético desmedido. É possível redescobrir Platão fazendo uma releitura de sua obra para mostrar a importância da experiência sensível para a vida humana.

Para desenvolver sua compreensão particular sobre a relação alma/corpo em Platão, Hugo faz um percurso detalhando os passos de sua exposição. O autor teve o cuidado de analisar os termos *sôma* e *psykhé*, contextualizando-os no âmbito da cultura grega antiga. Inicialmente, considerou uma investigação em Homero e, posteriormente, as concepções filosóficas emergentes no século VI a.C., bem como na poesia trágica do século V a.C.

O autor também apresenta o caráter errante da *aísthesis*, sendo destacado um estudo sobre a noção de *prazer*, que aponta para a possibilidade de coexistir, em um mesmo sensível, predicados opostos, possibilitando a defesa da imortalidade da alma. Logo, é impossível a alma portar a morte, restando-lhe, quando o corpo passa pela morte, “bater em retirada”.

A natureza da alma é bastante investigada para revelar a possibilidade de nela haver mudança por ser um *metaxú*. Por conseguinte,

foram também analisadas as consequências que ocorrem na alma quando ela assume as duas posturas que pode ter no corpo: *philosomathia* e *philosophia*.

Finalmente, podemos perceber no texto que cabe à alma determinar o estilo de vida que terá cada corpo, por meio de uma busca constante do domínio de si. Tal perspectiva sintetiza o discurso da filosofia socrático-platônica, que pretende conferir à alma seu estatuto de autonomia.

Não há dúvidas de que a alma (*psykhagogia*) necessita alcançar o saber e a virtude. A alma não pode cair na desmesura (*hybris*) e se deixar levar pelas forças dos desejos. Ela deve aprender a satisfazer os desejos segundo o “crivo da razão”. Todavia, Hugo mostra com maestria que a educação da alma deve levar consigo a educação do corpo. Não se pode conceber uma formação isolada da alma. Se ela pode ser afetada pelo corpo de forma negativa, por que não compreender que também um corpo educado pela prática regular da ginástica, por exemplo, pode aprender a privar-se do que não lhe fará bem e que tal aprendizagem passe a ecoar na própria alma? É por meio do corpo que a alma aprende a desejar a sabedoria.

Não podemos negar que a postura de Platão frente ao tema da sensibilidade é de desconfiança. Não há dúvidas de que para ele, a sensibilidade pode, por vezes, nos atrapalhar na busca pela verdade, missão própria do filósofo. Mas aquele que procura a verdade não pode negar o seu corpo, que é a instância pela qual a alma tem contato direto com os sensíveis (*aísthesis*). Somente por meio desse contato, é possível apreender o mundo sensível, que está ao seu redor, para somente depois inquirir sobre esse mundo e, pela dialética, recordar-se das Formas.

Encontramos no texto de Hugo uma visão clara de que corpo não é para alma somente um estorvo, mas o lugar da expressão e o meio pelo qual a alma apreende o mundo sensível. No lugar do desprezo do corpo, temos uma leitura que nos leva a uma parceria entre a alma e o corpo. A busca do equilíbrio é caminho que pode servir de referência para nossos dias. Em tempos marcados pela tentativa da

ciência de querer reduzir a noção de alma a uma mera atividade do cérebro, podemos aprender, com esse precioso texto, que o tema da alma humana ainda não morreu.

Reconhecemos que o corpo, como mero organismo vivo, é necessário para nos tornarmos humanos, mas ele não é suficiente. Esse pedaço de carne precisa da alma para que possa ter uma bela forma de vida. A alma, por sua vez, não realiza sua nobre missão de conhecer sem ser estetizada pelo corpo. Não podemos conceber a alma sem que ela seja afetada pelo corpo. Nesse sentido, conforme afirma Hugo, “A alma pode ser afetada porque é uma instância relacional, um intermediário (*metaxú*) entre a invisibilidade das Formas e a mutabilidade dos sensíveis”.

Recordo-me dos momentos preciosos que passamos juntos discutindo a tese de Hugo em nossas reuniões do Grupo de Filosofia da Percepção. Ficamos intrigados com a possibilidade de a alma perder sua essência, caso ela fosse afetada de forma radical pelas experiências sensíveis do corpo. Nosso ilustre estudioso de Platão não desejava admitir que a alma fosse apenas influenciada pelo corpo. Sua intenção, mais ousada, era mostrar que a alma era modificada pela sua relação com o corpo. Mas, como admitir que aquilo que “é” “deixe de ser”? A razão filosófica não suportaria tal contradição. Somente depois de muita discussão, nasceu a proposição de que a alma é modificada pelo corpo na medida em que é estetizada por ele, possibilitando, assim, que o pensamento e o saber, bem como a razão e a virtude, possam ganhar expressão no mundo sensível.

Páscoa de 2013.

Iraquitán de Oliveira Caminha.¹

¹ Doutor em filosofia pela *Université Catholique de Louvain*. Professor Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB e em Educação Física UPE/UFPB. Coordenador do Grupo de Filosofia da Percepção e do LAISTHESIS – Laboratório de Estudos sobre Corpo, Estética e Sociedade. E-mail: iraqui@uol.com.br

INTRODUÇÃO

Na História da Filosofia, as questões referentes à existência humana são de grande relevância, e de forma particular o entendimento das dimensões constitutivas da pessoa humana: o corpo e a alma.

Observando as diversas concepções do homem no decorrer da história, da Idade Antiga à Idade Contemporânea, percebemos que não foram poucos os que tentaram definir corpo e alma. O grande momento que inova a definição desses conceitos, sobretudo da *psykhé*, foi o pensamento socrático-platônico, que deu os matizes do que até hoje dela entendemos. Em diversos dos seus escritos, Platão trata da alma relacionando-a com o corpo, podendo vir a tomá-la a partir de um contexto diferente,² a depender da temática a ser enfatizada em cada diálogo.

Considerando que os diálogos platônicos foram amplamente lidos pela tradição filosófica,³ que influenciaram sobremaneira a

² Cf. SANTOS, 1998, p. 17.

³ Neles há uma série de elementos que instigam sua leitura, seja os de cunho histórico, como a narrativa da morte de Sócrates, por trazer temas interessantes como a morte e vida, relação *corpo e alma*, ou ainda por trazer a maioria das “teorias” platônicas.

cultura grega e, conseqüentemente, toda a cultura do Ocidente,⁴ os diferentes modos de relacionar corpo e alma em seus escritos, bem como interpretações unilaterais por parte da tradição levaram ao surgimento de diferentes vertentes acerca do modo como Platão entende o homem como ser constituído por estas duas entidades – *sôma* e *psykhé*; estas, segundo o *Fédon*, são distintas e podem ser separadas na *morte* (θάνατος), fazendo assim dois. Tais vertentes nem sempre surgem nos diálogos no mesmo contexto e/ou com o mesmo sentido. Platão se serve dessa polivocidade de sentidos dos termos alma e corpo presentes na cultura grega para, no tratamento da questão da mútua relação entre essas entidades, focar o aspecto que em cada texto julga ser mais relevante. Assim é que o tom conferido a Sócrates no *Fédon* no que tange à relação *alma/corpo* será bastante distinto daquele encontrado, por exemplo, no *Fedro*.

De todo modo, Platão manifesta um discurso que anuncia o cuidado pela alma, por considerá-la a fonte do saber e da virtude e até mesmo do próprio “eu”⁵ do homem. A valorização da alma é tão essencial para Platão que, em alguns diálogos, sobretudo no *Fédon*, denuncia todos os empecilhos que podem atrapalhá-la, chegando a alertar para que se tenha cuidado com o corpo que, por vezes, pode ser um obstáculo para a alma que busca a verdade. O argumento sobre o qual Platão se fundamenta para dizer que o corpo pode ser um obstáculo para a alma está relacionado, sobretudo, com a atividade da percepção sensível (*aísthesis*), competência dos sentidos corpóreos, que fornece dados que podem induzir o homem ao erro quando tomados como verdadeiros. Para quem é filósofo isso é inadmissível, pois não pode haver a correspondência tácita entre conhe-

⁴ Tornam-se o berço da cultura do Ocidente as culturas greco-romana e a judaico-cristã.

⁵ Essa noção começa a transparecer quando Sócrates, ao lançar mão da frase délfica “Conhece-te ti mesmo” considera que é conhecendo sua *alma* e dela cuidando que o homem se auto-conhece. A referência que Platão faz da *alma* ao “eu” do homem está longe do que a modernidade entende por sujeito; é mais uma identificação de que é na *alma* que se encontra a essência do homem, se assim podemos dizer.

cimento e percepção sensível; só há *epistême* daquilo que sempre é, as Formas (*idea*). Como *aísthesis*⁶ se obtém dos *sensíveis*, que são mutáveis, não pode ser considerada fonte segura para o saber⁷, pois dos sensíveis se percebem apenas aparências (*pháinomai*), que geram opiniões (*doxai*), sendo também mutáveis. Por isso, enquanto a alma estiver unida ao corpo, o homem não alcançará a verdade na sua plenitude, podendo ser desvirtuado desse objetivo.

Desse modo, Platão sugere que o filósofo deve tomar uma posição de desconfiança frente ao corpo, que é uma instância sensível. Contudo, não deixa de considerar em vários momentos que, mesmo não sendo fonte suficiente para o conhecimento, é pelo corpo e nele que, uma vez estabelecido o composto alma/corpo, começa a busca pela verdade, configurada pela recuperação do saber, pela reminiscência, reconhecendo assim o seu papel. A diferença estabelecida por Platão entre alma/corpo e *epistême/aísthesis* segue a lógica da dicotomia *Inteligível/sensíveis*. O argumento utilizado para justificar que a alma é afim das Formas inteligíveis fundamenta-se no fato de o corpo não ser capaz de captar o que é invisível, as Formas, restando à alma, que lhes é semelhante, por ser também invisível, a possibilidade de conhecê-las (78e).

Essas considerações até aqui apresentadas, que “parecem” ser contraditórias, surgem de modo bastante incisivo no *Fédon*, que, por ser um dos textos mais lidos do *corpus* platônico no que tange à temática da relação *alma/corpo*, ocupará um lugar central em nossa pesquisa. O diálogo narra, através de um verdadeiro discurso apo-

⁶ A *aísthesis*, noção relacionada ao *corpo*, é o ponto de interseção da relação *corpo/alma* no *Fédon*, que é reconhecidamente errante, embora não se deixe de reconhecer a sua necessidade para a *alma*.

⁷ Cf. *Teeteto* 152dss; *Timeu* 27ass. Utilizaremos para referir os textos clássicos a indicação dos passos através da paginação que comumente é utilizada pelos seus estudiosos. Para os diálogos de Platão, a paginação Stephanus, que se origina da edição bilingue (latim-grego) de 1578 dos diálogos platônicos, organizada por Henricus Stephanus. Para os fragmentos dos autores pré-socráticos, utilizaremos a referência Diels-Kranz (DK). Para os textos de Aristóteles, será utilizada a paginação Immanuel Bekker.

logético, a morte de Sócrates, enaltecendo assim a filosofia, personificada em sua vida. Desse modo, Platão não poupa artifício algum para tecer esse testemunho sobre a vida do seu mestre, usando, para compor esse diálogo, uma miscelânea de elementos – mitos, menções às crenças do *Orfismo* e *Pitagorismo*, analogias, alusões à precariedade das concepções materialistas e outros recursos – que são costurados pela narrativa dos últimos momentos de Sócrates e pelos principais argumentos da filosofia socrático-platônica: *contrários*, *reminiscência*, *teoria das Formas*, *teoria da participação*, etc. Esses elementos são utilizados na economia do *Fédon* como caminhos para demonstrar que a alma é *imortal* (*atháaton*). Tal concepção é capital para esse discurso, pois justifica, em um tom escatológico, o zelo que Platão anuncia que os filósofos devem ter para com sua alma. Com efeito, além de a alma persistir após a morte, alcançando nesse momento a verdade pela contemplação das Formas, sua condição imortal garante a possibilidade de vir conhecer enquanto unida ao corpo, através da reminiscência.

Platão traça, dessa forma, um *modus operandi* para aquele que exerce a filosofia, ao propor que o caminho do filósofo é viver em um treino de morrer e ter morrido. Isso significa ter sua alma afastada o tanto quanto possível for do corpo, quando estiver a raciocinar, para que não seja desvirtuado da busca pela verdade. O homem que vive em comércio constante com a *sôma*, deixando por ela ser guiado, acarreta para sua alma consequências indesejáveis que o impedirão de chegar à plenitude da sabedoria que será alcançada após a morte. Tais consequências são descritas por Platão em um tom mítico-religioso, chegando a admitir que as almas dos *amantes do corpo* (*philosômatos*) carregam, para além da vida do corpo, o *elemento corpóreo* (*somatoeidés*) ao ponto de serem vistas rondando os túmulos nos cemitérios e, pelo peso que carregam, logo voltam a se encarnar, sendo impedidas do alcance da verdade. Por outro lado, Platão sugere que a alma dos que se dedicaram à filosofia (*philósophos*), daqueles que, quando se punham a filosofar, afastavam-se

o tanto quanto possível fosse do corpo, deixando sua alma *em si e por si mesma* (*autén kath' autén*) para raciocinar, ainda no composto poderão se recordar da verdade. Podem, no pós-morte, inclusive ter um bom destino, chegando à plenitude do saber. Os filósofos são intermediados pelos sentidos corpóreos, servem-se das aparências, mas não deixam por elas ser enganados, pondo em análise os dados colhidos pela *aísthesis*, pois compreendem que seu caráter é errante.

Ora, essas duas posturas da alma frente ao corpo, que encontramos no *Fédon*, acarretam determinadas consequências, fazem-nos perceber que Platão entendia que a alma no composto é influenciada pelo corpo. Declarar que a alma é afetada pelo corpo, podendo sofrer certo tipo de *mudança* (*kíneses*); admitir que num primeiro momento ela adquire um estado composto, sendo possuidora de partes; mais que isso, supor que a alma pode chegar ao extremo, de forma violenta, a assumir elementos corpóreos (peso, visibilidade, etc.) estranhos à sua natureza (visível), parece algo contraditório. Isto porque o fundamento que Platão usa para estabelecer a relação entre a alma e as Formas é a invisibilidade, que pressupõe imutabilidade, conforme nos apresenta no passo 79a, afirmando que o *invisível* (*áïdōn*) sempre permanece *idêntico a si mesmo* (*ôei katà taútà*). Entretanto, a contradição é aparente, pois Platão relaciona a alma ao invisível dizendo que há *semelhança* (*homoiotés*) e *afinidade* (*syggignesthai*) entre elas, o que significa “ter algo que lembra” ou “ser parecido com”, mas não “ser idêntico a”. Platão no *Fédon* não afirma ser a alma sempre imutável como as Formas são, o que sugere que em alguns momentos ela pode mudar. Destarte, no *Fédon* não deixam de aparecer referências de que, mesmo não sendo imutável como as Formas sempre são, uma vez separada do corpo, ela poderá voltar ao *seu estado puro* (*autó kath' autó*), que é “em si e por si mesma”, quando novamente estiver em contato com as Formas, sugerindo Platão que esse é o seu estatuto ontológico mais genuíno.

Diante da possibilidade de a alma sofrer mudança, mas não podendo ser classificada como um sensível, por ser na sua essência invisível, resta-nos explicar: *O que é a alma? Qual sua natureza?*

Não encontramos essa resposta de forma clara no *Fédon*, sendo necessário buscar duas referências em dois outros diálogos: 1) no *Timeu*, na tese da gênese da alma cósmica e dos humanos, que são moldados pelo demiurgo, este forja uma mistura de substâncias (*ousia*) de naturezas distintas, deixando sobressair a porção Inteligível; 2) no *Fedro*, no mito da parelha alada, cujo objetivo é demonstrar o caráter misto da alma, que é tanto divina quanto humana. Com esses passos defendemos que a alma é, na filosofia de Platão, uma instância intermediária, um *metaxú*, entre a mutabilidade e materialidade dos sensíveis e a invisibilidade e imaterialidade das Formas.⁸ Esse estatuto ontológico da alma permite que seja entendida como uma realidade que pode estabelecer *comunhão* (*koinonia*) ao se *associar* (*homiléō*) com o corpo, ao ponto de mudar, assimilando atributos que distam da sua natureza genuína.⁹ Todavia, trata-se da aquisição de *qualidades* (*poiótes*) e não mudança *substancial* (*ousía*).

A alma na sua associação com o corpo, em primeira instância, adéqua-se às vicissitudes da condição corpórea, sendo a *sôma* o espaço e via para o aprendizado, uma vez que é pelo contato com os sensíveis que poderá ascender pela dialética à rememoração das Formas. A experiência da percepção sensível, apanágio do corpo, é atividade conjunta da diáde *psykhé/sôma*, por ser a alma o seu princípio de vitalidade.¹⁰ Cabe ao corpo receber as sensações, enquanto que a alma processa esses dados (da sensação), submetendo-os pelo *lógos* à análise.

No tocante às sensações corpóreas, Platão ora diz ser o corpo ora a alma a fonte do *desejo* (*epithymia*) e do *prazer* (*hedoné*). Quando não, o filósofo defende que na alma há uma tensão, ou ainda tipos

⁸ Platão utiliza a noção de *metaxú* no *Timeu*, quando fala sobre a noção de *Khóra* (49ass), para justificar a participação dos sensíveis nas Formas; e também na *República* (510ass), quando versa sobre os números e a geometria, classificando como *dianóia*, atividade que é um *metaxú* entre *epistéme* e *doxa*. No último capítulo aprofundaremos essa questão.

⁹ Por natureza genuína chamamos os atributos da *alma* quando está isolada, a saber: invisibilidade e imutabilidade. A possibilidade de mudar é um interstício da sua associação com o *corpo*.

¹⁰ O *corpo*, para sentir, precisa ser vivificado por uma *alma*. *Sôma* sem *psykhé* é *nékros*, é cadáver.

ou partes de alma,¹¹ conforme vemos no *Fedro* com o já mencionado mito da parelha alada; no *Timeu*, com a tese de que há uma alma mortal; e na *República*, com a tese da tripartição. Essa associação, que a alma faz com o corpo, que é uma condição do composto, chamamos de estetização.¹² Estetizada pelo corpo, a alma, pelo intermédio dos sentidos, aprende, não ficando fechada sobre si mesma, podendo estar aberta ao conhecimento, cujo ponto de partida é justamente o acesso aos sensíveis.

Esse entendimento é capital para a filosofia de Platão; pois, caso a *psykhé* não se associe ao corpo, sequer poderia haver aprendido e/ou formação do homem (*paidéia*), que consiste em ela se tornar virtuosa, pela aquisição do saber. Contudo, esse processo não pode chegar ao extremo, ao ponto de, em vez de a alma governar o corpo, deixar por ele ser guiada, tomando como verdade os dados sensíveis, sem submetê-los ao *lógos* e, como figura Platão no *Fédon*, tomando para si consequências póstumas, que seria a assimilação de elementos corporais (*somatoeidés*), por nós traduzido por *somatização*.¹³ Todas essas consequências devem ser evitadas pela alma, pois ela é a senhora do corpo. Desse modo, o que Platão sugere é um processo de *autonomia* (*autarkhéia*), de domínio de si.

¹¹ Podemos considerar modos diferentes de compreendermos a tripartição da *alma*: um primeiro seria a *alma* portadora de três partes, outro seria três tipos diferentes de *alma*. Na verdade, acreditamos que há da parte de Platão a necessidade de se empreender um discurso que trate das várias vicissitudes da *alma*, quando da sua união com o *corpo*, encontrando esse modo de caracterizá-la. Sendo assim, não há problema o uso do entendimento da *alma* portadora de partes ou que existam três tipos diferentes de *psykhé*.

¹² Usamos o termo “estetização” no seu sentido mais puro, considerando a sua derivação do termo grego *aisthésis* – percepção e sensação. O termo “estetização” é usado para significar que a *alma* é envolvida pela capacidade perceptiva e pela sensibilidade, sofrendo a influência do que é *aisthétikos* ou sendo um com ele; como também no sentido de que ela se torna perceptível e pode manifestar-se pelos sentidos (pensamento que é próprio da *alma* manifestado pelo discurso é perceptível pela audição).

¹³ Entendemos por “somatização” a aquisição, por parte da *alma*, do caráter material do *corpo*, que a faz se aproximar de um sensível. Esse é o motivo pelo qual Platão tanto alerta os filósofos de que se deve ter cuidado para não se infectar pelo *corpo*. Veremos isso mais adiante.

Na defesa de nossa tese, com relação ao método, preocupamo-nos em apresentar uma análise do *Fédon*, utilizando outros diálogos que pudessem dar suporte ao eixo mais central da nossa argumentação, por entendermos que, mesmo que Platão não seja um sistemático e que seus diálogos não apresentem uma evolução do seu pensamento, os temas e argumentos que surgem nos textos têm uma coerência entre si, sendo diferentes modos de tratar determinados assuntos, mas com uma sincronia de sentidos. Para isso, recorreremos tanto à versão grega do diálogo, quanto a traduções em português e, quando necessário, propomos a nossa própria tradução. Destacamos também interpretações de renomados comentadores de Platão, assim como também nos servimos das obras de alguns helenistas, lançando mão de elementos culturais para contextualizar o pensamento platônico.

Quanto à estrutura do texto, desenvolvemos a escrita em quatro capítulos. No primeiro tratamos dos elementos literários do *Fédon*, considerando seu estilo dialógico. Destacamos os elementos utilizados por Platão na tessitura do diálogo, como também as interfaces temáticas, detivemo-nos na análise dos termos “*sôma*” e “*psykhé*”, contextualizando-os no âmbito da cultura grega antiga, a começar pelo modo como eram tratados em Homero e, posteriormente, nas concepções filosóficas emergentes no século VI a.C., bem como na poesia trágica do século V a.C. Desse modo, tentamos conferir a devida importância e visibilidade ao caráter *sui generis* da abordagem platônica acerca do assunto. Por fim, fazemos uma análise do uso do mito no *Fédon* e de sua importância para a economia do diálogo.

No segundo capítulo tratamos de analisar minuciosamente os argumentos que Platão utiliza no *Fédon* para dizer que o corpo é obstáculo para a alma. Essa parte está baseada no caráter errante da *aísthesis*, sendo destacado um estudo da noção de *prazer*. Analisamos o argumento dos contrários, bem como as referências autobiográficas de Sócrates que corroboram a distinção entre sensível e inteligível. Terminamos com a análise do método da Segunda Navegação, servindo-nos dele para fazer a passagem para o capítulo seguinte.

O corpo como auxílio para alma é o tema do terceiro capítulo, no qual nos dedicamos a destacar quais argumentos Platão utiliza para redimir o papel do corpo através da teoria da reminiscência. Analisamos também a célebre teoria das Formas e a noção de participação, tendo como viés de leitura a participação do corpo, pela *aísthesis*, no processo de cognição. Terminamos esse capítulo com a segunda versão do argumento dos opostos, sendo que dessa vez Platão aborda a possibilidade de coexistirem, em um mesmo sensível, predicados opostos. Com isso, concluímos a defesa da imortalidade da alma, dizendo ser impossível à alma portar a morte, restando-lhe, quando o corpo for acometido por esse episódio, bater em retirada.

No último capítulo, localizamos o centro da nossa argumentação. Nele tratamos de analisar a relação *alma/corpo*, considerando quais as influências que alma e corpo se impõem mutuamente. Para isso versamos sobre a natureza da alma, com o auxílio do *Timeu*, do *Fedro* e da *República*, entendendo a possibilidade de nela haver mudança por ser um *metaxú*. Por conseguinte, analisamos as consequências que ocorrem na alma quando ela assume as duas posturas que pode ter em associação com o corpo: *philosomathia* e *philosophia*. Encerramos o capítulo entendendo que cabe à alma determinar o estilo de vida que terá no corpo, buscando o domínio de si, finalidade já constante na filosofia socrático-platônica, que pretende conferir-lhe um estatuto de autonomia.

Nosso estudo pretende provar que em Platão há uma Filosofia da Percepção, que pouco foi estudada pela tradição, que se dedicou a perceber no *corpus* platônico os argumentos que provam a fundação de uma metafísica no pensamento do filósofo. Contudo, longe de nós pretendermos fazer o caminho inverso, defender um Platão que aborda o papel da sensibilidade e rechaça a racionalidade, nossa intenção é identificar o entrelaçamento que há dos planos dos sensíveis e do Inteligível, entendendo que todo o esforço em sua filosofia de recorrer à hipótese do que é imutável, tem por função explicar o mutável. Se Platão propõe a existência de uma realidade Inteligível, é para explicar a realidade sensível.

O FÉDON – SOBRE A IMORTALIDADE DA ALMA, DE PLATÃO

O *Fédon* ou *Sobre a Imortalidade da alma* é um dos textos mais conhecidos e lidos de todo o *corpus* platônico, como também um dos que mais suscita interpretações diferentes, sobretudo no que tange a um dos seus temas principais: a relação *alma/corpo*.

Vemos nele uma postura delicada do filósofo frente ao corpo, permeada com afirmações de que dele a alma deve se afastar, pois pode atrapalhá-la na busca da verdade; como também, no mesmo texto, não são poucos os momentos em que Platão considera a participação da *sôma* para que a contemplação das Formas, através da reminiscência, aconteça. Em outros escritos de Platão vemos algumas posturas semelhantes, mas nenhuma como a do *Fédon*, em que permeiam-se, de modo tão acirrado, afirmações de que o corpo é obstáculo para alma, sem deixar de reconhecer que é por seu intermédio que pode haver aprendizado. Defendemos que isso se deve a alguns motivos que, no plano literário do texto, são interdependentes: ao fato de o *Fédon* ser um diálogo, ao caráter apologético do texto que permeia o seu plano dramático e à assimilação que o filósofo faz de doutrinas e termos que não são seus. Andrade afirma que se deve ter cuidado na leitura do *Fédon*, sabendo identificar seus elementos, para poder interpretá-lo,

[...] o estudioso do *Fédon* deve estar atento a discernir nesse diálogo a filosofia propriamente platônica, das outras afirmações não pertinentes a ela. Isto porque, por diversas vezes o filósofo mistura exposições diferentes da sua como se afirmasse, mas na verdade está apenas confirmando com os discípulos as trilhas conhecidas à época sobre o difícil tema “alma e corpo”, e a retomada de teses já sabidas faz parte de seu método dialógico. Em outros momentos, opta por expor e, aparentemente, aceitar o que algumas tradições mais antigas afirmam, mesmo porque um grego não deixaria de corroborá-las (ANDRADE, 1998, p. 128).

Esses aspectos precisam ser levados em consideração, como um tipo de propedêutico à nossa defesa, para depois analisarmos mais especificamente o nosso tema.

Dialogicidade no *Fédon*

Sabemos que Platão manifestou certa resistência à transmissão do saber filosófico por meio da escrita, enaltecendo dessa forma a via oral como meio mais eficaz para esse caminho.¹⁴ Porém, mesmo assim seus escritos dialógicos, que são uma certa documentação da oralidade,¹⁵ foram uma via para deixar suas reflexões, o modo pelo qual podemos ter acesso ao seu pensamento e intenções.

¹⁴ Essa afirmação é encontrada no *Fedro* (257ss) e na *Carta VII* (330ss). Platão tem receio da escrita por defender que ela pode muitas vezes aprisionar os saberes, pois através das palavras o conhecimento pode parecer reduzido a fórmulas, e certos assuntos não poderiam ser transformados em conhecimento estático. As palavras escritas poderiam ser traiçoeiras e prejudicar o acesso ao conhecimento pelas pessoas comuns, enquanto as palavras faladas podem ser modificadas à medida que se faz necessário, como forma de esclarecimento. Comentadores e intérpretes de Platão baseiam-se nesses trechos para fundamentar o que denominam de “Doutrinas não escritas de Platão”, afirmando que o verdadeiro pensamento platônico não está nos diálogos, mas no testemunho dos seus discípulos da Academia (Cf. REALE, 1997; SZLEZÁK, 1989; GAISER, 1998; GIRGENTI, 1998; PERINE, 2007). Em contrapartida, há um paradigma, inspirado em Schleiermacher, que afirma que o modelo de interpretação do pensamento de Platão fundamentava-se, sobretudo, na tese de que os escritos platônicos são autárquicos, ou seja, uma expressão cabal da forma e do conteúdo do seu pensamento, inclusive dos ensinamentos ministrados na Academia, relegando como secundária e inexpressiva toda a tradição indireta.

¹⁵ Com o estilo dialógico, Platão reafirma a máxima de Sócrates de que a melhor forma de fazer filosofia é através do embate de ideias e argumentos.

Em várias obras, o Mestre Ateniense deixou expressa a desconfiança com que encarava a redução da reflexão filosófica à escrita, nomeadamente na forma de composição de tratados. Mas não há dúvida de que, ao longo de sua vida, o diálogo passou a ser visto por ele como meio de registrar todo um programa de reflexão e investigação (SANTOS, 1998, p. 10).

O *Fédon*, como a maioria dos textos de Platão, é um diálogo.¹⁶ Diferentemente de como é feito um tratado – com conceitos e definições expostos de forma objetiva e direta, representando o pensamento do autor – a escrita dialógica segue um estilo literário diferente. Platão elenca um grupo de personagens, postos em uma determinada situação, geralmente discípulos discutindo com Sócrates. É nesse intermeio que surgem os questionamentos, refutações, teses – em um jogo de afirmações e negações – suscitando novos questionamentos, teses e refutações, constituindo assim o movimento dialético. Logo, uma determinada afirmação surgida em algum momento do texto não deve, num primeiro momento, ser tomada como tese platônica, pois pode ser o início da questão, sua refutação, sua contra-argumentação ou ainda a referência a uma tese ou doutrina já existente, que não terá, necessariamente, a adesão do filósofo.

Esse fato é considerado por muitos comentadores como um certo descompromisso do filósofo em criar teorias.¹⁷ Na verdade em

¹⁶ Santos em sua obra *Para ler Platão (Volume 1)* discute a peculiaridade dos textos platônicos que foram elaboradas em um contexto próprio, que chama de *contexto dialético* (2008, p. 38). O contexto dialético de um diálogo, segundo Santos, é a relação única e irrepetível que há entre os personagens que colaboram na investigação de um tópico, exprimindo opiniões e debatendo-as. Metodologicamente os diálogos platônicos podem ser entendidos como compostos por dois planos: 1) *dramático*, que contextualiza a discussão em um determinado episódio, com um determinado grupo de personagens; 2) *argumentativo*, que é todo o jogo de argumentos que se apresentam nas discussões estabelecidas entre os personagens a fim de se chegar a um conceito ou resolver um problema filosófico.

¹⁷ É Aristóteles que considera como teoria alguns temas que constantemente aparecem nos textos de Platão, como por exemplo a Teoria das Formas (Met. 999B). Não há nos diálogos a expressa intenção de Platão em construir doutrina, ele apenas é um grande pesquisador de problemas filosóficos. O que leva comentadores a atribuírem teorias a Platão é a constância com a qual determinados temas aparecem em seus textos.

momento algum vemos Platão em seus textos apresentar uma doutrina fixa e engessada, apenas compõe diálogos que tratam de temas que surgem em situações mais diversas e cotidianas possíveis,¹⁸ abrindo a possibilidade de que o mesmo assunto tenha abordagens diferentes, dependendo do contexto de cada um.

Os diálogos, incluindo o *Fédon*, possuem uma composição literária e filosófica que congrega uma diversidade de elementos de natureza muito diversa: argumentos, debates, interlúdios dramáticos e metodológicos, e ainda mitos.¹⁹ Assim, para uma leitura e estudo do diálogo é necessário um cuidado especial, visto que seus argumentos longos e intrincados podem se abrir para entendimentos diversos e leituras problemáticas que dificilmente tornarão clara a verdadeira intenção de Platão ao escrevê-lo.

***Fédon*: um texto apologético**

A diversidade de elementos do *Fédon* resulta na manifestação de intenções diferentes por parte de Platão. Santos destaca três intenções: “consoladora, apologética e educativa”. *Consoladora* por querer demonstrar que a espera da morte deve ser feita com tranqui-

¹⁸ Nos textos de Platão vemos mais uma postura de quem está preocupado em ensinar como se filosofa ou de exortar o homem à constante busca do saber do que em apresentar teorias. Na verdade essa postura é totalmente coerente com a proposição na qual Sócrates demonstra o seu permanente estado de ignorância: “Só sei que nada sei”. Nos estudos do grupo “Diálogos Platônicos”, da Universidade Federal do Ceará, por diversas vezes Montenegro afirmou ser Platão o primeiro antiplatonista. Essa afirmação baseia-se no fato de que Platão fez exatamente o contrário do que os platônicos, ou neoplatônicos, afirmam: em vez de criar uma doutrina rígida, propõe em seus textos vários discursos, com abordagens diferentes, até quando trata de uma mesma temática. Muniz (2011) entende que Platão usa de uma metodologia que ele chama de “sistema de ecos e reenvios”, também denominado de estilo “sinfônico”, pois o filósofo, ao compor seus diálogos, não apresenta uma tese construída de modo fixo, mas um mesmo tema, tratado de um modo em um texto, sendo ecoado ou reenviado a outro, mas com estrutura, elementos, profundidade e base argumentativa diferentes, sem serem, em termos gerais, contraditórias. Esse caráter de versatilidade do discurso demonstra a polivocidade dos *logoi*, que sempre está em construção, tendo em vista que o que hoje sabemos é sempre uma visão aproximada da verdade. Ou seja, o discurso sobre a verdade é sempre aproximativo.

¹⁹ Cf. SANTOS, 1998, p. 10.

lidade; *apologética*, pois defende a vida filosófica como único meio de salvar a alma dos perigos que a ameaçam; e *educativa* por querer defender a filosofia a partir da exposição da concepção de saber, condensada na Teoria das Formas (SANTOS, 1998, p. 11). Entre essas, a intenção *apologética* é bastante acentuada no *Fédon*,²⁰ sendo ajudada pelas outras duas, sobretudo porque todo o diálogo permeia os últimos momentos que os discípulos passam ao redor do mestre Sócrates, que é quem está tranquilo frente à *morte* (θάνατος), pois está livre de todos os perigos por ter exercido a filosofia durante sua vida, e o mais interessante é que o exercício da filosofia é o que o levou a ser condenado à morte pelo Tribunal Ateniense.²¹

Um leitor que não consiga detectar as particularidades dos elementos do texto acaba realizando uma leitura superficial do *Fédon*, por este se achar carregado de simbolismos, e ainda, dentre os textos platônicos, por ser um dos diálogos em que há alguns dos argumentos principais da filosofia platônica.

²⁰ É comum em sua obra encontrarmos um viés *apologético*; em momentos diversos, vemos Platão enaltecer a atividade filosófica como a única forma de se alcançar a virtude e a sabedoria, percebemos isso se apontarmos, por exemplo, na *República*, sua posição de que a *pólis* será justa se governada pelo filósofo-rei. No *Sofista* vemos a elevação do filósofo em detrimento dos sofistas, mestres de ilusões. No *Fédon*, àquele que em vida se dedicou à atividade filosófica há a certeza da felicidade no além-vida, figurada na recuperação das asas. No *Fédon*, de forma mais dramática, o filósofo propõe a similitude da atividade filosófica com a morte, considerada como a separação *corpo/alma*, que se configura naquilo que é o treino que todo filósofo realiza em vida, separar o tanto quanto for possível a *alma* do *corpo*.

²¹ Sócrates foi encarado como uma verdadeira ameaça às leis e à vida política de Atenas. Primeiramente, porque condenava o uso da retórica pelos sofistas, quando não havia o comprometimento com a verdade, mas apenas com a arte da persuasão (*peithó*). O discurso contra os sofistas era uma ameaça para a instauração e consolidação da democracia, pois a persuasão era ferramenta elementar para conquistar a adesão do povo. O assunto do mau uso da retórica foi bastante explorado pelos poetas gregos, Aristófanes, conhecido comediógrafo grego, em obras como *As nuvens* e *As vespas* faz uso da temática de modo satírico; por outro lado, Ésquilo, tragediógrafo grego, nas *Eumênidas* (obra que compõe a *Orestéia* ou *Trilogia de Orestes - Agamemnon, Coéforas e Eumênidas*), simula um tribunal para julgar Orestes, que matou sua mãe, dando a ele o deus Apolo como defensor, que faz uso da arte da persuasão de modo magistral. Falando nos deuses, esse foi outro ponto decisivo para a condenação de Sócrates, que, segundo seus acusadores, dizia não crer nas deidades da *pólis* e cultuar algumas estrangeiras (Cf. *Memoráveis*, de Xenofonte e *Apologia de Sócrates*, de Platão).

No *Fédon* encontramos os pilares do platonismo: a *Teoria das Formas* e a reflexão sobre a imortalidade da *alma humana*.²² Outros temas ainda surgem no diálogo, tornando-o de grande interesse para qualquer leitor, como o tema da morte, do destino dos homens no pós-vida e de um possível retorno destes à vida – *transmigração das almas (metempsychosis)*.²³ Todos esses temas são tecidos no texto por meio da certeza de que é a filosofia a via segura para que o homem obtenha o sucesso daquilo que busca, no aqui e no além: a sabedoria.

Todos os elementos que aparecem no diálogo surgem a partir do solo contextual, que alguns comentadores convencionaram chamar de plano dramático,²⁴ que é o episódio que suscita as conversas filosóficas.²⁵ Esse plano tem um papel importante, pois, além de suscitar as discussões e argumentos, chega a influenciar o modo como serão trabalhados, como, por exemplo, o próprio tema da alma, que tem modos diferentes de se apresentar, dependendo do diálogo e do seu plano.

A alma é abordada no *Fédon* na perspectiva da vida de um homem: Sócrates; na *República*, em contraposição com a estrutura política da cidade; no *Fedro*, no contexto de um mito sobre o destino que impende sobre todos os seres vivos; no *Timeu*, no de uma narrativa *raciocinada* sobre a origem do mundo e da vida; no *Banquete*, a partir da relação entre o amor e o saber, para cada homem; finalmente, no *Ménon*, enquadrada numa investigação sobre a natureza da virtude (SANTOS, 1998, p. 17).

²² Cornford denomina-as de pilares gêmeos do platonismo. Conferir Robinson (1998, p. 59).

²³ Robinson (2010, p. 104) faz uso do termo *metempsychosis* (para além de vários *corpos*) em vez de *metempsychosis*, por entender que é a *alma* que perpassa vários *corpos* após a morte (Fédon 76c11-13; 62b).

²⁴ “Para que todos estes elementos, de diversa natureza, harmoniosamente se conjuguem na finalidade única da promoção do saber, há ainda que enquadrá-los na narrativa dramática que serve de base ao diálogo” (SANTOS, 1998, p. 36).

²⁵ Goldschmit, em sua obra *Os diálogos de Platão* (2002, p. 22), escreve que a maioria dos diálogos começa a partir de um *fato inicial*. “Às vezes também é um fato inicial que serve de apoio à investigação dialética [...] a questão inicial, na medida em que tiver desempenhado a sua função de “despertar a reflexão”, não reterá mais a atenção dos interlocutores” (2002, p. 27).

Contudo, mesmo que um determinado tema surja ou se apresente de forma diferente, é possível realizar uma leitura unificada da obra platônica.²⁶ Um diálogo está, de alguma forma, ligado coerentemente aos outros. Ao ler o *Fédon*, além do cuidado em perceber a interligação do tema em estudo com os outros temas do mesmo texto, também se deve ter em mente todo o *corpus* platônico, todo o conjunto dos diálogos, com vista a um entendimento unitário do que poderíamos chamar de uma doutrina de Platão.²⁷

O Plano dramático²⁸ do *Fédon*

Além de iniciar a discussão filosófica, o drama harmoniza o diálogo, interligando seus elementos em um nexó lógico, constituindo o primeiro elemento com o qual um leitor de Platão tem contato. No âmbito literário, podemos considerar que a narrativa dramática relata

²⁶ No estudo dos textos platônicos, encontramos praticamente três vertentes de leitura, uma que denominam de unitarismo que entende o platonismo como uma unidade ideológica; o evolucionismo, que busca na cronologia dos diálogos o princípio de interpretação que suporta a evolução do pensamento do filósofo; e a tendência analítica, que prefere concentrar-se em cada texto isoladamente, sem se comprometer em estabelecer relações entre textos distintos (SANTOS, 2008, p. 36). Optamos por não dar exclusividade a um desses tipos de interpretação. Somos de acordo com a afirmação de Muniz (2011, p. 20) que admite haver nos textos de Platão um estilo que garante “ecos e reenvios” de um mesmo tema, apresentações do tema que, mesmo se manifestando de modo diverso em textos diferentes, têm uma ligação pontual. Daí entendermos que, ao mesmo tempo que um diálogo não pode ser visto apenas isoladamente, sem considerar elementos que existem em outros, também não se pode querer encontrar neles sempre um mesmo modo de tratar as mesmas questões.

²⁷ Santos (1998, p. 16) explica que deve haver um cuidado em considerar uma determinada proposição nos diálogos platônicos como parte de sua doutrina, visto que eles não exprimem conceitos de forma objetiva, como acontece nos tratados, mas são um jogo de argumentos que caminham para uma solução, que na verdade nem sempre é encontrada. É delicado admitir que Platão criou uma doutrina, sobretudo porque sequer ele assume nos seus textos a autoria dos diálogos; no *Fédon*, por exemplo, admite que estava ausente e não foi testemunha ocular do discurso feito por Sócrates antes de morrer.

²⁸ A narrativa dramática de um diálogo tem esse papel de despertar a reflexão, servindo também como apoio para todo o desenrolar do argumento. Contudo, mesmo que durante o diálogo haja uma retomada, esse plano não é o elemento mais importante, pois apenas tem um caráter de introduzir a discussão. São os argumentos que surgem no contexto da questão inicial que terão maior relevância para o estudo das questões filosóficas no diálogo.

uma história,²⁹ levando seu leitor “ao estado de espírito adequado à recepção do ensinamento que lhe é dirigido” (SANTOS, 1998, p. 38).

O *Fédon* tem um arcabouço literário-filosófico todo especial: a narrativa dos últimos momentos que antecedem a morte de Sócrates. Em outros diálogos a discussão se centra em um tema de filosofia,³⁰ mas no *Fédon* o que está em questão é a filosofia em si, figurada na pessoa do Mestre, por isso, em todo o texto, ele é enaltecido. É como se sua morte viesse coroar todos os seus ensinamentos, suas últimas palavras são valiosas, pois nunca poderão ouvi-las novamente, sobretudo porque suas palavras, como não podiam deixar de ser, eram referentes ao velho prazer de se entregarem à filosofia.

Toda a “economia” do *Fédon* culmina na morte de Sócrates, que é o acontecimento central do texto. Esse fato nos faz entender porque no *diálogo* Platão não poupou artificios para chegar ao objetivo central da discussão que é provar a imortalidade da alma, que variam desde assimilações das chamadas doutrinas místicas, *Orfismo* e *Pitagorismo*, até mesmo à narrativa de mitos, quando o argumento filosófico se vê limitado frente à explicitação de certas questões.³¹

O jogo argumentativo do texto se configura como um dos mais acirrados dentro de uma dialética platônica, chegando o mestre a dizer-se em situação semelhante à que esteve frente ao tribunal ateniense, com a diferença de que dessa vez são os seus próprios discípulos os seus juízes. A matéria de sua defesa se configura na justificativa para a sua postura de tranquilidade, frente à sua iminente morte.

²⁹ “Aquele [elemento] a que todos têm imediato acesso [...] é a narrativa dramática, que se limita a contar uma história” (SANTOS, 1998, p. 10).

³⁰ No *Teeteto*, sobre o conhecimento; na *República*, sobre a justiça na Cidade; no *Sofista*, sobre a definição do sofista, que repercute no problema do *ser* e do *não-ser* etc.

³¹ Ao final deste capítulo, admitiremos o uso do *mito* por Platão nos diálogos quando não há possibilidade de, pelo discurso racional, abarcar certas questões.

O Sócrates do *Fédon*: tranquilidade frente à morte

O Sócrates do *Fédon* tem a mesma postura do que aparece na *Apologia*, preocupado em anunciar o cuidado pela alma,³² sede da razão e que possibilita o exercício da atividade filosófica. Também há semelhança entre os dois textos pelo modo como o mestre se põe na discussão, em busca de uma defesa daquilo que vive e pratica. Contudo, se em um texto é para não iniciados (*teletai*) na filosofia que a defesa acontece (tribunal de Atenas), no *Fédon* ela acontece para aqueles que são seus seguidores.

Adentrando a narrativa, em suas primeiras linhas, percebemos que a cena da morte já havia acontecido, mas estava sendo narrada por um dos discípulos, Fédon, homônimo do diálogo, a um outro que não esteve presente no dia da execução de Sócrates, Equécrates,³³ que pede que lhe conte o ocorrido nestes termos:

Equécrates

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

Fédon

Estive lá mesmo, Equécrates.

Equécrates

Ora diz-me então: de que falou ele antes de morrer? E como foram seus últimos momentos? (*Fédon*, 57as).³⁴

³² “À primeira vista, o Sócrates do *Fédon* é ainda o Sócrates da *Apologia*, do *Protágoras* e do *Críton*, empenhado em anunciar a importância da *alma* e de seu cuidado” (ROBINSON, 2007, p. 59).

³³ Os personagens presentes eram: Fédon, Apolodoro, Critóbulo, Críton, Hermógenes, Epígenes, Esquines e Antístenes, Ctesipo, Menéxeno e mais alguns atenienses. Platão diz que estava ausente no dia da morte de Sócrates. Dentre os estrangeiros estavam: Símiás, Cebes e Fedondes, de Tebas; ainda Euclides e Terpsión, de Mégara. Cf. *Fédon* 59d.

³⁴ A versão em português do *Fédon* que será utilizada por nós, primordialmente, é a de Maria Teresa Schiappa de Azevedo (1988). Por vezes traduziremos, em tempo, alguns trechos.

Frente ao pedido de Equécrates, Fédon manifesta seu sentimento em lembrar os últimos momentos do mestre.

“Nada, na verdade, me é hoje tão caro como reviver Sócrates, seja pela minha boca seja pela de outro!” (*Fédon* 58d).

O discípulo expõe a indefinível *sensação (aisthesis)*³⁵ que sentira junto a Sócrates nesses últimos momentos,³⁶ um certo “misto singular de prazer e simultaneamente de dor” e também de como o Mestre se apresentava num estado de felicidade, perante suas atitudes e palavras que manifestava, diante da nobreza e segurança com a qual encarava sua morte (58e-59a).

A estranheza que Fédon sentia também tomava conta dos discípulos e fora iniciada com uma primeira atitude do mestre, quando, trazido pelo carcereiro, tão logo repreendeu sua esposa, pedindo que a levassem para casa³⁷ após ela ter gritado, aos prantos, dizendo que aquele era o último momento que os discípulos teriam com o Mestre (60a).

O pedido de Sócrates de que levassem Xantipa manifesta seu desejo de não querer que chorassem sua morte, como era comum na cultura grega, na qual mulheres lamentavam a perda de seus entes queridos, expressando seu amor e sofrimento. Luna, em sua obra *Arqueologia da ação trágica* (2005, p. 175), defende que o relato da morte de Sócrates por Platão no *Fédon*, desde o momento em que ele pede que tirem sua esposa e filhos até mesmo com a coragem com a qual a enfrenta, é uma manifestação da recusa do trágico. O tom anti-

³⁵ O tema da *sensação (aisthesis)* que será central em nossa argumentação, começa a ser tratado no campo literário por Platão quando narra o estado de comoção dos discípulos e de sua esposa. Mais para frente, manifestará estar sentindo uma sensação de prazer, após a dor provocada pelos grilhões presos aos seus tornozelos. Por fim, tomará esse misto de prazer/dor como pontapé para tocar em outros assuntos.

³⁶ A narrativa propriamente dita começa relatando a presença constante dos discípulos de Sócrates junto a ele na prisão. Ocorre que o cumprimento da sentença não aconteceu logo após o seu julgamento devido a uma festa que estava ocorrendo em Atenas, cujo costume proibia cumprir mandatos de execução. A festa era em comemoração da libertação que Teseu deu aos jovens ao matar o personagem mitológico do minotauro. Enquanto o navio não voltasse ao Pireu, nada aconteceria em Atenas.

³⁷ “Este, olhando então para Criton: << Vê – pediu – se alguém a leva para casa>>” (*Fédon*, 60a).

trágico do discurso platônico não permite manifestações emocionais na despedida familiar. Percebemos que Sócrates começa por romper um costume, mudando, ressignificando o sentido da *morte* (*thánatos*).

O impedimento da lamentação de sua morte é uma manifestação do estado emocional no qual o mestre se encontrava (tranquilidade), e, com outro gesto, que parece ser proposital, ele introduzirá a discussão que culminará na justificativa de sua tranquilidade para morrer, conforme veremos.

Tendo Xantipa sido levada para fora da prisão, o mestre Sócrates, livre dos grilhões que lhe prendiam as pernas, friccionando-as com a mão, diz:

Que coisa estranha, amigos, esta sensação a que os homens chamam prazer! É espantoso como naturalmente se associa ao que passa por ser o contrário, a dor! Ambos se recusam a estar presentes ao mesmo tempo no mesmo homem; e todavia, se alguém persegue e alcança um deles, é quase certo e sabido que acaba por alcançar o outro [...] estou em crer que é também o que se passa comigo: à sensação de dor que as grilhetas me provocam na perna, é agora o prazer que manifestamente lhe vem no encaço [...] (*Fédon* 60bc).

Sócrates expõe a relação existente entre o prazer³⁸ e a dor, que, sendo distintos, se associam, mesmo que a presença de um recuse a do outro; ao alcançar um, logo se alcança o segundo. Sua afirmação, que pressupomos ser intencional, manifesta o contraste que ele mesmo está gerando em meio a um momento de crise e usará essa analogia como ponto de partida para ressignificar a morte.

³⁸ Noutros momentos do livro, trataremos do tema do prazer, que tem grande importância na economia do diálogo *Fédon*.

Morte e filosofia

O tema da morte é constante no diálogo e sua reflexão surge no texto a partir de um conselho que Sócrates envia para Eveno:³⁹ “se tiver juízo, siga-o o mais breve possível” (61bc). Símias, perante a ordem de Sócrates, adentra o diálogo manifestando que Eveno não acatará tais conselhos. Porém, Sócrates o interpela, questionando se Eveno acaso não é filósofo, pois caso seja, acatá-lo-á; por certo ele quanto qualquer outro que se empenhe a fundo nesta atividade (*Fédon* 61c).

Ocorre que, diante da exposição feita, Sócrates começa por relacionar a sua tranquilidade perante a morte com a atividade filosófica. Mais uma vez o Mestre se vê arguido por Cebes, pois este não entende por que desejar a morte é próprio de quem se dá à prática da filosofia; e, assim sendo, *por que a este não é permitido sobre si exercer violência?* (61d). Sócrates defende o que afirmara dizendo que a ninguém é permitido tirar sua própria vida, visto que esta não se obtém pelas próprias mãos (62a), mas pelas de Outrem (os deuses).⁴⁰ Logo, retirá-la também não se poderia fazer, mesmo que a morte possa parecer, como concorda Sócrates, um bem maior que a vida (62a). Qualquer homem tem sua vida velada pelos deuses e não se deve pôr-lhe termo, senão pela vontade divina e com sua permissão (62dc).⁴¹

³⁹ O personagem Eveno surge no diálogo quando Cebes demonstra que fora indagado por ele sobre a repentina dedicação do mestre à poesia, que a muitos causava uma certa estranheza, uma vez que nunca em sua vida um trecho havia feito. Ocorre que Sócrates na prisão estava cumprindo um antigo dito das Musas que, em sonhos, lhe mandavam sempre praticar sua *arte (musyké)*, mas logo, ele reconhece que praticava sempre a mais alta forma de música, a filosofia (60-61a). Esse fato demonstra o interesse do mestre de partir sem ter deixado dívida alguma, sobretudo porque, conforme dirá em passos posteriores no texto, tem a certeza de que estará na companhia dos deuses. Uma mesma postura veremos no final do diálogo quando Sócrates manda que paguem o galo que ele deve a Asclépio (118a).

⁴⁰ Para justificar que os homens dependem dos deuses e suas próprias vidas somente por eles podem ser tiradas, Platão lança mão da recordação de uma antiga tradição propalada pelos mistérios, a saber: o *Orfismo*. Recorrentemente no diálogo ele se referirá a elas. Mais à frente trataremos com mais minúcia da transposição e assimilação que o filósofo faz das chamadas doutrinas místicas.

⁴¹ Percebemos, nestes passos, traços do elemento religioso manifesto na obra platônica. A menção do poder dos deuses e o destino dos homens que está em suas mãos demonstra a submissão destes aos primeiros.

Cebes e Símiias se encontram satisfeitos com a tese de que o suicídio não é lícito, porém não se convenceram ainda com as exposições de Sócrates de que a morte deva ser encarada com tranquilidade pelos filósofos (62cd). Para Cebes, o argumento de que os deuses nos guiam em vida faz com que a morte, na verdade, não seja desejada. Para o discípulo, desejar a morte é sinal de insensatez e afligir-se perante ela é o que fazem os sensatos.⁴²

A defesa de Sócrates frente à insatisfação de Cebes e Símiias parece estar na certeza de que, quando morrer, irá para junto dos deuses (63bc), contudo não é essa a argumentação com a qual o Mestre se empenhará ferozmente em se defender, mas sim a relação que estabelecerá entre a *morte* e a *filosofia* (63e-64a).

Ele está tranquilo e feliz porque “[...] o verdadeiro alvo da filosofia [...] é um treino de morrer e de estar morto” (*Fédon* 64a).

O “treino para morrer” (αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν) e o de “ter morrido” (καὶ τε τεθνάναι) caracterizam assim o alvo de todo filósofo.⁴³ Mas o que é a morte e o que tem de semelhante com a filosofia? Filosofar nada mais é que um preparar-se para morrer, pois a *morte* (*thánatos*) é “a separação do corpo e da alma” (τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν) e é isso que durante toda a vida quem se dedica à filosofia faz: separar tanto quanto possível a alma do corpo.

Acreditamos que a morte é alguma coisa?

– Sem dúvida – atalhou Símiias.

– Que outra coisa, pois senão a separação da alma e do corpo? E, nesse caso, <<estar morto>> significa isto mesmo: que o corpo, uma vez separado da alma, passa a ficar em si e por si mesmo, à

⁴² “E assim parece-me, Sócrates, que os factos são naturalmente o inverso daquilo que há pouco dizias: são os homens sensatos que têm motivo para se afligir com a morte e os insensatos, para se regozijar” (*Fédon* 62e).

⁴³ As citações no original em grego foram tiradas da ed. John Burnet, 1903. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/phedongr.htm>.

parte dela; tal como a alma, uma vez separada do corpo, passa a ficar em si e por si mesma, à parte dele. Ou será a morte algo diverso do que dizemos? (*Fédon* 64c).

E mais ainda, Sócrates começa a explicar porque a *filosofia* é parte da separação da alma do corpo nesse *treino para a morte*. Ele parte do pressuposto de que o corpo é fonte de *prazer (hedoné)* e ao filósofo não é compatível entregar-se à sua satisfação, seja os prazeres da comida e da bebida, seja os *sensuais (afrodision)*, ou de possuir vestes e calçados, de se embelezar com adornos (64d). O verdadeiro filósofo trata de não *honrar (ἀτιμάζω)* tais prazeres⁴⁴ (64e), que são relativos ao corpo, pois, quando a ele se dedica, sua alma se vê impedida de buscar a *virtude (areté)* através da prática da filosofia. “Crês, portanto, sem restrições, que os interesses de um homem desta têmpera nada têm a ver com o corpo e que, pelo contrário, a ele renuncia até onde lhe for possível, para se concentrar sobre a alma” (*Fédon* 64e).

Sendo assim, Sócrates explica que é à alma que o filósofo mais tende, e não ao corpo (64ss). Logo, se a vida do filósofo consiste neste constante afastamento do que é relativo ao corpo, ele estará feliz quando chegar sua morte, pois é nela que definitivamente sua alma dele vai se separar. Essa separação tem razão de ser sobretudo quando o filósofo se aplica a adquirir a sabedoria, conforme nos é apresentado no passo 65ab:

– E que dizer quanto a adquirir a sabedoria: é ou não o corpo um obstáculo quando aceitamos associá-lo nessa procura? Mais concretamente: há alguma dose de verdade naquilo que os homens apreendem, por exemplo, através da vista e do ouvido ou

⁴⁴ Alguns tradutores traduzem ἀτιμάζω por *renegar* e ainda *desprezar*, optamos traduzir por *não honrar*, *não prestar culto* ou ainda *menosprezar* (prezar menos ou não prezar mais que o devido) por entendermos que o termo vem da expressão *timé*, que significa honra. A conotação do termo desprezar é negativa e compromete o que acreditamos que Platão está querendo dizer no texto.

(como até os poetas por aí repetem à saciedade...) nada do que vemos e ouvimos é seguro? E refiro-me apenas aos sentidos da vista e do ouvido, porque, se estes não são seguros e exactos, os outros muito menos o são, dado serem, suponho, ainda mais falíveis. Ou não achas?

O corpo é visto nesses passos como um obstáculo, quando o filósofo a ele se associa na busca pela sabedoria. É a alma a entidade que o filósofo valoriza enquanto amante do saber, pois somente ela pode lhe oferecer o conhecimento do *real* (65c), porém, enquanto estiver presa ao corpo, correrá o risco de ser dispersada pelos seus sentidos (pelo ouvido ou pela vista) e outras vicissitudes (sofrimentos ou prazeres de qualquer espécie). A alma vai se encontrar na melhor condição de raciocinar quando se isolar o mais possível do corpo, em si e por si mesma, e não mais estiver suscetível a ser enganada pela *sensação* (*aísthesis*).⁴⁵

Afastando-se daquilo que impede a alma de chegar à sabedoria, o filósofo está treinando o estado de emancipação total que terá do corpo, quando definitivamente dele se separar na morte. “Enquanto possuímos um corpo e a semelhante flagelo estiver a nossa alma enleada, jamais conseguiremos alcançar satisfatoriamente o alvo das nossas aspirações: e esse, dizemos nós que é a verdade” (*Fédon* 66b).

A alma precisa manter-se separada do corpo, na medida do possível, porque, enquanto a ele estiver unida, não conseguirá alcançar a plenitude da sabedoria sua capacidade de aquisição estará limitada.

O texto apresenta um discurso que põe a alma *sob a custódia do corpo* (*en phourai*), sendo a morte sua libertação. Aparecem no *Fédon* termos que dão ao corpo um sentido de ser uma *prisão*, um *cárcere* para alma. Buscaremos entender o *sentido de encarceramento*, que por vezes no *Fédon* encontramos, da alma em relação ao corpo.

⁴⁵ No próximo capítulo trataremos de analisar de forma mais detalhada os motivos pelos quais Platão diz ser necessário o afastamento da *alma* no composto *alma/corpo* na busca da filosofia, mas de antemão percebemos que são dois os princípios que geram essa necessidade: o *prazer* (*hedoné*) e a *sensação* (*aísthesis*).

O sentido do encarceramento da alma no corpo e a transposição do *Orfismo* e *Pitagorismo*

Analisando no *Fédon* o discurso de Sócrates, percebemos que um ponto importante para compreendermos a relação entre corpo e alma é o *sentido de encarceramento*, que surge no diálogo. Tentaremos entender, a partir de alguns passos, qual a intenção de Platão ao estabelecer no texto tal conceito.

No passo 62bc, quando ainda se iniciava o argumento da morte (mais especificamente na tese de que o suicídio não é permitido a um filósofo) Platão já havia exposto, ao citar uma doutrina propalada nos Mistérios, a teoria de que vivemos como se essa vida fosse um *cárcere* (*phróura*).⁴⁶ Segundo Maria Tereza Schiappa,⁴⁷ o termo grego empregado por Platão pode tanto designar “posto”, no sentido de que dele não devemos desertar, como também o sentido de “prisão”, defendido por Hackforth, visto que esse termo tem uma equivalência com *desmotério* (relativo a prisão), que encontramos em outros momentos do diálogo.

Nesse passo percebemos a semelhança que o encarceramento tem com a tradição das doutrinas Místicas, tanto o *Orfismo*⁴⁸ quanto o *Pitagorismo*, porém não se pode afirmar categoricamente que o

⁴⁶ SCHIAPPA, nota 12 de sua tradução do *Fédon* (1988).

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Orfismo* era uma religião de mistérios no antigo mundo grego, difundido a partir dos séculos VII e VI a.C. Seu fundador teria sido o poeta Orfeu, que desceu ao Hades e retornou. Os órficos também reverenciam Perséfone (que descia ao Hades a cada inverno e voltava a cada primavera) e Dioniso ou Baco (que também desceu e voltou do Hades). Como os mistérios de Elêusis, os *mistérios órficos* prometiam vantagens no além-vida. Esses cultos de mistérios, que prometiam uma vida melhor após a morte, parecem ter influenciado o início do cristianismo. O *Pitagorismo*, enquanto escola filosófica, também era visto como uma religião mística, trazendo em sua regra vários elementos órficos. Na verdade era visto como um dos vários *Orfismos* existentes na época, considerando que eram vários. Recentemente Bernabé escreveu uma obra na qual analisa a relação entre o platonismo e o *Orfismo*, traduzindo, na mesma obra, os versos órficos dos *Papiros de Dervenin* (BERNABÉ, 2011). Sobre outras análises do *Orfismo* (DODDS, 1951; SNELL, 1997; ROHDE, 1973).

que Platão escreve tem ligação direta com elas. Ele mesmo assume parecerem absurdas as teorias dessas doutrinas.

– Assim, por estes termos – prosseguiu Sócrates –, a coisa parece absurda, mas talvez tenha a sua razão de ser. A propósito disto, uma doutrina propalada nos Mistérios, segundo a qual nós, homens, estamos como que num cárcere, donde ninguém deve libertar-se ou evadir-se (*Fédon* 62b).

Segundo Robinson (1998, p. 63), o argumento que nos garante que há uma distância entre o pensamento platônico e as Doutrinas Místicas é que a abordagem, seja da purificação ou do encarceramento que elas pregam, foi transformada pelo intelectualismo socrático, que propõe a vivência da virtude, como o verdadeiro processo de *kathársis*, e a inteligência como algo que purga.⁴⁹ Bernabé (2011, p. 200) considera, em várias partes de sua obra, que, mesmo que sejam recorrentes as referências de Platão às crenças órficas⁵⁰, sempre o faz de modo alusivo, como quem tem apenas conhecimento de sua existência ou acesso aos seus escritos, pois utiliza-se de expressões do tipo “como se” (ὡσπερ), “parece-me” (δοκεῖ μοι) – no *Crátilo* 397-400e –, e ainda outras como “pode parecer absurda, mas talvez tenha a sua razão” (οὕτω γ’ εἶναι ἄλογον· οὐ μέντοι ἀλλ’ ἴσως γ’ ἔχει τινὰ λόγον), “trata-se de uma grande ideia, a meu ver, embora não se possa ver claramente” (μέγας τέ τις μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάδιος διδεῖν· οὐ μέντοι ἀλλὰ τόδε γέ μοι δοκεῖ, no *Fédon* 62b).

⁴⁹ Em relação à semelhança entre a doutrina platônica e as religiões místicas, há controvérsias entre alguns estudiosos, como é o caso de Burnet que em sua obra *A aurora da Filosofia Grega* admite que o *Fédon* é um diálogo manifestamente inspirado na doutrina pitagórica (2006, p. 103).

⁵⁰ Termos e crenças como iniciação (*teletai*), purificação (*kathársis*), transmigração das *almas* (*metempsychosis*) etc são incorporados nos textos platônicos, mas manifestadamente modificados no seu sentido. Bernabé (2011, p. 365) chama esse método utilizado por Platão de transposição, que é o uso de termos e argumentos, adequando-os ao que se quer defender. Não nos preocuparemos em nossa argumentação em defender se Platão era adepto ou não das crenças órficas, mas apenas em perceber quais elementos ele transpôs e que importância tem a relação *corpo/alma*.

Outro termo que também manifesta o sentido de encarceramento da alma pelo corpo é *eirgmos* (εἰργμός) (82e)⁵¹ que significa prisão ou cadeia. Schiappa (1988) comenta a associação que Platão faz no *Crátilo* (400c) da imagem da prisão do corpo com a mesma empregada pela doutrina órfica e pitagórica, sobretudo ao fazer o jogo de palavras, no grego semelhantes, corpo/sepultura (*sôma/sêma*),⁵² similarmente no *Górgias* encontra-se um passo (493a) que também relaciona *corpo* a uma *sepultura* (*sôma/sêma*). Os dois passos – do *Crátilo* e do *Górgias* – aparentam uma semelhança com a tese órfica, porém Dodds recusa qualquer paternidade dessa doutrina ao que Platão propõe.⁵³

Robinson (1998, p. 62) corrobora com a defesa de que não há uma relação entre a doutrina platônica com as religiões místicas:

A verdadeira purificação é a filosófica (= “o amor pela sabedoria”, filosofia), o amor pelo aprendizado ou a <<virtude filosófica>>: todos resultam numa mesma coisa. O que quer que os credos filosóficos possam ter ensinado, a noção é transformada em algo novo pelo intelectualismo socrático [...] Sócrates conseguiu transformar a ética órfica.

Embora os termos sejam realmente relativos à noção de cárcere, podemos ainda considerar que há um outro significado, menos negativo, para o sentido de encarceramento, pois a expressão “ἐν τινι φρουρᾷ”, pode ser traduzida por “sob a custódia”, fazendo o corpo ter a função de guardião da alma. Contudo, uma vez estando sob a sua tutela, tudo que se possa fazer deve ter a sua permissão.⁵⁴

⁵¹ Traduzimos „δὲ ὡστερ διὰ εἰργμοῦ“ por “como se fosse uma prisão”.

⁵² No próximo capítulo retomaremos a análise do jogo de palavras que Platão faz entre *sôma* e *sêma* e a possível transposição do *Orfismo*, como também a resignificação que Platão faz com o uso do *sema* como manifestação (do verbo *seimanei*).

⁵³ Cf. *Plato. Gorgias*, Oxford, 1959.

⁵⁴ Podemos nos recordar da famosa *Alegoria da Caverna* na *República*, e da imagem que a narrativa traz dos prisioneiros que estão em uma habitação subterrânea em forma de caverna (514a), estando presos por correntes (514b). A caverna é chamada de *desmotério* em 515b e 579b, Platão reconhece assim que também é um lugar que pode impor limites aos que lá

Essa visão da alma enquanto guardada no corpo, como se este fosse um invólucro é importante para nossa defesa, visto que enquanto ela não se liberta do mundo, o corpo é o espaço que, ao mesmo tempo que lhe impõe limitações, a supre com os instrumentos necessários (os sentidos) para se comunicar com o exterior, dando-lhe possibilidades de se manifestar.

Diante disso, resta ao filósofo seguir, na sua atividade, o caminho para a libertação, que somente na morte alcançará, pois sua alma não mais estará sob a guarda do corpo. Não é em um âmbito religioso que o sentido de encarceramento se apresenta, mas no processo pela busca do saber. É necessário que a alma se desprenda do corpo por lhe impor obstáculos, quando na atividade filosófica o homem dele se utiliza (83a).

A alma, segundo esses argumentos, necessita libertar-se do corpo, libertação que se dará de forma plena na morte, à qual a filosofia se antecipa, quando, na investigação filosófica, a alma tenta dele se apartar. A libertação pretendida por Sócrates no diálogo refere-se também a um certo tipo de *purificação* (*kathársis*),⁵⁵ pois a alma, estando separada do corpo, se encontraria numa situação *em si e por si mesma*, sem mistura alguma, pura.

Mas a questão que vem se desenrolar no plano argumentativo no *Fédon*, para dar fundamento à oposição da alma ao corpo, surge a partir da questão epistemológica: *Como se pode conhecer? Como se pode atingir a sabedoria?* É por esta abordagem que Sócrates quer explicar a seus discípulos o motivo de sua alegria perante a morte. O filósofo deseja a morte, porque esta o fará chegar à verdade, objeto de seus desejos, sem empecilho algum e de forma plena.

Para convencer Símiás e Cebes, Sócrates entrevê um grande caminho dialético, estabelecendo uma oposição entres essas duas en-

estão. O que é interessante é que o cenário de toda a discussão do *Fédon* também acontece em um desmotério, que é a prisão de Sócrates, mas que de modo algum, espacialmente, limita o mestre de exercer o seu ofício: o filosofar. Outra imagem interessante é a do *corpo-concha* da *alma-ostra*, encontrada no *Fedro* 250c.

⁵⁵ No último capítulo iremos analisar como Platão entende a purificação.

tidades: seja no campo ético, em que a alma está para a *virtude* (*areté*) e o corpo para o *prazer* (*hedoné*); ou no *epistêmico*, em que a alma é, por vezes, impedida de raciocinar porque o corpo se deixa levar por tais prazeres, tomando-os como fonte de verdade, ou sendo acometido por vicissitudes como doenças e paixões, que atrapalham a alma em sua busca.⁵⁶

A fim de justificar sua morte e valorizar a filosofia, no *Fédon*, Sócrates vai enaltecendo a alma, pondo-a numa posição prioritária em relação ao corpo. É interessante percebermos que o contexto da morte do Mestre, em vista da valorização da filosofia, é totalmente oportuno para a valorização da alma, visto que ela, e não o corpo, é a entidade relativa à razão.⁵⁷

Provar que a morte é separação de alma/corpo⁵⁸ não tem importância para o argumento que se segue se não acreditar na persistência da alma após essa separação. Isso já está implícito no discurso socrático quando diz acreditar no seu destino feliz junto aos deuses; além disso, também era comum entre os gregos a crença de que a alma permanece após a morte, condição dos humanos, indo ao Hades para fazer cumprir o seu destino. Mas Platão ousa em sua filosofia, atribuindo à alma humana uma propriedade que outrora somente à alma dos deuses era cabível: a *imortalidade* (*ἀθάνατος*).

⁵⁶ No *Fedro* (248e-249b) é claro o entrelaçamento do campo epistêmico com o ético na relação *corpo/alma*, sobretudo no que tange à correspondência do *corpo* com o *prazer* e da *alma* com *virtude*. Nesse diálogo, Platão aponta que a maior recompensa pela vida virtuosa, no mito da palinódia, é a recuperação das asas da *alma*, e isso é alcançado por aquele que dedicou a sua vida à filosofia, renunciando aos prazeres oriundos do *corpo*, por um período de 10 000 anos.

⁵⁷ O cuidado e o zelo pela *alma* são próprios da doutrina socrático-platônica e nesse intuito o filósofo não mede palavras para apresentá-la como entidade acima do *corpo*, podendo, a um leitor que não tenha esse conhecimento, parecer que há um certo tipo de desprezo por ele. São muitos os motivos que fazem com que haja a necessidade de valorizar a *alma*, a começar pelo plano dramático.

⁵⁸ A morte é encarada como esse estado em que o *corpo* se encontra *em si e por si* separado da *alma* (τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ σῶμα γεγονέναι) e a *alma* encontra-se separada *em si e por si* do *corpo* (τὴν ψυχὴν [ἀπὸ] τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσθαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἶναι). A expressão “em si e por si” ora empregada ao *corpo* (αὐτὸ καθ' αὐτὸ), ora à *alma* (αὐτὴν καθ' αὐτήν), como afirma Robinson (2007, p. 59), manifesta que a morte seria o momento em que estas duas entidades se encontram num estado de separação, sem estar misturadas uma à outra.

O tema da imortalidade da alma

A ressignificação que Platão faz da morte no *Fédon* tem como ponto culminante as provas da imortalidade da alma. Na antiguidade clássica grega, acreditava-se que após a morte havia uma continuidade da alma, que ela não perecia, não se dispersava como o corpo, mas os gregos não atribuíam aos humanos o qualificativo *athánton*. Imortalidade era uma qualidade dos deuses, que significava não apenas o não perecimento, mas a divindade. No Hades, para onde os gregos acreditavam que iam as *almas* (*psykhai*) dos mortos, os homens vagavam como “cabeças inanes”, conforme diz Homero (*Odisséia*. 10.521). O filósofo, ao dizer que a alma humana é imortal, no entender dos gregos, estava dizendo que não somente mantém a vida e a capacidade de sentir, mas que também é divina, já que *athánatos* é qualificador dos deuses, em oposição aos *mortais* (*thnetói*).⁵⁹ Desse modo, essa visão era nova.

Eis o motivo da estranheza e resistência de Cebes e Símiás⁶⁰ (69e-70a) de aceitar os argumentos expostos por Sócrates para provar que a alma é imortal.⁶¹ Mais ainda, é esse o escopo que justifica toda a tranquilidade do mestre para encarar seu destino e cuja defesa será apoiada pelos argumentos mais significativos da filosofia socrático-platônica, como também dos elementos transpostos das doutrinas mistéricas e até dos mitos.

A doutrina da transmigração das almas⁶² também é transposta do *Orfismo* por Platão, sendo a libertação da roda do nascimento, aos moldes do *Pitagorismo*, alcançada por aquele que na vida encarnada foi filósofo. Na verdade, essa tese acaba sendo utilizada por Platão para corroborar a hipótese das Formas e a tese do aprendizado como

⁵⁹ Cf. BERNABÉ, 2011, p. 171.

⁶⁰ Símiás e Cebes são tebanos e ao que parece possíveis adeptos das doutrinas mistéricas.

⁶¹ Semelhante dificuldade é manifestada pelo jovem Glauco na *República* (608d), cujo discurso sobre a imortalidade também aparece.

⁶² Cf. BERNABÉ, 2011, p. 172.

uma Reminiscência.⁶³ Tais teorias são lançadas no *Fédon* como meios de se provar a imortalidade da alma, perpassando a todo momento a distinção e a certa oposição que vai sendo feita entre alma e corpo, cuja temática é constante no diálogo. Não é tão simples entender essa relação no *Fédon*, visto que os termos – corpo e alma – são usados no diálogo com sentidos diversos, sobretudo em se tratando da *psykhé*. As noções de *sôma* e *psykhé* e seu uso

Adentrando a relação ou as formas como corpo e alma se relacionam na filosofia de Platão, é mister atentarmos para o fato de que esses termos são tratados tendo como foco o outro, seja em um discurso que acentua sua diferença, ou em outro que se remete à sua mútua complementaridade.

Nos diálogos, deparamo-nos sempre com um Platão mais preocupado em anunciar a importância da *psykhé* (ψυχή) e do seu cuidado do que em esclarecer qual é a sua natureza (ROBINSON, 2007, p. 59). Logo, todo o empreendimento do filósofo ao escrever sobre o tema percorre essa intenção de priorizar a alma, o que sugere o detrimento do corpo.⁶⁴ Portanto, ao tratar dessa relação o filósofo pouco definiu o que seria corpo, na verdade o corpo sempre é visto, no *Fédon*, tendo em vista a compreensão da noção de alma.

Em Platão, categoricamente, o corpo é visto como algo material, visível, sensível. Essa compreensão perpassa os âmbitos tra-

⁶³ Há várias posições a respeito da afirmação de Platão acreditar ou não numa vida pós-morte e num processo de sucessivas reencarnações. Vamos nos abster de defender se ele crê ou não, apenas iremos considerá-las como artifícios usados pelo filósofo para fundamentar e preencher lacunas de suas teorias, que talvez o *lógos* não conseguiria, por serem experiências que não cabem ser explicitadas pelo conhecimento racional.

⁶⁴ Em trabalho anterior, refletimos sobre a dualidade *corpo/alma* no *Fédon*, defendendo que, por mais que o diálogo mostre que Platão demonstra uma certa desconfiança com o *corpo*, essa posição não pode ser vista de forma radical, pois isso inviabilizaria até mesmo o processo de cognição em sua filosofia. Se em alguns momentos o *corpo* é visto como algum tipo de prisão (*eirgμός*) para a *alma* na aquisição do saber e também visto como um entrave quando os sentidos do *corpo* a atrapalham, em cinco momentos posteriores, no mesmo diálogo (74c, 75a, 75b, 75e e 75e-76a), Platão remete-se ao fato de ser através da experiência sensível, que é realizada através do *corpo* em seus sentidos, que se tem a recuperação do “saber”. Nossa pesquisa refutou uma constante convenção em atribuir a Platão um desprezo radical pelo *corpo* e pela sensação (ARAÚJO, 2009, p. 41).

balhados por Platão em seus argumentos. No plano epistemológico o corpo é a instância que percebe o sensível (as coisas sensíveis); já no âmbito moral é visto como uma coisa má, mortal, passível de corrupção (66bss) que, por vezes, impede a alma de chegar ao pleno conhecimento da verdade (por ser fonte de prazeres e dores, paixões e desejos, que afastam o homem da filosofia, dispersando-o). Essa visão material do corpo era provinda da tradição e com Platão o corpo perdeu uma das referências que mudariam o seu entendimento, o “eu” real do homem. Se outrora Homero via o corpo como o “eu”, Platão cuidou de refutar essa visão e colocar definitivamente a alma como candidata a portar tal classificação “eu”, e até mesmo a de “pessoa” (FÉDON, p. 116-117).

Fazendo uma discussão etimológica do termo *corpo*, dois termos eram utilizados na cultura clássica, por Homero, para referir-se à instância material do homem: *démas* (δέμας), simbolizando o *corpo vivo*; e *sôma* (σώμα), significando *cadáver*; mas nenhum dos dois, quando utilizados pelo poeta, tinha a mesma amplitude de significação que terá em Platão (SNELL, 2001, p. 7), sendo necessário que esses termos viessem seguidos de outros para significar os aspectos aos quais se referia.⁶⁵

Bernabé (2011, p. 185) desenvolveu uma pesquisa, na qual afirma que o uso de *sôma*, para referir-se ao que entendemos por corpo vivo, foi preferencial em Platão, tendo ele dado continuidade ao uso que os órficos já vinham fazendo do termo. O autor também analisa um passo do *Crátilo* 400c, dizendo que Platão lança mão da conhecida crença órfica de ser a *sôma* uma *sêma* (sepultura) para a alma, apresentando três possíveis significados: 1) que a alma está sepultada no corpo, não podendo dele se apartar, enquanto nele está; 2) que a alma “dá sinais” ou se manifesta através do corpo; 3) que a alma, por estar no corpo que é prisão, está salva, para nele expiar o que deve. É autêntica essa posição de Bernabé, visto

⁶⁵ Como por exemplo “guia” ou “mélea” para membros corpóreos, “déma” para referir-se à estatura do *corpo* (SNELL, 2001, p. 6).

serem esses os sentidos da palavra *sêma*: sinal, sepultura⁶⁶ e ainda salvamento. O autor sugere que foram os órficos que começaram a utilizar o termo *sôma* de forma mais constante, ao invés de *δέμας*, comumente usado por Homero, pois o novo termo (mais próximo do sentido de cadáver) é mais condizente com a proposta órfica, de que estamos nesse mundo apenas temporariamente presos a um corpo morto (2011, p. 200). Esses significados se devem ao fato de haver uma relação entre os termos *σῶμα-σῆμα* como originados dos termos *σώζω* (salvar) e *σημαίνει* (indicar, sinalizar, dá sinais), sendo que na relação com esse último termo derivador, *σῆμα* para significar *σῶμα* sequer precisa trocar uma letra, como conclui Sócrates, em seu discurso no *Crátilo*. Platão, ao estabelecer que *σῶμα* vem de *σώζω*, reinterpreta o papel do corpo em um sentido mais positivo, como sendo protetor da alma.⁶⁷ Como dissemos outrora, desse modo o sentido do encarceramento da alma (*ἐν φρουρᾷ*, *Fédon* 62b4) não tem apenas um sentido negativo; a expressão “estar aprisionado” significa, assim, tanto a impossibilidade de se libertar sozinha, como também o estar guardado, sob a tutela, só podendo realizar algo através do ou pelo corpo.⁶⁸

⁶⁶ No *Górgias* 493a, Platão faz uso do sentido do *corpo* como sepultura: “E nós na realidade talvez estejamos mortos; pelo menos eu ouvi de algum dos sábios que nós agora estamos mortos e que o *corpo* é para nós uma sepultura” (*Fedro* 250c).

⁶⁷ Encontramos uma posição semelhante em Muniz (2011, p. 199) afirmando haver uma polivalência sobre a noção de *corpo*:

“O *Crátilo* (400b-c) relaciona três acepções da palavra *corpo*, mas deixa claro que ela tem ‘uma grande riqueza de sentidos’ (há muito o que dizer da palavra *corpo*, diz Sócrates) [...] As três acepções correntes são as seguintes: (i) o *corpo* é o túmulo da *alma*, no sentido de que, nesta vida, ela está enterrada nele; (ii) o *corpo* é um sinal porque a *alma* significa, por meio do *corpo*, o que quer que queira significar; (iii) o *corpo* é um invólucro da *alma* que a mantém guardada, à semelhança de uma prisão, até que a penalidade seja paga. Esse sentido órfico faz de *sôma*, sem mudar uma letra, o guardião da *alma*”.

Destarte, Muniz não concorda com o último sentido, que é defendido por Goldschmidt (2002, p. 119).

⁶⁸ Guthrie (1968, p. 311) diz que não há diferenças substanciais entre os sentidos de *corpo* como sepultura e como prisão, visto manifestarem a doutrina de que a *alma* é alheia ao *corpo*. Casa-

Quanto à noção de corpo, na verdade com a filosofia platônica, não houve tantas mudanças, contudo foi a alma a entidade mais carregada de sentidos por Platão; percebemos isso sobretudo quando lemos o *Fédon*. Dodds (1951, p. 179) nos aponta uma questão de relevância sobre os sentidos da *psykhé* quando diz que “a época clássica herdou uma série completa de retratos inconsistentes da alma ou “eu”. Se Dodds isso afirmou, podemos perceber que no *Fédon* Platão compilou muitas delas.⁶⁹

Etimologicamente *psykhé*⁷⁰ é derivado regressivo do verbo *psýkhein*, “soprar, emitir um sopro”. *Psýkho*, verbo, “eu sopro, deixo escapar o ar”, origina-se, provavelmente, da forma não sufixada *psýo*, “soprar”, que possui sua origem no indo-europeu. Esta composição assemelha-se a *psýkho*, “eu sopro” ou a outras parecidas como *psýgo*, “eu esfrio, refresco” e seus derivados *psykhrós* e *psykhos*. Contudo, nem sempre esse foi o único termo utilizado para designar a dimensão interior do homem, que na filosofia é entendida como o princípio de vida, que anima os corpos, conforme empreenderam os fisicalistas (Tales, Anaxímenes, Anaxágoras, Pitágoras, Heráclito, Demócrito etc)⁷¹ e posteriormente os socráticos (Platão e Aristóteles). Há visões em Homero, bem como na poesia trágica do século V a.C, que antecedem as concepções filosóficas emergentes no século VI a.C.

Começando pela poesia homérica, *psykhé*, ao ser usada pelo poeta, vem algumas vezes acompanhada de outros termos correlatos

dio (1987, p. 389), por sua vez, acredita serem complementares tais sentidos, sendo metáforas que expressam com gradações diferentes o mesmo conceito. A visão do *Timeu* (45ab) de que o demiurgo pôs no *corpo* todos os instrumentos da providência da *alma* também ajuda nesse entendimento. Retomaremos esse passo no último capítulo.

⁶⁹ Entre essas “imagens” da *alma*, estão algumas noções que foram assimiladas das religiões místicas (*Orfismo* e *Pitagorismo*). Mesmo que alguns desses sentidos tenham sido assimilados de doutrinas anteriores, há de convir que a filosofia socrático-platônica trouxe uma novidade no entendimento do que é o homem, ou melhor, do que seja o “eu real” do homem.

⁷⁰ No nosso estudo utilizamos para consulta etimológica e filológica os dicionários de termos gregos de Bailly (2000), Chantraine (1983), e Malhada (2006). Ainda utilizamos o dicionário de termos filosóficos de Mora (1994) e o léxico de termos filosófico-religiosos de Des Places (2003).

⁷¹ *De anima* 403ss

aion, *phrènes*, *thýmos*, *nóus*,⁷² significando dois sentidos essenciais: “sombra” (*skia*) e ainda “força vital” ou “entidade vivificadora” que encontra o seu fim quando chega a morte (ROBINSON, 2010, p. 17). Ambas as noções podem manifestar que a alma tem uma denotação física, por ser a instância que pode ser vista “quando sai do corpo”, deixando-o sem vida (*Iliada* 22.467). De todo modo, não há no pensamento de Homero a possibilidade de a alma ter, depois de separada do corpo, a vivacidade que tem quando está nele, afirmando o poeta que no Hades elas são como cabeças inanes (*Odisséia* 10.521), que são privadas de alguns sentimentos, restando-lhes apenas sofrimento.⁷³ A alma pode ainda ser vista, na poesia homérica, como uma imagem do homem.⁷⁴

⁷² Conferir *Odisseia*, XI, 204-224:

Como também: “Profundamente abalado deixaram-me suas palavras; e, deseioso de a *alma* [*psychē*] ao peito apertar com ternura, arremeti por três vezes, levando-me o peito [*thymos*] a abraçá-la; por outras tantas dos braços fugiu-me, qual sombra [*skia*] fugaz, ou mesmo sonho [*oneiros*], deixando-me dor mais acerba no espírito. Volto-me, então, e lhe digo as seguintes palavras aladas: ‘Mãe, por que evitas o abraço em que tanto desejo estreitar-te? Não poderíamos nós, até mesmo aqui no Hades, os braços entrelaçar e atenuar, desse modo, a tristeza indizível? Ou, porventura, Perséfone ilustre, um fantasma [*eidōlon*] ilusório somente a mim deixou vir, porque dores mais fundas sentisse?’ Disse-me, então, minha mãe veneranda a essas minhas palavras: Pobre de mim, caro filho, dos homens o mais desgraçado! Não, não te engana Perséfone, a filha de Zeus poderoso: esse o destino fatal dos mortais, quando a vida se acaba, pois os tendões de prender já deixaram as carnes e os ossos. Tudo foi presa da força indomável das chamas ardentes logo que o espírito vivo [*thymos*] a ossatura deixou alvacenta. A *alma* [*psychē*], depois de evolvar-se, esvoaça qual sombra de sonho [*oneiros*], para que possas, depois do retorno, à tua esposa contá-lo”.

Conferir ainda:

“A *alma* [*psychē*] chegou, afinal, do Tebano adivinho Tirésias, com cetro de ouro na mão; conheceu-me e me disse o seguinte: ‘Filho de Laertes, de origem divina, Odisseu engenhoso, por que motivo, infeliz, a luz clara do sol desprezaste e vieste aqui ver os mortos e a triste região em que habitam? Mas, para o lado do fosso retira-te e a espada recolhe, para que eu possa do sangue provar e dizer-te a verdade’ [...]” (*Odisséia*, XI, vv. 90-99); “De minha mãe a *alma* [*psychē*] vejo, que a vida deixou, não faz muito; acha-se junto do sangue sentada, não diz coisa alguma, nem tem coragem de olhar para o filho; com ele não fala [...]” (*Odisséia*, XI, vv. 139-154)” (*Odisséia*, XI, vv. 204-224).

⁷³ “Ora, adquiri a certeza de que no Hades, realmente, se encontravam *almas* e imagens dos vivos, privados, contudo, de alento”. (*Iliada*, XXIII, vv. 103-104)

⁷⁴ Vernant (2008, p. 387) relaciona o conceito de *psykhé* à noção de *kolossós*, atribuindo-lhes a noção de *eidola*, mas não sendo uma representação mental ilusória do espírito, nem uma criação do pensamento. É um duplo, uma realidade exterior ao sujeito, mas que tem a sua

Em algumas tragédias de Ésquilo e Eurípedes (*Agamêmnom* 1455-1457; *Andrômaca* 611; *As Troianas* 1241), a alma é também uma “força vital”, ainda material, pois é passível de destruição.⁷⁵ Com Sófocles (*Ájax* 559) há uma sutil mudança no conceito de alma perdendo a noção de “força vital”, passando a significar simplesmente “vida”, sendo necessário, desse modo, nutri-la, assim como se nutre uma planta. Por conseguinte, surge, ainda entre os tragediógrafos, algumas referências à alma, conferindo-lhe um *status* de agente psicológico, que planeja, e está sujeito a prazeres e dores, como é o caso do personagem Creonte, em *Antígona* (175-177), que diz ser impossível conhecer a *alma* (*psykhé*), *mente* (*phrónema*) ou *intento* (*gnóme*) de um homem⁷⁶ antes que esta se revele, ao demonstrar como governa e legisla. Visão semelhante temos no *Orestes* (1180), de Eurípedes, cujo personagem principal, homônimo à obra, diz para Electra que está ciente do *syneton*⁷⁷ da alma dela.

Quanto aos sentimentos que acometem a alma, encontramos os passos que mostram o sofrimento vivido pelas *psykhai* dos personagens Édipo (*Édipo Rei* 640), Creusa (*Íon* 877) e Ádmeto (*Alceste* 354);⁷⁸ ou o horror sentido pela alma de Hécuba ao perceber o triste destino das mulheres de Troia (*As Troianas* 182); a alma que se perde em dor (*Édipo Rei* 665-666); o *anseio* (*eros*) pelo conhecimento em *Hipólito* 173 e *Electra* 297,⁷⁹ assim como em muitos outros.

Na filosofia nascente a *psykhé* é um dos termos mais elementares, começando com Tales, que responde ao enigma físico do movimento entendendo que a pedra magnética se move porque nela há

própria aparência, opondo-se ao caráter insólito dos objetos familiares e ao cenário comum da vida. Ainda assim, *kolossós* é uma estátua posta sobre os túmulos, sendo um sinal do morto que ali está.

⁷⁵ À Helena é imputada a destruição das *psychai* dos que lutaram em Troia, como também a morte da *alma* do jovem Astyanax.

⁷⁶ Cf. ROBIN, 1908, p. 162-163; ROBINSON, 2010, p. 19-21.

⁷⁷ “Instância inteligível” ou ainda “íntimo”.

⁷⁸ Respectivamente de Sófocles e Eurípedes.

⁷⁹ *As Troianas* e *Hipólito* de Eurípedes; *Electra* de Sófocles.

uma instância que lhe confere essa possibilidade. Em Anaxímenes (DK B2), outro milesino, a alma é ar que nos controla.⁸⁰ Com Heráclito temos várias referências à *psykhé*⁸¹ nas quais admite ser algo físico, um certo princípio da cognição, biológico e ainda emocional como também admite que há um processo cíclico com as almas, sendo quase possível afirmar que ele acreditava na doutrina da reencarnação, por tamanha semelhança desta com o que defende.⁸² Os pitagóricos, por sua vez, eram exímios defensores da teoria da alma, atribuindo ao seu pensamento uma grande importância, seja ao considerá-la uma certa *harmonia*⁸³ de variações numéricas, ou ainda como partículas no ar, mas tendo sua grande ênfase na crença da transmigração das almas, cujo grande objetivo é libertá-la da roda do nascimento, através da *philosophia* (BURNET, 2006, p. 108). Anaxágoras, antecessor de Platão, nos seus escritos (fr. DK 12) fala sobre a *mente* (*nóus*) do universo que não se mistura com o físico, permanecendo “sozinha em si mesma”, tendo o conhecimento sobre tudo, podendo tudo *sempre* (*aei*) controlar. Diógenes afirma que para Anaxágoras a *nóesis* é um estado de conhecimento ou ato dinâmico de inteligência (fr. 3 DK). Por fim, dentre os primeiros que antecederam a filosofia socrático-platônica, temos os atomistas Demócrito e Leucipo que tratam da alma, considerando-a racional, como uma realidade constituída por átomos que colidem entre si, mesmo que suaves e esféricos (*De anima* A2, 405a11).⁸⁴

Todas essas imagens da alma⁸⁵ são consideradas nos textos de

⁸⁰ Tem sentido a afirmação de Anaxímenes se considerarmos que o termo *psykhé*, como dissemos há pouco, tem sua raiz em *psykhó*, sopro quente.

⁸¹ Fragmentos 45, 36, 117, 107, 118, 77, 85 e 115.

⁸² Fragmentos 98 e 27.

⁸³ No *Fédon* 86bc os interlocutores de Sócrates trazem à baila a conhecida tese da *alma-harmonia*, pregada pelos pitagóricos. É certo que os tebanos, Símiás e Cebes, eram adeptos do *Pitagorismo*.

⁸⁴ Aristóteles no seu tratado sobre a *alma* faz uma análise das teses sobre a *alma* que julgava ser mais relevantes. No início afirma ser o seu estudo o mais belo entre todos (402a1).

⁸⁵ A análise das noções de *alma/corpo* na cultura clássica foi fundamentada na obra dos hele-nistas Snell (2001), Rohde (1973), Bernabé (2011), Dodds (2002) e Robinson (2010).

Platão, tendo o filósofo enriquecido algumas e dado uma menor ênfase a outras. Santos apresenta alguns dos sentidos da alma que no *Fédon* são abordados com maior constância, que anteriormente já citamos,

As principais são as seguintes:

- 1) Como consciência moral, instância judicativa de todo o comportamento do homem;
- 2) (Implicitamente) como a sede da personalidade, o eu;
- 3) Como centro da actividade cognitiva, ou Razão (1998, p. 24).

O fato de a alma ser identificada com a instância capaz de conhecer nos faz perceber o seu sentido de “princípio de cognição” no homem, noutro momento a alma é aquela que está para a virtude e não para o prazer, vemos assim o sentido da alma enquanto consciência moral; a alma após a separação com o corpo permanece *isenta da morte (athánton)*, o que a identifica como algo que “porta a vida” ou que é o seu próprio princípio (da vida).⁸⁶

Os vários sentidos da alma abordados no diálogo fazem com que haja certa dificuldade em se entender a sua relação com o corpo. Por vezes Platão em um passo usa o sentido moral da alma (67cd, 68-69),⁸⁷ mais à frente ele toma um outro, o centro da atividade cognitiva (70b), por exemplo, como também acontece de, em um mesmo

⁸⁶ Alguns comentadores, como Robinson (2010, p. 58), por exemplo, citam que o sentido da *alma* como portadora de vida abre uma visão de que ela é uma “contrapessoa” ou um “duplo”, pois ao alcançar a sua emancipação, a sua libertação do *corpo*, como se esse fosse para ela um cárcere, ela se vê livre daquilo que a aprisionava, enquanto indivíduo que estava preso a algo que portava, o *corpo*.

⁸⁷ É revolucionária para a cultura grega a noção de *alma* como consciência moral considerando que o homem passa a ser visto, desse modo, como autor e responsável pelos seus atos, o que é controverso com a crença na *ate*, intervenção externa – vinda dos deuses – de cunho psicológico, que ordena os homens a tudo fazer (DOODS, 2002, p. 13). Desse modo, se outrora, para os gregos, tudo o que acontecia na vida dos humanos era fruto do capricho dos deuses, não tendo os primeiros responsabilidade direta inclusive pelos seus atos, agora são eles os responsáveis por todas as vicissitudes, consequências de suas escolhas desmesuradas (*hybris*). Temos a figura das *moiras*, que tecem o fio do destino da vida dos homens e as *erínias*, que são responsáveis pela vingança em casos de morte de sangue, que representam também essas ideias de *ate* e condução da vida dos homens pelos deuses (*Teogonia* 185; 906).

argumento, o termo “alma” se referir a dois sentidos ao mesmo tempo, como vemos respectivamente nos passos 69e-73a, que a alma tanto é o “princípio de vida”, como o “centro da atividade cognitiva”. Isso nos faz até perguntar que alma Platão no *Fédon* quer defender que é portadora de imortalidade?

É na articulação dos sentidos da alma, no estabelecimento de sua relação com o corpo, que são gerados no diálogo algumas dificuldades no entendimento do estatuto ontológico da *psykhé*, repercutindo em âmbitos antropológicos, a saber:

1) na relação *alma/corpo* – o *Fédon* nesse sentido deixa a entender duas vertentes:

- dualista (*Fédon* 78-82) – em que corpo e alma são vistos como realidades diferentes e contrapostas no homem: à alma cabe a racionalidade, ela é invisível, imaterial, instância portadora de vida e capaz de adquirir virtude; ao corpo cabe a sensopercepção, ele é visível, material, é vivificado pela alma e é fonte de desejos e paixões que entram o homem na busca da virtude, levando-o, por vezes, ao vício;
- monista (*Fédon* 82ess) – em que o homem é visto no seu todo como uma terceira unidade que une em si alma e corpo, semelhante à visão monista do *Cármides*,⁸⁸ cuja distinção entre *alma/corpo* não é senão um modo de se referir às vicissitudes da realidade humana.⁸⁹

2) quanto ao aspecto físico da alma:⁹⁰

- portadora de uma certa materialidade – em alguns

⁸⁸ No *Cármides* (156dss) há uma discussão sobre a saúde. Diz-se aí que, para obtê-la, é preciso cuidar tanto da *alma* quanto do *corpo*, o que mostra que a visão platônica do homem é a totalidade da composição do *corpo* e da *alma*.

⁸⁹ Essa visão monista é empreendida por Aristóteles no seu Tratado sobre a *alma*, *De anima*. Para o estagirita a *alma* é a forma do *corpo*, sendo o composto uma unidade indissociável.

⁹⁰ No último capítulo trataremos da natureza da *alma* e voltaremos a essa questão.

momentos ela é considerada como portadora de materialidade (91ess), por ser penetrante e coextensiva ao corpo, como um certo tipo de fluido que habita o corpo vivificando-o. “Até a nossa alma imortal, racional é pensada como matéria [...] como uma existência material de animação, no espaço e no tempo” (ROBINSON, 1998, p. 346). Essa visão material da alma gera o que alguns comentadores chamam de *teoria do ectoplasma* (ROBINSON, 1998, p. 341), possuindo a alma a *forma (morphéin)* do corpo, exceto na materialidade perfeita. – imaterial – por ser simples e semelhante às Formas⁹¹ (pelo caráter da invisibilidade – Cf. 65e); é essa característica desenvolvida e argumentada no *Fédon* que acaba por garantir que a alma é capaz de conhecer as Formas, visto que o corpo só percebe o que é sensível (material). Esse também é o fundamento das teorias da Reminiscência e da Imortalidade da alma, arraigados na pré-existência das Formas e da alma antes da vida encarnada.

Dessas duas questões que agora apresentamos, percebe-se que no primeiro caso é a dimensão dualista que predomina no *Fédon*, em contraposição à visão monista que aparece em apenas um momento do diálogo (contudo sendo resgatada na *República*). Quanto à segunda questão, parece-nos que há uma certa conciliação, não sabemos se ao certo intencional, que Platão estabelece na concepção da alma enquanto material e imaterial, por possuir um tipo de manifestação intermediária entre a realidade absoluta das Formas Inteligíveis e a semirrealidade dos objetos no espaço-tempo (ROBINSON, 1998, p. 346). Todos esses problemas surgem no confronto das teses do plano argumentativo nos diálogos.

⁹¹ Trataremos nos próximos capítulos, do argumento da afinidade da *alma* com as Formas e do *corpo* com os sensíveis.

Os argumentos ditos platônicos⁹² são arraigados com essas diversas noções da alma. Na Reminiscência, por exemplo, a alma é vista primeiramente como o centro da atividade cognitiva, depois como princípio de vida, pois é na vida anterior à encarnação que houve o contato com as Formas que ora são recordadas na vida terrena, quando ela está unida ao corpo. Na imortalidade da alma,⁹³ essa é também entendida como a razão, por ser a instância capaz da atividade cognitiva e do entendimento, sendo essas faculdades as que a alma carrega após a morte (no pós-vida) e, por que não dizer, na pré-existência à vida encarnada, visto que a crença na transmigração das almas e na geração e corrupção dos seres é defendida a partir do argumento dos contrários (do estar morto é que parte o estar vivo, e vice-versa). Por fim percebemos que os sentidos da alma também são empregados na própria Teoria das Formas, em que a alma traz consigo a similitude com essas realidades ditas onto-epistemológicas,⁹⁴ sendo, no argumento final do *Fédon*, diretamente relacionada à própria Forma de Vida.

Em suma, o último ponto a ser aqui destacado é que Platão por tantas vezes empreende no *Fédon*, ao utilizar os sentidos da

⁹² Dizemos “ditos platônicos”, porque ao certo fica difícil de considerar o que é de Platão e o que é de Sócrates nos diálogos, uma vez que o que sabemos do mestre da Academia, enquanto filósofo, está nos textos platônicos, como também o pensamento de Platão é expresso, preferencialmente, através do personagem Sócrates.

⁹³ A existência da *alma* após a separação do *corpo* (figurada como morte) já é uma constante no *Fédon* desde o início do diálogo, mas para enlaçar mais ainda o argumento entreposto por Platão se vê necessário também expor a tese da preexistência da *alma* à encarnação em um *corpo* (76c); segundo Santos (2006, p. 3) este argumento traz um grande saldo para a epistemologia platônica. A *alma* é vista no *Fédon* como uma realidade existente antes do nascimento. O argumento da imortalidade da *alma* consiste não só na defesa da não corrupção da *alma* após a morte, mas também na defesa de sua preexistência ao nascimento (encarnação), cuja afirmação se torna essencial para o argumento da reminiscência. Há uma ligação intrínseca da imortalidade da *alma* com a afirmação da realidade das *Formas* (76de), visto que é nessa existência anterior que a *alma* tem o conhecimento das *Formas* (o contato com as *Formas*), conhecimento este esquecido quando encarnada num *corpo* e recuperado com o contato com as realidades sensíveis.

⁹⁴ Ontológicas porque são realidades, são seres; e epistemológicas porque são passíveis de conhecimento. Na verdade, as *Formas* no *Fédon* são vistas como a causação das coisas sensíveis e a condição para que haja a cognição.

alma, uma linguagem metafórica, recorrendo, algumas vezes, aos mitos quando ficam algumas lacunas nos argumentos que apresenta. Dessa forma, levando em consideração todos os fatores aqui apresentados, desde literários até mesmo os argumentos filosóficos, sustentamos que há um estatuto ontológico da alma no *Fédon*, que está em unidade com todo o *corpus* platônico, considerando que nesse diálogo, como dissemos outrora, a maior preocupação de Platão é de provar a persistência da alma e para isso ele não poupa artifícios, enaltecendo-a com atributos (divina e senhora) e deixando, por vezes, confusa, por ser dúbia, a sua posição quanto ao papel do corpo (impuro e escravo).

Todo seu trabalho tem em vista a defesa de que é ela, a *psykhé*, que persiste após a morte, enquanto o corpo se corrompe; de que, se assim o é, já que a alma é a instância capaz de razão, ela carrega consigo a capacidade intelectual, podendo voltar a contemplar as Formas, com as quais, antes da vida encarnada, teve contato; e de que, se alcança sabedoria, alcança virtude, o que lhe garante o feliz destino dado aos virtuosos. Percebe-se, desse modo, que Platão favorece a alma, a partir desses vários sentidos lidos de forma unificada, com um estatuto ontológico que congrega todos os aspectos que favorecem o propósito do exercício filosófico: virtude, sabedoria e imortalidade. Mas esse entendimento unitário tanto do estatuto da alma, como também do seu papel de garantir no pós-vida aquilo que o filósofo tanto almeja só é possível através da consideração da participação do corpo nesse processo. Entendemos que a alma é reconhecidamente o que é, em todos os sentidos que Platão lhe atribui, por em algum momento habitar um corpo, lugar no qual se estetiza, exterioriza-se, manifesta-se.

O mito do destino das almas e a narrativa da morte de Sócrates

O último elemento literário que precisamos analisar é o uso da narrativa mítica no *Fédon*. Talvez seja estranho, para quem lê na *República* a crítica de Platão ao uso do *mýthos* na *educação* (*pai-*

déia) do homem grego, perceber que ele mesmo utiliza os mitos como elemento didático em seus diálogos. Ritchie afirma que Platão é essencialmente um poeta, sendo a linguagem mitológica para ele bastante natural.⁹⁵ Comentadores não entendem a crítica de Platão a Homero e Hesíodo na *República*, chegando a afirmar que o filósofo era adverso aos mitos, mas na verdade ele está apenas criticando o modo como esses poetas figuram homens heroicos, mas que nada têm de virtuosos, o que para ele é inadmissível, pois a educação tem que ser reta, sem desvirtuar-se em nada do caminho da *areté*.

Reiteramos esse pensamento se refletirmos quantas vezes no *Fédon* Platão recorre à narrativa mitológica, até nos instantes últimos antes de Sócrates tomar o *veneno* (*phármakon*), criando assim um verdadeiro mito sobre o destino das almas. Nada melhor do que fazer as vezes de um mitógrafo para terminar o *Fédon* de modo magistral, fazendo valer a intenção do Diálogo em, como dissemos outrora, difundir o cuidado pela alma, como um discurso consolador para aqueles que verão o mestre partir; como também como exemplo nobre a ser seguido, já que é a alma que, após o tempo que esteve no corpo, sofrendo as vicissitudes da vida (doença, sofrimento, fome, sede etc) persistirá,⁹⁶ separada dele (107c).

O mito do destino das almas tem ainda o papel de eliminar as lacunas que possam ter sido deixadas pelos *argumentos* (*logoi*), devido à dificuldade que os discípulos manifestam em aderir às teses que apresentam (107d-108c, 103d-114c), ou seja, como racionalmente não há nada a dizer sobre o além-vida, cabe ao mito completar o discurso. Em outros diálogos,⁹⁷ Platão também usa os mitos para

⁹⁵ "Plato is essentially a poet; and thus to him the language of myth is natural" (RITCHIE, 1886, p. 361).

⁹⁶ Usaremos a palavra "persistência" em vez de "existência" para não causar confusão com o sentido existencial do verbo *einai*.

⁹⁷ O *Fedro* e o mito da origem e da queda da *alma* e da região supraceleste (245c-257a), o *Górgias* com o julgamento das *almas* no Além (523a-526b) a *República* com o mito de Er (614b-621b), em que são referidos alguns castigos pelos quais as *almas* passam antes de se reencarnarem, como também os destinos que lhes caberão.

discorrer sobre o destino das almas. Contudo, no *Fédon* esse mito é pintado com mais minúcia e riqueza de detalhes, por antecipar a narrativa da morte daquele que é a personificação da filosofia, de quem, por praticá-la e divulgá-la, foi condenado à morte.⁹⁸ Pensemos também que não há modo melhor de terminar o *Fédon* senão semelhantemente como ele começou, atendendo um pedido das Musas que há tempos em sonhos inspirava o mestre a se dedicar à sua arte e compor *musiké*.

Sócrates, antes de começar a expor o mito final do diálogo, diz não ter certeza se o que fará “convém a um homem sensato”, mas considera adequado correr esse risco (114d). Segundo Bernabé (2011, p. 385) o procedimento de transposição mais radical feito por Platão é o uso desse mito, que segundo o autor tem elementos órficos. O mito acaba por harmonizar o sistema filosófico socrático-platônico, ao dar um sentido escatológico e soteriológico às exigências éticas que surgem no *Fédon*. O autor ainda defende que Platão sabe que o mito, em seus textos, e em particular o desse Diálogo, é um meio *ad hoc* para transmitir suas ideias, mesmo admitindo a imperfeição do método.⁹⁹

A narrativa exagera no uso de detalhes, descrevendo os seres, espaços, elementos em seus tamanhos, cores luminosidade, como também dizendo qual percurso a alma fará após a separação do corpo, de acordo, é claro, com o tipo de vida e comportamento que teve nele, que lhe garantiu qual será o seu destino, bom ou mau (110ss). As imagens do Tártaro, do Aqueronte, do Estige vão surgindo com a definição do destino das almas de acordo com os delitos que em vida cometeram (112ss), cabe ao filósofo a melhor das regiões, as mo-

⁹⁸ Um fato de singular interesse é a identificação que Sócrates faz do eu pessoal com a *alma*, ao afirmar que seus discípulos não devem se revoltar com a sua sorte, quando seu *corpo* (que não é mais ele) for queimado ou enterrado (115e-116a). O termo usado nesse momento não é mais *sôma* e sim *nekrós*, que é o *corpo* sem vitalidade, ou seja, o *cadáver*. É a *alma* tanto o *eu pessoal*, como também o *princípio de vida* no homem.

⁹⁹ No *Fedro* também Platão apresenta mitos, mas tem o cuidado de admitir que eles não expressam a realidade, mas apenas o que com ela parece (246a).

radas mais esplendorosas, impossíveis de ser descritas (114bc),¹⁰⁰ como também a garantia de que estarão livres de habitar novamente corpos. O Mestre termina a narrativa dizendo que é por todos esses motivos que se deve dar de tudo para participar, nesta vida, da virtude e da razão (ἀρετῆς καὶ φρονήσεως ἐν τῷ βίῳ μετασχεῖν).

Sobre a narrativa final feita por Fédon a Equécrates dos momentos da execução do mestre, temos dois pontos a destacar: primeiramente que Platão cuidou em descrever os efeitos do veneno que foram deixando Sócrates, aos poucos, num estado de anestesia, depois nela é evidenciada a consciência que os discípulos tinham de que o estavam perdendo, ao expor o estado de tristeza no qual se encontravam. Quanto ao primeiro ponto, vemos que é deveras significativo, por entendermos que o *Fédon* é, além de um discurso sobre a Imortalidade da alma, um discurso sobre a sensação (*aísthesis*). Ele termina o texto com a descrição da *perda da faculdade da sensação (anaísthesis)*, através do episódio *morte (thánatos)*, demonstrando novamente o curioso misto que há entre as duas *aísthesis* opostas *prazer/dor* (59ab). A partir dessa observação surgiu o tema da morte e toda a discussão do *Fédon*.

Entretanto, Sócrates, numa atitude de segurança e coragem, mostrou cumprir seu destino, em vista do bem que escolheu por ter dedicado toda a sua vida ao amor ao saber: à filosofia. É certo que seu exemplo final coroa toda a argumentação do *Fédon*, em vista de justificar o porquê de a filosofia ser um “preparar-se para morrer”.

Resta àqueles que se dedicam, e se dedicaram, à filosofia, seguir seu exemplo. Não é por menos que o *Fédon* é um dos textos platônicos mais lidos, seja por aqueles que veem na filosofia o seu ideal de vida, seja por aqueles que o tomam como um livro que contém um exemplo de alguém que foi capaz de ir até às últimas consequências (abraçar a morte) pelo ideal de sua vida. Não é exagero dizer que o *Fédon* deu a imortalidade a Sócrates e, por conseguinte, à própria filosofia, que foi nele e por ele

¹⁰⁰ Sócrates diz isso por ter chegado a hora de tomar o veneno.

personificada. “E foi este, Equécrates, o fim do nosso amigo – o homem que, poderíamos dizê-lo, foi de todos com quem privámos, o mais excelente, e também o mais sensato e o mais justo” (*Fédon* 118).

E, cumprindo assim o objetivo do nosso primeiro capítulo, sigamos para a análise dos pormenores dos argumentos filosóficos do texto.

CORPO COMO OBSTÁCULO PARA A ALMA

O intuito desse capítulo é apresentar os argumentos nos quais Platão considera ser o corpo um *obstáculo* (*empódion*) para a alma.¹⁰¹ De antemão, deixamos claro que não defendemos a tese de que a filosofia platônica demonstra uma rejeição pelo corpo; pois, declarar isto baseando-se nos argumentos que aparecem no *Fédon* sem levar em consideração o seu contexto, é categoricamente causar um grande problema no entendimento do pensamento do filósofo, visto não ser platônica a intenção de desprezar radicalmente o corpo e conseqüentemente a *aísthesis*,¹⁰² mas de alertar o homem

¹⁰¹ Segundo Araújo Júnior (2007, p. 2), nas linhas 95d8-99d1 do *Fédon*, tem-se uma perspectiva diferente daquela ascética, atribuída, no mais das vezes, ao *corpo*: ali o *corpo* é apresentado como possibilidade para o pensamento. É preciso levar em consideração que o contexto dessas linhas é o da crítica socrática aos filósofos naturalistas que afirmavam ser as causas mecânicas as responsáveis pela ordenação do universo. Segundo o autor, a crítica socrática mostra que, para Platão, o *corpo* não pode ser considerado a real causa das ações humanas, no entanto, privado dele, o homem não é capaz de nenhuma ação, restando, pois, à *alma*, ser o princípio ordenador do universo e dos movimentos corpóreos. Assim, conclui Araújo Júnior, no *Fédon*, o *corpo* não representa em si mesmo nem um impedimento, nem uma possibilidade para o conhecimento, considerando que o seu significado surge da relação que a *alma* estabelece com ele, uma vez que cabe a ela interpretá-lo e atribuir valor às suas manifestações.

¹⁰² Como vamos nos remontar diversas vezes, a partir de agora, à noção de *aísthesis*, que como veremos congrega vários sentidos, queremos estabelecer, metodologicamente, alguns usos de termos no português para se referir a cada um. Vamos usar a expressão “dado sensível”

sobre os cuidados que se deve ter com ele, por não ser uma fonte segura como é a inteligibilidade. São incontáveis os comentadores¹⁰³ e compêndios de filosofia que – a partir da leitura do *Fédon* e dos livros centrais da *República* – insistem nessa leitura, de um Platão mais que dualista, puritano.¹⁰⁴ Ora, isso é um grande equívoco, pois não é essa a única visão sobre o corpo no pensamento platônico, tal conclusão também inviabiliza uma leitura unitária de sua obra, visto que em outros diálogos, como o *Teeteto* (152d), por exemplo, Platão vê a sensopercepção como a base da cognição.¹⁰⁵ Nesse diálogo não é mencionada de forma explícita a existência das Formas

quando formos nos referir aos dados colhidos diretamente pelos sentidos imagens, sons, texturas, cores, sabores; “sensação” quando quisermos nos referir às manifestações de prazer e dor, que são causadas pelos dados sensíveis; “percepção sensível”, ou “sensopercepção”, para nos referirmos à competência de processar os dados colhidos pelos sentidos, mas que são codificados pela *alma*; sendo essa última uma atividade que está no limiar entre *sôma* e *psykhé*. Utilizaremos ainda *aisthesis* ou “sensibilidade” quando quisermos referir todo o conjunto de sentidos, inclusive no campo da ontologia. Ocorrendo o uso do termo *aisthesis* em algum sentido isolado, esse será seguido de algum termo que conote sua especificação, podendo ser entendido pelo contexto.

¹⁰³ Inúmeros comentadores – Vegetti (1992), Reale (1994), Gerson (1986) – bem como a generalidade dos compêndios, sem dúvida inspirando-se no *Fédon* e nos Livros centrais da *República*, insistem no desprezo que Platão manifesta pela *aisthesis*, encarando-as como fonte de instabilidade e ilusão, em contraposição às Formas inteligíveis” (SANTOS, 2004, p. 1). Essa interpretação é antiga, remonta-se a Agostinho que conheceu a filosofia platônica a partir do neoplatonismo de Plotino. Em filósofos mais recentes como Nietzsche (2005, p. 7), percebe-se também essa atribuição ao pensamento platônico de uma exacerbação do valor da *alma* em detrimento do *corpo*, mesmo quando o filósofo remonta-se ao Cristianismo, indiretamente ataca o platonismo, considerando-o como não original, por ser, segundo ele, um platonismo para o povo. Contudo, são nos manuais de filosofia, como dissemos anteriormente, que essa leitura se mostra mais explícita.

¹⁰⁴ O dualista considera que há duas realidades opostas (*o corpo* e *alma*), mas que não se anulam, pois são complementares; já o puritano o nega, vê o *corpo* como algo que precisa ser desprezado da *alma* por influenciá-la, pois de modo algum tem serventia. A visão platônica, por mais que no *Fédon* por vezes demonstre-se que o *corpo* atrapalha a *alma* de chegar à sabedoria, não vê o *corpo* como um mal em si mesmo, pois, no mesmo diálogo, como defendemos aqui, Platão considera que é com o auxílio do *corpo* que se pode chegar ao saber. Outrossim, segundo Andrade (1993, p. 21) a filosofia socrático-platônica não aceita a tese, aos moldes do puritanismo, de que a *alma* é pura e o *corpo* impuro.

¹⁰⁵ A lógica que segue a consideração do *corpo* como obstáculo para *alma* é a mesma que vê a sensibilidade como algo tangível à inteligibilidade. A dualidade *corpo/alma*, senso-percepção/episteme, sensíveis/Formas tem seu fundamento na relação dual sensibilidade/inteligibilidade.

– como acontece no *Fédon* e na *República*, em que o conhecimento se dá a partir delas.¹⁰⁶

A leitura do *Teeteto*, assim como a do *Fédon*, também causa divergências entre alguns comentadores. Se, a partir do *Fédon*, há quem considere a *aísthesis* desprezada por Platão, a partir do *Teeteto* há quem defenda que houve um abandono da Teoria das Formas por parte do filósofo.¹⁰⁷ Entretanto, defender uma ou outra posição “extremista” inviabiliza a possibilidade de conhecimento na filosofia platônica, em que percepção sensível (*aísthesis*) e aquisição do *saber* (*epistémé*), mesmo que aparentemente ser atividades opostas, se relacionam em vista da obtenção da verdade (*Fédon* 72-76; *Teeteto* 184-186).

Ainda considerando a reflexão sobre o desprezo ou não da sensibilidade no *Fédon*, consideramos que, não só para o entendimento do *Teeteto*, tal interpretação causa problemas, mas também na leitura do próprio *Fédon*. Isso porque, se em um momento Platão opõe corpo e alma ao considerar os sentidos um entrave para alcançar a sabedoria – princípio para o alcance da virtude –, considerando-o

¹⁰⁶ É bem verdade que no *Teeteto* Platão deixa a definição de conhecimento não tão bem resolvida. No passo 210a, Sócrates diz que o conhecimento nem é sensação e nem opinião verdadeira e nem explicação racional acrescentada a essa opinião verdadeira. No diálogo a questão fica em aberto. Acreditamos que a ausência da referência às Formas no *Teeteto* seja uma estratégia de Platão para provar que são necessárias para que haja conhecimento.

¹⁰⁷ G. Ryle, um conhecido intérprete de Platão, defende essa tese do abandono das Formas Inteligíveis no *Teeteto* por Platão não abordá-las explicitamente como o faz no *Fédon*, por exemplo; sua tese se opõe à de Cornford na interpretação do *Teeteto*. Ryle apresenta essa tese na publicação “Logical Atomism In Plato’s Theaetetus” *Phronesis* 35, 1990, 2-16. Outros intérpretes seguem a defesa de Ryle, como Sayre em “Why Plato never had a theory of Forms”, in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 9, 1995, 167-199; e F. J. Gonzalez, “Perché non esiste una “teoria platonica delle idee””, in *Platone e la tradizione platónica*, M. Bonazzi e F. Trabattoni, Milano 2003, 31-68. A tese de Ryle e seus continuadores pode ser refutada ao percebermos que no *Teeteto*, mais especificamente no passo 184b-186e, Platão, ao relacionar a sensibilidade com a atividade sintética da *alma*, mostra que não há nenhuma possibilidade de haver a interpretação dos sensíveis e, mais ainda, de atingir o saber, através da sensopercepção. Essa afirmação se remete, mesmo que não diretamente, ao condicionamento que há da experiência cognitiva atual à experiência cognitiva anterior à sensopercepção, que no caso seria o conhecimento das realidades em si (as Formas), que ordenam a percepção sensível. Mais à frente, no argumento da reminiscência, voltaremos a esse tema.

um obstáculo, em cinco momentos posteriores (74c, 75a, 75b, 75e e 75e-76a), no mesmo diálogo, os sentidos corpóreos são apresentados como partícipes do processo de aquisição da sabedoria, pois é através dos dados sensíveis que se pode recuperar o saber, enquanto experiência inteligível, sendo o corpo para alma condição para que ela exerça suas faculdades.

Frente a tais argumentos podemos questionar o porquê dessa dupla posição sobre a sensibilidade (com o corpo¹⁰⁸) no *Fédon*. Segundo Santos (2004), há duas vertentes que Platão articula nesse diálogo, estabelecendo a necessidade da separação do corpo e da alma: a ético-antropológica e a onto-epistemológica.¹⁰⁹ As duas vertentes são como dois sentidos dados à dualidade, que vêm justificar essa separação entre o corpo e a alma na vida de um filósofo, no exercício da Filosofia.

Na perspectiva ético-antropológica, corpo e alma são apresentados como duas realidades diferentes, contrapostas, sendo o corpo uma *coisa má* (κακός, 66b), por impor à alma inúmeros flagelos, vários obstáculos e entraves para poder alcançar a sabedoria, caminho para a virtude. Enquanto a alma estiver *enleada* (συμφυρήσομαι) ao corpo, essa busca não será satisfatória, porque essa não será a única preocupação do homem (66as). Platão afirma ser o corpo potencialmente uma fonte de distrações: primeiramente as necessidades básicas para a subsistência, como comer e beber, tomam seu tempo; mas também as *doenças* (νόσος), que fazem o homem perecer, por vezes atingem as faculdades da memória e do raciocínio, entravam a alma na busca da verdade. Riscos mais sérios são os causados pelas *paixões* (ἐρώτων) e *desejos* (ἐπιθυμία) que podem levá-la a buscar bens que não seja a sabedoria, chegando o homem a guerrear, impulsiona-

¹⁰⁸ Enquadramos *corpo* dentro do campo ontológico dos sensíveis, tendo em vista que Platão, ao estabelecer a dicotomia *sensível/inteligível* no *Fédon*, faz também do mesmo modo com o duplo *corpo/alma*, correlacionando-os.

¹⁰⁹ SANTOS, 2004 p. 2.

do pelo desejo de riqueza, fomentado pelos apetites do corpo (66c), quando isso acontece, dele o homem se torna escravo, ocupando-se desnecessariamente em satisfazer uma instância que tem por fim a corrupção (78d-e), pois, após a separação da alma, se dispersará, por ser mortal (80b-d). Quanto à alma Platão diz ser a fonte do saber e da virtude, a que por natureza é senhora do corpo (80a), propensa ao conhecimento, que é a maior aspiração do homem. Ela, que pode dominar o corpo, com esforços ultrapassar e vencer os obstáculos que impedem o homem de alcançar a sabedoria, da qual deve ser amante (*philosophos*). E esses esforços não serão em vão, porque quando estiver *em si mesma*, liberta da realidade física, persistirá, não se corromperá como o corpo, pois é semelhante ao divino (80b-d), é imortal (80e).

Por sua vez, a perspectiva onto-epistemológica começa a ser articulada atrelada ao sentido ético. Sócrates afirma que o corpo é um entrave para a alma (65ab), quando na investigação se lhe pede auxílio; pois a demência, a errância da experiência sensível, quando tomada como segura para o processo de conhecimento sem a devida submissão à análise, pode tornar o homem inapto para discernir a verdade. Sendo assim, para um filósofo que busca conhecer as coisas na sua essência, a morte é vista como uma libertação (65c-66a); pois, enquanto ele estiver no corpo, tal atividade corre o risco de ser desvirtuada e, mesmo que pelos sentidos da verdade se aproxime, esse conhecimento não será de forma plena.

As duas perspectivas têm em comum o processo de aquisição do saber, pois é a atividade dos sentidos, competência do corpo, que está como questão de fundo na relação entre corpo e alma. A *aísthesis* é abordada tanto no plano ético – associada ao *prazer (hedonè)*, sendo por isso um entrave – quanto no epistemológico – associada ao processo de recordação das Formas, constituindo um auxílio no seu reconhecimento.

Percebe-se que na primeira perspectiva Platão vai até às últimas consequências opondo as duas entidades, considerando que a

alma leva o homem à prática da virtude enquanto o corpo, que pende às paixões e aos prazeres, a atrapalha nessa conquista. A abordagem epistemológica que num primeiro momento vê a experiência *aisthétika* como um obstáculo a ser ultrapassado, que “pode” conduzir o homem ao erro, pela instabilidade que em si traz, num segundo momento consegue enlaçar corpo e alma a partir da oposição da tríade corpo-*aísthesis*-sensíveis à tríade alma-*epistème*-Formas, sendo a primeira condição necessária para que a segunda se efetue.

Analisaremos, nesses dois próximos capítulos, cada perspectiva da relação *alma/corpo* no *Fédon*, a partir dos argumentos que Platão apresenta para provar a imortalidade da alma, pormenorizando em cada um os motivos que o levam a considerar *sôma* ao mesmo tempo obstáculo e auxílio para a *psykhé*, provando que não há contradição entre as duas posições.

Sentido ético-antropológico: Virtude é sabedoria

Mesmo não tendo o *Fédon* um caráter puramente antropológico, podemos considerar que há nele uma noção de homem, pois o discurso no diálogo é sobre a alma e o corpo humanos, diferentemente do *Timeu*, cuja abordagem centra-se no corpo e na alma cósmicos, tratando só posteriormente da relação dessas categorias nos humanos.

Em Platão, o homem é essa composição de corpo e alma,¹¹⁰ e o que está em questão no diálogo é a relação que se estabelece entre essas entidades na pessoa que se dá ao prazer da filosofia. Sabemos que a filosofia socrática galgou novos caminhos de especulação filosófica, diferentemente do que até então vinha sendo estudado pelos

¹¹⁰ No *Cármides* (156dss), há uma discussão sobre a saúde. Diz-se aí que para obtê-la é preciso cuidar tanto da *alma* como do *corpo*, o que mostra que a visão platônica do homem é a totalidade da composição do *corpo* e da *alma*. No *Fedro* (270) Sócrates reconhece também as duas dimensões do homem: *corpo* e *alma*.

filósofos chamados “pré-socráticos”.¹¹¹ Sócrates começa a refletir sobre a pessoa humana, dotada de razão, capaz de conhecer e, por conseguinte, incapaz de não agir em vista do bem.¹¹²

O primeiro argumento usado por Platão quando opõe corpo e alma na abordagem ética é sobre o alcance da *virtude (areté)*. Para o ateniense, a virtude é sabedoria sendo assim é conseguida somente por aquele que se dá à busca do saber.

A filosofia no pensamento socrático-platônico é a atividade que garante ao homem a possibilidade de ser virtuoso, pois, à medida que se aproxima da verdade – visando o bem – aproximar-se-á, também, de uma vida virtuosa. A vivência ética está intrinsecamente ligada à atividade filosófica, logo tudo aquilo que impeça o homem de fazer filosofia é considerado um entrave e um empecilho na busca tanto de um quanto do outro. É a partir dessa afirmação que Platão começa a expor a oposição entre corpo e alma, considerando o primeiro um entrave e/ou um cárcere. Sua defesa de que, no âmbito ético, o corpo é um entrave é feita com duas argumentações:

1. O corpo é entrave por causa dos *prazeres (hedonai)*.
2. O corpo é entrave quando o homem é acometido por doenças e paixões.

Na análise do primeiro caso, destacamos o fato de Platão não considerar compatível a condição do filósofo com a entrega à satisfação dos prazeres:

¹¹¹ Sócrates não se preocupa em estudar o *Cosmos*, como seus antecessores, mas de refletir sobre o homem. Cícero, em algumas de suas obras (*Tusculanas* V4; *Acadêmicos* I 4; *Brutus* 8, 31), insiste em atribuir a Sócrates, em suas reflexões antinaturalistas, a decisão de “fazer descer a filosofia dos céus à terra”. Nos passos 99e-101c do *Fédon*, vê-se uma crítica considerável às reflexões naturalistas, em que Sócrates expõe que é preferível refugiar-se em investigar as idéias e através delas inquirir a verdade a persistir em fixar os olhos nas coisas (*ta onta*).

¹¹² Podemos nos referir ao intelectualismo socrático que relaciona a capacidade de conhecer a *verdade (alétheia)* com a vivência da *virtude (areté)*.

[Sócrates] – Ora vê lá, meu caro, se ainda neste ponto a tua opinião coincide com a minha, pois só assim, creio, poderemos aprofundar o alvo das nossas indagações. Parece-te compatível com a condição de filósofo entregar-se todo à satisfação dos chamados prazeres, como seja a comida, a bebida e outros tais?

– Bem longe disso, Sócrates – exclamou Símas.

– E aos prazeres sensuais?

– De modo nenhum!

– E outras demasias concernentes ao corpo, achas que o homem de que falamos lhes dará grande apreço? Fará por exemplo, questão em possuir vestes e calçado sumptuoso, em embelezar a sua pessoa com toda a casta de adornos, ou relegá-los á pura e simplesmente, na medida em que puder dispensá-los?

– Quero crer que os relegará – respondeu –, se é que se trata de um verdadeiro filósofo.

– Crês, portanto, sem restrições, que os interesses de um homem desta têmpera nada têm a ver com o corpo e que, pelo contrário, a ele renuncia até onde for possível, para se concentrar sobre a alma... (*Fédon* 66de)

Platão alerta que, quando o “homem se dedica todo”¹¹³ ao prazer, tanto às necessidades próprias da comida (σιτίον) e da bebida (ποτός), como também aos prazeres sensuais (Ἀφροδίσιος), é distraído do desejo de encontrar a sabedoria. O verbo utilizado por Platão, *spoudásomai* (σπουδάσομαι), que significa “entregar-se com zelo”, ou ainda “dedicar-se”, “empenhar-se”, sugere que Platão desaconselha a dedicação do homem (ἄνδρὸς εἶναι) ao prazer em detrimento de outros interesses, ao ponto de concentrar todos os esforços nessa atividade, privilegiando-a no lugar do gosto pela aquisição do saber. A busca da sabedoria, no discurso socrático, é a verdadeira fonte de satisfação e esta não pode perder seu lugar para outro tipo de atividade; se necessário for, o filósofo deve renunciar – “até onde lhe for

¹¹³ Robinson (1998, p. 41) comenta a expressão “o homem todo”, quando se refere ao *Cármides*. Essa expressão usada por Platão, segundo ele, significa *corpo* e *alma* combinados. Poderíamos assumi-la também para o *Fédon*, visto que, quando o homem todo se dá aos prazeres, ele ocupa as duas entidades em seu empenho.

possível” – aos prazeres e ao corpo, que por vezes o dispersam, para se concentrar na alma.¹¹⁴

Para entendermos melhor o porquê de a *hedoné* ser vista por Platão como passível de impedir o conhecimento, precisamos considerar a sua relação com a noção de *aísthesis*.¹¹⁵ Segundo Muniz (2011, p. 35) pode-se considerar que toda *hedoné* é *aísthesis*, mas o contrário não pode ser dito, pois nem toda sensação é prazerosa ou, até mesmo, sequer pode ser qualificada como dolorosa. Isso se deve ao fato de o termo *aísthesis* ter uma polivocidade de sentidos. Na cultura grega clássica, o termo *hedoné* era usado para significar as sensações do olfato, paladar, tato, etc (Heráclito Frag. DK22b6; Anaxágoras Frag. 4 DK59b4). Platão, por sua vez, tanto no *Protágoras* (334c) como no *Teeteto* (156b), descreve prazeres e dores na lista de sensações. Ocorre que prazer e dor são modos de acesso ao mundo

¹¹⁴ Tanto no *Fedro*, quanto no *Timeu*, a sensação também é abordada nesse âmbito ético. No primeiro, o simples fato de a *alma* estar no *corpo*, constitui uma queda de sua condição em que vivia na contemplação do Ser verdadeiro e que, vindo ao mundo, se prendeu a um *corpo* – considerado um sepulcro –, como uma ostra se prende a uma concha (250). Na vida terrena quanto mais o homem se prende aos prazeres, mais se torna impuro; contudo, se se dedicar às virtudes, alcançará um feliz destino após se desprender novamente do *corpo*. Sendo assim, a *alma* que na vida terrena tenha buscado a Sabedoria como um amante busca o amado, terá sua integridade recuperada. O Amor à Sabedoria, traduzido como a dedicação a uma vida filosófica, que consiste em viver uma vida virtuosa, afastada dos prazeres, é o que garante à *alma* novamente ter seu estado de felicidade de volta. No *Timeu* a sensação é vista como aquilo que suscita o temor, a cólera e todas as emoções que podem levar o homem a uma vida justa ou injusta (42ab). Sua vida ética, dedicada ou não à filosofia, é o que garante se vai ser conduzido ou não a ter novamente uma vida feliz. Novamente é a atividade filosófica que garante a vivência da virtude e que fundamenta a necessidade de se apartar daquilo que pode impedir a *alma* de raciocinar. Contudo, mesmo sendo a sensação, por vezes, motivo de receio, tem grande relevância na arguição, como podemos ver no passo 51-52 em que é apresentado um gênero que é sensorial e é semelhante a um outro (Formas), tendo o seu mesmo nome. São pelos sensoriais, que parecem com o que é imutável e imperecível, que se pode arguir e até ele chegar.

¹¹⁵ Usaremos, metodologicamente, expressões diferentes para nos referirmos às diversas nuances da *aísthesis*: “sensação” usaremos para nos referir aos resultados fisiológicos causados no *corpo*, através dos sentidos, como prazer/dor, sabores, imagens etc; “sentidos” para as operações visão, audição, olfato etc; “dados dos sentidos”; “dados sensíveis”; “percepção sensível” ou “sensopercepção” para as afecções já processadas pela *alma*, que geram opiniões. “Sensibilidade” será usado para todo o conjunto.

externo, manifestadamente podem ser dados sensíveis que ajudam o processo de cognição. Contudo, o grande problema está quando *prazer* e *dor* são tomados como dados verdadeiros daquilo do qual surgem, sobretudo quando se faz a relação direta de prazer com o bem e dor com o mal, ou ainda com verdade e falsidade. Por exemplo, há medicações que não são prazerosas de tomar, mas não significa que não sejam boas para o corpo; assim como pode haver alguma comida que é agradável e prazerosa aos sentidos, mas que não fazem bem ao homem. Podemos ainda considerar que determinados procedimentos que causam dor ao corpo são necessários para que ele se recupere, como, por exemplo, a cauterização, bastante usada para sanar feridas. Desse modo, a sensação, seja dor ou prazer, não pode ser tomada como verdadeira sem ser posta em análise pelo raciocínio. O prazer é tão errante quanto os dados sensíveis, pois toda *aisthesis*¹¹⁶ “pode” enganar, quando não passa pelo crivo do *lógos*.

É no prazer descomedido que Platão diz se encontrar o grande perigo da alma se inebriar naquilo que pode ser obstáculo ao seu real objetivo, de alcançar sabedoria e adquirir virtude. Contudo, resta entender que todo esse discurso é contra o prazer excessivo, que desequilibra, ilude, causa insanidade no homem e não contra o *prazer* em si mesmo. Isso pode ser averiguado no *Fédon*, que admite que deve se afastar dos prazeres na medida do possível, reconhecendo que há alguns que são necessários, como os da comida e da bebida (64dss), sem contar, no início do texto, quando Sócrates sente prazer quando

¹¹⁶ Sobre a errância da *aisthesis* Cf. Muniz (2011, p. 83). No *Teeteto* há uma discussão a respeito da efetividade da sensação para o indivíduo que sente, uma vez que o sentiente não se engana sobre suas sensações, que são reais para ele naquele momento. Essa discussão é acompanhada da análise da tese de Protágoras “o homem é a medida de todas as coisas” e do fluxo heraclítico, tendo em vista que as sensações mudam, o sentiente muda e a coisa da qual a sensação é extraída também muda. A errância da *aisthesis* se deve exatamente ao fato de haver nos sensíveis a contínua mudança, nunca sendo esses como são os inteligíveis, desse modo sensação é aparência, por parecer diretamente àquele que a obtém, logo está relacionada ao campo da opinião (*doxa*).

os grilhões lhe são tirados (59a).¹¹⁷ Outrossim, no *Filebo*, Platão tece todo um discurso sobre a possibilidade de divisão e classificação dos prazeres, afirmando haver os *somáticos* e *mentais*,¹¹⁸ sendo esses últimos mais passíveis de ser verdadeiros e puros (63e2-3), quando acompanhados da *temperança* (*sophrosýne*). Logo, entendemos que o discurso do *Fédon* sobre o sentido negativo do prazer é pontual.

Além dos prazeres que apresentamos há outras vicissitudes corpóreas que podem causar empecilhos ao filósofo:

Inúmeros são, de facto, os entraves que o corpo nos põe, e não apenas pela natural necessidade de subsistência, pois também doenças que sobrevenham podem ser outros tantos impeditivos da nossa caça ao real. Paixões, desejos, temores futilidades e fantasias de toda ordem – com tudo isso ele nos açambarca, de tal sorte que não será exagero dizer-se como se diz, que, sujeitos a ele, jamais teremos disponibilidades para pensar. E senão vejamos: as guerras, as lutas, as discórdias, quem as fomenta a não ser o corpo, ele e os seus apetites? É de fato o desejo de possuir riquezas que está na base de todas as guerras; e as riquezas, somos por sua vez levados a adquiri-las em proveito desse corpo que seguimos como escravos... Daí, por todas as razões apontadas, esta nossa falta de disponibilidade para a filosofia. Mas não é tudo: se algum momento o corpo nos dá tréguas e nos virmos para qualquer tipo de indagação, logo veremos os nossos esforços de todo em todo baladados por um súbito temor, pela confusão em que nos lança e nos torna inaptos para discernir a verdade (*Fédon* 66bss).

¹¹⁷ Na *República* (436ss) a teoria da *alma* tripartite, que admite que cada parte da *alma* está relacionada com um tipo de desejo (*epithymia*) reitera a consideração do prazer por Platão. Algumas vezes iremos nos referir a essa tese.

¹¹⁸ Nos somáticos estão os odores (50-51e), entre os mentais tem-se: os estéticos (51b5-7) dos quais provêm as cores, figuras e sons belos; os epistêmicos, que são provenientes da prática das ciências (52a1-2); e os éticos que são os verdadeiramente puros (63e2-5). O que torna os prazeres puros ou não é a sua relação com a dor. Quando algum deles vem acompanhado de dor, é considerado impuro e falso. Nesse diálogo a proposta é, além de tudo, que se deve, com relação aos prazeres, agir segundo uma justa medida. Sobre o *Filebo* ver coletânea organizada por Benoit (2007).

Nesse passo, Platão apresenta outros tantos inúmeros entraves que impedem o homem na “sua caça ao real”. Empenhado em buscar a verdade, o homem muitas vezes é atrapalhado pelas doenças, ou empurrado pelo corpo, através das paixões e ambições, a práticas que o impedem de conhecer; tais paixões tiram a disponibilidade para a filosofia (66c). Sócrates afirma que o filósofo é aquele que, em vista da vivência da virtude, não troca “prazeres por prazeres” (69a), buscando a sabedoria (69ab).

Percebemos que o argumento nesse momento opõe alma e corpo, pondo-a numa situação de necessidade de afastamento deste, por ser ele uma fonte de dispersão que a leva a não cumprir sua competência: o alcance do saber. Percebe-se que Sócrates reforça a defesa de que a entrega desmedida ao prazer pode desvirtuar no homem aquilo que realmente é salutar à sua vida: conhecer a verdade. O corpo tem necessidades e no desejo de supri-las entrega-se ao prazer. Contudo, o prazer pode não ter medidas e seu excesso se constitui em vício, sendo o vício um prazer descomedido. O excesso de prazer, por sua vez, gera perda de percepção e desequilíbrio e, por conseguinte, causa danos ao próprio corpo. E a alma também padece, pois perde a liberdade e a consciência e com essa perda se encontra impossibilitada de alcançar a sabedoria.

Sendo assim, se por um lado o corpo é entrave, por outro a alma assume, no sentido ético, o papel contrário, ela é a entidade que leva o homem à prática das virtudes (68-69) e à atividade filosófica (69ab). Voltar-se para a alma é uma condição indispensável para um filósofo, pois tanto a aquisição do saber como a vida virtuosa somente se tornam possíveis quando ela se aparta do corpo e de tudo o que lhe é afim, para se consagrar à investigação das Formas (65d-66a). A razão constitui a fonte da verdade e da virtude, e tal atividade é primordialmente da alma.

Talvez, que pelo contrário, haja uma única moeda adequada, capaz de assegurar a validade de todas as trocas – a razão. Sim,

talvez só por ela [e com ela] se possa de verdade [comprar e vender] coragem, temperança, justiça, numa palavra, a autêntica virtude, que é a que vem acompanhada de razão [...] E a verdade consiste talvez em que temperança, justiça e coragem constituam uma purificação e todo esse tipo de emoções, e a própria razão, o meio de nos purificarmos (*Fédon* 69ab).

Em vista de reforçar mais ainda seu argumento, Sócrates lança mão das virtudes da *coragem (andréia)* e da *temperança (sophrosýne)*, que acabam por ser identificadas com a atividade filosófica, relacionadas com a entrega à sabedoria e o desprezo pela morte (68c-e). Ele considera que os filósofos são portadores da virtude da coragem, pois um verdadeiro amante do saber se vê tranquilo frente ao fim da vida corpórea, em vista da plenitude da verdade que poderá obter quando purificar sua alma da influência do corpo; e da temperança porque, mesmo estando enlaçado ao corpo, vive como se já tivesse morrido – dele separado –, na tentativa de afastar-se tanto quanto possível do que possa dispersá-lo na busca pela sabedoria.¹¹⁹

A busca pelo saber, constitui-se como a razão do cuidado que o homem precisa ter em seguir e alimentar as necessidades corpóreas. O argumento se constitui não como um desprezo pelo corpo, mas como um alerta de que ele inclina a alma ao desequilíbrio, quando essa se deixa levar pelo excesso dos prazeres, que gera vício, o oposto da virtude.

Deixa-se o prazer descomedido por causa das virtudes e estas se conquistam a partir da atividade filosófica, que se configura como a busca pela sabedoria. Mas essa busca se torna perfeita somente quando houver a definitiva separação *alma/corpo*, pois ela, a alma, estará em si e por si, livre de toda e qualquer possibilidade de ser desvirtuada de exercer a atividade racional. Isso quer dizer que, enquanto as vozes do corpo (desejos – *epithymias*) estiverem ativas, o

¹¹⁹ No passo 68c, Sócrates considera que aqueles que amam as riquezas e paixões não são amantes do saber – *philosóphos* – mas amantes do corpo, *philosómatos*.

homem ficará dividido entre atender à busca do saber e o deleitar-se nos prazeres, ditos corpóreos.

Na *República* vemos um passo interessante que podemos trazer à tona para confrontar o *Fédon*. No início do diálogo, logo nos primeiros passos (329a-d), Sócrates é convidado a ir à casa de Céfalos, um homem já velho, de terna idade, e ele logo afirma que esperava ansiosamente pelo Mestre, visto que seu estado atual, velho, o tende a se voltar ao prazer da conversação, já que as vozes do corpo se calam. Sócrates imediatamente questiona Céfalos, fazendo-o entender que não depende somente da limitação da atividade corpórea o gosto pela conversação filosófica, mas do *caráter* (*thrópos*) do homem e do modo como levou sua vida até a velhice. Vemos nesse passo que a velhice é encarada como um processo de caminho para a morte, no sentido de que nela é que totalmente o homem ficará livre da tensão entre os desejos do corpo e da alma. Ainda considerando a *República*, mais especificamente a teoria da tripartição da alma (441c-445e), vemos Platão lançar mão do conceito de *desejo* (*epithymia*) como propensão psicológica para a busca da satisfação de prazeres, só que tais desejos são manifestações da alma e não do corpo, como fica implícito no *Fédon*. Ocorre que na *Politéia* o filósofo usa de uma analogia para justificar a necessidade de, na *pólis*, haver uma divisão entre os *ofícios* (*ergón*) segundo a natureza da alma de cada homem (*phýsis*). Sócrates apresentará a Glauco, seu interlocutor, a figura de três tipos, ou partes, de alma que buscam, cada uma, um tipo de desejo específico e cujo equilíbrio e harmonia geram virtudes próprias, a saber: *alma racional* (*logistikón*) deseja a *sabedoria* (*sophia*); *alma irascível* (*tymoeidés*) deseja honra, glória e paixões e tende à *coragem* (*andréia*); e a *alma apetitiva* (*epithymetikon*) busca os prazeres relativos ao corpo (necessidade de comida e bebida, prazeres sensuais, posses e riquezas) cuja virtude é a *temperança* (*sophrosýne*). As almas irascível e apetitiva devem, para estarem em equilíbrio, corresponder aos ditames da primeira (*logistikón*) e assim alcançar a virtude própria de cada

uma; se assim fizerem, a harmonia fará do homem que as tem um *justo* (*dikaios*).¹²⁰

É, à primeira vista, estranho Platão no *Fédon* dar ao corpo a responsabilidade pelo prazer e na *República* atribuí-la à alma. No entanto, se analisarmos a questão a fundo, perceberemos que se trata do mesmo ponto, visto que mais para frente no diálogo (Livros V e VI) o filósofo dirá que na morte a única alma que perceberá a imortalidade é a *logistikón*.¹²¹ Logo a condição tripartite da alma é consequência de sua temporária união com o corpo,¹²² que após a morte sucumbirá. Outro argumento possível é que, enquanto o prazer, que é o termo usado no *Fédon*, tem uma dimensão de sensação mais no campo *corpóreo* (*aísthesis*), o *desejo* (*epithymia*) revela uma propensão psicológica (da alma) para que busque uma determinada satisfação, que pode, ou não, ser corpórea. A alma racional deseja a sabedoria assim como o corpo deseja comer e beber, como necessidades.¹²³

Voltando à narrativa do *Fédon*, os argumentos até então apresentados pairam numa abordagem ética, que para os interlocutores de Sócrates, sobretudo Cebes, não são suficientes para suscitar a adesão (70a). Insatisfeito, o discípulo adverte que há um problema na questão apresentada: mesmo que o argumento seja bom, nada garante que, após a morte do corpo, a alma não se dissipe, persistindo para além dela e permanecendo com o uso de suas faculdades e do entendimento (70b).

Nesse momento Platão começa a recorrer à tese que fora a primeira a introduzir no diálogo o argumento da relação *alma/corpo*

¹²⁰ É interessante a visão da *alma* tripartite na *República* visto que Platão acaba por localizar, espacialmente, cada parte em locais do *corpo* (436ss).

¹²¹ Retomaremos essa discussão no quarto capítulo.

¹²² Eis um dos fatores que posteriormente usaremos para defender a influência que a *alma* receberá do *corpo* pela encarnação. Ela adquire uma das características do *corpo* que é a composição.

¹²³ No *Fédon*, no primeiro discurso de Sócrates 237bss, temos um discurso que admite que há na vivência da Filosofia uma dimensão apetitiva, há a presença de *eros* na pessoa do filósofo que busca a sabedoria

“dos contrários”. Entretanto, se antes o filósofo tratara do prazer e da dor, numa dupla possibilidade de sensações corpóreas, agora vem relacionar a vida e a morte, que é o tema que se segue a partir do passo 70cd.

O sentido onto-epistemológico – a instabilidade da sensibilidade

O outro ponto que justifica ser o corpo um obstáculo para a alma parte da noção de *aísthesis* enquanto senso percepção. A *aísthesis*, para os gregos, compreende um conjunto de significações, não se limitando apenas a uma atividade perceptiva, mas designando ora a “sensação” – num sentido que se poderia aproximar, mesmo que sutilmente, do que temos na modernidade – ou o próprio órgão dos sentidos, o olho ou o ouvido, por exemplo.¹²⁴ Hamlyn (1961, p. 3) afirma que os gregos não conseguiam distinguir sensação de percepção. Outras vezes ainda ela pode designar “sentimento”, “emoção”, “sensação corporal”.¹²⁵ A *aísthesis* em Platão agrega muitas vezes um componente intelectual que faz com que se possa descrever uma experiência cognitiva completa.¹²⁶ Entretanto, independentemente do sentido que a noção *aísthesis* manifesta, o princípio que leva o filósofo a desconfiar da sensibilidade é o fato de ser instável.

Citaremos novamente um passo que expõe o que dissemos:

– E que dizer quanto a adquirir a sabedoria: é ou não o corpo um obstáculo quando aceitamos associá-lo nessa procura? Mais concretamente: há alguma dose de verdade naquilo que os homens apreendem, por exemplo, através da vista e do ouvido ou (como até os poetas por aí repetem à saciedade...) nada do que vemos e ouvimos é seguro? E refiro-me apenas aos sentidos da

¹²⁴ No *Teeteto* (67bc) Platão considera que até as plantas têm *aísthesis*.

¹²⁵ Cf. MUNIZ, 2011, p. 30.

¹²⁶ Sobre esse sentido iremos nos deter no próximo capítulo que tratará dos motivos pelos quais Platão considera o auxílio do *corpo* e dos sentidos no processo de cognição.

vista e do ouvido, porque, se estes não são seguros e exactos, os outros muito menos o são, dado serem, suponho, ainda mais frágeis. Ou não achas? (65b).

Platão considera que, quando o homem confia nos dados adquiridos pelos sentidos e os toma como verdade, pode ser induzido ao erro, porque a percepção sensível (epistemologicamente) é digna de desconfiança, por ter vários fatores que podem ocasionar falhas no resultado da atividade, como também porque aquilo que é percebido é uma *mimesis* da realidade (ontologicamente) e não a própria realidade em si (Formas). Os dados dos sentidos são frágeis, estão aquém da verdade, por serem apenas *aparências* (*tá phainémena*), que podem ser para um de um modo e para outro de outro modo, dependendo da perspectiva. A sensopercepção além de ser perspectivista,¹²⁷ por depender daquele que percebe, é predicativa.¹²⁸ Os sentidos captam os sensíveis, objetos da sensação, e processam a percepção a partir dos predicados, atributos inerentes ao objeto, que, segundo Platão participam das Formas, objetos da *epistéme*, presentes na alma, tendo sido adquiridas antes do nascimento.

No *Teeteto* vemos Platão desenvolver todo um diálogo a fim de analisar a operacionalidade da sensopercepção e a possibilidade de ser identificada com o *conhecimento* (*epistéme*). No texto, Sócrates conversa com Teodoro e o jovem Teeteto chegando a algumas conclusões que nos ajudarão a entender o motivo pelo qual a atividade dos sentidos pode induzir ao erro. Há dois possíveis agentes envolvidos na atividade dos sentidos: o sentiente e o objeto sensível (159bss). Primeiramente o mestre leva em consideração se é o agente que percebe o sensível ou se é o objeto que atinge o agente gran-

¹²⁷ A sensopercepção dá uma visão individualizada do objeto percebido. Uma pessoa enferma ou com alguma limitação de algum dos sentidos tem uma percepção distorcida em relação a outras, mas a sensação que tem é real para si mesmo, pois o que ela sente é o que ela sente.

¹²⁸ Depende da referência predicativa das Formas, que são paradigmas para a cognição: perceber-se que algo é grande por se ter na *alma* a Forma de Grandeza.

do nele uma sensação. Ainda são considerados outros fatores nesse processo: o fato de o agente ter algum sentido limitado, seja através de alguma doença, ou por privação de algum sentido; e ainda o fato de que a experiência sensível depende da subjetividade de cada um, podendo *parecer* (*pháinestai*) de um modo para um e de outro modo para outro, gerando assim *opiniões* (*dóxai*) diversas. O texto incorrerá na análise da tese protagórica de que o homem é a medida de todas as coisas. A tese será muito analisada, mas acabará esbarrando em aporia (210ab).

Os sensíveis são instáveis devido ao seu caráter de mudança e mesmo que uma determinada sensação se configure como uma opinião verdadeira naquele momento, isso não implica que o objeto foi conhecido, porque noutra instante poderá não mais ser.¹²⁹ A sensação, ou o dado sensível, sobre determinado objeto sensível é infalível na perspectiva daquele que sente, o que se sente é o que se sente. Os sentidos captam aquilo que podem captar, diante das limitações e/ou privações de cada um (cegueira, doença etc). A sensação gera opinião, até uma mesma sensação pode gerar opiniões diversas, quando sentidas por sentientes diferentes; confrontadas várias opiniões de diferentes sentientes, que são perspectivistas, relacionadas com a individualidade de cada um, podem ser observadas opiniões contraditórias. Como não pode haver várias verdades nem muito menos que sejam contraditórias, a *opinião* (*dóxa*) não pode ser identificada com o conhecimento, que tem por pressuposto a infalibilidade. Desta feita, o erro não está na sensação, mas na opinião. O corpo, referenciado como sensibilidade, por ser a porta dos sentidos, das sensações, que geram opiniões, recebe todo o estatuto errante da *aísthesis* e como as coisas sensíveis, sendo também uma *aisthéta*, é mutável.

¹²⁹ O valor da *aísthesis* para a cognição só será reconhecido quando no diálogo Platão desenvolver a conhecida teoria da reminiscência, que é usada como uma das provas da imortalidade da *alma*, mas antes de apresentá-lo, precisamos passar pelo argumento dos opostos.

Platão no *Fédon* lança mão do tema da mutabilidade, inclusive para falar do que não muda e é imortal: a alma. Dois argumentos que se referem ao fluxo dos opostos sensíveis são utilizados para provar a imortalidade da alma: o argumento dos opostos sensíveis e a geração e corrupção dos seres. Nesses argumentos, que iremos apresentar, o filósofo trata de se referir à alma como uma semelhante ao que é invisível e idêntico a si mesmo, que não muda, logo incapaz de sofrer corrupção, sendo o corpo identificado com os sensíveis, sendo corruptível e sofrendo dispersão, através do episódio denominado morte.

Os opostos vida/morte - “é dos contrários que nascem os contrários”

O argumento dos opostos sensíveis surge no diálogo para aplacar as dúvidas a respeito da persistência da alma separada do corpo e está relacionado diretamente com o duplo vida/morte. Tais noções já estão implícitas desde o início do diálogo, pelo simples fato de que no plano dramático se encontram os últimos momentos de vida do Mestre, mas, assim como o prazer e a dor, esses opostos se aplicam ao corpo e à alma dos humanos? No plano argumentativo essas noções começam a ser abordadas no argumento que as relaciona aos processos de geração e corrupção.

É curioso perceber que o argumento quer provar que a alma não se dissipa como acontece com o corpo após a morte e para explicar o que não perece, recorre à exposição de vários seres perecíveis. A tese apresentada parte da afirmação de que é dos contrários que nascem os contrários, estendendo a premissa à totalidade dos seres que são sujeitos à geração, passando a analisar se essa relação de oposição se aplica a tudo o que existe (70e). O argumento é capital para a defesa do estatuto ontológico da alma, porque acabará por distingui-la do corpo, não como algo que lhe seja contrário, logo porque a alma não é um sensível, nem um atributo do corpo, o que

impede de ser o seu par-oposto; mas a afirmará como possuidora de atributos que a impedem de sofrer dispersão, como ele sofre.

O filósofo analisa o argumento citando exemplos que o comprovem:

[...] quando um objeto se torna maior, não será forçosamente a partir de um estado anterior de pequenez que depois passa a maior?

– Sim.

– Admitamos que se torna menor: não será ainda a partir de um anterior estado de grandeza que se torna menor?

– Exacto – respondeu.

– E não é também do mais forte que se origina o mais fraco, tal como o mais rápido, do mais lento?

– Decerto.

– Que tal? Quando uma coisa se torna pior, não é porque antes era melhor, ou quando se torna mais justa, porque antes era mais injusta?

– Que dúvida!

– Bastam, portanto, estes exemplos para concluirmos que todo e qualquer acto de geração se processa dos contrários para os contrários... (*Fédon* 71a).

Maior/menor, grandeza/pequenez, forte/fraco, rápido/lento, mais justa/mais injusta etc. Após a explicitação desses casos, conclui que a geração se enquadra como um processo. Ao aplicá-lo à geração/oposição vida e morte, Sócrates resolve algumas dificuldades que o argumento comporta. O processo de geração deve ser cíclico, não de um só dos contrários ao outro, mas também desse outro ao seu contrário: menor/maior, pequeno/grande, fraco/forte etc. Se a geração se processasse em um só sentido, um dos opostos se anularia. Logo, se viver e morrer não estivessem nesse processo cíclico, nada mais viveria, pois as coisas mortas se fixariam nesse estado “morte”, ou seja, a vida se anularia ao morrer. É por isso que a morte também deve ser geradora da vida, constituindo um dado pontual, dentro de um processo de geração (72cd).

Do estar vivo se gera o estar morto, e do estar morto se gera o estar vivo: que outra origem haverá para a vida? O processo por que passam as almas tanto compreende o que chamamos “morrer”, como também o “reviver”, sendo esse último o seu anteposto (72a). Sendo assim, por este argumento se prova que a geração é um processo dentro de um ciclo de gerações e corrupções que perpassam a vida em seu duplo sentido: quando a alma está unida ao corpo e quando dele está separada.

Cebes corrobora a conclusão de Sócrates, que diz ser a mais pura verdade, levantando uma outra questão que desencadeará longas refutações – sobretudo feitas por Símiias: a Reminiscência. Mas, antes de entrarmos na análise dessa questão, queremos comentar alguns pontos relevantes do argumento dos contrários.

O argumento dos “opostos sensíveis”, como também é conhecido, no *Fédon*, encontra-se sem uma solução clara, ou até mesmo sem solução no diálogo. Contudo, trata-se de um argumento transitório, que demarca o término, por assim dizer, de um complexo discurso moralista sobre a deficiência do corpo, para o início de um raciocínio complexo sobre a alma. É nele que é questionado o processo cíclico de geração na totalidade dos seres vivos.

Podemos destacar dois pontos de relevância para análise desse argumento: 1) A alma persiste após a morte; 2) O questionamento da possibilidade de após a morte nela permanecer o uso das faculdades e do entendimento. Essas duas questões são permeadas pelos dois sentidos de vida, conotados por Platão no *Fédon*: uma em que corpo e alma estão unidos e outra em que alma se vê sozinha, dele separada. O argumento dos contrários demarca a fronteira que separa esses dois momentos da alma. Mas é aqui que se percebe que a alma é considerada imortal.

Sabe-se que essa discussão é suscitada pela dualidade vida/morte. Nela fica claro que é a vida que se identifica com a alma, sendo a morte apenas um dos vários episódios sofridos pelo corpo.¹³⁰ Para se entender tal

¹³⁰ SANTOS, 1998, p. 58.

afirmação pode-se considerar que *a priori*, no argumento, Sócrates havia sustentado que a geração de um determinado oposto se processa a partir do outro, com ele relacionado, ou seja, do crescer se origina o decrescer, como também do mais justo, o menos justo; do arrefecer, o aquecer etc. Entretanto também aplica essa relação a estados contrários, os quais considera se tratem de autênticos opostos: estar vivo/estar morto, vigília/sono. Com esse argumento Sócrates quer provar que esse processo morrer/viver se aplica apenas ao corpo, pois, se somente ele é passível de corrupção, nele a alma sobrevive e persiste,¹³¹ enquanto o corpo se corrompe e se esvai, voltando novamente a alma a encarnar em outro corpo, numa próxima reencarnação.¹³²

Se os sensíveis mudam, não sendo o que são, deles só temos aparências; do mesmo modo, o corpo como meio para captar os sensíveis, sendo sensível, não é fonte segura de conhecimento. É sobre a ineficácia da sensibilidade que está toda a fundamentação de Platão a respeito do corpo como obstáculo, e um dos princípios que leva o filósofo a não sentir-se seguro com os sensíveis é por jamais serem como são, por mudarem.

O fluxo dos contrários é interposto pela imutabilidade das Formas. O argumento exposto como propedêutico para as teses finais é capital para a futura distinção que Platão vai estabelecer entre alma e

¹³¹ A crença na persistência da *alma* já era bem comum entre os gregos, tanto na narrativa mitológica como nas religiões místicas. Porém, mesmo nesse argumento, Sócrates, tendo feito menção à tradição, dela não se serve para comprovar sua tese, mas da noção que ele mesmo inaugura em sua filosofia, ao propor uma visão epistemológica da *alma*; sendo assim, a sua persistência após a morte deve ser provada. Para tal, foca-se, como forma de garantir a possibilidade de conhecer, no desenvolvimento da concepção da filosofia socrático-platônica, em como se pode adquirir o conhecimento – *Anamnese* – e em qual é a natureza do saber, enquanto Bem.

¹³² Dentro da argumentação dos contrários, no passo 70c, Platão faz menção à permanência da *alma* no Hades antes de renascer dos mortos, conforme uma velha doutrina que, segundo ele, no diálogo já fora lembrada. No dicionário de Ferrater Mora (1994, p. 110-112), ao tratar sobre a concepção de *alma* no *Orfismo* e *Pitagorismo*, consta que a *alma*, para essas doutrinas, era uma entidade que podia entrar e sair do *corpo* sem nunca se identificar completamente com ele, esse *corpo* podia ser concebido como uma espécie de cárcere e sepulcro da *alma*, cabendo ao homem libertá-la do *corpo*, purificando-a por meio da contemplação. Contudo, Ferrater Mora apresenta que, mesmo tendo Platão se congratulado com essa concepção, ele a refinou consideravelmente, na verdade o filósofo em sua filosofia viveu um grande esforço para resolver as dificuldades existentes na dualidade *corpo/alma*, que não são poucas, seja no âmbito epistemológico ou moral.

corpo, afirmando não serem *psykhé* e *sôma* contrários, mesmo possuindo atributos opostos, ao mesmo tempo que existem predicados que são essenciais à sua estrutura, dos quais não pode haver variação. Desse modo, o argumento que destaca a instabilidade de tudo o que é sensível é utilizado no *Fédon* para acentuar mais ainda a distância que quer estabelecer entre alma e corpo, distinguindo essas duas realidades e fundamentando a necessidade de que o homem precisa ter cuidado com o modo de viver no corpo, para não permitir que a alma adquira qualidades que não condizem com a sua natureza.

No *Fédon*, outros argumentos são apresentados para reiterar o discurso que considera tudo que é físico errante, que a atividade que permite conhecer o que é sensível, a *aísthesis*, é incerta. As referências autobiográficas de Sócrates e o método da Segunda Navegação, reiteram, nesse contexto, a abismal diferença entre sensível e inteligível, mas deixando também evidente que, mesmo que seja o Inteligível a *causa* (*aitía*) de tudo, sem o sensível a causa não consegue ser causa. Essa parte final do capítulo estabelecerá a passagem para o próximo, quando demonstraremos os argumentos que consideram corpo como auxílio para a alma.

As indagações naturalistas e a verificação das medidas

No *Fédon*, Sócrates apresenta algumas reflexões autobiográficas, referindo-se ao tempo em que se dava à especulação das chamadas Ciências da Natureza.¹³³ O mestre lembra-se de como também já se deixou induzir erroneamente pela tentativa de encontrar nos sensíveis a explicação da causa da geração e da corrupção das realidades, que dava sempre respostas que não lhe eram suficientes e seguras. A incerteza que se abatia sobre ele era sempre em relação aos fenômenos físicos que ocorriam na terra e nos céus.

¹³³ “– Não é insignificante, Cebes – disse por fim –, a questão que levantas. Efectivamente exige, nem mais nem menos, que examinemos a fundo as causas da geração e da destruição. Começo, pois, se assim desejares, por referir a minha experiência pessoal nesse campo; e em seguida, se vires que alguma coisa há de aproveitável naquilo que disser, aproveita-a à tua vontade para reforçar os teus argumentos” (*Fédon* 96a).

Para Sócrates, não havia sentido atribuir aos elementos a causa do pensamento ou explicar o crescimento pela alimentação ou por qualquer outro processo, visto que os fenômenos por si só não se explicam ou se justificam. Esse método de pesquisa impossibilita a chegada a um *lógos* coerente sobre a causa originária das *coisas sensíveis (aisthéta)*.

Num segundo momento (95), o mestre passa a se referir às verificações pelas medidas das coisas, citando o exemplo da comparação entre dois homens, um alto e outro baixo. *A priori*, ele pensava que eram diferentes entre si por causa da cabeça, por esta ser a diferença do tamanho entre os dois homens, o que também poderia ser atribuído a um cavalo (96e), contudo logo percebeu que a cabeça não pode ser a “causa”, mas a manifestação física da causa. Ele apresenta outro exemplo: o dois como a diferença entre o dez e o oito, também chegando à mesma conclusão, de que era um argumento fraco, pois por vezes o dois, formado por duas unidades, só passa a ser o que é pela união dessas. Em contrapartida a unidade, se dividida, se torna o dois (duas metades) (97ab).

Anaxágoras: o espírito é o ordenador e a causa de todas as coisas

Outro momento apresentado por Sócrates dentro da reflexão dos que buscavam a explicação da *causa (aitía)* das coisas está na tese de Anaxágoras (97c). Ele acreditava ser o *espírito (nóus)* o ordenador de todas as coisas, e, assim sendo, ele [o espírito] dispunha tudo da melhor maneira possível.

À primeira vista o mestre se viu feliz por ter encontrado uma solução para seus anseios, porém, ao ler o livro de Anaxágoras e perceber que ele deixara de lado a causação como obra do espírito, tal tranquilidade passou. Sócrates se decepciona com Anaxágoras por este retomar a linguagem naturalista, fazendo pouco caso do espírito ao explicar a causa das coisas a partir dos elementos do éter, da água, entre outros (98bc). O mestre expõe que se sentia como se alguém

tivesse afirmado que tudo o que faz, o faz pelo espírito, e depois se contradissesse, dizendo que na verdade ele ali estava porque o seu corpo possui músculos e ossos, separados por articulações, que se contraem e se distendem, sendo essa distensão e contração dos seus elementos corpóreos a causa que leva a alguém estar aqui ou ali, e não o seu senso (98cd).

Nesse momento, para corroborar com sua indignação, Sócrates toma a si mesmo como exemplo: o fato de estar na prisão. O mestre diz que está ali preso não pelos ossos ou pelos músculos, como também a causa de estar ali falando com seus discípulos não o é pela voz ou pelo ar, ou até mesmo pelos ouvidos. Há uma causa essencial que justifica sua prisão e essa causa é os atenienses terem achado por bem condená-lo, e ele ter achado por bem ficar ali sentado e obedecer-lhes, sujeitando-se à pena que lhe atribuíram (98de). Se ele não tivesse assim julgado, de ser mais justo e belo ali estar se submetendo às leis das cidades, ele, com todos os seus elementos corpóreos, estaria dali distante (99a). O mestre conclui mais uma vez que não são os membros que causam a presença ou ausência, ou até mesmo a geração de algo, e sim o bem.

A apresentação das reflexões autobiográficas termina com a conclusão de que é o bem a causa de todas as coisas, que as mantém em coesão (99c).

Comentando as reflexões autobiográficas de Sócrates

Os três casos apresentados anteriormente (das investigações naturalistas, das grandezas relacionais e da teoria de Anaxágoras) têm como objetivo atestar que as coisas sensíveis não podem ser a causa das coisas. Quando se tenta dizer que “algo é”, nunca se deve fazer como os naturalistas, como os verificacionistas e como Anaxágoras, que se prendem à realidade sensível, pois são dúbias. Explicar a causa das coisas através das naturezas fenomênicas impossibilita atingir o saber infalível.

No primeiro caso, Sócrates, remontando ao tempo que também se dedicou a especular sobre o surgimento das coisas, logo manifesta que mesmo fazendo tal investigação, se questionava, desacreditando dessas explicações. A geração, corrupção, putrefação e todos os processos que acontecem com os sensíveis não se justificam por si só.

Quando menciona a verificabilidade das medidas, também logo conclui o mesmo das investigações naturalistas, que a percepção da diferença do tamanho e da quantidade das coisas não são a causa de algo “ser” grande ou pequeno. Entretanto, quando ele menciona a teoria de Anaxágoras, vê-se momentaneamente feliz, pois o filósofo remete a causa das coisas do sensível para o espírito. Contudo, quando ele abandona o espírito, segundo o mestre, retrocede, fazendo como os outros que recorrem aos elementos da natureza para buscar a causa das coisas.

Percebemos, assim, que Sócrates se utiliza dessas reflexões, inclusive colocando-se como exemplo dentro da análise do último caso, como meio de chegar à causa essencial de todas as coisas: o Bem. Esse conceito surge de modo convincente no diálogo, pois foi exposto através de argumentos. Contudo, há que considerar que, mesmo sendo levado a deixar de observar as realidades sensíveis, pois não são vias seguras para se chegar ao Bem como causa de todas as coisas, ele ainda considera que é prescindindo delas (das realidades sensíveis), pela observação, e assegurando-se nos argumentos que a ele se chega. Em outras palavras, as realidades sensíveis não são a causa das coisas, como também somente sua observação não conduz à descoberta da causa essencial (o Bem). Contudo, é delas que se tem que partir para que a essa causa (ao Bem) se possa chegar. Confirmamos no passo 99ab:

Chamar, portanto, <<causa>> a coisas destas [elementos corporais] não faz qualquer sentido. Poderá, claro, alegar alguém que, sem possuir ossos, músculos e assim por diante, não seria também capaz de pôr em prática as minhas decisões – e não estaria fora da verdade. Agora asseverar que é graças a eles que faço aquilo que

faço, e que é função do espírito que assim me comporto, mas não em função de uma escolha que fiz do <<melhor>>, eis que trai porventura excessiva incoseqüência de linguagem... Trai, em suma, outra, aquilo em cuja ausência jamais a causa seria causa. Ora, quanto a mim, é nesta última que as pessoas visivelmente falham e, como tentando na escuridão, lhe atribuem um nome indevido, confundindo-a com a verdadeira causa.

Sócrates considera o Bem como a causa essencial das coisas e a distingue das realidades sensíveis, que não podem ter essa denominação. Mas elas são, no sentido funcional, aquilo que permite “fazer aquilo que faço”, em função da escolha que foi feita do “melhor” (o Bem). O Bem, como causa essencial, é “o verdadeiro elo de ligação de todas as coisas e aquilo que as suporta” (99c).

Da observação das realidades sensíveis ao refugiar-se nos argumentos: a *Segunda Navegação*

Tendo chegado à afirmação de que o Bem é a causa essencial de todas as coisas, Sócrates começa por explicar como se lançou em sua busca, visto que não teve a alegria de ter um mestre que lhe instrísse sobre essa “causa e o seu modo de atuação” (99c). Aos seus discípulos, diz que optou por uma segunda via, e trata de lhes narrar as diversas tentativas em buscá-la (99d).

Sócrates apresenta uma analogia:

[...] Depois disto, uma vez desiludido da observação dos seres, achei por bem acautelá-me, não viesse a acontecer-me a mim o mesmo que àqueles que contemplam o Sol em momentos de eclipse: é sabido que alguns chegam a perder a vista, se não é através da água ou de qualquer outro meio que observam a sua imagem (*Fédon* 99de).

Da mesma forma que aqueles que observam o Sol em momentos de eclipse correm o risco de ficar cegos, isso se não o fizerem por meio da água ou por outro meio, assim pode acontecer com

quem observa as coisas, tentando tocá-las com seus sentidos. Assim, o mestre achou por bem recorrer aos argumentos para através deles inquirir a verdade dos seres. Daí percebemos que a analogia estabelece uma comparação, do Sol com os seres, que não podem ser observados diretamente porque causam um certo “tipo de cegueira” (de espírito),¹³⁴ e da água como refletor para observação do Sol, ou um outro meio, com o “refugiar-se nos argumentos” (99e).

Quanto à expressão grega “segunda navegação”, entendida como pedir auxílio aos remos, na ausência dos ventos, significa um certo abandono da observação das realidades sensíveis para recorrer a uma outra via, e essa é o refugiar-se nos argumentos, ou seja, o método dialético, caracterizado como método de perguntas e respostas. Platão aponta no diálogo o abandono da observação das realidades sensíveis para nelas encontrar a causa das coisas, apontando o método de perguntas e respostas como a via mais segura.

Esse abandono, tanto da busca da causa das coisas nas realidades sensíveis, como também da observação dos fatos, se deve à sensibilidade não ser uma fonte segura para o conhecimento. Entretanto, o Bem, não podendo ser investigado de forma direta, conforme foi constatado com a analogia do efeito da observação do Sol de forma direta, requer um refletor, para que tais efeitos não causem danos, como também necessita de uma metodologia de investigação e essa é a investigação por meio dos argumentos.

Desse modo, fındamos o capítulo no qual apresentamos os argumentos que no *Fédon* Platão levanta ao considerar o corpo um obstáculo para a alma. Os argumentos versam a relação dual sensível/inteligível, cujo cunho principal está em considerar que o sensível não é uma fonte totalmente segura de conhecimento, por ser mutável, sendo somente aquilo que é idêntico a si mesmo, capaz de conferir algum grau de pura confiabilidade. Contudo, mesmo que o corpo, como um

¹³⁴ A “cegueira do espírito” a que Sócrates se refere seria a incapacidade de poder enxergar o ser como ele realmente é e não uma impossibilidade de ver de novo, como o é no caso do Sol.

sensível, não seja totalmente seguro, dele se tem necessidade, como o próprio Sócrates afirma que “uma coisa é a verdadeira causa e outra aquilo sem o que a causa jamais poderia ser causa” (99a).

CORPO COMO AUXÍLIO PARA A ALMA

Platão, no *Fédon*, em meio aos argumentos que apresentam os perigos que são impostos à alma através da sua relação com o corpo, em momentos distintos (74c, 75a, 75b, 75e e 75e-76a, 99a) reconhece que ele é auxílio, sendo por seu intermédio que a alma pode conhecer, mesmo que por vezes lhe ponha obstáculos. Os pontos levantados por Platão que o fazem considerar o corpo como um auxílio para alma são praticamente os mesmos que considera para falar do entrave que por vezes o corpo lhe impõe; mas, mesmo correndo o perigo essa é a maneira de ela se efetivar em sua atividade suprema, o pensar. Novamente a *aísthesis* é o elemento sobre o qual o filósofo se debruça para justificar a funcionalidade do corpo, mas sempre alertando sobre seu caráter de instabilidade. Sem dúvida o filósofo entende que uma vez tendo sido estabelecido o composto, a alma precisa do corpo para estar no mundo e ser causa da vida do homem.¹³⁵

¹³⁵ A *alma* é causa da vida do homem tanto porque é o princípio que vivifica o *corpo*, como também por ser a instância judicativa, que permite ao homem fazer escolhas.

Se alguém dissesse que sem ossos e músculos e tudo o mais que tenho no corpo eu não seria capaz de pôr em prática nenhuma resolução, só falaria verdade. Uma coisa é a verdadeira causa e outra aquilo sem o que a causa jamais poderia ser causa (99a).

Verificar o papel do corpo para a alma no *Fédon* não é uma tarefa simples, devido à força dos argumentos que o filósofo utiliza para alertar sobre a errância da *aísthesis* e dos perigos que existem quando, aqueles que se dedicam à filosofia, empreendem o caminho de comércio com o corpo; como também devido à exposição dos elementos que reconhecem o corpo como auxílio não ser tão explícita quanto é a dos que alertam o homem sobre os obstáculos que ele impõe. Dizemos isso baseados, primeiramente, numa análise filológica: enquanto Platão usa um termo específico para identificar o sentido de desconfiança para com o corpo (*empódion*/obstáculo) não usa um adjetivo que identifique-o como auxílio, utilizando-se, para isso, apenas a preposição *ek*, que significa “por”, “através” e ainda “a partir de”.¹³⁶ Cabe-nos recordar novamente que é preciso sempre ler o *Fédon* considerando o fato de que é um discurso feito num contexto de morte,¹³⁷ cujo pano de fundo é provar que a alma, nesse episódio, não perece junto ao corpo, permanecendo incorrupta, por ser imortal. Para isso, Platão empreende um discurso preocupado em elevar a importância da alma, por persistir após a morte e que possui uma efetividade epistêmica, e ao fazer isso põe em xeque a efemeridade do corpo (corruptível) e a sua errância epistêmica, mas sem deixar de reconhecer que enquanto nele está, dele precisa.

¹³⁶ “τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων” – “Por meio dos sentidos”. 75c, tradução nossa.

¹³⁷ O tema da morte no *Fédon* exige provas de que nossa *alma* é imperecível e imortal, para que o filósofo que esteja no ponto de morrer se encoraje e acredite que depois lhe aguarda um destino cujo conhecimento pleno lhe será garantido. Desse modo, seu ingresso (ou reingresso) no *corpo* acaba sendo visto como uma provação dessa visão privilegiada, que a *alma* tem quando dele está separada, sendo a morte uma libertação e não um mal.

É de grande importância considerar que Platão, no *Fédon*, tem claramente a noção de que há dois momentos distintos da vida, ou duas noções de vida para o homem: um no qual corpo está unido à alma e outro no qual a alma está sozinha, dele separada. No segundo, a alma terá o contato pleno com o conhecimento, mas no primeiro esse processo só acontece com a mediação do corpo, pois a alma está sob a sua custódia. Mesmo sabendo que vista, ouvido, etc e os dados colhidos pelos sentidos possam induzi-la ao erro, é deles que a alma vai precisar para conhecer. Para entendermos como Platão salva o papel do corpo no diálogo, é necessário versarmos sobre o processo de cognição que o filósofo chama de *reminiscência*. Nosso caminho nesse capítulo será o de analisar os argumentos que no *Fédon* podem explicar a participação do corpo no processo de cognição. Perpassaremos os argumentos das Formas, da reminiscência e da participação que redimem o papel da sensibilidade, que nos primeiros passos do diálogo, foi considerada um obstáculo ao conhecimento, protagonizado pela alma.

Corpo, *aísthesis* e cognição

Platão no *Fédon* estabelece uma estrutura do processo de cognição, reconhecida como *anamnese*, a partir do enlaçamento entre as noções de *alma* (*psykhé*), *Formas* (*eidós*) e da participação da *sensopercepção* (*aísthesis*) nesse processo de busca do saber. Essas três noções ora apresentadas são essenciais para que haja a *epísteme*, embora isso não apareça de um modo claro e simples no diálogo, sobretudo no que diz respeito à sensopercepção.

O fato é que, no *Fédon*, Platão, depois de ter deixado clara a sua desconfiança com a sensibilidade e o corpo, passa a considerá-los como necessários para que a cognição aconteça. O processo de cognição, conhecido como reminiscência, é explicado a partir da rememoração que a alma faz das Formas, possível através dos sentidos, que por sua vez só tem funcionalidade a partir de uma relação

epistemológica e ontológica entre esses termos. 1. Epistemologicamente a sensopercepção só é possível devido ao contato anterior que a alma teve com as Formas, que segundo o *Fédon* ocorreu antes do nascimento, uma vez que já nascemos com a funcionalidade dos sentidos (74d-e, 75b,76d-e, 78e-79a); 2. Ontologicamente os sensíveis são regulados pelas Formas, pois são *referências* (*anoisein*: 75b; *anapherómen*: 76d) da entidade inteligível que especificamente imitam, seja por neles as Formas estarem presentes ou por delas os sensíveis participarem (100cd).

O diálogo nos aponta que a alma, centro da atividade racional, regula as experiências cognitivas *aísthesis* e *epistémé*, “sem nunca se confundirem uma com a outra” (74d-e, 75b,76d-e, 78e-79a). Alguém só consegue perceber algo pelos sentidos e referenciar a percepção com a realidade à qual imita (algo belo com a Beleza, por exemplo) porque em um momento anterior a essa experiência a alma teve contato com as Formas. Cabe à alma, uma vez encerrada num corpo, estruturar a experiência sensível através da linguagem (78e-79a, 102a-b; vide *República* 596a; *Parmênides* 130e), depois pelo pensamento (*Teeteto* 184b-186c, 189e-190a), por fim pela reminiscência (*Fédon* 79c-d). No *Timeu*, temos um discurso que considera que a alma foi beneficiada, pelo demiurgo, com todos os instrumentos, os órgãos sensoriais e os sentidos, para provê-la, uma vez que ele pôs o pensamento na alma e a alma no corpo (45ab). Desta feita, para cumprir suas competências, tem a alma instrumentos a seu dispor, o corpo e seus sentidos.¹³⁸ Essa unidade é união de duas instâncias, com competências e propriedades distintas, mas que no composto são um. Uma vez havendo separação, tornam-se dois, sendo que a alma persiste e o corpo fenece.

A *aísthesis* tem sua participação na aquisição do saber, sem ela não há reminiscência, contudo esse processo não se encerra nela

¹³⁸ “[...] e utilizar os sentidos, que significa senão utilizar o corpo?” (*Fédon* 79c).

(75bc). Após a percepção sensível a alma percorre um caminho de afastamento do sensível para, debruçando-se em si e por si mesma, inquirir a respeito da verdade. É isso que Platão quer apresentar no diálogo ao propor um processo de purificação (*kathársis*) que deve haver na alma em relação ao corpo, cuja semelhança ele estabelece com a morte, antecipada por todo aquele que faz filosofia, vivendo um treino de morrer e ter morrido (64a). Os argumentos finais do diálogo empreendem uma tentativa de provar que a alma é imortal, ao mesmo tempo que versam sobre a teoria da participação que enlaça o sensível ao Inteligível, como também apresenta a dialética e o refúgio aos argumentos como o caminho para se chegar à verdade.

A teoria das Formas no *Fédon*

Na busca de refletir sobre o nosso tema, vemos necessário apontar algumas questões sobre o conjunto de teses, mesmo que indiretas, que no *Fédon* são referenciadas ao que se convencionou chamar “teoria das Formas” na filosofia platônica.¹³⁹ As Formas ordenam a percepção sensível, sendo possível a alguém captar formas, cores, porque essas noções já estão impressas na alma, como também elas são a *causa* (*aitía*) dos sensíveis, por deles participarem, tendo sido paradigmas quando, segundo o *Timeu* (30ass), o demiurgo criou todas as *aisthéta*.¹⁴⁰

São inúmeras as vezes que no *Fédon* se faz menção às Formas, na verdade quase todos os argumentos do diálogo se condensam nelas. Seu duplo sentido, ontológico e epistemológico, garante sua superioridade aos sensíveis, seja porque os antecedem no processo de cognição, tendo uma função estruturadora da sensibilidade, ou

¹³⁹ A expressão *teoria das Formas* não se encontra sequer uma vez nos diálogos de Platão. Na verdade quem é responsável de tê-la assim abordado e atribuído a Platão foi Aristóteles (*Metafísica* A6 e 9), que a criticou sobremaneira.

¹⁴⁰ Cf. SANTOS, 2008, p. 49.

porque são realidades com características próprias, opostas às suas instâncias,¹⁴¹ às quais lhe dão o nome.¹⁴²

No *Fédon* as Formas surgem frente ao argumento que opõe corpo e alma, sendo o núcleo que estabelece essa distinção, constatada no diálogo pela característica que manifesta a similitude entre elas e a alma (invisibilidade). Tal similitude é tão evidente que Robinson (2007, p. 69), em sua obra *A psicologia de Platão*, atenta para o fato de que devido à alma ser tão semelhante às Formas, houve quem argumentasse que no final do diálogo ela ultrapassa essa condição de semelhança, sendo entendida como realmente uma Forma.¹⁴³ O caráter de invisibilidade da alma é o que garante ser essa instância capaz de conhecer as Formas. Não sendo possível ao corpo conhecê-las, porque são invisíveis e este só conhece o que é visível, cabe à alma, invisível como as Formas, essa tarefa.

Platão demonstra no *Fédon* a afinidade entre a alma e as Formas e entre o corpo e os sensíveis arraigado na certeza de que ela não sofre destruição.¹⁴⁴

– Ora bem – prosseguiu Sócrates que é real, comecemos por fazer a nós próprios uma pergunta como esta: qual a espécie de coisas que está em princípio sujeita a sofrer tal estado de dispersão? Quais as coisas que nos levam a recear esse processo, e em relação às quais o receamos nós? Posto isto, analisemos as alternativas que há quanto à alma, e se é caso para nos tranquilizarmos ou para nos afligirmos por ela (*Fédon* 78b).

¹⁴¹ “Now Plato may well have more than one reason for holding that Forms are separate from particulars, and ontologically independent of them. One reason may be Plato’s views about recollection, and the immortality of the soul. If (as Plato claims) we know Forms before birth, and before we first encounter sensible particulars, this might be one reason for supposing that Forms are separate from particulars, and ontologically independent of them” (JORDAN, 1983, p. 86).

¹⁴² As Formas frente às suas instâncias são mais que homônimas, são epônimas às instâncias, pois lhes dão o nome. Cf. SANTOS, 2008, p. 63.

¹⁴³ W. Theiler (no texto *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*. Berlim, 1965, p. 64) afirma ser a *alma* uma *Ideia* atada à *Ideia* de Vida, já Festugière (1949, p. 103) defende que ela é a própria *Ideia* de Vida.

¹⁴⁴ Cf. SANTOS, 2008, p. 62.

O argumento se desenvolve a partir da comparação dos compostos com os não compostos. Os primeiros são passíveis de decomposição (78c), em contrapartida os não compostos, os de natureza simples, não sofrem dispersão. Frente a essa constatação, Sócrates conclui que os compostos são passíveis de mudança, enquanto os simples continuam sempre constantes e idênticos (78c). Após a identificação dos compostos com a mutabilidade e dos simples com a imutabilidade, Sócrates reintroduz a noção de Formas.

– Ora, voltemos justamente ao objecto da nossa argumentação anterior. Essa realidade em si, cuja forma de existência definimos nas nossas perguntas e respostas, é sempre imutável e idêntica a si mesma ou, pelo contrário, varia de momento para momento? O Igual em si, o Belo em si, enfim, toda e qualquer realidade em si – o Real –, será de pensar que comporte qualquer tipo de mudança? Ou, pelo contrário, cada uma dessas realidades absolutas, cuja forma é uma e existe em si e por si, se mantém constante e idêntica a si mesma, jamais comportando, sob qualquer aspecto, qualquer variação que seja?

[Símias] - Por força, Sócrates, que se mantém constante e idêntica a si mesma (78d).

Após a concordância de Símias a respeito da imutabilidade das realidades em si¹⁴⁵ (o Igual, o Belo, etc), o mestre lança mão das coisas múltiplas: os homens, os cavalos, as vestes, etc. Elas, tendo o mesmo nome das realidades em si (a Beleza, a Igualdade, etc.), jamais se mantêm idênticas quer em si mesmas, como as outras, quer entre si (78e), e por serem mutáveis lhe são contrárias. As coisas múltiplas “nunca são” como são as realidades em si, que são “aquilo

¹⁴⁵ Na expressão *realidades em si*, segundo Azevedo na nota de referência 49 da sua tradução do *Fédon*, percebe-se que há a concentração dos sentidos de *einai*. O verbo grego que tem sua correspondência no português com o verbo *ser* carrega quatro sentidos: o predicativo, o identitativo, o existencial e o veritativo. Então dizer que uma realidade é em si significa dizer que ela é, que é real, idêntica a si mesma, é verdadeira e que existe.

que são”. Sócrates identifica as coisas múltiplas como as que podem ser tocadas, vistas e apreendidas pelos sentidos, sendo que as outras (as realidades em si) que mantêm a sua própria identidade, só podem ser captadas pela inteligência e raciocínio, pois tratam-se de coisas invisíveis, que a vista não capta.¹⁴⁶ Assim ele conclui esse momento do argumento identificando que há duas espécies de realidade (79a): uma visível, que é mutável por ser composta e passível de dispersão; e uma invisível, que é imutável por ser simples (não compósita) e nunca poder se dispersar.

Chegando à constatação de que há duas espécies de seres (visíveis e invisíveis), Sócrates os relaciona ao corpo e à alma, que no homem são duas coisas distintas. O corpo é identificado com a realidade visível e a alma com a invisível (79b). A essa constatação, antecipada pela afirmação de inúmeras dualidades – uno/múltiplo, compostos/não compostos, mutabilidade/imutabilidade, realidades visíveis/realidades invisíveis, Formas relacionais/substanciais – são entrepostas algumas consequências éticas¹⁴⁷ na relação *alma/corpo*, com a justificativa de que a alma deve permanecer em si mesma, evitando a contaminação pelo corpo (79cd) que é passível de mudança.

Os dois aspectos da teoria das Formas se articulam um com o outro. O aspecto epistemológico introduz o ontológico no *Fédon*, expondo que as Formas estruturam a sensibilidade e o conhecimento. Há de se considerar que é pela diferença ontológica entre as duas espécies de seres (sensíveis e inteligíveis) que se percebe à qual atividade cada um é relacionado: as Formas são captadas pela alma,

¹⁴⁶ Cf. *Timeu* 27ss.

¹⁴⁷ O sentido ético da dualidade já foi tratado tanto no primeiro capítulo, quando nos dedicamos a analisar o plano dramático do *Fédon*, como também no segundo capítulo, em que apresentamos o sentido ético-antropológico da dualidade *corpo/alma* com o argumento da virtude que pressupõe, até um certo ponto, a não concessão da entrega total do homem ao prazer. Devido a esse fato, vemos que é desnecessário retomar essa discussão pormenorizada sobre os passos que tratam novamente de relacionar o prazer ao *corpo* e a atividade racional à *alma* nesse momento do nosso texto. Assim, continuamos nossa análise dos argumentos que caminham para a conclusão da nossa argumentação.

através do *raciocínio* (*dianóia*), por serem invisíveis; e os sensíveis pelos sentidos da *percepção* (*aistheseon*), atividade do corpo, por serem visíveis (78e-79bc).

Percebemos que, mesmo que Platão manifeste que as Formas são uma exigência para a atividade racional, por conceder à alma os referentes estruturantes da reminiscência e por serem as realidades que causam as instâncias sensíveis, as Formas surgem no texto como hipótese e condição para que a reminiscência aconteça: para que haja recordação é necessário que anteriormente à experiência sensível a alma tenha tido contato com as Formas, como nascemos com a funcionalidade dos sentidos, só podemos ter tido contato com elas num momento anterior à encarnação. O jogo argumentativo, no contexto dialético do *Fédon*, vai dando consistência à hipótese das Formas, que por conseguinte vai se constituir como a tese que fundamenta o método dialético, utilizado em todo o diálogo. A sua abordagem é feita em vista da concretização definitiva e da anuência dos interlocutores de que as Formas são o suporte da teoria da causação e explicação da realidade sensível.

A teoria da *Anamnese*

Platão precisa da prova da pré-existência das Formas e da alma antes do nascimento, para fundamentar a possibilidade de haver aprendizado quando ela, a alma, estiver encarnada, tendo como meio a experiência sensível. O processo que possibilita conhecer é denominado *reminiscência*.

O argumento da reminiscência surge no diálogo após a apresentação do argumento dos opostos sensíveis, apresentado no capítulo anterior. Seguida da demonstração de que é dos opostos que surgem os opostos e que essa oposição acontece de um para o outro pela intercalação de dois processos (estar vivo/estar morto – processo morrer; estar morto/estar vivo – processo reviver), Sócrates se vê impelido a apresentar a teoria que também manifesta processos que intercalam momentos opostos correlatos com a cognição: esquecer/

recordar. Além de corroborar o fluxo dos opostos, a reminiscência fundamenta a preexistência da alma à vida unida ao corpo.

– É também quanto a mim, Cebes – replicou –, o que podemos ter de mais certo! Não estamos, efectivamente, a ser vítimas de erro ao concordar neste ponto; pelo contrário, tudo isso são realidades mais que evidentes: o renascer, a geração dos vivos a partir dos mortos, a sobrevivência das almas dos que morreram [– e, sem dúvida, um destino melhor para as almas dos bons e pior para as dos maus!]

– O que aliás, Sócrates – atalhou Cebes –, está bem de acordo com essa conhecida teoria – se é de facto verdadeira – que trazes constantemente à baila, ou seja, que o aprender não é senão um recordar; segundo ela, é indispensável que tenhamos adquirido, em tempo anterior ao nosso nascimento, os conhecimentos que actualmente recordamos. Ora tal não seria possível se a nossa alma não existisse já algures, antes de incarnar nesta forma humana. De modo que, até sob este prisma, dá ideia que a alma é algo de imortal (*Fédon* 72d-73a).

A teoria da *anamnese* no *Fédon* é apresentada de forma minuciosa. É necessário se ater aos seus detalhes e à forma como Platão vai desenvolvendo no diálogo entre Sócrates, Símiás e Cebes,¹⁴⁸ os pontos que vão construindo a tese.

Como vimos, o pressuposto do argumento é que para haver recordação é necessário um contato anterior com o algo recordado. Adiante se verá que é necessário mais do que contato, que se tenha o conhecimento prévio do mesmo (73c).

¹⁴⁸ É importante atentar, como dissemos outrora, para o fato de que tanto Símiás como Cebes eram tebanos (BURNET, 2006, p. 293), e por isso comungavam da doutrina pitagórica que em Tebas era forte. Podemos assim pensar que não foi por acaso que no *Fédon* Platão pôs esses dois discípulos frente a toda discussão com Sócrates, visto que, como afirma Robinson, a concepção ética da filosofia socrático-platônica supera a ética órfico-pitagórica, e no diálogo o filósofo através dos seus argumentos, vence e supera alguns traços dessas religiões místicas, como o foi com a tese da *alma* harmonia, que mais à frente cuidaremos em analisar.

O argumento, em um primeiro momento, apresenta duas exigências essenciais:

- 1) que haja uma experiência cognitiva anterior à experiência cognitiva atual;
- 2) que a experiência cognitiva anterior se relacione com a experiência cognitiva atual.

Para corroborar sua afirmação, Sócrates apresenta algumas analogias que exemplificam o que dissera:

– Ora sabes qual a reação que experimenta um amante quando avista uma lira, um manto ou qualquer objeto com que o seu amado habitualmente anda: ao mesmo tempo que apreende a lira, o seu espírito capta por igual a imagem do amado a quem a lira pertence; e aí temos, pois, uma reminiscência. O mesmo diríamos de alguém que, ao avistar Símias, se lembrasse de Cebes e, como este, milhares de exemplos poderiam apontar-se (*Fédon* 73d).

Perante tais exemplos, há a conclusão de que todos esses casos tratam de reminiscências, e eles acontecem devido a uma experiência de associação. O amante só se recorda do amado ao ver a lira, porque em outro momento o havia visto com ela. Só há reminiscência mediante essa condição. E assim acontece com os “outros milhares de exemplos que se poderiam apontar”. Contudo, o argumento que partira de casos de reminiscências entre dessemelhantes, parte depois para casos entre coisas semelhantes, sendo o primeiro um pressuposto para o segundo: assim como acontece com os dessemelhantes, acontece com os semelhantes.¹⁴⁹ O único caso de reminiscência entre semelhantes apresentado nesse primeiro momento é o do retrato de

¹⁴⁹ “ – Ora, de todos esses casos não decorre justamente que, nuns casos, a reminiscência se produz a partir de objectos semelhantes, e noutros, a partir de objectos dissemelhantes?” (*Fédon*, 74a).

Símias que faz recordar a sua pessoa. Percebe-se então que são apenas os semelhantes que interessam para o desenrolar da tese.

Esse primeiro momento do argumento apenas constata que todos esses casos, de dessemelhantes e de semelhantes, podem ser considerados reminiscências, pois correspondem às duas exigências apresentadas no início do argumento: a existência de uma experiência cognitiva anterior à percepção e o condicionamento de um ao outro. Tal constatação introduz o segundo momento do argumento que trata de comparar o objeto percebido ao objeto recordado, fazendo perceber a “diferença” que há na semelhança entre eles.

– Vê lá então se está certo – prosseguiu. – Afirmamos, creio, a existência de algo <<igual>> não quero dizer um tronco de madeira igual a outro tronco ou uma pedra igual a outra pedra nem nada desse género, mas uma realidade distinta de todas estas e que está para além delas – o Igual em si mesmo. Afirmaremos que existe ou não? (*Fédon* 74a).

Sócrates começa por apresentar a ideia do Igual, que segundo ele não é a mesma igualdade que há entre dois troncos ou duas pedras iguais, mas o Igual em si mesmo (74b). Ele conclui que o Igual em si mesmo é uma realidade distinta dos iguais referidos nos outros casos (dos troncos e pedras). Partindo desse ponto surge o seguinte problema, que desencadeia outras perguntas: se se tem o conhecimento desse Igual em si mesmo, onde ele é adquirido? Terá sido da visão dos iguais? O Igual não é diferente dos iguais?

Sem deixar Símias responder às perguntas, Sócrates, comparando os dois tipos de iguais, constata que há uma superioridade do Igual aos iguais. Isso ele justifica por haver uma diferença entre a igualdade dos iguais, que por vezes para uns parece e para outros não, e a igualdade do Igual, sobre o qual a discordância é impossível (74b-e). Sendo assim, o mestre constata que há uma carência dos iguais em relação ao Igual, o que prova terminantemente que se trata de realidades de planos diferentes.

– Ora bem, estamos de acordo: quando uma pessoa olha para um dado objecto e reflete de si para si: <<esse objecto que tenho diante dos olhos aspira a identificar-se com a outra determinada realidade, mas está longe de poder identificar-se a ela e é-lhe, pelo contrário, bastante inferior>> –, ao fazer tais reflexões é porque, suponho, conhecia já essa tal realidade à qual, segundo declara, se assemelha o objecto em causa, embora lhe fique bastante aquém? (*Fédon* 74de).

Após a constatação da diferença entre os Iguais, Sócrates trata de encontrar a origem de cada um. O conhecimento do Igual é anterior aos iguais, pois está na alma antes do nascimento, mas após só é concebido a partir destes (74c), pelo experiência sensível. Sócrates constata que toda vez que um dado objeto transporte à ideia de outro, mesmo que lhe seja inferior, há um caso de reminiscência.

Novamente no diálogo, como que fechando a parte capital do argumento da reminiscência, ressurgem as exigências essenciais para que haja a recordação, como citamos anteriormente: a experiência cognitiva anterior condiciona a experiência cognitiva atual, e essa só é possível se, e somente se, tiver havido tal experiência anterior, pois, como acontece no caso dos iguais com o Igual, mesmo que haja a recordação da noção de Igualdade a partir do contato sensível com as coisas iguais, essas só podem ser consideradas iguais se naquele que exerce a sensibilidade houver a noção de Igualdade, adquirida em um momento anterior. Podemos retomar alguns pontos essenciais dessa argumentação:

- 1) Toma-se o conhecimento do Igual a partir dos sentidos (74cd);
- 2) As realidades sensoriais tendem para a realidade do Igual, mesmo estas lhe ficando bastante aquém (75b);
- 3) É preciso, antes do uso dos sentidos, ter um conhecimento prévio do Igual, pois eles por si só, não possibilitam tal conhecimento (75b);

- 4) Ao nascer já temos a capacidade de usar os sentidos (75b);
- 5) Logo, se para ter o uso dos sentidos é preciso ter a noção de Igual, então esse conhecimento acontece antes do nascimento (75c);
- 6) Esse prévio conhecimento se aplica, assim como no Igual, para o Maior, o Belo, o Menor, o Justo e todas as “realidades em si” (75cd).

O problema que surge desse momento se desdobra em duas proposições: 1) nascemos com todas essas realidades; se não as esquecemos, então sabemos ao longo da vida, pois o esquecimento não é senão a perda do conhecimento¹⁵⁰ (75d); 2) perdemos ao nascer esse conhecimento que recuperamos depois com o uso dos sentidos, logo o aprender é recuperar o saber, e o processo pelo qual o adquirimos é a *anamnese* (75e). A essa alternativa, Símias acaba por optar pela segunda proposição, mesmo ainda hesitando. Sócrates segue então com a conclusão do argumento.

As teses que concluem o argumento da *anamnese* (1 e 2), acabam por recair em uma dupla condição (3), a saber:

- 1) se há o Belo, o Bem e as realidades em si,
- 2) e se as realidades (Formas) precisam existir antes do nascimento para que os sentidos possam ter operacionalidade,
- 3) então deve haver uma instância que conheça as Formas antes da encarnação, que é a nossa alma.

A existência das Formas antes do nascimento assegura a pré-existência da alma ao nascimento. Contudo só haverá reminiscência se houver uma experiência sensível que incite a recordação. Sem

¹⁵⁰ Platão usa o conceito de saber como recordação para gerar a palavra verdade (*aléthéia*), em que a verdade, que é sabedoria, é nada menos que um não esquecimento – recordação – do que se sabe. A formação da palavra parte do tão conhecido mito de que os homens ao nascerem são mergulhados no rio *Lethés* e esquecem suas lembranças da vida passada.

essas condições o argumento não se sustenta (76de).¹⁵¹ É assim que o argumento chega à sua conclusão, atrelando a existência da alma à das realidades inteligíveis, as Formas; sendo essa última a hipótese sobre a qual toda a argumentação se assenta.

Aísthesis e Anamnese

O argumento da *anamnese*, iniciando a exposição de casos de reminiscência, chega a duas realidades que são próprias da filosofia platônica: o sensível e o Inteligível. Se outrora, no sentido moral da abordagem da oposição *alma/corpo*, o sensível havia sido desconsiderado no processo de aquisição do saber, oposto ao inteligível, nesse argumento há uma consideração da participação deste no processo de cognição. A reminiscência enlaça esses planos em vista da possibilidade de conhecer, manifestando que o que ocorre com o fenômeno da associação (demonstrado através das analogias) é o mesmo que ocorre no plano metafísico da reminiscência (a aspiração dos iguais ao Igual).

Em todos os casos de reminiscência ocorre que um indivíduo que teve uma experiência cognitiva atual (A), através da percepção de algo, recordou-se de um “dado” obtido em uma experiência cognitiva anterior (B). Contudo, a experiência cognitiva atual (A), sendo causa da obtenção da recordação da experiência cognitiva (B), é condicionada por ela. Essa é a base epistemológica de todo o argumento da reminiscência: o condicionamento da experiência atual pela experiência anterior, pelo fato de não ocorrer sem ela.

É mister perceber que o argumento nesse momento é de difícil entendimento, pois, como foi exemplificado na relação entre

¹⁵¹ Reconheçamos que há outras faculdades que precisam ser levadas em consideração para que a aprendizagem aconteça: percepção, que é a interpretação dos dados colhidos pelos sentidos; imaginação, que é a comparação entre as sensações; memória, que é a capacidade de colecionar e armazenar sensações passadas, para que sejam referências; e o pensamento, que é a reflexão sobre os dados armanezados na memória.

os iguais e o Igual, há duas “anterioridades” na relação sensível/inteligível. Contudo é a anterioridade do Inteligível ao sensível que tem maior importância, não somente porque Sócrates quer chegar à existência anterior da alma, mas porque ela explica a natureza da atividade cognitiva. Um segundo ponto de destaque é que a comparação entre os iguais com o Igual faz perceber que o primeiro carece do segundo, pois por vezes parece, pelos sentidos, igual e por vezes desigual, e por isso o “aspira”. Desse modo, há a reafirmação da anterioridade do Igual, visto que só se percebe a carência dos iguais em relação ao Igual se se tiver o conhecimento prévio dele.

A cognição, dessa forma só é possível mediante essa condição: a anterioridade da experiência Inteligível à experiência sensível. Para haver essa experiência anterior é necessário, sobretudo, a experiência das Formas, pois são elas que condicionam e possibilitam a capacidade de interpretar os dados sensíveis. A sensação por si só não chega ao saber.¹⁵²

Essa superioridade é o que opõe sensível e Inteligível. Contudo o argumento da reminiscência redime um no outro, enlaçando esses dois planos, ao considerar que, mesmo que o Igual seja anterior aos iguais, condicionando-os, o Igual só pode ser concebido (*enne-noékas*) “a partir” (*ek*) dos iguais, por serem próximos um do outro. Vemos assim que a *aísthesis* tem sua importância no processo de cognição, sendo o meio pelo qual a alma, que tem em si as Formas, colhendo os dados da percepção, possa delas se recordar, havendo assim conhecimento, contudo só há percepção porque essas mesmas Formas na alma já estão, o que prova a anterioridade do Inteligível ao sensível e a dependência de um ao outro.

Platão alerta sobre o perigo que é dar préstimo à sensibilidade como via suficiente para conhecer, mas isso não significa que atribuísse ao sensível valor irrestrito no procedimento humano de conhecer. O fi-

¹⁵² “It follows from this definition that *aísthêsis* does not by itself give rise to any propositions about the world, and the predicates such as true cannot be used of it” (CROMBIE, 1971, p. 26).

lósofo critica a insensatez que é reconhecer como verdade, sem pôr em análise, qualquer dado obtido pela visão, ou pela audição, ou pelo tato, ou pelo olfato, ou pelo paladar. A experiência da sensibilidade não se confunde com a experiência cognitiva, mas é necessária para que esse processo aconteça. A possibilidade de variação no uso da sensibilidade a distingue da perfeição do pensamento, sendo um erro estabelecer a afirmação: percepção¹⁵³ é igual a conhecimento; sendo a melhor afirmação a ser feita: percepção é um passo para se chegar ao conhecimento.¹⁵⁴

A experiência perceptiva é insuficiente para haver cognição. Além de insuficientes os sentidos são em si mesmos (como disse Anaxágoras), “instáveis”, razão pela qual não nos permitem *discernir a verdade* (*krínei talethés*), ou seja, colocar em *crise* a suposta verdade que, pelos sentidos, somos corriqueiramente levados a, de pronto, admitir.¹⁵⁵ Por isso, segundo Platão, é necessário deixar que a alma, após obter a mediação dos sentidos, fique em si mesma, num estado de treino de morte, distanciada dos dados sensíveis para se refugiar nos *logoi*, através do método dialético.

Da dialética como método

No passo 100b, Sócrates retoma novamente as Formas em seu discurso. O método das hipóteses é o meio que utiliza, após abandonar a verificação dos fenômenos, para poder captar a finalidade das coisas. Ele é estabelecido em dois momentos:

¹⁵³ Entendamos percepção como a interpretação dos dados colhidos pelos sentidos.

¹⁵⁴ Se admitirmos a afirmação de que o *corpo* é ao mesmo tempo obstáculo e auxílio para a *alma*, entendendo o termo *empódion* como algo que não simplesmente atrapalha, mas que precisa ser ultrapassado, como um estágio, podemos pensar que resolvemos a confusão entre as duas leituras. Podemos analogizar a busca do conhecimento com uma corrida de um atleta que tem obstáculos a ser ultrapassados, fazendo parte da prova pulá-los para poder chegar ao final da corrida e receber o prêmio. Digamos que a experiência dos sentidos, que são do *corpo*, sejam esses obstáculos ao conhecimento que fazem parte do processo de busca do prêmio.

¹⁵⁵ SEXTO EMPÍRICO. *Contra os matemáticos*, VII, 90; DK 59 B 21a.

1. Toma-se a hipótese mais forte, no caso a mais satisfatória e a mais difícil de ser refutada (85a);
2. Identificando a hipótese mais forte, tomam-se as outras comparando-as com ela, atribuindo às que lhe são coerentes e consistentes o valor de verdade e às que não o são o valor de falsidade (100a).

Estabelecidos os critérios da metodologia, Sócrates identifica a hipótese das Formas como a hipótese inicial, no caso a mais forte:

Vou então aplicar-me à espécie de causa a que me tenho aplicado. Para tanto, há que voltar a essas noções em que já por demais insisti: por aí começarei, pois, tomando por pressuposto a realidade de um Belo, que existe em si e por si mesmo, de um Bem, de um Grande e assim por diante. Se neste ponto me dás razão e aceitas a existência de coisas como estas, espero bem, a partir delas, explicar-te qual seja essa causa e descobrir o que faz que a alma seja imortal (*Fédon* 100b).

Como vemos no passo acima, a partir das Formas (o Belo, o Bem, o Grande, etc.) o mestre inicia a conclusão do argumento sobre a causa das coisas, apontando as Formas como a única causa e explicação que satisfaz todas as exigências apresentadas. Além de concluir esse argumento, a hipótese das Formas permite também concluir o argumento da imortalidade da alma.¹⁵⁶

A teoria da Participação

A efetividade das experiências cognitivas chamadas *aísthesis* e *epistémé* se deve ao fato dos sensíveis participarem (*metékhei*) das Formas e também de suas respectivas afinidades com o corpo e a

¹⁵⁶ No *Mênon* tanto no passo 78b-c como no 87-90 vemos o método dialético (perguntas e respostas) sendo aplicado para inquirir a verdade sobre a virtude.

alma. Sócrates, ao deixar claro que as Formas são a causa das coisas (100b), tenta explicar como ocorre essa relação.

– Ora pois, vê se pensas também como eu quanto ao que daqui se infere. Por mim, parece-me efectivamente que, se alguma coisa bela existe além do Bem em si, a única e exclusiva razão de ser bela é pelo facto de participar desse mesmo Belo (*Fédon* 100c).

O argumento parte da defesa de que uma realidade sensível é, por qualquer propriedade que possua, em um determinado aspecto, por causa da participação que tem na Forma desta propriedade: a flor é bela não por si só, mas porque participa da Beleza. Dessa afirmação o mestre explicita que as causas ditas científicas, que tentam explicar o belo das coisas através das causas sensíveis (aspectos como cor, proporções, brilho, etc.) se equivocam. Assim como ocorre com o Belo, também acontece com as coisas grandes, que participam da Grandeza, das pequenas, que participam da Pequenez (100e), etc.

São as Formas a causa e explicação de as coisas “serem como são”, já os aspectos sensíveis demonstram a presença e a comunhão das Formas nos seres.¹⁵⁷ A teoria da participação não é tão explicitada no *Fédon*; Platão deixa claro que tem consciência da simplicidade do argumento, dizendo:

¹⁵⁷ No *Fédon* Platão deixa a entender que a relação de participação pode acontecer tanto pelas Formas estarem presentes nos sensíveis, quanto por delas os sensíveis participarem (100cd). No *Parmênides* o tema da participação reaparece, mas com um problema diferente, além de permear a tentativa de entender a participação entre sensíveis e Formas, reflete sobre a participação das Formas nelas mesmas (129as). O problema é discutido na confrontação da tese de Zenão que nega a multiplicidade e de Parmênides que afirma a unidade (127e); o jovem Sócrates recorre, como via para argumentação, às Formas Inteligíveis tentando encontrar soluções para as aporias entre o uno e o múltiplo. O problema passa, na segunda parte do diálogo (137css), por uma longa análise hipotética, aos moldes da metodologia de Zenão. O tema da participação e predicação é um dos que em Platão são mais evasivos, não conseguindo o filósofo explicar de modo claro como acontece de fato a participação entre Formas e sensíveis, mesmo sendo esse um argumento essencial no entendimento da relação entre sensível e inteligível.

E fico-me simplesmente por esta ideia, primária e talvez ingênua, de que o que faz a beleza de um objecto não é outra coisa senão o Belo em si, seja por uma presença, seja por uma participação ou por qualquer outro processo que torne essa relação possível (*Fédon* 100d).

O filósofo não se preocupa em explicar por qual processo acontece a participação das Formas nos sensíveis, mas não deixa de sustentar sua tese na certeza de que fazendo está pisando em terreno seguro ao afirmar que é graças ao Belo que todas as coisas são belas, como também é graças à Grandeza em si mesma que as coisas são grandes, à Pequenez que todas as coisas são pequenas (100e). Entretanto, diante dessa conclusão, surgem alguns problemas que Sócrates parte para resolver: as Formas estão nos sensíveis por participação, mas esses sofrem variação, uma vez que o que é belo, pode deixar de ser belo, etc, mas isso nunca afeta as Formas, das quais participa. Outro ponto é ser possível que Formas opostas estejam presentes, por participação, num mesmo sensível, como por exemplo, o fato de Símiias ter em si a grandeza e a pequenez, em relação às alturas de Fédon e Sócrates (102bc), simultaneamente. Essas duas predicções, opostas, não se aniquilam, podendo coexistir, sendo co-presentes. O fato de os sensíveis sofrerem variação e mutabilidade sem afetarem as Formas,¹⁵⁸ que não as sofrem, suscita no *Fédon* a

¹⁵⁸ No *Parmênides*, Platão, na primeira parte do diálogo (127b-137c), apresenta uma crítica à teoria das Formas. A análise dessa crítica divide opiniões no modo de interpretar o texto, sobretudo por existir quem, na sua análise, considere que o filósofo a abandonou a partir de então (OWEN, 1986; CHERNISS, 2001). Essa tese é corroborada por seus defensores pelo fato de, em outros diálogos, como o *Teeteto* e o *Sofista*, considerados estilometricamente semelhantes ao *Parmênides*, o filósofo não fazer menção às Formas inteligíveis. Entendemos que Platão não a abandona em seu discurso, mas ao criticá-la está demonstrando os possíveis erros no entendimento do que as Formas são. O discurso remete-se, desse modo, a demonstrar que o que se tem entendido por Formas não é aquilo que na verdade são, admitindo no texto que algumas afirmações soam até como ridículas como dizer que há formas de cabelo, lama, sujeira, etc. (130cd). O texto é composto por uma conversa entre Sócrates, ainda jovem, Parmênides e Zenão de Eléia. Discutem as aporias decorrentes da postulação das Formas, considerando as noções de uno e múltiplo, seu aspecto cognoscível, e se são paradigmas. Na segunda parte do diálogo (137css), temos a demonstração das hipóteses que surgem da primeira parte do texto.

necessidade de resolução, pois as teses até então apresentadas (da reminiscência e das Formas), sustentam-se no fato de serem estas a causa dos sensíveis, que por conseguinte são a via de acesso às Formas. O mestre vai recorrer a vários exemplos, que serão capitais, para explicar essa questão, utilizando ainda a mesma linha argumentativa, para fechar o discurso acerca da relação entre alma/corpo, afirmando não serem realidades opostas, mas que podem ter atributos contrários coparticipando simultaneamente em si.

As grandezas relacionais, o fogo e a neve e os números

O primeiro exemplo usado por Sócrates na relação entre as grandezas é a relação entre as alturas de Fédon, Símiás e dele mesmo. No argumento o mestre diz que Símiás é maior que ele e, ao mesmo tempo, menor que Fédon, logo; se Símiás é maior que um e menor que outro, nele se pode dizer que coexistem os dois estados: de grandeza e de pequenez (102b). Como é isso possível?

O argumento começa por estabelecer que o motivo da grandeza ou da pequenez de um ou de outro não é o fato de Símiás ser Símiás ou de Sócrates ser Sócrates, mas a participação que um tem na Grandeza e o outro tem na Pequenez. Contudo, conclui-se que Símiás tem em si essa dupla condição de pequenez e grandeza, sendo chamado pequeno e grande, enquanto está relacionado ora a um e ora a outro.¹⁵⁹

Entretanto, ao obter o entendimento de que o motivo da grandeza e da pequenez é a participação nas Formas, permanece ainda confusa a discussão: como algo pode ser grande e pequeno ao mesmo tempo, participando concomitantemente das suas respectivas Formas? Sócrates se vê frente ao problema que há nos sensíveis; eles ora “são”

¹⁵⁹ Trata-se nesse caso de uma copresença dos opostos. O que permite a duas coisas “serem” duas realidades opostas ao mesmo tempo. O sentido do verbo *einai* utilizado nesse caso é o predicativo. Ao dizer que Símiás é grande, não se diz que ele é a Grandeza, mas que dela participa, enquanto comparado com quem lhe é menor.

e ora “não são”, ou ora são “algo” e ora são o seu “oposto”, na verdade eles não são nada além deles mesmos, como ocorre com Símas.

Os sensíveis podem receber atributos diversos, por participarem, de algum modo, mesmo que momentaneamente, das formas. Contudo, no caso da Grandeza e da Pequenez, e de todos os outros predicados opostos, uma Forma não aceita e não participa da outra, e quando uma avança a outra se retira (102e).

A diferença que se estabelece entre esse momento do diálogo que trata de realidades opostas com o argumento dos contrários que nascem dos seus contrários (70c-72) é que agora os opostos que são relacionados são opostos perfeitos, inteligíveis. Sócrates deixa claro que “os termos de antes não são os de agora” (103b).

Vejamos bem. Sócrates se vê diante de um problema a ser resolvido: como é que as Formas, que são imutáveis, são a causa de os seres sensíveis, que são mutáveis, “parecerem” com aquilo que parecem sem que elas mesmas (as Formas) sejam passíveis de mudança? Podemos nos recordar que as realidades sensíveis foram identificadas com a mutabilidade e as Formas com a imutabilidade, ou seja, essas realidades permanecem sempre idênticas a si mesmas, e as primeiras não (79b). Desse modo, o mestre vai recorrer a vários exemplos para resolver esse problema, tendo por base a premissa de que o oposto em si mesmo, que é imutável, não poderia tornar-se o seu oposto, o que atesta que o argumento da geração de um contrário pelo outro só se aplica ao sensível (SANTOS, 2008, p. 73).

Após esse momento, Sócrates toma como exemplo a relação entre o quente e o frio e o fogo e a neve. Vejamos:

[...] Podes dizer de uma coisa que é quente ou fria?

– Claro.

– E será isso o mesmo que <<neve>> e <<fogo>>?

– Por Zeus, acho que não (*Fédon* 103c).

Sócrates estabelece a diferença entre os “universais” sensíveis (fogo e neve) e os predicados (quente e frio). A neve, que é sempre fria, e o fogo, que é sempre quente, são realidades diferentes. Enquanto os primeiros são coisas, os outros são atributos. O que acontece quando se encontram? Percebe-se que a neve não admite o fogo, se este lhe chega perto, ou é derretida por ele ou apaga (103d). Isso significa que nunca a neve admite o calor ou o fogo o frio, e não admitindo um ao outro, nunca também se terá “fogo frio” ou “neve quente”. Assim como ocorre com as Formas, há realidades que, tendo o seu caráter, permanecem com o mesmo nome enquanto não deixarem de ser o que são (103e), por exemplo, assim como o Frio que ao receber o Quente deixa de ser o que é (Frio), assim se aplica às suas instâncias, que participam da Frieza e por isso têm esse nome, e que ao deixar essa condição, também deixa de ser denominada fria.

Após o fechamento da reflexão sobre os universais concretos, Sócrates apresenta um novo caso, o dos números, ao qual atribui também a mesma propriedade que atribuía no exemplo anterior. O Um, o Três e o Cinco, além desses nomes que trazem, podem ser chamados por outro, no caso o Ímpar, assim como o Dois, o Quatro e o Seis recebem também um outro nome, o Par (103e-104a).

A sequência do argumento concorre na conclusão de que não apenas os contrários batem em retirada quando se aproximam os seus respectivos contrários, mas também as realidades, que, mesmo não sendo contrárias, também têm os seus contrários (104b).¹⁶⁰ O *dois* não é contrário do *um*, mas ambos têm predicados que são contrários (o Par e o Ímpar) e dessa forma também, quando um dos números, o três por exemplo, se sujeita a tornar-se Par, logo o predicado Ímpar bate em retirada, mesmo que se torne o quatro, que ontologicamente não lhe é contrário. Nesse caso, o que impede a

¹⁶⁰ Cf. SANTOS, 2008, p. 74.

dispersão do três é a natureza que tem em si, como também pelo fato de o número conter tanto o Par, quanto o Ímpar (o Dois, que é Par, tem duas Unidades que são Ímpares).

Comparando o caso de Símias, Fédon e Sócrates com os últimos casos de agora, percebe-se que no primeiro os sensíveis mudam ao receber Formas opostas. No segundo, porém, como as Formas afetam a sua essência (*ousía*), destroem seu oposto ou são destruídos por ele.

O longo processo de análise dos predicados opostos remonta a uma conclusão que é capital para a aplicação desse argumento ao composto alma/corpo. Há predicados que são essenciais aos seres, que não permitem a copresença de opostos em sua constituição como é o caso da Neve, que é Fria, não portar o Quente e nem do Fogo, que é Quente, portar o Frio. O debate seguirá com a aplicação do argumento à relação *alma/corpo*.

A alma não é o contrário do corpo

Dos casos anteriores, Sócrates apresenta uma interessante consequência. Se antes só se dizia que a causa de algo estar quente era o Quente, agora pode-se dizer que é o Fogo; assim como de um corpo estar doente que é a febre e não a Doença (105c), e que é o Um para o número Ímpar, e não ele mesmo.

Dessa forma, por analogia, o mestre ao dizer que o que se manifesta num corpo para que ele tenha vida é a alma, a vê assim como a causa da vida, e sendo a morte o contrário da vida, quando se aproxima, a alma bate em retirada, pois “jamais aceitaria o oposto daquilo que traz consigo” (105d). Sendo assim, ela não é o contrário do corpo, mesmo a vida sendo o contrário da morte e, por não poder admiti-la, bate em retirada quando a morte se aproxima, padecendo somente o corpo do seu efeito, ou seja, da corrupção e decomposição. Há uma qualidade que é própria da alma, Vida, que a impede de sofrer o seu contrário, morte.

Nesses casos, percebe-se nitidamente que o processo de corrupção está voltado para a natureza sensível: a neve, o fogo e consequente-

mente o corpo. Em contrapartida, a natureza inteligível permanece em si mesma: o Quente, o Frio, a alma, pois não podem admitir o contrário da Forma que trazem em si. Esse argumento é concluído em uma das temáticas do *Fédon*: a imortalidade da alma,¹⁶¹ que é justificada através dos argumentos, e não só dos mitos. Tendo acontecido a explicação da causa das coisas, o diálogo termina por constatar que, quando o corpo se encontra numa situação em que não pode estar mais vivo, a alma some, mas não se acaba, padecendo o corpo pela perecibilidade, enquanto que ela persiste (106de). E nesse caso seria um engano confundir, em relação à alma e à sua origem, vida com nascimento e morte com morte,¹⁶² pois deveras a alma já persistia antes de se encarnar em um corpo,¹⁶³ e sua persistência perdura por um rol de corpos (87d).¹⁶⁴

Contudo, mesmo sendo a comprovação da imortalidade da alma uma intenção no diálogo, a grande contribuição do *Fédon* para a Filosofia é a demonstração de como as Formas possibilitam o conhecimento

¹⁶¹ O diálogo termina com o mito do destino das *almas* e com a narrativa da morte de Sócrates (107ass). Por ser uma retomada do plano dramático, tratamos de analisá-las no primeiro capítulo.

¹⁶² No *Fedro* (245-257), no mito da parelha alada, quer-se comprovar que a *alma* é eterna, sem ter sido criada.

¹⁶³ Mais uma vez atentamos para o fato de que a vida da *alma* se prolonga. A vida é um processo da *alma* com o *corpo* e da *alma* sem o *corpo*, sendo ela a instância que garante o sustentáculo da vida ao longo do tempo. Há uma identificação desses dois momentos em que *alma* se vê sozinha (em si e por si) antes do nascimento e após a morte. No que concerne à vida da *alma*, o pré-nascimento e o pós-morte é a mesma coisa. Quanto à noção de *tempo* (*chrónos*) em Platão encontramos no *Timeu*, (37d) que “é a imagem móvel da *eternidade* (*aión*) movida segundo o número”. A noção parte do dualismo entre mundo inteligível e mundo sensível, Platão concebe o tempo como uma aparência mutável e perecível de uma essência imutável e imperecível – eternidade. Enquanto que o tempo é a esfera tangível móbil, a eternidade é a esfera intangível imóvel. Sendo uma ordem mensurável em movimento, o tempo está em permanente alteridade. O seu domínio é caracterizado pelo devir contínuo dos fenômenos em ininterrupta mudança. Posto que o tempo é uma imagem, ele não passa de uma *imitação* (*mimesis*) da eternidade. Ou seja, o tempo é uma cópia imperfeita de um modelo perfeito – eternidade. Isso significa que o tempo é uma mera sombra do eterno. Considerando que somente a região imaterial das Formas existe em si e por si, podemos dizer que o tempo platônico é uma aparência.

¹⁶⁴ No *Fedro* (248e) são 10.000 anos com sucessivas encarnações que a *alma* precisa passar para poder definitivamente contemplar as Formas.

e são a causa da realidade sensível.¹⁶⁵ São elas que ordenam o processo de cognição, pois são a causa das coisas sensíveis, o que fundamenta o método dialético e o próprio Bem. Sua afinidade com a alma é o que garante a investigação através da Razão (*lógos*), e mesmo que haja uma inferioridade da sensibilidade frente à razão e dos sensíveis às Formas, é também com clareza que o diálogo demonstra que é do sensível, captado pela sensopercepção (atividade do corpo), que se prescinde para se chegar ao Inteligível, através da atividade racional (atividade da alma).

O corpo sozinho não chega ao saber, pois ele só percebe; contudo mesmo não sendo autossuficiente, permite a abertura a algo de outro plano. Pelos sentidos do corpo não se chega à verdade,¹⁶⁶ mas para chegar a ela é preciso deles partir.

Uma vez tendo analisado como Platão entende as possíveis relações entre *alma/corpo*, percebemos que é a efetividade da *aísthesis*, atividade corpórea, que determina se o corpo, que pelos sentidos é parte do processo de aprendizagem, será um obstáculo ou um auxílio nessa busca; podendo de um modo ou de outro, acarretar para a alma implicações de cunho epistemológico e ético. Platão preocupou-se em alertar sobre os cuidados que a alma deve ter com o trato com as vicissitudes da vida corpórea, por saber que a alma,

¹⁶⁵ As *Formas* são a razão de ser tanto da sensibilidade (no sentido epistemológico) como dos sensíveis (sentido ontológico).

¹⁶⁶ Conferir:

“Sócrates – Naquelas impressões, por conseguinte, não é que reside o conhecimento, mas no raciocínio a seu respeito; é o único caminho, ao que parece, para atingir a essência e a verdade; de outra forma é impossível.

Teeteto – Claro.

Sócrates – E darás o mesmo nome aos dois processos, já que é tão grande a diferença entre ambos?

Teeteto – Não fora justo.

Sócrates – Então, que nome darás ao primeiro, isto é, ao fato de ver, ouvir, cheirar e sentir frio ou calor?

Teeteto – O de sensação... Qual mais poderia ser? [...]

Sócrates – Ao que, conforme vimos, não é dado atingir a verdade, por isso mesmo que não nos conduz à essência” (*Teeteto* 186de).

estetizada no corpo, pelo seu estatuto ontológico, pode por ele ser influenciada, podendo chegar, na pior das hipóteses, a ter implicações “ontológicas”, a assimilar características corpóreas (*somatoeidés*) estranhas à sua natureza, que carregará consigo após a morte.

A ESTETIZAÇÃO DA ALMA PELO CORPO

Tendo examinado os argumentos utilizados por Platão para justificar as afirmações de que o corpo é obstáculo e também auxílio para a alma, propomo-nos nesse capítulo a explicar a que ponto a *aísthesis*, noção que é tomada como matriz elementar da relação *alma/corpo*, tem implicações na alma, segundo o *Fédon*, tanto na vida encarnada quanto na póstuma.

Há de se considerar nesse capítulo que todo o discurso socrático-platônico empreendido no *Fédon* sobre a relação *alma/corpo* é permeado pela noção de *aísthesis*, considerado um termo que na cultura clássica é imbuído de diversos significados, que são enriquecidos por Platão. É a *aísthesis*, seja na sua instabilidade e errância, que torna o corpo obstáculo para a alma, ou na sua indispensabilidade no processo de cognição, que é levada em consideração pelo filósofo na descrição das principais teses que surgem no texto, como também é o ponto de interseção dessas duas leituras da função do corpo para a alma, manifestadas nos vários argumentos e termos que surgem no diálogo.

Uma certeza que podemos ter ao confrontarmos esse dúbio papel do corpo frente à alma é de que ele não é responsável pelos benefícios ou malefícios que a ela podem ser acarretados, mas da maneira como a alma o governa e por ele se deixa influenciar. Contudo, há de

se considerar que, uma vez estabelecido o composto alma/corpo, essa unidade, fruto de uma mistura dual, acarreta influências mútuas ao ponto de um sofrer mudanças e/ou assimilar características do outro. Essa é a tese cuja defesa fazemos: a alma, ao se encarnar, soma-se ao corpo na efetivação da experiência sensível e se associa à *sôma*, pontualmente, para viver a experiência no mundo, podendo assim aprender, a isso chamamos *estetização*. Dependendo do modo como conduz sua relação com o corpo, pode ser afetada de forma violenta assimilando características corpóreas (*somatoeidés*) estranhas à sua natureza e carregando-as no pós-morte, o que na verdade não é desejável ao filósofo, pois tal feito não é fruto de uma vida dedicada à filosofia, que tem por um dos objetivos apartar-se, o tanto quanto possível for, daquilo que pode induzi-la ao erro, para poder retornar ao seu estado puro. A alma pode ser afetada porque é uma instância relacional, um intermediário (*metaxú*) entre a invisibilidade das Formas e a mutabilidade dos sensíveis, conforme explicaremos a seguir.

Platão entende a habitação da alma em corpos como um episódio dentro da grande trama da vida humana. Filosoficamente ele não explica a necessidade de a alma habitar o mundo, apenas apresenta como deve ser essa vivência. Outrossim, ele apresenta como as doutrinas místicas do *Orfismo* e *Pitagorismo*, de modo mítico-religioso, explicam o porquê das sucessivas encarnações: a alma precisa passar por rol de corpos a fim de libertar-se, pelo modo de vida que leva em cada encarnação, da roda do nascimento. Parece que Platão simpatiza com a ideia de que o modo de vida da alma no corpo pode garantir-lhe um destino melhor, contudo não com o cunho religioso dos mistérios, mas na certeza de que no corpo a alma pode treinar como será sua vida após a separação pela morte. Desse modo, a vida no corpo é um aprendizado e não um mal necessário, é possibilidade de salvamento para a alma, portanto, já que precisamos habitá-lo, que façamos da melhor maneira possível, fazendo dessa experiência um treino.

Para entendermos as nuances da relação *alma/corpo* no tocante aos efeitos dessa associação, é necessário seguirmos um itinerário que

perpassa o entendimento da natureza da alma, em termos ontológicos, e para isso iremos nos valer tanto do *Fédon*, como também do *Timeu* e do *Fedro*, que tratam dessa temática, mas com abordagens diferentes, a fim de entendermos que a alma é uma instância aberta a uma dimensão relacional. Por fim, buscaremos analisar quais os modos de a alma se relacionar com o corpo e quais as consequências das duas posturas que ela pode ter na relação, como também as implicâncias ontológicas e epistemológicas, tanto na vida encarnada, quanto no pós-morte.

***Perí Phýseos Psykhé* – Sobre a natureza da alma**

Dizer que, no pensamento de Platão, a alma é vista como uma instância que sofre influência do corpo quando a ele unida faz surgir um problema diante do estatuto ontológico da *psykhé*, que precisa ser discutido e bem esclarecido: “qual a sua natureza?” Isso se deve ao fato de que no *Fédon* a alma é entendida como uma realidade simples, invisível, ontologicamente semelhante às Formas, que por sua vez são, “em si mesmas”, imutáveis. Considerar isso significa que nela, assim como nas Formas, há a impossibilidade de haver qualquer mudança, uma vez que a imutabilidade é um atributo do que é *em si mesmo*, logo de modo algum poderia sugerir que ela pode sofrer, qualquer que seja, influência de um outro algo. Um leitor de Platão que não preste a devida atenção aos argumentos postos no texto, como também aos termos utilizados na composição das teses pode supor que Platão esteja sendo incoerente, ou criando uma aporia; contudo demonstraremos que o problema é passível de solução, senão no próprio *Fédon*, com o auxílio de outros diálogos.

É mister, num primeiro momento, entender que no *Fédon* (65de), quando Platão traça a relação entre as Formas e a alma, diz ser ela a instância capaz de conhecer as Formas, pois também é invisível, como elas o são. Platão traça a afinidade entre alma e Formas a partir do atributo da invisibilidade (ARAÚJO, 2012, p. 173), sendo esse o elo que atesta entre as duas.

Atentamos aqui para o fato de que o que é dito por Platão sobre a alma é que ela é *semelhante* (*homoios*) em alguns aspectos, e não *idêntica* (*autós*) às Formas.¹⁶⁷ Outrora, no capítulo anterior, já havíamos afirmado a divergência existente entre alguns comentadores ao considerar que nos argumentos finais do *Fédon* Platão considera que a alma é, ou não, uma Forma, ou a própria Forma de Vida.¹⁶⁸ Ocorre que essa tese é infundada, pois outras questões levantadas nos diálogos a vencem, tais como: a alma muda? Se muda é mudança ontológica ou por predicação? Se muda, significa que ela é gerada? Se gerada, ela então é enquadrada dentro da realidade sensível? Mas como considerá-la sensível se é afim do inteligível? Ser afim do inteligível é o mesmo que ser inteligível?

Para entendermos melhor essas questões, que no *Fédon* Platão não aprofunda, é necessário recorrer a outros diálogos que tratarão, mesmo que com abordagens diferentes, da natureza da alma, considerando, até certo ponto, que ela é composta de uma natureza mista, a saber: o *Fedro* e o *Timeu*.

No *Fedro*, mais especificamente no segundo discurso de Sócrates sobre o amor, no passo 245bc, o mestre se vê impelido a indagar sobre a natureza da alma, que é tanto divina quanto humana.¹⁶⁹ A sua exposição começa por abordar o sentido da alma enquanto *princípio de movimento* (*arkhé kynéseos*), justificando assim a antecipada afirmação de que ela é imortal (245d):

¹⁶⁷ Robinson (2007, p. 68) diz: “Qualquer que seja a perfeição da *alma*, ela é de grau inferior às Ideias paradigmáticas”.

¹⁶⁸ Ao comentar acerca da natureza da *alma*, Trabattoni aponta para uma questão interessante: “a *alma* não pode ser uma ideia também porque deve ser autonomamente capaz de adquirir os valores. Isto significa, para Platão, que ela deve possuir uma capacidade autônoma, livre de qualquer condicionamento. Tal exigência só é possível se a mesma for entendida como um sujeito independente do *corpo*” (TRABATTONI, 2010, p. 136). Ora, se assim não fosse, a *alma* estaria sujeita às determinações sensitivas, emocionais e às necessidades corpóreas.

¹⁶⁹ “δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως περὶ θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τᾶληθές νοῆσαι” *Fedro* 245c:.

A alma é imortal, pois o que move a si mesmo é imortal, ao passo que, naquilo que move alguma coisa, mas, por sua vez, é também movido por outra, a cessação do movimento corresponde ao fim da existência. Somente o que se move a si mesmo não deixará de mover-se, sendo assim, constitui também fonte de movimento para as outras coisas que se movem.

Sócrates conclui o argumento dizendo que:

O princípio do movimento é o que a si mesmo se move e por isso não pode ser anulado, nem pode ter começado a existir, pois, de outra maneira, todo o universo, todas as gerações parariam e jamais poderiam voltar a ser movidas a encontrar um ponto de partida para a existência (245e).

A exposição considera que a alma, por ser princípio do movimento, não pode ser movida por outrem. Por ser princípio *não pode ser gerada* (ἀγέννητος), desse modo não obteve criação, e, sendo princípio não gerado, não pode perecer, pressupondo que seja indestrutível, logo é imortal. Essas conclusões são facilmente expostas pelo mestre quando trata da alma no que tange à tese que desde Tales vinha sendo apresentada,¹⁷⁰ alma como princípio de movimento. Sobre esse ponto concordamos com a leitura de Montenegro (2010, p. 444) que entende que para Platão a natureza da alma no *Fedro* é a imortalidade e o princípio do movimento, sendo esse último uma das acepções do uso do termo *phýsis*, que, segundo a autora, é carregada de vários significados no diálogo em questão, e especificamente nesse caso no qual o filósofo refere-se à noção de *origem* (*arkhè*).¹⁷¹

¹⁷⁰ Cf. BURNET, 2006, p. 64-65.

¹⁷¹ “Ora, é preciso estar atento para as diferentes acepções com que o termo *phýsis* é empregado nessa primeira parte do segundo discurso de Sócrates, em que predomina uma argumentação próxima ao tipo lógico-dedutivo. Assim, o termo é associado à noção de *arkhé*, cuja tradução mais usual é a de ‘origem’. Contudo, se o traduzirmos por ‘princípio’ (CHANTRAINE, 1983), veremos que se torna possível abarcar, além da acepção de ‘origem’, as acepções de ‘pressuposto’ e de ‘fonte’. À luz de tal polissemia, podemos dizer que Sócrates parte do princípio (pressuposto) de que a *alma* é imortal, dada a sua capacidade de mover-se a si mesma, para

Mas há um outro aspecto que nesse passo Platão considera na tentativa de tornar explícita a natureza da alma, na sua constituição mesma (*tés idéas*)¹⁷² que é entender sua natureza híbrida, assim divina como humana.¹⁷³ Para isso Platão muda a perspectiva de seu discurso, utilizando-se de uma “breve imagem”, que antecipadamente considera limitada.¹⁷⁴ O filósofo usa uma analogia da alma comparada à figura de um carro puxado por uma parrelha alada de cavalos, sendo conduzida por um cocheiro. Platão traça ainda uma distinção entre os cavalos dos deuses e dos homens, sendo os cavalos dos primeiros puros, de boa raça, e dos humanos um cavalo puro, belo e bom, e outro mestiço, sendo que, nesse último, é da tensão entre os dois cavalos que surge a dificuldade de se conduzir o carro. As almas dos deuses tendem a ascender à abóbada celeste para lá ficar a contemplar as Formas, cuja natureza lhes são semelhantes,¹⁷⁵ mas as almas dos humanos, também afins das Formas, padecem nessa subida, uma vez que o cavalo mestiço puxa o carro para o sentido

chegar à conclusão de que a *alma* é o próprio princípio (origem) do movimento; isto porque, enquanto tal, não pode ser movida por outro princípio (fonte), senão por si mesma. Enquanto princípio (em todas as acepções referidas), nem pode ser gerada, nem pode perecer, donde se reitera o argumento inicial de que ela é imortal. Nessa perspectiva, a natureza da *alma*, aqui identificada à *essência da mesma* (*ouses phýseus psykhés*), quer seja divina ou humana, é a imortalidade e o princípio do movimento” (MONTENEGRO, 2010, p. 444).

¹⁷² Sobre a tradução do termo *tés idéas* por “constituição” ver comentário na nota 10 em Montenegro (2010, p. 445).

¹⁷³ Fizemos um cotejamento entre duas traduções, uma portuguesa que traduziu por “se é divina ou humana” e outra do Carlos Alberto Nunes (PLATÃO, 1986), “assim divina como humana”. Optamos pela segunda, uma vez que o termo grego utilizado *kai* significa adição e não adversidade; como também pelo motivo de que no próprio contexto, no decorrer do diálogo, Platão logo identifica dois tipos de *alma*, dos humanos e dos deuses e até na dos humanos também identifica um misto das duas naturezas.

¹⁷⁴ Outra vez Platão recorre a analogias, mostrando assim que os *logoi* têm seu limite e algumas questões só podem ser respondidas de modo alegórico. Esse uso do discurso metafórico por Platão é estratégico em seus textos, uma vez que podem ao mesmo tempo preencher lacunas que o discurso racional não consegue abarcar, como também deixar questões abertas, já que em Platão não identificamos o interesse de criar doutrinas, o que acarreta em diversos discursos diferentes, mas que têm uma mesma lógica na mensagem que carregam. Para Montenegro (2010, p. 453), o *lógos* padece de imprecisão deixando desse modo várias possibilidades de formulá-lo e de usá-lo.

¹⁷⁵ Cf. *Fédon* 65d-67b; 78e-79a.

contrário, cabendo ao cocheiro a artimanha de driblar o instinto do cavalo mestiço para seguir o caminho indicado por ele.

O objetivo proposto por Platão no discurso do *Fedro*, ora apresentado, é mostrar que a alma humana é composta de uma natureza mista: um viés puro, em si mesmo, e uma dimensão que lhe é oposta, tendenciosa, a pender ao terreno. Os cavalos representam as *substâncias* (*ousias*) das quais a alma é composta, o cavalo puro a substância de natureza divina, que pressupõe o desejo da alma pelo saber, e o mestiço de natureza humana, que pressupõe a possibilidade de a alma buscar os apetites.¹⁷⁶ Bernabé (2011, p. 23) sugere que essa imagem que Platão utiliza no *Fedro* é semelhante à figura usada pelos órficos ao considerar que os homens surgiram da mistura dos restos mortais do deus Dioniso, que fora esquartejado pelos Titãs, e dos restos dos Titãs, que foram mortos por Zeus, ao vingar-se da morte de seu filho, que os deixa num estado de tensão na busca entre o que é mais sublime e efêmero.

Passando para o *Timeu* vemos também uma imagem semelhante à do *Fedro* no que tange a concepção da alma como tendo uma natureza mista, mas é um pouco diferente por considerar que ela tem sim uma geração (34e).

No passo 28b-30as do *Timeu*, Platão explica a causa da incurção de almas em corpos, que se deve ao argumento da *necessidade* (*ananké*) e do *ordenamento* (*arkhía*).¹⁷⁷ Platão deixa claro que o demiurgo ao planejar a criação do mundo tomando como modelo o paradigma do que sempre é; percebeu que, por ser cópia do imutável, era desprovida de repouso, e como ele era bom e tudo o que viesse a criar também tinha que ser bom, não podia deixar que sua obra

¹⁷⁶ Em passos posteriores, 253c-255a, Platão reapresentará uma interpretação para o mito da parelha alada analogizando os três elementos às partes da *alma*, à semelhança do discurso da *República*.

¹⁷⁷ Platão usa nesse passo os termos ἀταξία e τάξις e, ἀναρχία e αρχία e para significar a passagem da desordem para a ordem com a origem do *kósmos*. Os termos significam, respectivamente: ausência de sintonia e sintonia, desordem e ordem.

tivesse um *movimento (kínesis) desordenado (anarkhía)*. Para isso teria que nele pôr uma instância provida de pensamento, para poder governá-lo; mas como o pensamento não se gera em algo fora da alma, teria que introduzir o pensamento na alma e a alma no corpo. Entretanto, como o que é governado não pode surgir antes do que aquilo que governa, gerou primeiramente a alma, para depois criar o corpo do mundo; assim o deus proveu o universo. Mais à frente no passo 34es, discursa sobre como o deus teceu a constituição da alma cósmica, que fora criada anteriormente ao corpo, mas em sua função:

Mas o deus fez a alma primeira e anterior ao corpo, quer quanto à gênese, quer quanto à excelência, a fim de que ela o dominasse e governasse – sendo ele governado –, a partir dos seguintes elementos e da seguinte maneira: entre a substância (*ousia*) indivisível e que se conduz sempre da mesma maneira e a substância divisível que se gera nos corpos, a partir destas duas constituiu uma terceira forma de substância, misturando-as. E de novo, constituiu uma substância a partir da *natureza do Mesmo e da natureza do Outro*, e segundo estas, *entre aquilo que nelas é indivisível e aquilo que é divisível pelos corpos (grifo nosso)*.

Conforme vemos, nesse discurso a alma é tecida em função da ordenação do corpo, que sem alma padece de movimento desordenado. Para governá-lo precisa de uma instância que porte pensamento, que, à semelhança do que é, tenha algo do Imutável, podendo também mover aquilo com o qual se relaciona. Platão explica assim que a alma foi constituída a partir da sucessiva *mistura* (*συγκεράννυμι*) de elementos que garantissem tanto a ordem, quanto o movimento e passou a produzir intermediários entre a *substância indivisível* (*ἀμέριστος*) e a *substância divisível* (*μεριστός*) da natureza do *Mesmo* (*ταυτός*) e do *Outro* (*ἕτερος*). As substâncias de naturezas distintas do Imutável (Mesmo) e do Mutável (Outro) tiveram que ser ajustadas à *força* (*βία*), porque a primeira, que não muda, resiste à mistura. O *Timeu* explica que o demiurgo preencheu intervalos com porções do Indivisível a fim de que sobressaísse na mistura a

substância do Mesmo (Cf. 35bc).¹⁷⁸ Por ter sido gerada dessa forma, a alma ao entrar em contato com alguma substância passível de ser dispersa ou com alguma *ousía* de natureza indivisível¹⁷⁹ (37a), pode ser abalada em *todo seu ser* (πάσης ἐαντῆς), podendo ser *afetada* (πάσχω), assimilando atributos da realidade a que se associa. Outrossim, entendemos que no discurso do *Timeu* a alma, por portar na sua constituição predominantemente a substância do Mesmo, resiste até o quanto pode à mudança, que ocorre de modo acidental, de forma violenta. Nesse caso, quando a *psykhé* está *em si mesma* ou enleada ao que lhe é mais semelhante, as Formas, encontra-se em seu estado genuíno, indivisível.

Entendemos assim que a mudança que acontece na alma quando do seu contato com o corpo é de estado e não mudança substancial, pelo simples fato de que na sua constituição o demiurgo imprimiu o elemento que permite a mudança, o Mesmo. Faz parte da essência da alma a possibilidade de sofrer mudança, contudo, como essa porção do Mesmo foi-lhe dada à força e em proporção menor, é apenas um estado do interstício de sua união com o corpo.

Na união com o corpo, num primeiro instante, a alma adquire qualidades da sensibilidade que fazem parte da sua constituição, a divisibilidade, conforme vemos nos discursos do *Fedro*, *República* e *Timeu*, que acreditam padecer a alma, no composto com o corpo, de uma divisão em partes, sendo essa primeira mudança uma condição do composto. Num segundo momento, quando a alma, já unida ao corpo, estabelece comércio, desregra-se nos prazeres e paixões, segundo o discurso do *Fédon*, acaba por adquirir de forma violenta

¹⁷⁸ Cf. FRONTEROTTA, 2011, p. 142.

¹⁷⁹ “É uma mistura dessas três porções, e foi proporcionalmente dividida em partes e unificada, e ela própria gira em círculos por si própria; e, *quando entra em contato com alguma coisa que tem uma substância passível de ser dispersa, ou quando entra em contato com alguma coisa cuja substância é indivisível, é abalada em todo o seu ser, e declara a que entidade é tal coisa semelhante e de que entidade é diferente*; e, sobretudo, relativamente a que entidade, e quando e como, acontece cada uma das coisas que são geradas serem e serem afectadas pelas entidades que são mutáveis e por aquelas entidades que são eternas” (*grifo nosso*).

qualidades estranhas à sua natureza: peso e visibilidade, que sendo carregados para a vida póstuma, impede a alma de retomar seu estado natural, invisível e puro.

Nos passos posteriores, especificamente a partir do passo 41de, *Timeu* propõe que o demiurgo serviu-se do mesmo recipiente no qual teceu a alma cósmica e do restante das mesmas porções utilizadas na sua constituição para formar a alma humana, sendo essa também uma instância de natureza mista que, do mesmo modo como acontece com a cósmica, deverá habitar um corpo, sendo que humano.¹⁸⁰

Dessa parte do *Timeu*, que trata da composição da alma, chamada por Cornford (1948, p. 58) “uma das mais obscuras do diálogo” surgiram várias tentativas de interpretações, sendo a de Proclo, segundo Grube (1932, p. 80) e Cornford (1948), a que faz mais justiça ao diálogo. Sua leitura ressalta que, por ser composta a partir de elementos intermediários, a alma possui duas vidas: uma associada unicamente às Formas Inteligíveis e outra na qual se associa aos sensíveis, pelo habitação em corpos; enquanto a primeira é imortal e eterna (*aeí*), a segunda é mortal e efêmera, durando apenas o interstício da encarnação. Para esse entendimento é capital a classificação que Platão faz de que há uma alma que é mortal, colocada dentro do corpo, quando o demiurgo gera os seres mortais.¹⁸¹ A noção de alma mortal é original do *Timeu* (69c), não aparecendo semelhante afirmação em outros diálogos, apenas referências de que a parte da alma que porta imortalidade é a racional, o que nos faz supor que as partes irascível e apetitiva são mortais (*República* 611bss, *Fedro* 255bs). O diálogo também deixa claro que a alma mortal é condi-

¹⁸⁰ Recordamos aqui a visão que Platão manifesta no *Crátilo* quando faz o jogo com os termos *sôma* e *sêma*, pretendendo sugerir que tenha sua origem no termo *soiso*, salvar. Logo, o *corpo*, mais que visto como lugar do cárcere da *alma*, é visto como lugar do salvamento, uma vez que é nele que pode lutar para retornar ao seu estado puro (Cf. primeiro capítulo – sessão “As noções de *corpo* e *alma* e seu uso”).

¹⁸¹ “ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσωκοδόμουν τὸ θνητόν” *Timeu* 69c.

cionamento do composto alma-corpo, não existindo essa dimensão antes da encarnação.

A partir desses textos podemos entender que a mudança que ocorre na alma no seu contato com o corpo se dá porque ela, por sua natureza mista, comporta a possibilidade de mudar, como nos explica o *Timeu* ao dizer que uma das porções utilizadas na sua constituição, o Outro, permite-lhe moldar-se àquilo a que está enleada; mas, ao mesmo tempo, ela, em sua natureza primária, quando isolada ou misturada ao que é afim, é *em si mesma*. Enfim, a alma pode mudar, sofre influência, mas quando está em relação com outra realidade.

Desta feita, concluímos ainda que o estatuto ontológico da alma no *Timeu*, como também no *Fedro* expressa que a alma é um *metaxú*,¹⁸² um intermediário¹⁸³ entre a indivisibilidade do Inteligível e a divisibilidade dos sensíveis,¹⁸⁴ sendo assim ela carrega qualidades do Inteligível, podendo também adquirir, acidentalmente, aspectos dos sensíveis, sem necessariamente ser idêntica a nenhuma delas.

¹⁸² Cf. nota 7, sobre recorrência do uso de *metaxú* em outros diálogos de Platão.

¹⁸³ Brisson (2012, p. 5) analisa a noção de *khóra* como intermediário entre as coisas sensíveis e as Formas a partir da leitura do *Timeu*. Nesse artigo ele afirma não haver no diálogo uma distinção clara entre qualidade (*poiótes*) e substância (*ousia*) inerente às coisas, mas explica que a primeira trata-se de uma característica não necessária (acidental), enquanto que a segunda é essencial ao ser a que pertence. Sobre a noção de *khóra* no *Timeu*, diz Brisson (2012, p. 1-2) que o uso do termo, traduzido para o latim e português por *matéria*, é fictício. Aristóteles que vai utilizar o termo *húle*, que ainda não se aproxima totalmente do que entendemos por *matéria*. O uso de *khóra* no diálogo tem o intuito de resolver a questão ontológica, em Platão, da participação das Formas nas coisas sensíveis:

“Dans cette première section, je voudrais montrer comment la matière qui, dans le *Timée* de Platon, apparaît comme une «fiction» destinée à répondre à un problème spécifique à l’ontologie platonicienne, devient, à partir d’Aristote, une notion philosophique primordiale dans le cadre de la cosmologie avant tout. Vouloir parler de “matière” dans le *Timée* de Platon, c’est en effet se heurter à plusieurs difficultés d’ordre linguistique. [...] Le terme *khóra* qui n’est que l’un des termes que Platon utilise pour désigner ce troisième genre signifie qui permet de rendre compte de la participation du sensible à l’intelligible, signifie, en son sens propre, «territoire», «emplacement» ou plus généralement «espace»; mais son usage platonicien renvoie à une notion ambiguë, car la *khóra* est à la fois “ce en quoi” apparaissent les choses sensibles et “ce de quoi” elles sont faites”.

¹⁸⁴ Cf. Robinson (2010, p. 182) “o status ontológico da alma fica entre a pura imaterialidade de uma Forma e a total materialidade de um objeto sensível”.

Essa visão da alma enquanto *metaxú* não é explícita no *Fédon*, o que é compreensível, porque no texto Platão se preocupa em dar destaque ao discurso sobre a libertação da alma de todas as influências corpóreas para estar em seu estado puro, isolada e *em si mesma*; entretanto tomar a noção de *metaxú* como chave de leitura para o estatuto ontológico da alma no *Fédon* ajuda a compreender os passos que mostram que a *psykhé* pode ser afetada pelo corpo, sugerindo assim mudança.

Tendo apontado a solução proposta por Platão para essa questão, cabe-nos agora versarmos sobre esse caráter relacional da alma e quais influências recebe do corpo, como também a ele manifesta, e quais as consequências listadas por Platão a partir de cada tipo de operação que com ele a alma estabelece.

Da mútua relação entre corpo e alma

Como entendemos anteriormente, a partir da explicação do discurso do *Timeu*, a alma foi consolidada pelo demiurgo antes de criar os corpos¹⁸⁵ e depois passa a habitá-los; para que isso fosse possível, a imbuíu, forçosamente, de uma substância que permite a relação, o Outro. A associação da alma ao corpo se deve ao seu caráter intermediário. Antes de analisarmos as nuances da relação entre alma e corpo, queremos versar sobre o que é essa possibilidade de a alma estabelecer relação. Quando dizemos que a alma pode ter relação com o corpo, e vice-versa, significa que pode estabelecer um vínculo, que repercute na aquisição de qualidades da

¹⁸⁵ Nas *Leis* X 892a ss Platão entende que a *alma* é anterior ao *corpo*:

Quanto à *alma*, meu caro, quase todo mundo parece ignorar sua verdadeira natureza e potência, ignorando não só outros fatos a respeito dela, mas especialmente sua origem – que ela é uma das primeiras formas de existência, nascida antes de todas as formas corpóreas e, mais que qualquer outra coisa, é ela quem governa todas as alterações e transformações do que é corpóreo. E se este realmente for o caso, não se segue que todas as coisas relativas à *alma* são necessariamente anteriores em sua origem com relação ao que pertence ao *corpo*, admitindo-se que a *alma* precede o *corpo*?

realidade à qual se associa. A alma, conforme vimos, é passível de estabelecer relação e é essa possibilidade que lhe faz sofrer mudança, uma vez que sozinha permanece como é. O termo utilizado para designar a assimilação pela alma de *qualidades* (*poiótes*)¹⁸⁶ dos seres aos quais se associa é *πάσχω*¹⁸⁷ que significa “afetar”, também podendo indicar “estar sujeito a sofrer certas mudanças”. A alma é assim afetada e sofre certas mudanças uma vez que ela passa a desempenhar atividades conjuntamente com o corpo que, quando está sozinha, não desempenha (sentir, perceber sensivelmente, desejar, etc), contudo não perde características que lhe são essenciais. A alteração nesse caso não implica a mudança da natureza da alma, mas sim do seu estado.¹⁸⁸

O princípio de relação da alma é elementar se pensarmos, *lato sensu*, a possibilidade do contato que a alma, unida ao corpo, estabelece com o mundo exterior a si: com as coisas, com as pessoas para poder conhecê-las, conforme é a proposta feita na *República* (537ass) ao ponto de, ao estabelecer vínculos, adquirir também qualidades, sofrendo certas mudanças. Esse princípio de relação da alma é necessário, uma vez que, estando unida ao corpo, precisará ter acesso às *coisas* (*tá onta*) e aos homens, para poder efetivar as

¹⁸⁶ A noção de *qualidade* (*poiótes*) é tratada por Platão também no *Teeteto* (182a), para significar os atributos de determinada realidade, podendo ser substanciais ou não (ROBINSON, 2007, p. 66).

¹⁸⁷ *Timeu* 37b; *Fédon* 80d; 98c.

¹⁸⁸ Um interlúdio aparece no *Fédon*, mas é logo refutado por não trazer contribuição para a prova da imortalidade da *alma*: a teoria, de origem pitagórica, da *alma* como uma harmonia (85d) e do *corpo* com uma lira. Ela é rechaçada porque acreditar que a *alma* é um resultado da harmonia do *corpo*, assim como a música harmônica é da afinação de uma lira, atralparia a prova da persistência da *alma* após a morte. Se quebrarmos as cordas da lira não há mais música, o que não pode acontecer com a *alma*, que no discurso do *Fédon*, tende a persistir após a decomposição do *corpo*. O argumento surge em confronto ao da *anamnese*, que prova somente a necessidade de a *alma* existir antes da união com o *corpo*, deixando a desejar a explicação sobre sua persistência após a morte. Sócrates acaba por refutar a tese, sugerindo assim que Cebes, que trouxe à tona o argumento, opte pela reminiscência, visto que foi apresentada por meio de argumentos (92dss), sendo assim uma fonte mais segura de credibilidade, não como o da *alma*-harmonia, objeto de uma crença. Tendo a teoria da *alma*-harmonia sido refutada, as mesmas dúvidas ainda permanecem, e para superá-las o mestre apresenta um novo argumento, o da “geração e corrupção” (96a-105c).

faculdades que lhe são inerentes: vivificar, pensar, conhecer. Esse contato também possibilita que adquira virtude (*República* 335a; 487a) uma vez que pode tornar-se boa, justa, corajosa, temperante através do *processo de formação (paidéia)*, que necessita da relação entre indivíduos e do contato sensível, em primeira instância, com o mundo. Podemos até dizer que por esse princípio a alma tem relação com outras *almas (psykhai)*, ou com outros homens, possuidores de alma, uma vez que homem é composto alma/corpo, pois enquanto a *psykhé* é o princípio de interação, por ser inteligível, é o corpo que possibilita à alma se manifestar ao exterior, em seus atos e afecções, para ser conhecida e conhecer. Logo, não podemos desconsiderar que alma e corpo coparticipem nas atividades humanas.

Tratando agora da relação entre alma e corpo, no composto, *stricto sensu*, dizemos que é uma relação em via de mão dupla, ao ponto de um manifestar ao outro aquilo que lhe é cabível conceder-lhe: a alma vivifica e permite a funcionalidade dos sentidos, o corpo, por sua vez, a favorece com os mecanismos necessários para que ela o habite.¹⁸⁹ Platão entende que corpo e alma são realidades distintas, com atributos distintos e específicos: ele sendo visível, material, sendo passível de ser governado e sendo detentor de sentidos enquanto que ela é invisível, imaterial, passível de governar e detentora da faculdade do raciocínio.¹⁹⁰ Contudo, juntos alma e corpo se complementam, ao ponto de alguns desses atributos ora citados só se efetivarem quando o composto é estabelecido.

Desde o princípio do *Fédon*, Platão deixa claro que há uma influência mútua entre corpo e alma, senão sequer discursaria tanto sobre os cuidados que a alma tem que ter com o contato corporal. Na relação *alma/corpo*, há uma adequação das partes entre si ao

¹⁸⁹ Cf. *Timeu* 45b.

¹⁹⁰ Como dito anteriormente, não negamos que há uma dualidade em Platão, negamos um dualismo puritano, que prega que o *corpo* é desnecessário para a *alma*, sendo sempre fonte de malefícios. Cf. introdução do segundo capítulo.

ponto de sofrerem uma certa influência da outra, podendo receber algumas de suas qualidades. É totalmente pertinente no discurso de Platão que o corpo sofra influência da alma, porque ela é a instância que deve governá-lo, educá-lo. Quanto ao contrário, o filósofo alerta que deve se ter cuidado sobre até que ponto a momentânea *comunhão* (*koinonia*), que deve durar apenas o interstício da encarnação, acarreta consequências desastrosas, conferindo à alma características estranhas à sua natureza e que podem impedi-la, assim, de seu *telos*,¹⁹¹ retornando assim ao seu estado puro, após a separação do corpo, na morte.¹⁹²

Dessa relação temos que no composto a alma vivifica o corpo, sendo a instância que regula todas as suas potencialidades: sentir, caminhar, mover-se, etc. O corpo sem a alma não subsiste, sendo condenado a perecer, a se decompor. No *Fédon*, em alguns momentos, o corpo parece ser apresentado como independente da alma, isto é, como sendo capaz, por si próprio, de engendrar na natureza humana afecções de toda espécie: amores, apetites, temores, ambições (66c). Ele parece ser também capaz de ter os seus próprios hábitos, tendências, juízos, gostos e afeições como percebemos em 83d:

E pelo fato de se conformar a alma ao corpo em seus juízos e comprazer-se nos mesmos objetos, necessariamente deve produzir-se em ambos, segundo penso, uma conformidade de tendências assim como também uma conformidade de hábitos.

Ele é atrelado às sensações, ao prazer e à dor, representa a dimensão das necessidades básicas da vida e aparece associado à esfera da busca do conhecimento, participando desse processo com a dimensão sensorial. Contudo, é claro que nunca poderia, sozinho,

¹⁹¹ Usamos *telos* não no sentido mais comum de *fim* ou *finalidade*, mas como *completude* e *plenitude*.

¹⁹² Cf. no *Fedro* 248d o relato da perda das asas da *alma*, que acabam por cair por terra e não chegam à abóbada celeste para contemplar as Formas, seu *telos*.

sem a alma, ser fonte de todas essas atividades. Isto é, para padecer qualquer afecção¹⁹³ é necessário que ele esteja animado e mais que isso, uma vez animado precisa ter a anuência da alma, conforme o passo 94e, que demonstra ser o corpo a ela subordinado (94e). As afecções do corpo só são possíveis porque nele está a alma. Um corpo sem alma nada sente ou faz, *sôma* sem *psykhé* é *nékros*,¹⁹⁴ corpo morto. A alma também pode manifestar ao corpo afecções que o desequilibrem. No *Cármides* 156s e no *Timeu* 87es, Platão sugere que a *psykhé* pode ser fonte tanto de doenças como da saúde do corpo; desordens de cunho psíquico podem ter consequências somáticas, como também, segundo o discurso, no primeiro diálogo, de Hipócrates, pai da medicina, poderá ser alcançada a cura do corpo com a cura da alma. Esses passos manifestam que Platão entende que *psykhé* e *sôma* são intrinsecamente ligados, o que nos faz perceber que em Platão não há somente uma visão dual que distingue essas instâncias, mas um discurso monista, que manifesta o entendimento da unidade do composto como constituição do que é o homem.¹⁹⁵

No entanto, para Platão a alma é a única das instâncias que subsiste sozinha, diferentemente do corpo,¹⁹⁶ que sozinho é condenado à dispersão. Quando está “em si mesma”, é *pensamento* (*nóus*), mas ao se conformar ao corpo, conjuntamente a ele, sente, ira, deseja, percebe, ao passo que as atividades do corpo também são da alma, pois é ela que o governa (MUNIZ, 2011, p. 201). Quanto à influência da alma sobre o corpo, dizemos

¹⁹³ No *Timeu*, a partir do passo 64c, será recorrente o uso do termo *afecção* (*páthos*), que designará as vicissitudes sofridas pelo *corpo*, podendo algumas atingirem a *alma*: sensações, envelhecimento, doenças corpóreas, percepção sensível, emoção.

¹⁹⁴ Nos momentos finais do *Fédon* Sócrates ao falar sobre seu *corpo* após tomar o veneno já usa o termo *nekros*, considerando que estará sem vida (Cf. *Fédon* 114cd).

¹⁹⁵ O homem é entendido em Platão como a união *alma-corpo*. Quando separados, ele refere *alma* humana e cadáver.

¹⁹⁶ Os argumentos da imortalidade da *alma* provam essa tese. Na cultura grega clássica, mais especificamente na poesia, era uma crença comum a persistência da *alma* à vida encarnada. Essas *almas* habitavam o Hades, após a morte, mas essa subsistência não era entendida como uma vida. Homero afirma na *Odisséia* que as *almas* no Hades estavam como que cabeças inanes.

que é uma condição *sine qua non* do composto. Se a alma vivifica o corpo, por sua vez ele lhe confere, em primeira instância, a aquisição da dimensão *aisthétika*. A alma passa a sentir junto com o corpo, aos moldes do corpo, sem entretanto ser atingida, tacitamente, por todas as afecções por ele sofridas,¹⁹⁷ sobretudo as de cunho físico. Na verdade o alerta feito por Platão quanto aos perigos da configuração da alma à sensibilidade ultrapassam a sua conformação ao uso da *aísthesis* como via para o conhecimento das coisas, detendo-se o filósofo a alertar que o que não se pode é aposar-se dessa via ao ponto de tomar como verdadeiro apenas aquilo que é sensível. Isso acarreta na alma a assimilação de um caráter corpóreo (*somatoeidés*), que são as qualidades que de modo algum a alma pode adquirir, podendo comprometer o retorno ao seu estado genuíno, *em si mesma*.

Essa estetização,¹⁹⁸ que entendemos como a adequação da alma às nuanças da sensibilidade que a alma adquire no corpo, pode ser atestada tanto no *Fédon* – em todos os momentos que Sócrates alerta sobre os cuidados do enleamento de um ao outro, sobretudo quando esse comércio é levado ao extremo¹⁹⁹ – como também em outros textos, com grande destaque no discurso de Platão sobre a tripartição da alma na *República* e no *Fedro* que agora iremos analisar.

Primeiramente salientamos que a proposição do discurso sobre a alma na *República* (436a-b)²⁰⁰ difere em alguns aspectos do discurso encontrado no *Fédon* (78b-c) em dois pontos: quanto à responsabilidade pelo prazer e desejo e quanto à sua composição (sim-

¹⁹⁷ Afirmamos isso porque o *corpo* pode sofrer, no âmbito fisiológico e anatômico, variações como doenças, amputações, mas nem sempre a *alma* é totalmente afetada. Pode haver com as doenças, pode sair ileso da amputação de um membro ou órgão. O envelhecimento do *corpo* é apresentado na *República*, por exemplo, como salutar à *alma* que terá as vozes do *corpo* caladas e assim poderá desejar, sem distrações, o prazer da conversação (*República* 329a-d).

¹⁹⁸ Escolhemos esse termo a fim de sermos mais fiéis à raiz do termo grego *aísthesis*, que nos primeiros capítulos explicamos que abarca os significados de sensação, percepção, órgãos sensoriais. Seu uso não tem relação com a denominação da Estética como a teoria do Belo, mas com aquilo que podemos chamar de Filosofia da Percepção.

¹⁹⁹ Ainda nesse capítulo iremos analisar as influências do *corpo* sobre a *alma* quando ela se deixa ser contaminada pelo elemento *corporal*.

²⁰⁰ Cf. também *Fedro* 253c-255a.

ples ou composta de partes). Outrossim, a tese da tripartição da alma classificada como *racional* (*tó logistikón*), *irascível* (*tó tymoeidés*) e *apetitiva* (*tó epithymetikón*) da *República* que “parece” ser incoerente com o discurso do *Fédon* (78bcss), ajuda sobremaneira no entendimento de alguns detalhes que ficam em aberto no seu contexto, pois, ao mesmo tempo que no diálogo Platão dá ao corpo a responsabilidade pela fonte do *prazer* (*hedoné*), admite haver na alma uma tensão entre *desejos* (*epithymia*): pelo saber ou pelas coisas (*khréma*, 68c).

Ocorre que essa incoerência dos discursos é apenas aparente, uma vez que há pontos de ligação entre os textos. Na *República*, mesmo que se defenda a existência de três partes na alma, após a morte as únicas faculdades que permanecem são as da alma racional, memória e entendimento – essas mesmas faculdades também aparecem como as que persistem na alma após a morte no discurso do *Fédon* –, o que sugere que apenas a parte racional da alma persiste e é imortal, o que condiciona a existência das outras duas à união da *psykhé* ao corpo. Esse fato justifica o porquê de, no *Fédon*, Platão dar ao corpo, e não à alma, a responsabilidade pela inclinação ao prazer, uma vez que só há alma apetitiva e irascível quando há composto, sendo essa composição apenas uma vicissitude do episódio da encarnação. Por outro lado, também não deixa de ser coerente o discurso da *República*, que justifica o do *Fédon*, uma vez que já explicamos aqui que as atividades do corpo, por só ter efetividade quando animado, acabam por ser também atividades da alma, uma vez que sem ela nada o corpo faz.²⁰¹ Entretanto, o centro da nossa análise, nesse momento, não está na responsabilidade do corpo ou da alma pelo desejo e prazer,²⁰² mas no entendimento que Platão tem de que a alma, ao unir-se ao corpo, num primeiro instante, segundo o

²⁰¹ Muniz (2011, p. 201) defende que há uma coparticipação da *alma* nas atividades corpóreas.

²⁰² Robinson (2010, p. 158) afirma que na *República*, como também de modo bastante superficial no *Fédon*, são na verdade vistos não apenas como corpóreos ou psíquicos, mas psicossomáticos. É o homem todo que sente prazer.

discurso da *República*, adquire um aspecto sensível, a composição, que no *Fédon* é capital na distinção ontológica que traça entre as instâncias em questão.²⁰³

O filósofo, ao falar sobre a alma humana tripartite, torna claro que a racional é própria da alma e as dimensões irascível e apetitiva são originadas apenas quando se encarna no corpo. Devem as duas últimas serem regidas pela racionalidade.²⁰⁴

Desses dois discursos resta-nos uma outra questão que é a existência de uma tensão que há na alma, simples ou tripartite, entre ao se ver diluída na escolha entre as paixões, desejos e prazeres ditos corpóreos ou no amor ao saber. Por mais que essa tensão seja resultado de sua união ao corpo, cabe à *psykhé* a decisão de se dedicar à atividade do saber, que lhe aproxima das realidades às quais se assemelha, as Formas, mantendo uma distância segura do que lhe possa atraparlar, ou entregar-se totalmente ao amor às coisas, às paixões e ao corpo. Qualquer que seja a decisão feita pela alma acarretará consequências, em cuja análise nos deteremos.

Dos modos de a alma se relacionar com o corpo

Uma vez tendo entendido que Platão admite a possibilidade de a alma sofrer influência do corpo e também que cabe a ela dar o tom dessa associação, resta-nos analisar quais as posturas que a alma pode adotar frente ao corpo, a partir do discurso do *Fédon*, como também como elas podem, ou não, intensificar a estetização e quais as suas consequências. Esse momento é importante, uma vez que nos

²⁰³ Justificamos ainda esse possível discurso incoerente se levarmos em consideração que o *Fédon* trata de justificar a necessidade da *alma* se desvencilhar daquilo que possa impedi-la de buscar a verdade e voltar ao seu estado puro após a morte, por isso o discurso sobre a sua natureza simples é relevante. O escopo da *República* é a vida na cidade, que passa pela educação do homem todo *alma-corpo*, que deve ser justo para que a pólis seja justa, sendo o caminho para o alcance desse objetivo primar pela virtude e não pelos prazeres.

²⁰⁴ Falaremos, mais para frente, na proposta de domínio de si pretendido por Platão.

faz retomar alguns pontos tratados no primeiro e segundo capítulos, a partir do entendimento de que é a alma que determina como será sua associação ao corpo, obstáculo e auxílio.

No *Fédon* (80css) Platão expõe os argumentos que justificam a tranquilidade de Sócrates frente à morte – baseados no despreendimento do corpo e de suas vicissitudes que podem ser empecilhos para o alcance da verdade – ele apresenta duas posturas que o homem pode ter em relação ao corpo: uma na qual ama o corpo, atendendo aos seus desejos de modo descomedido, deixando-se por ele ser infectado e outra na qual a alma se desprende do corpo, na medida do possível, buscando centrar-se naquilo que é o desejo de todo filósofo, a verdade. Denominamos respectivamente essas posturas como *philosomathia* (amante do corpo) e *philosophia* (amante do saber).

Platão chama *philosómatos* aqueles que se entregam aos ditames do corpo, sem deixar sobrar tempo para a vida filosófica, que amam prazeres, riquezas, deixam-se levar pelas paixões, que vivem tão aliados ao corpo que tomam como verdadeiro apenas aquilo que tem o mesmo caráter do corpo, que pode ser visto, tocado, sentido. O enleamento é tão forte que esses, quando morrem, carregam consigo aspectos corpóreos e o resultado dessa entrega é o retorno a outro corpo.²⁰⁵

²⁰⁵ “Suponhamos que, ao invés, a alma se desprende do corpo infecta e em estado de impureza; que em comércio constante com este, o amou e seguiu servilmente, deixando a tal ponto enfeitiçar-se por ele, pelos seus desejos e prazeres, que nada lhes parecia verdadeiro que não tivesse a forma do corpo, quer dizer, que não pudesse tocar-se, ver-se, beber-se ou comer-se, ou usar para deleite sensual: e, deste modo, aquilo que aos olhos é obscuro e, invisível, mas racional e possível de apreender-se pela filosofia, se habitou ela a odiar, a encarar com temor e a evitar. Crês que, nestas condições, a alma chegue a se libertar na plenitude do seu ser, sem mistura? [...]

– Antes, creio, ficará marcada por esse elemento corporal que, em convívio e comércio com o corpo, nela se consubstanciou, graças ao exercício constante de conviver com ele...

– E se ele pesa, meu amigo! Como pesa tudo o que é terreno, tudo o que é visível, não há que duvidar! Por isso a alma que o possui se torna, ela também, pesada e o receio do invisível e do Hades a arrasta de novo à região do visível, adejando ao redor dos túmulos e sepulturas, locais onde, como é voz corrente, se avistam espectros umbrosos de almas – pois essa é a imagem que tais almas revestem quando não saem do corpo em estado de pureza mas, pelo contrário, partilham da substância visível que, em virtude da sua natureza, as faz também visíveis. [...] até de novo prenderem-se às cadeias de um corpo” (*Fédon* 81be, grifo nosso).

Os *philosophos*, em contrapartida, amam o saber, servem-se do corpo, mas sem serem guiados e iludidos por suas vozes. Vivem a todo tempo treinando o estado de pureza da alma, abstendo-se, na medida do possível, do que possa impedir sua alma de alcançar o objeto de sua aspiração: a verdade. Para essas almas está reservado o reencontro com aquilo a que se assemelha, chegando assim à sua *plenitude (telos)*.²⁰⁶

Analisaremos detalhadamente cada uma dessas posturas.

Philosomathia – dos amantes do corpo

– *Ái tens*, pois um bom indício: o homem que vejas lamentar-se na iminência da morte é porque não era, em fim de contas, um filósofo, ou seja, um amante da sabedoria, mas sim *um amante do seu corpo* – ainda que isso nele fosse concretamente *o amor das riquezas ou o amor da glória*, ou ambas as coisas juntas (*Fédon* 68bc, *grifo nosso*).

No *Fédon*, o discurso de Sócrates, ao que nos parece, é de alertar seus discípulos de que não se deve fiar plenamente no corpo e na sensibilidade, mesmo que dele precisem para conhecer, pois é errante; como também não é cabível ao filósofo amar riquezas, posses, paixões e glória em detrimento do amor à sabedoria. Contudo, o principal ensinamento que a alma pode sofrer no corpo, podendo afastá-la do seu objetivo, é o comércio com o prazer (MUNIZ, 2011, p. 271). Platão

²⁰⁶ “Suponhamos que uma *alma* se desprende do *corpo* em estado de pureza e nada dele leva agarrado a si; que, *ao longo da vida*, *nenhum comércio voluntário manteve com ele e, pelo contrário, escapando-lhe sem cessar, realizou essa concentração em si e por si que era o alvo constante dos seus treinos: significa isto outra coisa senão que praticava filosofia* no seu recto sentido, treinando-se de verdade em morrer sem esforço? Ou não será isto um exercitar-se em morrer?

[...] Nestas condições, portanto, *invisível como é, se vai reunir ao que se assemelha, ao que é imortal, divino e sábio*; lá onde, ao chegar, começa para ela uma era de felicidade, liberta de erros e loucuras, de receios e paixões selvagens e das demais contingências comuns ao gênero humano, para gozar de facto o resto do tempo, como diz dos iniciados, da companhia dos deuses [...]” (*Fédon* 80e-81a, *grifo nosso*).

alerta diversas vezes para o obstáculo que o corpo e a sensibilidade podem impor à alma, sintomaticamente, na busca do conhecimento, conforme tratamos no segundo capítulo, destacando dentro desse discurso o risco que se corre no debruçar-se ao que é corpóreo em detrimento do que é mais sublime, a sabedoria. Concordamos com Muniz (2011) quando afirma que o malefício que pode haver quando a alma segue as vozes do corpo, deixando-se enfeitiçar por ele, não é o exercício da sensibilidade, mas o dedicar-se ao prazer intenso (80css).

Essa tese não se baseia simplesmente numa abordagem ética, demonstrando assim um espírito puritano em Platão, mas no risco da vinculação das práticas do prazer excessivo à prática cognitiva, que têm consequências ontológicas.²⁰⁷ No passo 83d, segundo Muniz (2011, p. 58), diz o mestre que o prazer descomedido pode encadear mais ainda a alma ao corpo, ao passo de convencê-la de que verdadeiro é unicamente aquilo que o corpo afirma ser, ou seja, apenas o que tem forma corporal, os sensíveis. Essa postura é incoerente com aquele que busca o saber – segundo a proposta socrático-platônico – tendo em vista que a verdade não está associada aos sensíveis, que é aquilo que o corpo tem competência de captar, através dos sentidos.

Essa postura da alma de conformar-se às opiniões do corpo (*Fédon* 78e) exclui a possibilidade do conhecimento, porque em Platão são as Formas, invisíveis, e por isso não captadas pela sensação, a verdade em si. Logo, ser amigo do corpo, aos moldes do que está sendo apresentado no *Fédon*, é ser inimigo das Formas.²⁰⁸

Sócrates ainda propõe que essa postura de uma alma que é amante do corpo pode torná-la impura, no sentido de que pode ser

²⁰⁷ Cf. Kahn (1987, p. 99): “When one feels intense pleasure or pain concerning a given object, one is forced to regard this thing as clearly real and true, although it is not... Each pleasure and pain is like a nail which clasps and rivets the soul to the body and makes it *corporeal*, so that it takes for real what the body declares to be so. Unless it is enlightened by philosophy, reason is obliged to live in the darkness of the cognitive cave, constructed by sensual appetites, or by *thymos*, by ambition and competition for honor: one’s ontology is affected by one’s favorite pursuits”.

²⁰⁸ Cf. Sofista 246a-b.

infectada pela sua natureza (67a). O termo utilizado pelo filósofo é *anampímplemi* que vem de *pímplemi* que significa *preencher até as bordas, saciar*, mas que é utilizado com o sentido de *infectar*.²⁰⁹

As consequências dessa infecção começam no impedimento do conhecimento na alma, mas transcende a sintomas que acarretam consequências póstumas. No passo que acima citamos (80cs), Platão propõe que uma vez tendo vivido um comércio com o corpo, a alma chega a ser marcada pelo *elemento corporal (somatoeidés)*. O *somatoeidés*²¹⁰ é a dimensão de materialidade²¹¹ do corpo, que é visível, desse modo, a alma ao se apartar da *sôma* na morte, torna-se de certo modo física ao ponto de poder ser vista ao redor das sepulturas, por não ter podido ascender, por ser matéria e ser pesada.

O corpóreo ontologicamente é físico e a alma, quando por ele se deixa contaminar, pode também adquirir aspectos da materialidade do corpo, que compreende a visibilidade, a forma, o peso.²¹² Desse modo

²⁰⁹ Riddell (1867, p. 85) diz que esse verbo também aparece com o mesmo significado “infectar” na *Apologia* 32c.

²¹⁰ Andrade (1993, p. 40) traduz esse termo tanto como *corpo, elemento corporal* e aquilo que é *visível e tangível*. *Somatoeidés* ocorre também no *Timeu* (31b) “é preciso que o que nasce seja corpóreo (*somatoeidés*), logo, visível e tangível”.

²¹¹ Brisson (2012) defende que o termo *matéria*, derivado de *materia* no latim, aparece em Platão como uma ficção destinada a responder um problema ontológico concernente à participação dos sensíveis nas Formas e das Formas entre si, com a instauração do conceito de *khóra* (espaço, região). Utilizaremos o termo *materialidade* para designar os aspectos físicos do *corpo* “peso” e “visibilidade”, que Platão afirma a *alma* adquirir do seu enleamento com o *corpo*.

²¹² Segundo Robinson (2007, p. 69) nessa visão a *alma* é algo semelhante ao que os espiritualistas chamam de “ectoplasma” e as pessoas chamam de “fantasma”, que pode influenciar e ser influenciada pelo *corpo* e pelo corpóreo e é a réplica não material exata do *corpo* que habitou. Vernant (2008, p. 388) analisa a semelhança de *psykhé* com *kolossós* quanto ao entendimento da *alma* como um duplo de uma pessoa. O *kolossós* era uma estátua produzida aos moldes do *corpo* da pessoa que tinha falecido para ser posto ou sobre o seu túmulo, ou em substituição do próprio cadáver ausente; esse costume não tinha simplesmente o intuito de sinalizar que ali se encontrava aquele determinado defunto, ou para fazer memória à pessoa cujo *corpo* morto não tinha sido encontrado, mas se baseava na crença de que a *alma* do cadáver que não teve os devidos ritos funerários fica vagando, errando sem fim entre o mundo dos vivos e dos mortos, que não pertence mais ao primeiro e foi relegado ao segundo. Acreditavam que o *kolossós* não era apenas uma imagem física, mas que nele se impregnava o duplo, o espectro da pessoa, ao ponto de por vezes serem usados nos ritos para que as *psykhai* errantes fizessem a passagem para o mundo dos mortos. Assim como a *psykhé*, o *kolossós* é visto como *eidola*/imagem, *skiá*/sombra e aparição sobrenatural *phásma*/fantasma.

a alma perde todo o prumo de sua condição primordial, impossibilitando o retorno ao seu estado puro, que é invisível, imaterial e leve.²¹³

Esse modo de portar-se ultrapassa a simples configuração da alma ao corpo através da conformação à *áisthesis*. A estetização levada a esse extremo pode ser uma *somatização*,²¹⁴ entendida como esse processo de consubstanciação da alma ao aspecto que de modo algum pode ter, a materialidade, tornando-se assim o que lhe é por natureza contrário, um sensível, e não apenas um elemento intermediário, reguladora da sensibilidade.²¹⁵ Nessa visão, a alma se torna algo físico o que é contraditório com o que Platão pretende sobre o estatuto ontológico da alma, vista como superior ao corpo precisamente por ser semelhante à uma realidade não física, invisível como as Formas.

Quanto à declaração de que as almas após a morte rondam as sepulturas podendo ser vistas, Hackforth (1955, p. 52) diz ser metafórica, já Robinson (2007, p. 69) ousa dizer que há uma “teoria do ectoplasma”, cuja ideia é que ele é um tipo de líquido vital que penetra o corpo e, ao separar-se, por ter sido poluído, não mais ficando puro (μεμιασμένη καὶ ἀκάθαρτος - *Fédon* 81b),²¹⁶ retém sua forma

²¹³ No *Fedro* (246ass) o retorno ao estado puro da *alma* após a morte garante-lhe a possibilidade de recuperar as asas perdidas quando teve que habitar um *corpo*. A não recuperação dessas asas repercute numa nova encarnação.

A natureza da asa consiste em poder conduzir um *corpo* pesado para cima, para as alturas onde habita a raça dos deuses, e por isso a *alma* é, de entre tudo o que participa do corpóreo, o que, simultaneamente, mais participa da natureza divina.

Platão enquanto diz ser a *alma* divina e o que é divino bondoso, belo, sábio, etc diz ser tudo o que a isso contrasta, o pesado, o feio, o mau capaz de levá-la à ruína.

²¹⁴ Cf. Muniz (2011, p. 272).

²¹⁵ Sobre a visão da *alma* como um elemento intermediário conferir Robinson (2007, p. 66).

²¹⁶ A noção de *miasma*, que é traduzida por *mancha*, *mácula*, que era retirada através da purificação, é comentada por Dodds (2002, p. 42) tendo relação direta com a noção de *ate* (intervenção psíquica provinda dos deuses), já mencionada no primeiro capítulo. Essa noção dista da de pecado pregada pelo cristianismo, tendo em vista que as obras humanas são influenciadas pela vontade dos deuses. Na verdade, o *miasma* é também uma manifestação do *phátónos* (ciúme) dos deuses em relação aos homens, que lhes atribui castigos, sobretudo quando querem puni-los por causa da *hýbris* (desmesura). A consciência que os gregos tinham da manifestação da *ate* pode ser vista tanto no *Fedro* (244bs), quando Platão admite poder ser a

(no sentido de imagem ou formato, *morphein*). Visão semelhante temos em Homero (*Iliada* 22. 467), no episódio em que Aquiles morre e veem do seu corpo sair uma *sombra (skiá)*.²¹⁷ Contudo sobre essa visão não nos deteremos, pois entendemos que Platão a usa num sentido educativo, para levar a cabo o seu discurso de que a alma, quando se deixa contaminar pelo corpo, pode trazer para si consequências não agradáveis, contrárias à sua natureza.

A narrativa mitológica sobre o destino das almas, na menção à crença na transmigração das almas, também apresenta a visão da alma enquanto portadora de certa materialidade. Parece inclusive que Platão transpõe elementos das doutrinas místicas no *Fédon*, mas não podemos afirmar categoricamente que é adepto dessas crenças, conforme já dissemos no primeiro capítulo, seja porque quando as refere o faz mantendo certa distância, como alguém que está recordando de algo que ouviu, ou porque os temas que surgem nos diálogos levam em consideração os interlocutores do plano dramático, que no caso do *Fédon* são dois tebanos, possíveis adeptos do *Orfismo e Pitagorismo*. Vale salientar, de todo modo, que o discurso sobre o risco da alma tornar-se física está ligado, sobretudo, à impossibilidade que essa condição lhe causará para contemplar a verdade, garantia de quem foi em vida filósofo.

mania/loucura uma intervenção divina, conferida para o profetismo; quanto na poesia épica e lírica (*h.Hom.* 5; 10: *A Afrodite; Safo frag. 1, 20-28*) em que temos exemplos do *phthonos* dos deuses, manifestados por uma *ate* nos casos em que Afrodite, por exemplo, faz os humanos se apaixonarem como forma de castigo. Dodds, na obra que ora referimos, faz uma interessante análise da existência, ou não, de uma cultura da noção de culpa e responsabilidade entre os gregos (2002, p. 35s).

²¹⁷ Se levarmos em consideração que *psykhé* vem de *psykhó*, um sopro quente, essa visão homérica é totalmente pertinente, tendo em vista que a sombra tem a mesma semi-materialidade do vento. Ainda a tese da *alma* como um líquido também seria pertinente, visto que na tese de Anaxímenes, como na de Tales, os processos de evaporação e condensação permitem ao ar e à água a mútua transformação entre os estados que as constituem líquida ou gasosa.

Philosophia – dos amantes do saber

A segunda postura da alma frente o corpo é a do *philósopho*, daquele que entende o composto *alma/corpo* assumindo que é a alma que deve governá-lo e não pode se deixar enfeitiçar pela ilusão de que tudo que lhe é relacionado pode causar (*Fédon* 64d_{ess}). Desse modo, o papel do amante do saber é governar o corpo, servir-se dele como auxílio, mas sem deixar por ele ser infectado. Propomos, linha a linha, a seguinte tradução desse passo:

καὶ ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν, οὕτως, ὡς ἔοικεν,
E enquanto vivermos, ao que parece,

ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν
mais perto estaremos do pensamento, se caso o mais possível em
nada

ὀμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν,
estivermos em companhia do corpo e de modo algum nos asso-
ciarmos com ele,

ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη,
salvo apenas o necessário,

μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως,
sem abastecer-nos da sua natureza

ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ,
e sem ser maculado por ele,

ἕως ἄν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς·
até que a divindade dele nos separe (*Fédon* 67.a.5, *tradução*
nossa).

Em alguns trechos do *Fédon* a proposição de Sócrates é que o homem deve afastar sua *alma* (*aphéstanai*), o tanto quanto

possível,²¹⁸ do corpo quando indagar a respeito da verdade (64cd). Os trechos sugerem aos que se dedicam à filosofia que não é compatível com a condição de filósofo deixar-se guiar pelo corpo, nem a ele se *associar* (*koinonia*) na busca do conhecimento. Os termos utilizados por Platão para significar esse afastamento são ἀφίστημι traduzido por “pôr de lado” e ἀτιμάζειν, “não honrar” ou “não prestar honrarias”, ou ainda “não valorar”,²¹⁹ sendo que comumente se vê esse segundo termo traduzido por desprezar, que dá um sentido negativo ao que Platão quer dizer, pois uma coisa é dizer que não se deve valorizar o corpo, outra é que se deve desprezá-lo.

Outrossim, essa tese de que a alma é auxiliada pelo corpo pode ser corroborada com um passo do *Timeu* (45abss) que explica o porquê de o corpo humano ter sido constituído pelo demiurgo com membros e uma cabeça.

E foi assim, e por estas razões, que todos recebemos pernas e mãos. E, considerando que a dianteira do corpo humano tivesse características distintivas e dissemelhantes; e foi por isso que, em primeiro lugar, colocaram a face no invólucro da cabeça, desse lado, *fixando nela todos os instrumentos da providência da alma* e dispondo que a preeminência pertencesse àquilo que, por natureza, ocupa a dianteira (*grifo nosso*).

O corpo foi tecido pelo demiurgo, conforme apresenta *Timeu*, especialmente a cabeça, com todos os instrumentos da providência da alma, a saber: olhos, ouvidos, boca, que permitem chegar a ela todas as sensações que são necessárias para a cognição, sendo como portas ou janelas da alma para o exterior. Desse modo, colocamos para longe do pensamento socrático-platônico a interpretação de que para o filósofo empreender um afastamento do corpo, para não ser infectado, significa dele não precisar e/ou desprezá-lo, como é

²¹⁸ A expressão no grego é μή πολλή ἀνάγκη, podendo ter essas outras duas traduções: “apenas quando for forçoso”, ou “até o ponto em que não seja necessário”.

²¹⁹ Conferir na nota 43 a proposição do uso do termo *menosprezar*.

uma interpretação corrente difundida pela tradição.²²⁰ Pelo contrário, para conhecer, a alma precisa da sensação, faculdade essa que só é possível a partir de sua regulação, processo reconhecido como percepção sensível. A sensibilidade, enquanto estágio, tem um papel decisivo para o conhecimento porque é por ela que as Formas, que já estão na alma, são evocadas, sendo o meio pelo qual os dados podem ser colhidos pelos sentidos, para serem configurados e interpretados pelo *raciocínio* (*dianóia*).

Frente a isso, o filósofo encontra-se no limite entre o uso do corpo como auxílio, uma vez que ele é necessário para poder captar os dados sensoriais que permitem o pensamento, e o cuidado para não tomar tais dados como fonte suficiente da verdade; tudo isso permeado com o receio de que em vez de ajudar a alma o corpo possa empreendê-la no distanciamento do saber.

Para se salvaguardar dos riscos do contato com o corpo, como também para levar a cabo a utilização dos instrumentos sensoriais (órgãos dos sentidos), Platão sugere que a alma se distancie dos sentidos, abstendo-se o mais possível da companhia do corpo e de qualquer *comércio* (*ὄμιλέω*) com ele, salvo o estritamente necessário (*Fédon* 67a). Entretanto, esse alerta remete-se ao momento em que estiver investigando sobre a verdade, sendo essa a única maneira de poder adquirir conhecimento puro. Perante isso, surge a questão: como fazer isso se, para poder conhecer, a alma precisa ter dados sensoriais? Como servir-se do corpo e ao mesmo tempo manter-se seguro de sua influência, que pode ofuscar a alma e confundi-la acerca do que realmente é verdadeiro e puro? No terceiro capítulo, demonstramos, na análise do argumento da reminiscência, como a participação do corpo, pelos sentidos, no processo de cognição, mitiga essa confusão acerca da eficiência do corpo no tocante à atividade filosófica. A proposta da teoria é que há, no processo cognitivo,

²²⁰ Cf. introdução ao capítulo segundo.

denominado *anamnese*, momentos ou estágios, *sendo* a captação de dados pela sensibilidade uma das fases, que é indispensável, para que se possa apreender/rememorar. Uma vez que a alma, pelos sentidos, captou uma percepção qualquer, prescindindo desse dado (a partir dele), recorre ao pensamento, refugiando-se assim na faculdade que deve ser executada unicamente pela alma *em si mesma*, *dianóia*, agora sem recorrer ao auxílio do corpo. Enquanto a alma está unida ao corpo, está fadada a passar pelo estágio da percepção sensível, para poder chegar ao raciocínio, mas “quando a divindade a libertar”, pela morte, e não estiver mais *sob a custódia do corpo* (*en phrourai somatós*) terá livre acesso ao pensamento puro.

Platão, para exortar os filósofos a partir do exemplo de Sócrates, cita o uso de uma das práticas dos órficos como modelo para que o filósofo possa garantir a não infecção da alma pelo corpo, a *kathársis*,²²¹ funcionando como um prenúncio do que será a morte, que deixará a alma *em si mesma*, pura. Essa é a questão inicial (*elenkhós*) do contexto literário do *Fédon*: a “morte” como separação do composto *alma/corpo* e a “filosofia” um treino de morrer e ter morrido.

A purificação consiste em separar a alma do corpo, tanto quanto possível, e acostamá-la a afastar-se de todo contato com o corpo, a concentrar-se nela mesma e a ter sua residência, na medida em que é capaz, agora e no futuro, só e por si, livre das cadeias do corpo (*Fédon* 67c7-8).

Robinson (2007, p. 62) afirma que, por mais que no *Fédon*, como nos diálogos em geral, Platão incorpore o termo órfico *kathársis*, sua menção “não equivale à limpeza ritual ou apaziguamento supersticioso de deuses poderosos por meio de cerimônias religiosas”, mas “a verdadeira purificação é a vida filosófica, ou o amor pelo

²²¹ O radical *kath*, que compõe os termos *kathársis*, *kátharos*, *kathorau* é o mesmo que compõe a expressão utilizada para referir-se às Formas (*autó kath' autó*), significando *em si mesma*.

aprendizado (*philomátheis*) ou ainda a virtude filosófica”. Diz ainda o autor que o que pretende Platão com a purificação pela filosofia se destitui da dimensão esotérica das religiões místicas, uma vez que essa noção por ele é transformada pelo novo intelectualismo socrático, cuja consequência do aprendizado é a aquisição da virtude.

Os amantes do saber devem assim se comportar, buscando emancipar a alma do corpo, tentando ao máximo estabelecer a menor comunhão e o menor enleamento possível com ele (65c8-9). A responsabilidade pelo modo da relação é da alma, visto que é ela que pode governar, tendo a faculdade desiderativa, podendo assim aprisionar-se mais ainda às cadeias corpóreas, tendo em vista que é a *psykhé* o “eu próprio” do homem (83a). Desse modo, empreenderá esforços no sentido de educar-se para viver no corpo, sob sua custódia, guiando-o, sem deixar ser por ele guiada (83c). Para isso faz-se totalmente pertinente a recordação da célebre frase delfica utilizada por Sócrates para fundamentar o seu discurso do *ethos*, como também intensificar o anúncio pelo cuidado com a alma: conhece-te a ti mesmo. Esse discurso tende a ser uma proposta de busca de autodomínio, obliterado pela alma, mas que perpassa todo o homem.

A autonomia da alma – *psykhagogia* e o domínio de si

Parece que para chegar ao seu objetivo de conhecer, o filósofo é convocado a submeter-se a práticas que lhe permitam a educação tanto do corpo, quanto da alma, mesmo que tais práticas lhe sejam penosas.

Ademais – volveu Sócrates – afirmarás que o governo de todas as coisas que se encontram no homem cabe a algo que não seja a alma e a inteligência? [...] Não é ela que resiste e governa, como um senhor, todas as modalidades da vida, às vezes rigorosamente e com dores, como na ginástica e na medicina, e às vezes com menos rudeza (94b-d).

Uma das propostas que encontramos no discurso socrático-platônico é o do autodomínio, ocasionado pelo processo de formação (*paidéia*) que na verdade se manifesta como uma condução da alma (*psykhagogia*) ao alcance do saber e da virtude. Queremos comentar dois passos da *República* para refletirmos sobre o processo de educação do homem. No passo 376, Sócrates discute acerca do melhor *caráter* (*thrópos*) para o governo e guarda da cidade, e invoca nesse discurso o tema da formação do homem grego. O filósofo propõe que o melhor modo, como já era vigente no mundo grego,²²² de criá-los e instruí-los é a *ginástica* (*ginastyké*)²²³ para o corpo e a *música*²²⁴ (*musyké*) para a alma, sendo que a segunda deve preceder a primeira. O que inferimos dessa afirmação é que primeiramente deve se educar a alma, para daí educar o corpo, logo porque a educação corpórea dela depende.²²⁵ Diz Sócrates: “Obrigaremos as mães e as nutrizes a narrar às crianças aquelas [fábulas, mitos²²⁶] que tivermos escolhido

²²² A formação do homem grego (*paidéia*) garantia uma educação integral, abarcando a dimensão corpórea e psicológica. Não é de se estranhar que os principais santuários dedicados aos deuses gregos fossem compostos por *templos* para as celebrações e oferendas votivas, *anfiteatros* para as apresentações das tetratologias (três tragédias e uma comédia) e *estádios* para as competições olímpicas. Dentre esses o *Parthenon*, em Athenas, e o *templo de Apolo*, em Delphos.

²²³ O ginasta é visto por Platão como quem se submete a privações corpóreas tendo em vista a competição. O filósofo deve se espelhar nesse modelo, também se submetendo a privações, já que sua causa é mais nobre. Platão é ardente defensor de que quem se dedica a uma disciplina intelectual também deve ser ginasta.

²²⁴ Entendamos que *musyké* é toda arte inspirada pelas Musas, entrando aqui a poesia e as melodias, que na verdade não eram separadas uma da outra, visto que na Grécia a poesia era cantada.

²²⁵ “Não começaremos tal educação antes pela música do que pela ginástica?” (*Fédon* 376e).

²²⁶ Preocupa-se Sócrates com a qualidade dos mitos usados pelos gregos para educar as crianças, conforme era comum. Para ele Homero e Hesíodo tinham mitos que podiam corromper a educação dos jovens, tendo em vista que figuravam alguns heróis e deuses com vícios falseados de virtudes. Essa crítica é entendida, por vezes, como um discurso de Platão contra os *mythólogois*, o que é falso, mesmo porque ele também tece *mýthos*. Cf. Palinódia do *Fedro* (245ss), Mito de Er (614b a 621b) e Alegoria da caverna (514a-517c) na *República*, Mito do destino das *almas* no *Fédon* (106e e 107). Ainda ver *Fédon* 60a-e quando Sócrates diz ser inspirado pelas Musas para a sua arte, a *musyké*.

e a modelar a alma com suas fábulas muito mais do que o corpo com suas mãos”.²²⁷

O segundo passo da *República* (442cd) que trazemos à baila é a já comentada tese da tripartição da alma; nesse momento, contudo, levando em consideração a proposta empreendida por Sócrates de que as partes irascível e apetitiva devem estar submetidas à ordenação da alma racional. O passo indica que a cada parte da alma corresponde uma virtude específica: à racional, a *sabedoria* (*sophia*); à irascível, a *coragem* (*andréia*); e à apetitiva, a *temperança* (*sophrosýne*). As partes irascível e apetitiva, para serem respectivamente corajosa e temperante, devem deixar ser comandadas pela racional, quando sábia. Desse modo, a alma será portadora da *justiça* (*dikaíosýne*), que é a harmonia da alma, alcançada quando cada uma desempenha a função que lhe é própria. Esse discurso é um alerta para que a alma não caia na *desmesura* (*hýbris*) e não se deixe levar pelas vozes dos desejos que acompanham especificamente, assim como as virtudes, cada uma de suas partes. A alma deve aprender a satisfazer os desejos segundo o crivo da razão, pois nem tudo o que parece ser prazeroso, trará o bem para o homem.²²⁸

A figura do *Fedro* (245ss) do cocheiro que deve comandar com as rédeas os cavalos também simboliza essa *psykhagogia*, traduzida na tentativa do autodomínio do homem, na busca do seu *telos*, que é conseguida quando se vence o conflito interno na própria alma. A educação da alma visa uma ordenação interna, que é alcançada quando se tem em vista a virtude.

A educação da alma deve levar consigo a educação do corpo. Uma vez entendendo que a alma pode ser infectada pelo corpo de

²²⁷ Era comum na Grécia Antiga as mulheres apalparem as crianças com as mãos para moldar seus corpos.

²²⁸ A *alma* precisa ter precaução na satisfação dos desejos e prazeres. O estatuto da sensação não permite a identificação da dor com o mal e do prazeroso com o bem, tendo em vista que o contrário também pode acontecer, o prazeroso pode ser maléfico e o doloroso trazer benefícios.

forma negativa, porque não entender que também um corpo educado pela ginástica, por exemplo, que saiba privar-se do que não lhe fará bem possa também repercutir na própria alma, mesmo porque as ações da alma que revelam temperança, coragem (virtudes das partes irascível e apetitiva) não têm outra manifestação senão corpórea.

No *Timeu* (88b-d) vemos um discurso no qual Platão declara que seres humanos têm dois tipos de desejos naturais: uns do corpo, que surgem da necessidade de bebida, de comida, de sexo; e outros desejos da sabedoria, que surgem daquilo que é mais divino em nós (da alma). Diz ainda que a melhor maneira de manter o equilíbrio entre essas naturezas não está em exercitar a alma sem exercitar o corpo, ou o corpo sem alma, de modo que cada parte esteja balanceada pela outra. A alma aprende no corpo a desejar a sabedoria, assim como deseja a comida e a bebida como necessidades vitais.²²⁹

Como não lembrarmos também do que anteriormente entendemos do sentido do termo *sôma*, como lugar do salvamento, como *posto* no qual a alma se mantém segura, ou de estar sob a custódia, ou sob a guarda; sem contar o discurso demiúrgico, segundo o qual o corpo foi provido com todos os instrumentos da providência da alma. Confrontar todos esses pontos com o discurso empreendido no *Fédon* nos faz entender que o filósofo, ao não dedicar a vida exclusivamente ao cuidado do corpo, não significa que ele o odeie, essa não é a intenção de Platão, mesmo porque é presente em vários âmbitos de sua filosofia que ele, o corpo, tem sua participação, seja na dimensão ética e ou epistemológica. A postura proposta por Platão frente à sensibilidade é de desconfiança, pois ela pode, por vezes, atrapalhar na busca pela verdade. Ainda assim o corpo é o local, o espaço pelo qual a alma tem contato com os sensíveis (*aísthesis*), somente por

²²⁹ No *Fedro* (227ss), no discurso de Sócrates sobre o *Eros*, Platão considera haver na atividade filosófica uma dimensão erótica, no sentido de que o amante do saber deve buscar o objeto de seu desejo assim como um amante busca o seu amado, considerando assim que há um *pathos* no filósofo quando busca a verdade. Contudo ele deve assenhorar-se do *eros* e não se deixar ser por ele arrastado.

ele podendo captar o que está ao seu redor, para inquirir sobre eles, e pela dialética recordar-se das Formas (um ato justo – Justiça, um bem corpóreo – o Bem) chegando assim à verdade, e, se se chega ao saber e à verdade, adquire-se virtude, pois virtude é sabedoria.

Por fim, defendemos que ler o tema da relação *alma/corpo* nos textos de Platão, sobretudo na forma diversa como se apresenta no *Fédon*, considerando a noção de *aísthesis* em todos os seus sentidos, permite-nos ter uma via segura no entendimento de que corpo não é para alma somente entrave, obstáculo, mas o lugar da manifestação e o meio pelo qual a alma aprende.

CONCLUSÃO

Ao final do nosso livro queremos destacar que definitivamente a teoria da alma e sua relação com o corpo empreendida por Platão é revolucionária e inovadora para o mundo grego de sua época, sobretudo porque, para a filosofia nascente, seu pensamento trouxe uma nova vertente de pesquisa, que tira os olhos da tentativa de descobrir a origem do *kósmos* e se volta para o entendimento do que é o homem. O cerne dessa resposta está nos termos da relação *alma/corpo*, em todas as suas nuances.

As noções de *sôma* e *psykhé* recolhidas por Platão tanto das crenças mítico-religiosas, expressas na épica e poesia gregas, como dos primeiros filósofos foram enriquecidas por uma leitura que pretende ressignificar seus sentidos em âmbitos de cunho ético e epistemológico, sobretudo com a instauração da noção de alma enquanto centro da atividade cognitiva e judicativa do homem. Desse modo, seu discurso voltado para o cuidado com a alma, arraigado pelo preceito délfico “conhece-te a ti mesmo” (γνῶθι σεαυτόν) retrata um projeto de vida, que deve ser engendrado pelos que se dedicam à filosofia.

É desafiador desenvolver um estudo sobre um tema de um pensador antigo que foi basilar para toda a evolução do pensamento que lhe foi posterior, sobretudo quando a tradição estigmatizou teses

que não correspondem ao que escreveu, como é o caso do desprezo pelo corpo e a sensação, por serem maus. Contudo, empreender essa tarefa faz jus ao seu legado.

O *Fédon*, texto fundamental do *corpus* platônico, preconiza a distinção entre sensível e inteligível, perpassando todos os temas que surgem no diálogo, inclusive o da relação *alma/corpo*. Quisemos mostrar que essa distinção, para longe de ser uma tensão entre opostos, é complementar, sendo não somente um caso em que contrários se atraem, mas de diferentes que se complementam. O corpo, mesmo sendo um obstáculo para a alma, é indispensável para que o homem conheça, e apesar de ser necessário, somente por ele não há como obter conhecimento, não sendo suficiente. É notável que os argumentos de Platão no diálogo dirigem-se à valoração da instância Inteligível, que é indestrutível, sobretudo porque o episódio narrado no *Fédon*, os momentos finais antes da morte de Sócrates, requer um discurso com pressupostos escatológicos, irrigados com a esperança da continuidade da vida, que para a humanidade, é um modo de compensar e dar sentido a todo o sofrimento que há no mundo.

Desse modo, no *Fédon* Platão intensifica apologeticamente seu discurso sobre a instância que persistirá, a alma, responsabiliza o corpo pelas vicissitudes da vida humana – guerra, dissensões, doenças, paixões – dizendo que são parte de um tempo que passará. Também foca o olhar para os valores que enriquecem o homem, o saber e a virtude, afirmando serem riquezas, posses, honrarias e prazeres excessivos coisas efêmeras. Contudo, o filósofo não deixa de pronunciar que tudo pode ser diferente se já em vida souber escolher os verdadeiros bens.

Para engendrar seu discurso, Platão não somente alerta para os perigos da união da alma com o corpo, mas ensina como nele se deve viver, uma vez que a vida póstuma dependerá da vida encarnada; as consequências da vida vivida aqui terão repercussões alhures. Isso nos faz perceber que o viés do *Fédon*, que é coerente com o discurso socrático, é de cunho ético. Sócrates, moribundo, é o modelo de homem sábio e virtuoso que precisa ser seguido.

Como na filosofia socrático-platônica ética e epistemologia são inseparáveis, pois saber é virtude, o projeto de vida ética proposto no *Fédon* é aquele que se baseia na dedicação à busca do conhecimento. Nesse itinerário, tudo o que implique algum empecilho ao seu alcance deve ser superado.

O discurso ético e epistemológico do *Fédon* baseia-se na relação *alma/corpo*, evocando a ontologia, tornando-se necessário investigar sobre a natureza das instâncias que se relacionam, para entender até que ponto elas se influenciam.

A comparação entre o *Fédon* e o *Timeu* foi capital para nossa argumentação; porque, se no primeiro Platão apresenta alma e corpo unidos, que pela morte irão se separar; no último temos a junção das duas instâncias pela gênese como obra de um demiurgo, iniciando assim a vida. No contexto do entendimento do estatuto ontológico da alma, a comparação entre os diálogos também foi importante; pois, para justificar a mudança sofrida pela alma, no corpo, era necessário entender como ela foi constituída; esse discurso o *Fédon* não apresenta. A noção de *metaxú* resolveu o impasse da (im)possibilidade de haver mudança na alma, uma vez que no *Fédon* Platão sugere que ela adquire características corpóreas que são estranhas às que diz portar, a saber: invisibilidade e imortalidade, à semelhança das Formas, que pressupõem imutabilidade.

O esforço de Platão por defender a hipótese das Formas nos faz admitir que ele é um dos precursores da metafísica, senão o seu fundador, mas não aos moldes do Idealismo que lhe é atribuído pela tradição. Na verdade, todo o empreendimento nos diálogos pela defesa da existência das Formas tem como escopo o entendimento da causa das coisas e da possibilidade do conhecimento pelo homem, que os filósofos anteriores a Platão tentavam explicar na *phýsis*. O ateniense não admite estar nas coisas físicas a explicação para a sua existência. Em outras palavras, a defesa da existência do Inteligível e da inteligibilidade surgem para explicar os sensíveis e a sensibilidade, e não para rechaçá-los.

O tema da *aísthesis*, em todas as suas acepções, permeia o *Fédon* e é o princípio que põe o papel do corpo em suspensão. A aquisição de um caráter *aisthético* pela alma na sua união com o corpo é uma condição do composto, desdobrando-se na realização conjunta das atividades corpóreas, cuja alma passa a participar, restando-lhe de sua natureza pura apenas o raciocínio, que deve engendrar isolando-se do corpo.

Platão tem consciência de que sem o corpo e o uso dos sentidos não há efetivação de um *lógos*, pois esse se dá a partir de um processo de cognição que tem por um dos estágios a análise dos dados colhidos por um dado sensível. A dimensão do corpo como obstáculo é mais no sentido de algo que precisa ser ultrapassado, de algo que atrapalha. O empecilho acontece quando a alma não é treinada, ou deixa-se iludir pelo caráter instável da sensibilidade, que pode induzir ao erro, mas ao mesmo tempo esse é o caminho que precisa ser trilhado.

A tensão na alma que é demonstrada no *Fédon*, confrontada à tese da tripartição da alma na *República* e no *Fedro* e da teoria da existência da alma mortal no *Timeu*, corroboraram tanto a defesa de que há uma aquisição, necessária, de qualidades sensíveis (composição e sensibilidade) pela alma quando unida ao corpo, como também a defesa de que, se a alma não fosse entendida como um intermediário entre o divisível e o indivisível, sequer poderia se encarnar. Contudo, essa união pode forçosamente afetar o estado da alma, tornando-a física em alguns aspectos: peso e visibilidade. Para isso não acontecer, a alma precisa aprender o autodomínio, que passa pela educação do corpo, que deve ordenar os desejos, evitando a entrega excessiva aos prazeres, abraçando a *philosophia*.

Concluimos, assim, que a estadia no corpo e no mundo não é apenas uma prisão ou um mal necessário, mas local de aprendizado e salvamento para a alma, tendo em vista que é a partir do modo de vida abraçado no composto, que a alma poderá retomar seu estado de pureza definitiva. E sendo o mundo dos sentidos *mímesis* do *hiperouranos*, pressupomos que também seja bom.

Estando no mundo, as afecções devem ser devidamente controladas e não evitadas. O corpo não pode ser em si mesmo a origem do mal, pois ele sem a alma nada padece. A alma, também, não poderia ser em si mesma a origem do mal, considerando-se que seja excelente em relação ao corpo, como também há nela algo que nos foi dado à guisa de proteção (*Timeu* 90a). A origem do mal não se encontra no corpo nem tampouco na alma isolados, mas no tipo de relação que estabelecem. Desta feita, inteiro e equilibrado o homem saberá como corretamente harmonizar alma e corpo, de modo a defender-se dos excessos desmedidos, conservando-se assim em saúde (*Timeu* 87e-88c). Corpo e alma influenciam-se mutuamente.

Podemos afirmar que a *psykologia* de Platão é completa. Do estudo da alma e sua relação com o corpo entrelaçaram-se diversos âmbitos do conhecimento. Desde a formatação das áreas da própria filosofia, a saber: ontologia, metafísica, epistemologia, ética, antropologia, política perpassando também as ciências do psiquismo, psicologia e psicopedagogia, tiveram no estudo da alma platônica e dos sentidos por ele desenvolvidos, grande ajuda. Se pensarmos que as teorias da personalidade foram possíveis por causa da noção que Platão inaugurou da alma como “eu próprio do homem”, não estaremos nos enganando; como também as teorias da cognição que se baseiam na necessidade de haver noções prévias na mente para que ocorra aprendizado, conforme nos ensina Piaget e Vygotsky, assemelha-se ao que Platão havia desenvolvido na teoria da reminiscência, que tem como pressuposto a necessidade de uma experiência cognitiva ser antecipada por outra. Por que não nos recordamos de Freud, que desenvolveu a noção de consciente e inconsciente, tendo em vista que outrora Platão já tinha deixado a entender que a alma é a consciência judicativa que no homem funciona como um *gênio* (*daimone*) que o guia? Até para o entendimento da medicina o estudo da alma e sua relação com o corpo traz significativos contributos, porque Platão já tinha anunciado que a união entre corpo e alma é tão intrínseca que há a possibilidade dos desequilíbrios de cunho psi-

cológico afetarem o corpo, gerando doenças (*Cármides* 156s; *Timeu* 87es). O que seria isso senão o germe do estudo das tão intrigantes doenças psicossomáticas na atualidade?

Interessaram também ao Cristianismo a teoria de Platão sobre a alma, que ajudou no entendimento dessa instância que ultrapassa o natural. Os padres da Igreja (Agostinho e Gregório de Nissa, por exemplo) desenvolveram suas reflexões tomando como base, além da Sagrada Escritura, o pensamento platônico. Os diálogos platônicos foram nesse tempo, segundo Pestana (1998, p. 83) em seu estudo *Platão e Gregório de Nissa*, imitados e adaptados por vários pensadores na história, chegando alguns a construir diálogos a exemplo dos de Platão para expor a doutrina cristã. Baseando-se no *Fédon*, por Platão trazer à tona uma discussão sobre a imortalidade da alma, Gregório de Nissa, segundo Pestana, escreveu a sua obra *Diálogo da alma e da ressurreição*.

A assimilação do pensamento platônico foi, sobretudo por alguns estudiosos cristãos, deturpada, disseminando o dualismo *alma/corpo*, que afirma ser Platão inimigo do corpo. As interpretações equivocadas geraram também a visão de que Platão é um espiritualista extremo, defensor de um puritanismo ascético, ponto de vista que é comumente encontrado nos manuais. Em livros de História da Filosofia é bem comum encontrar uma leitura que assim interprete o *Fédon*, como acontece na obra *Introdução à Filosofia* de Batista Mondin (2008, p. 57), no qual afirma que para Platão o homem é essencialmente alma, espírito e o corpo é somente uma prisão. Na obra *Antropologia filosófica* de Edvino Rabuske (1981, p. 31) encontra-se também a mesma atribuição, de que Platão manifesta um desprezo pelo corpo ao passo que eleva a alma. Nietzsche, por sua vez, também foi um crítico ferrenho desse platonismo que foi difundido pelo cristianismo, que prioriza a alma em detrimento do corpo.

A deturpação da relação entre *alma/corpo* foi tão levada ao extremo que por tempos algumas vertentes do cristianismo estimularam práticas como a autoflagelação, como meio para obter purificação e conter os apetites do corpo. Essa prática teria sido dissemi-

nada a partir do entendimento equivocado de que o corpo é o cárcere da alma e de que dele precisamos nos apartar. Na obra *O Nome da Rosa*,²³⁰ Umberto Eco retrata, através da ficção, essa prática. É interessante perceber que a trama do romance está em torno de um suposto livro de comédia que Aristóteles teria escrito. Satiricamente o livro era proibido, porque sorrir era uma afronta aos exercícios ascéticos, uma vez que o prazer era visto como fonte de dispersão da vida beatífica. A estória remonta ao século XIV, quando o pensamento de Platão, na versão do neoplatonismo, era fundamento para tantas teses da Igreja, fundadora das Universidades, que as estudavam por terem discursos interessantes à doutrina cristã, como a interpretação da cosmogênese do *Timeu* e a imortalidade da alma no *Fédon*.

O alcance da filosofia platônica e suas variações hermenêuticas são uma prova de que estudar Platão hoje é mais que permitido, é necessário, uma vez que os temas sobre a alma foram por demais difundidos e aprofundados, porque a gênese de todas as atuais teorias da *psykhé* estão em Platão. Desse modo, entendemos que nosso trabalho contribui por tratar uma visão que muito foi rechaçada na História da Filosofia, ficando, por vezes, nas entrelinhas ou nas notas de livros: o aspecto positivo do corpo em Platão. Textos como o *Fílebo*, *Leis* e *Político*, que trazem uma visão positiva sobre os prazeres corpóreos, ainda são pouco estudados, pois preferiu-se por muito tempo pesquisar os textos e temas que versavam sobre os chavões: Platão é idealista, Platão é dualista. Quando não, se focavam nas partes dos outros diálogos que manifestam argumentos que tratam da realidade inteligível, deixando de lado os muitos argumentos que apontam para a importância da sensibilidade, ou que tentam explicá-la, à luz do Inteligível.

Um dos propósitos de nosso trabalho era trazer uma reflexão sobre uma *Filosofia da Percepção* em Platão, e a escolha do *Fédon*

²³⁰ ECO, 1983

foi essencial, porque nesse diálogo encontram-se as variadas formas de se entender o papel do corpo. Também foi nosso objetivo analisar a importância da experiência sensível para a vida humana no pensamento platônico, mas sem ir ao extremo de desconsiderar, ou negar, que ele alerta sobre as precauções que se devem tomar com o corpo.

Para longe de nós, pensarmos que esgotamos o tema investigado. Há muito ainda a ser discutido e aprofundado, contudo nossa contribuição é precisa: esclarecer que no pensamento platônico não prevalece a visão de um dualismo e idealismo que foi difundido erroneamente por uma certa tradição; que na verdade, em Platão, a alma, quando no composto, não aprende sem o auxílio do corpo; que o corpo, mesmo não sendo suficiente para que haja conhecimento, é fundamental para que ele se faça.

BIBLIOGRAFIA

Textos Clássicos

ARISTÓTELES. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

CORPUS HERMETICUM. 4 Tomos. Tradução e notas de A. J. Festugière. Primeira edição de 1954. Paris: Belles Letres, 2009.

FESTUGIÈRE, A. J. *La Revelación d'Hermès Trismégiste*. Paris: Librairie Lecoffre/J. Gabalda, 1949.

HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2007. 3v.

_____. *Iliada*. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2008. 2v.

_____. *Hinos homéricos*. Traduzido por Edvanda Bonavida da Rosa e outros. São Paulo: Unesp, 2010.

PLATÃO. *Complete Works* (Greek Text). Diogenes Program and Perseus Digital Library. Edited by Gregory Cane, Tufts University. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acollection%3AGreco-Roman>> Acesso em: 25 jun. 2014.

_____. *Lexicon Plato Index*. Testo Greco in CD-ROM. A cura de R Radice. Milano, Biblia Technologie per l'informazione, 2005.

_____. *Phédon*. Tradução Monique Dixsaut. Paris: GF-Flammarion, 1991.

_____. *Fédon*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

_____. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011.

_____. *Phaedo*. Versão grega. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0170%3atext%3dPhaedo>> Acesso em: 25 jun. 2014.

_____. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011.

_____. *Diálogos Timeu- Crítias- O 2º Alcibiades- Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Gráfica e Editora Universitária, 1986.

_____. *Diálogos: O Banquete – Fédon – Sofista – Político*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; Traduções e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1970.

_____. *Carta VII*. Tradução e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Júnior. São Paulo: PUC-RIO/Loyola, 2008.

PLATÃO. *Diálogos*: Cármides – Apologia de Sócrates – Critão – Laquete – Lísida – Eutífrone – Protágoras – Górgias. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970.

_____. *Diálogos*: Parmênides - Filebo. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Diálogos*: República. Tradução e notas de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Abril Cultural, 1977.

_____. *Diálogos*: Teeteto - Crátilo. Tradução e notas de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Fedro*. Tradução de Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Coleção Universidades, 1979.

_____. *Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2.ed. Belém: UDUFPA, 2002.

_____. *Mênon*. Tradução de Maura Iglesias. 4. ed. São Paulo: PUC-RIO/Loyola, 2007.

_____. *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglesias e Fernando Rodrigues. 2. ed. São Paulo: PUC-RIO/Loyola, 2005.

_____. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

_____. *A República*. Tradução e organização de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

SEXTO EMPÍRICO. *Contra os matemáticos*. Madri: Tecnos, 2009.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009.

Dicionários e Léxicos

BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec/Français*. Paris: Hachette, 2000.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1983. 2v.

MALHADA, D.; DEZOTTI, M. C. C.; NEVES, M. H. M. (Org.). *Dicionário grego-português*. São Paulo: Ateliê Editora, 2006. 4v.

MORA, Ferrater. *Diccionario de Filosofia*. Barcelona: Editora Ariel, 1994. Tomo I (A-D).

DES PLACES, Edouard. *Oeuvres complètes – lexique*. Paris: Les Belles Lettres, 1964. Tome XIV.

_____. *Oeuvres complètes: lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

Textos de Comentadores:

ANDRADE, Raquel Gazolla de. *O “Realismo” Platônico: Uma resposta possível no Fédon ou Sobre a Imortalidade da alma*. *Letras Clássicas*. Departamento e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, n. 2, p. 127-140, 1998.

_____. *Platão – o cosmo, o homem e a cidade: um estudo sobre a alma*. Petrópolis: Vozes, 1993.

ARAÚJO JÚNIOR, A. B. O corpo obstáculo e o corpo possibilidade: um comentário ao Fédon de Platão. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS ANTIGOS,1., 2007.; SEMINÁRIO INTERNACIONAL ARCHAÍ,4.,2007, Belo

Horizonte. *Saúde do homem e da cidade na Antiguidade Greco-Romana*, 2007.11 CD-ROM.

_____. *Platão e Freud: Duas Metáforas da Alma Humana*. 1999.120 f. Dissertação. (Mestrado em Filosofia)- Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1999.

ARAÚJO, H. F. *A dualidade corpo/alma, no Fédon de Platão*. 2009. 96 f. Dissertação. (Mestrado em Filosofia)- Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

_____. As perspectivas ético-antropológica e onto-epistemológica da dualidade corpo/alma no Fédon de Platão. *Argumentos: Revista de Filosofia, Fortaleza*, v. 3, n. 6, 2011, p. 116-127.

_____. Alma, formas e senso-percepção, no Fédon, de Platão. *Hypnos: Revista do Centro de Estudo da Antiguidade*. São Paulo, n. 28, p. 170-182, 2012.

BENOIT, H. (Org.) *Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão: a procura da eudaimonia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2007.

BERNABÉ, A. *Platão e Orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. São Paulo: Anablume Clássica, 2011.

BOSSI, B. *Saber gozar: estudios sobre el placer en Platón*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

BRISSEON, L. *La «matière» et la «nécessité» dans le Timée de Platon*. *Hypnos: Revista do Centro de Estudo da Antiguidade*. São Paulo, n. 28, p. 18-30, 2012.

BURNET, J. *A Aurora da filosofia grega*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2006.

_____. *The Socratic doctrine of the soul*. Proceeding of the British Academy 7, 1916, p. 235-129.

CARONE, G. R. *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. São Paulo: Loyola, 2009.

CASADIO, G. Adversaria Orphica. A proposito di un libro recente sull Orfismo. *Orpheus*, v. 8, p. 381-395, 1987.

CASERTANO, G. La verità e i discorsi che la fondano. In: CASERTANO, G. *Paradigmi della verità in Platone*. Roma: Editori Riuniti University Press, 2007, p. 37-57.

CHERNISS, H.F. L'économie philosophique de la théorie des idées. In: JEAN-FRANÇOIS PRADEAU (Coord.). *Platon: les formes intelligibles*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, p. 159-176.

CORNFORD, F.M. *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*. New York: Harper and Row, 1965.

_____. *Plato's cosmology: the Timaeus of Plato*. 2. ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1948.

CROMBIE, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines*. London: Routledge & Kegan Paul, 1971.

DIXSAUT, M. *De la Philosophie comme mort a la mort du philosophe (Phédon)*. Séminaire d'élèves à l'ENS, jan. 2003.

DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.

DODDS, E. R. *Plato: Gorgias*. Oxford, 1959.

_____. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.

ECO, Umberto. *Onome da rosa*. 9. ed. Tradução de Aurora Bernardini e Homero Freitas de Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

FESTUGIÈRE, A. J. *La Revelación d'Hermès Trismégiste*. Paris, v.2, 1949.

_____. *La Revelación d'Hermès Trismégiste*. Paris, v. 3, 1953.

FRÄNKEL, H., *Der homerische Mensch*, in *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München, 1969, p. 83-94.

FRONTEROTTA, F. *A realidade da alma: princípio de vida, fonte de movimento, sujeito de conhecimento*. In: *Platão: leituras*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 141-148.

GAISER, K. *Testimonia Platonica*. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone. A cura di G. Reale con la collaborazione di V.Cicero. Milano, Vita e Pensiero, 1998.

GALIEN. *L'âme et ses passions*. Tradução de V. Barras, T. Birchler, A-F. Morand. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

GALLOP, D. *Relations in the Phaedo*. *Canadian Journal of Philosophy*, Canadian 149-163, 1976. Supplementary Volume II

GERSON, L. P. *Platonic Dualism*. *The Monist*. Los Angeles, v. 69, n. 3, p. 352-369, jul. 1986.

GIRGENTI, G. *La nuova interpretazione di Platone: un dialogo tra Hans-Georg Gadamer e la Scuola di Tubinga-Milano*. Milano: Rusconi, 1998.

GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

GONZALEZ, Perché non esiste una teoria platonica delle idee. In: BONAZZI, M.; TRABATTONI, F. *Platone e la tradizione platonica*. Milano, 2003, p. 31-68.

GRUBE, G. M. A. *The composition of the world-soul in Timaeus 35ab* [S.l.: s.n.], 1932.

GUTHRIE, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion*. London: Methuen, 1935.

_____. *A History of Greek Philosophy V: Later Plato and The Academy*. Cambridge: University Press, 1968.

HACKFORTH, R. *Plato: Phaedo*. Cambridge: [s.n.], 1955.

HAMLIN, D. W. *Sensation and perception: A History of the Philosophy of Perception*. London: Routledge & Keagan, 1961.

JAEGER, W. *Paidéia, a formação do Homem Grego*. Tradução de A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JORDAN, R. W. *Plato's arguments for forms*. Cambridge: Cambridge Philological Society, 1983.

KAHN C. H. The interpretation of Plato. In: KAHN C. H. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: University Press, 1988, p.36-70.

_____. Plato's Theory of Desire. *The Review of Metaphysics*. [s.l.], v. 41, p. 77-103, set. 1987.

LISI, F. A alma no mundo e a alma humana no Timeu. *Hypnos: Revista do Centro de Estudo da Antiguidade*. São Paulo, n. 14, p. 57-68, 2005.

LUNA, S. *Arqueologia da ação trágica: o legado grego*. João Pessoa: Idéia, 2005.

MATTHEN, M. Forms and Participants in Plato's Phaedo. *Noûs*, v. 18, n. p. 281-297, Maio, 1984.

MONTENEGRO, M. A. P. Peri physeos psyché: sobre a natureza da alma no Fedro e Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, n.122, p. 441-457, dez. 2010.

MORAVCSIK, J. *Platão e Platonismo: Aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

MONDIN, Batista. *Introdução à Filosofia: problemas, sistemas, autores e obras*. São Paulo: Editora Paulus, 2008.

MUNIZ, F. *A potência da aparência: um estudo sobre o prazer e a sensação nos diálogos de Platão*. São Paulo: Anablume Clássica, 2011.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

O'BRIEN, D. *Perception et intelligence dans le Timée de Platon*. Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (congrès), Sankt Augustin, Verlag, 1997, p. 291-305.

OWEN, G. E. L. *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers on Greek Philosophy*. New York: Ithaca, 1986.

PEIXOTO, M. (Org.). A saúde dos antigos: reflexões gregas e romanas. São Paulo: Loyola, 2009.

PERINE, M. A tradição platônica indireta e suas fontes. *Dissertatio: Revista de Filosofia*, Pelotas, n.25, p. 1-40, 2007.

PESTANA, A. C. Platão e Gregório de Nissa. *Letras Clássicas*, n. 2, p. 83-114, 1998.

PIGEAUD, J. *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

RABUSKE, E. A. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Editora Vozes, 1981.

REALE, G. *Corpo, Alma e Saúde: o Conceito de Homem de Homero a Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *Para uma nova interpretação de Platão - Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas"*. 14. ed. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. *História da filosofia antiga*, v. II. Tradução de H. C. de L. Vaz e M. Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

RIDDELL, J. *The Apology of Plato*. Oxford: University Press, 1867.

RITCHIE, D. G. On Plato's Phaedo. *Mind*. v. 11, n. 43. p. 353-376, Jul. 1886.

ROBIN, L. *La Théorie platonicienne de l'amour*. Paris: Feliz Alcan Editeur, 1908.

ROBINSON, T. M. *A psicologia de Platão*. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão. *Departaments of Phylosophy and Classics University of Toronto, Letras Clássicas*, n. 2, p. 335-356, 1998.

_____. *As Origens da Alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablume, 2010.

ROHDE, E. *Psyche*. Tradução de W. B. Hillis. London: [s.n.], 1973.

ROUX, S.; GODDARD, J. C. (Org.). Le statut du corps dans la philosophie platonicienne In: *Le corps*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 2005. p.11-42.

RYLE, G. Plato's Theaetetus Logical Atomism. In: *Plato's Thaetetus. Phronesis 35*. London/New York, 1990.

SANTOS, J. T. A função da alma na percepção, nos diálogos platônicos. *Hypnos: Revista do Centro de Estudo da Antiguidade*. São Paulo, v. 13, p. 27-38, 2004.

_____. *Fédon, de Platão*. Queluz: Alda, 1998.

_____. *Para ler Platão: A ontoepistemologia dos diálogos platônicos*. São Paulo: Loyola, 2008. Tomo I.

_____. *Para ler Platão: O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das Formas*. São Paulo: Loyola, 2008. Tomo II.

_____. *Para ler Platão: Alma, cidade, cosmo*. São Paulo: Loyola, 2009. Tomo III.

SANTOS, J. T. *Existir e existência em Platão. Disputatio*, Faculdade de letras de Lisboa, 2004.

SANTOS, José Trindade. Sujeito epistémico e sujeito psíquico na filosofia platónica. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 11, n.15-16, p. 65-82, Jan./Dez. 2006.

SAYRE. *Why Plato never had a theory of Forms*. In: Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 9, 1995, 167-199.

SCARROW, D. S. Phaedo, 106A-106E. *The Philosophical Review*, New York, v. 70, n. 2, p. 245-253, abr. 1961.

SCOLNICOV, S. *Plato's Metaphysics of Education*. London/New York, 1988.

SCOTT, Dominic. *Recollection and experience: Plato's theory of learning and its successors*. New York: Cambridge University Press, 1995.

SZLEZÁK, T. A. *Platone e la scrittura della filosofia*. Tradução de Giovanni Reale. Milão: Vita e Pensiero, 1989.

SNELL, Bruno. *A descoberta do Espírito*. Rio de Janeiro: Editora 70, 1997.

_____. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

NUNES SOBRINHO, R. G. *Platão e a imortalidade: mito e argumentação no Fédon*. Uberlândia: EDUFU, 2007.

SZLEZÁK, T. A. *Platão e a escritura da Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2009.

TRABATTONI, F. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010.

THEILER, W. *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*. Berlin: de Gruyter, 1965.

TURNBULL, R. G. Aristotle's Debt to the Natural Philosophy of the Phaedo. *The Philosophical Quarterly*, v. 8, n. 38, p. 131-143, abr. 1958.

VEGETTI, M. La medicina in Platone. *Revista Critica di Storia della Filosofia*, n. 21, p. 3-39, 1966. Fascículo I

_____. Anima e corpo. In: VEGETTI, M. *Introduzione alle culture antiche II – Il sapere degli antichi*. Torino: Bollati Boringhieri, 1992, p. 229-245.

VERNANT, J. P. *Mito & pensamento entre os gregos*. Tradução de Haiganuch Sarian. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges. 12. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

VLASTOS, G. Reasons and Causes in the Phaedo. *The Philosophical Review*, New York, v. 78, n. 3, p. 291-325, jul. 1969.

WHITE, F. C. *Particulars in Phaedo, 95e-107a*. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 2, p. 129-147, 1976.

O autor

HUGO FILGUEIRAS DE ARAÚJO é Doutor em Filosofia pelo Programa Integrado UFPB-UFPE-UFRN, Professor Adjunto de Filosofia Antiga da Universidade Federal do Ceará. Membro do Grupo de Pesquisa *Filosofia da Percepção* da UFPB e do *Laboratório de Filosofia Antiga* da UFC.



Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará - UFC
Av. da Universidade, 2932 - fundos, Benfica
Fone: (85) 3366.7485 / 7486
CEP: 60020-181 - Fortaleza - Ceará

imprensa.ufc@pradm.ufc.br

A Universidade Federal do Ceará vem contribuindo de modo decisivo para a educação e para a ciência em nosso país. Como um dos seus avanços acadêmicos, merece destaque o crescimento da pós-graduação, que desempenha papel fundamental na formação de recursos humanos.

A pós-graduação brasileira tem sido avaliada de forma sistemática nas últimas décadas. Nesse processo, o livro passou a ser incluído como parte importante da produção intelectual acadêmica, principalmente na área das Ciências Sociais e Humanas, divulgando os esforços dos pesquisadores que veiculam parte de sua produção nesse formato.

A Coleção de Estudos da Pós-Graduação foi criada visando apoiar os programas de pós-graduação *stricto sensu* da UFC a partir de uma política acadêmico-científica, viabilizando a publicação da produção intelectual em forma de livro.

Em 2014, segundo ano de sua criação, a Coleção de Estudos da Pós-graduação apoiou a edição de 13 livros, envolvendo diversos cursos de mestrado e doutorado de diferentes áreas do conhecimento.

ISBN 978-85-7485-200-3



9 788574 852003