

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Hugo Filgueiras de Araújo

A DUALIDADE CORPO/ALMA, NO *FÉDON*, DE PLATÃO

João Pessoa - PB  
2009

Hugo Filgueiras de Araújo

A DUALIDADE CORPO/ALMA, NO *FÉDON*, DE PLATÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos.

João Pessoa - PB  
2009

Hugo Filgueiras de Araújo

A DUALIDADE CORPO/ALMA, NO *FÉDON*, DE PLATÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

APROVADA em 04 de junho de 2009.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos – UFPB (orientador)

Prof. Dr. Henrique Graciano Murachco – UFPB (examinador)

Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Júnior – UFPE (examinador)

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à minha mãe e irmãos.

## AGRADECIMENTOS

São muitos os que quero agradecer:

a Deus;

à minha família;

aos meus inúmeros amigos, sobretudo aos meus colegas da turma do mestrado 2007, de forma especial à minha amiga Risonete;

aos professores do Centro de Estudos Superiores *Mater Dei*;

aos colegas de trabalho da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras;

ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na pessoa do Prof. Giuseppe Tosi;

aos professores do Mestrado, de forma especial ao meu orientador:

Prof. José Gabriel Trindade.

Καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν.  
(E ao filósofo cabe o estudo de todas as coisas.)  
Aristóteles, *Metaph.* 1004a-b

## RESUMO

O *Fédon* é um dos diálogos de Platão de maior dificuldade de entendimento. Um dos temas de maior relevância que nele é abordado é a dualidade corpo/alma. O plano dramático do diálogo é a narrativa da morte de Sócrates, que mesmo estando prestes a ser executado se encontra feliz. Seus discípulos estranham tal felicidade e para justificar o motivo de sua alegria Sócrates expõe que só assim poderá abraçar o objeto de seu desejo, a verdade, pois só quando a alma se aparta do corpo definitivamente é que se pode chegar à plenitude do conhecimento. Sócrates define o conceito de morte como a separação do corpo e da alma, e é neste estado, separada dele que consegue chegar à plenitude da sabedoria, pois o corpo para a alma nesta vida é uma espécie de prisão no caminho da busca pelo saber, sendo assim a morte é almejada por todo aquele que ama a sabedoria. O tema da dualidade corpo/alma perpassa todo o diálogo, Platão articula a relação entre estes abordando-a de diferentes modos. São duas as vertentes que são articuladas no *Fédon* para estabelecer a necessidade da separação do corpo e da alma: a onto-epistemológica e a ético-antropológica. O sentido ético culpa o corpo em tendenciar o homem às paixões(66bss), em contrapartida com a alma que o leva à prática das virtudes(68-69) e à atividade filosófica; a onto-epistemológica parte da relação que Platão estabelece, por um lado, entre corpo e a percepção-sensível (*aísthêsis*) e, por outro, a alma e a aquisição do saber (*epistême*), de forma mais minuciosa, entre o corpo e os sensíveis e a alma com as Formas inteligíveis. Dizer que Platão despreza o corpo em detrimento da alma refletiria na afirmação de que ele despreza a senso-percepção em detrimento da aquisição do saber. Inúmeros comentadores e diversos compêndios têm se inspirado no *Fédon* e na *República* para defender esse desprezo, que Platão, segundo eles, manifesta pelas sensações. Todavia, tal tese vem causar um grande problema no entendimento de toda a obra platônica, visto que no *Teeteto* (152d) Platão identifica o corpo, na sua função senso-perceptiva, com o saber, dando a esse nesta busca uma participação muito relevante. A leitura da obra platônica deve ser feita vendo o conjunto de sua obra, ele não escreve tratados filosóficos, mas diálogos que pedem um especial cuidado na sua interpretação. O sentido dualista radical, esse desprezo pelo corpo e pela sensação atribuído a Platão, que pode ser entendido na leitura do *Fédon* é resolvido no próprio diálogo, a partir dos argumentos da reminiscência e da Teoria das Formas. O presente trabalho analisa a solução dos problemas que Platão desenvolve no diálogo e as possíveis dificuldades de interpretação que possam ser nele encontradas, tendo em vista a conclusão que se desenvolve no próprio diálogo sobre a *natureza do saber, do bem e da dialética*, condensadas na Teoria das Formas.

Palavras-chave: Alma – Corpo – Dualidade – Anamnese – Sensação

## ABSTRACT

*Phaedo* is one of the dialogues of Plato the greatest difficulty in understanding. One of the issues of greatest importance that it is addressed is the duality body / soul. The plan of the dialogue is a dramatic narrative of the death of Socrates, that it is about to be executed is happy. His disciples strange that happiness and to justify the reason for his joy Socrates states that only then can embrace the object of his desire, the truth, because only when the soul is finally turn the body we can get the fullness of knowledge. Socrates defines the concept of death as the separation of body and soul, and this state, which separated him get the fullness of wisdom, as the body to the soul in this life is a kind of prison on the path to search for knowledge, so death is desired by anyone who loves wisdom. The theme of duality body / soul permeates all the dialogue, Plato articulates the relationship between these addressing it in different ways. There are two strands that are articulated in *Phaedo* the need to establish the separation of body and soul: the onto-epistemological and ethical-anthropological. The ethical sense blame the body in the human tendency to passions (66bss), in contrast with the soul that leads to the practice of virtues (68-69) and the philosophical activity, the onto-epistemological part of the states that Plato, for one hand, between body and perception-sensitive (*aísthesis*), and the soul and the acquisition of knowledge (*epistême*), more detail, between body and soul with the sensitive and understandable forms. Plato said that despises the body rather than soul reflect the statement that he despises the sense-perception rather than acquisition of knowledge. Many commentators and several compendia have been inspired by *Phaedo* and the *Republic* to defend the contempt which Plato, according to them, expressed by sensation. Todavía, this argument is causing a major problem in the understanding of the whole Platonic work, as in *Theaetetus* ( 152d) Plato identifies the body, in its sense-perceptual function, with knowledge, giving it a stake in this very important search. The reading of the Platonic works must be seeing the whole of his work, he writes not philosophize, but dialogues seeking a special care in its interpretation. The radical dualistic sense, this contempt for the body and the feeling attributed to Plato, it can be seen reading the *Phaedo* is resolved in the dialogue, from the arguments of reminiscence and the Theory of Forms. This paper examines the solution of problems that Plato develops in the dialogue and the possible difficulties of interpretation that may be encountered, with a view to the conclusion that develops in the dialogue on the nature of knowledge of good and of dialectics, in condensed Theory of Forms.

Keywords: Soul - Body - duality - *Anamnese* - sensation

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>1 O <i>Fédon</i> – um texto dialógico</b> .....	15
1.1 O Plano dramático do <i>Fédon</i> .....	20
1.2 A morte e a filosofia: a separação corpo e alma.....	26
1.3 O sentido do encarceramento da alma no corpo .....	30
1.4 O mito do destino das almas e a narrativa da morte de Sócrates .....	36
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>2 A dualidade corpo e alma</b> .....	39
2.1 Sentido ético-antropológico: virtude é sabedoria .....	42
2.2 O sentido onto-epistemológico: vida/morte - “é dos contrários que nascem os contrários” .....	48
2.2.1 Comentando o argumento dos contrários .....	50
2.3 A <i>Anamnese</i> no <i>Fédon</i> : “ <i>Aprender não é senão recordar...</i> ” .....	52
2.3.1 A teoria da reminiscência .....	54
2.3.2 Comentando o argumento da <i>anamnese</i> .....	59
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>3 Alma-Formas /Corpo-sensíveis</b> .....	62
3.1 A natureza simples da alma e a compósita do corpo .....	64
3.2 A teoria das Formas no <i>Fédon</i> .....	66
3.2.1 A alma-harmonia e a geração e corrupção .....	69
3.2.2 As indagações naturalistas e a verificação das medidas .....	69
3.2.3 Anaxágoras: o espírito é o ordenador e a causa de todas as coisas ....	71
3.2.4 Comentando as reflexões autobiográficas de Sócrates .....	72
3.2.5 Da observação das realidades sensíveis ao refugiar-se nos argumentos: a <i>Segunda Navegação</i> .....	74
3.3 Método dialético: a hipótese das Formas .....	76
3.4 Teoria da Participação .....	77
3.4.1 As grandezas relacionais, o fogo/neve e os números.....	78

<b>3.5 A alma não é o contrário do corpo .....</b>	<b>82</b>
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>84</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>88</b>

## INTRODUÇÃO

Na História da Filosofia, as questões referentes à existência humana são de grande relevância, e de forma particular a relação entre as categorias constitutivas da pessoa humana, o corpo e a alma.

Observando as diversas concepções do homem no decorrer da história, os diversos modos dentro da Filosofia de se perceber e entender a realidade humana, percebemos que a relação corpo/alma sempre foi motivo de concordâncias e discordâncias, sendo um tema que motivou o surgimento de várias teorias, inclusive da formação de diversos traços culturais da sociedade e da mentalidade, traduzidos no cotidiano. Não foram poucos os que desenvolveram a relação entre o corpo e a alma; da Idade Antiga à Idade Contemporânea, diversos filósofos trataram deste tema; mas o grande ponto de partida que põe em questão esta relação está no pensamento platônico. Em diversos dos seus diálogos Platão trata ou da alma ou do corpo, ou dos dois, relacionando-os, e ainda em cada diálogo os toma a partir de uma ótica diferente<sup>1</sup>.

A presente dissertação é uma pesquisa nesse tema por demais relevante para a Filosofia: *A dualidade corpo/alma, no Fédon, de Platão*. Concentra-se na linha de pesquisa da História da Filosofia da Idade Antiga e mais especificamente na filosofia platônica.

*A dualidade corpo/alma* é um dos temas de difícil entendimento do pensamento de Platão; sobretudo quando se trata de entendê-lo no diálogo *Fédon*, que é uma das

---

<sup>1</sup> Cf. SANTOS, 1998, p..17.

obras platônicas que influenciou a cultura grega e conseqüentemente a cultura do Ocidente<sup>2</sup>.

O problema do tema da dualidade corpo/alma em questão no *Fédon* – considerado como um dos seus temas principais<sup>3</sup> – está na dificuldade aparente do entendimento da relação que Platão estabelece entre *sôma* e *psykhé*. Nosso trabalho parte do pressuposto de que há diferentes perspectivas da dualidade, motivo pelo qual se torna um desafio entendê-la.

Justificando a importância do nosso trabalho, podemos perceber que a leitura do *Fédon* – sem levar em consideração toda a doutrina platônica – fez com que fosse atribuída a Platão a origem de um chamado dualismo corpo/alma<sup>4</sup>, tese que afirma que o filósofo manifesta um desprezo radical pelo corpo e pela sensação<sup>5</sup>. Os resultados desse entendimento chegaram a se manifestar em traços culturais e religiosos, pois alguns grupos, sobretudo os de cunho religioso, assimilando essa “renúncia do corpo” como necessidade de purificação, tomaram atitudes radicais de aniquilação da pessoa humana. Um exemplo claro é o fato de que algumas expressões do Cristianismo chegaram ao extremo de estimular seus fiéis a cometerem auto-flagelação (como meio

---

<sup>2</sup> Torna-se o berço da cultura do Ocidente as culturas greco-romana e a judaico-cristã.

<sup>3</sup> “A questão fulcral [do *Fédon*] é a da distinção (e subsequente oposição) da alma e do corpo”. SANTOS, 1998 pg. 13. Idem nota 4.

<sup>4</sup> Em manuais 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, em que ele afirma que para Platão o homem é essencialmente alma, espírito e o corpo é somente uma prisão (pág. 57). Na obra *Antropologia filosófica* de Edvino Rabuske (1981 p.31) encontra-se também a mesma atribuição, de que Platão manifesta um desprezo pelo corpo em detrimento da alma.

<sup>5</sup> “[...] abissal separação entre corpo e a mente[...]” Cf. SANTOS, 1998, p. 52 (nota 45).

de purificação)<sup>6</sup>. A assimilação do pensamento platônico, sobretudo no que tange a dimensão antropológica foi um dos fatores dessa prática<sup>7</sup>.

Contudo, Platão, diferentemente de como alguns entenderam, não despreza de forma radical o corpo e a sensação, nem no campo antropológico, ético ou no processo de aquisição do saber, mesmo que, por vezes no diálogo *Fédon* apareçam momentos que possam dar azo a esta interpretação. Há sim uma certa oposição entre corpo e alma, pois essas duas categorias designam duas realidades diferentes, com competências também diferentes. Enquanto à alma cabe a atividade racional (*epistême*), ao corpo cabe, sobretudo a senso-percepção (*aísthesis*).

Frente ao problema que apresentamos, queremos nos deter em uma leitura autêntica do *Fédon*, a fim de, a partir de uma análise dos argumentos que nele se desenvolvem, perceber a verdadeira intenção de Platão ao relacionar corpo e alma no processo de aquisição do saber.

Partimos do pressuposto de que a relação corpo e alma no *Fédon* se apresenta em duas perspectivas, uma no campo da ética e da antropologia e outra no campo da onto-epistemologia, causando essa dificuldade aparente no seu entendimento.

Escrevemos nosso trabalho primeiramente percebendo o caráter dialógico do *Fédon*, no sentido de analisar as minúcias da obra de Platão, que é um diálogo e não um tratado filosófico. Daqui decorrem os cuidados, que se deve ter com a sua leitura:

---

<sup>6</sup> Livros de ficção como *O Nome da Rosa* de Umberto Eco retratam manifestações de auto-flagelação; tal prática seria uma forma de purificar a alma por ceder aos apetites do corpo. É a Idade Média o período de leitura e interpretação do *Fédon*.

<sup>7</sup> 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 em seu estudo *Platão e Gregório de Nissa* (1998, p.83) imitados e adaptados por vários pensadores na história, chegando alguns a construir diálogos a exemplos dos de Platão para expor a doutrina cristã. Em contrapartida ao *Fédon* Pestana afirma que Gregório de Nissa servindo-se de elementos desse diálogo, escreveu a sua obra *Diálogo da alma e da ressurreição*, por Platão trazer à tona uma discussão sobre a imortalidade da alma.

sobretudo identificar e separar aquilo que corresponde ao plano dramático, enquanto episódio que introduz o diálogo, e no plano argumentativo, a discussão filosófica propriamente dita. Em um segundo momento, iremos adentrar no nosso tema: *A dualidade corpo e alma*, analisando suas duas perspectivas de leitura: ético-antropológica e onto-epistemológica. Esse passo é de grande importância, pois nele os argumentos são analisados passo a passo.

No último capítulo, que visa a conclusão da nossa reflexão, partimos da análise dos argumentos que constituem o que se convencionou chamar de Teoria das Formas, que é capital no diálogo, e sua correspondência com a Teoria da Participação, a fim de analisar a solução dos problemas que Platão desenvolve no diálogo e as possíveis dificuldades de interpretação que possam ser nele encontradas, tendo em vista a conclusão que se desenvolve no próprio diálogo sobre a *natureza do saber, do bem e da dialética*. Com este trabalho, pretendemos chegar à defesa de que no pensamento platônico, partindo do diálogo que tomamos como objeto de estudo, há uma participação, por demais relevante, do corpo e da sensação no processo de aquisição do saber.

# CAPÍTULO I

## 1 O *Fédon* – um texto dialógico

O *Fédon* ou *Sobre a Imortalidade da alma*, como também é conhecido, é um dos textos de Platão bastante lido contudo considerado de difícil entendimento. Como todo texto de Platão, o *Fédon* tem uma peculiaridade, um caráter único e estilo próprio: o *dialógico*. Como dissemos atrás, diferentemente de outros filósofos, ele não escreve tratados, mas diálogos.

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

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)

É importante para nossa pesquisa em um primeiro momento fazermos uma análise do caráter dialógico do *Fédon*, visto que um diálogo platônico deve ser lido

diferentemente dos outros textos filosóficos<sup>8</sup>. Esse ponto nos ajudará a entender como o tema da dualidade corpo e alma é trabalhado no diálogo.

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. Esse caráter peculiar se acentua mais ainda no *Fédon*, visto que dentre os diálogos nesse se destaca a pessoa de Sócrates, que é quem diretamente sustenta toda a argumentação e a unidade da obra.

Dentre todos os diálogos, o *Fédon* se destaca por ter uma composição literária e filosófica que congrega uma diversidade de elementos de natureza muito diversa: argumentos, debates, interlúdios dramáticos e metodológicos, e ainda mitos<sup>9</sup>; cada um desses, no plano literário, com uma correspondência com uma finalidade precisa. 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.

---

<sup>8</sup> Santos em sua obra *Para ler Platão* (Volume. 1) discute sobre a peculiaridade dos textos platônicos que foram elaboradas em um contexto próprio que ele 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. Todo diálogo platônico é composto por dois planos: um plano chamado *dramático* que contextualiza a discussão em um determinado episódio que acontece com um determinado grupo de personagens e o *plano 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.

<sup>9</sup> Cf. SANTOS, 1998, p. 10.

A diversidade de elementos do *Fédon* resulta na manifestação de intenções diferentes. Santos destaca três intenções: “consoladora, apologética e educativa”. *Consoladora* por querer demonstrar que a espera da morte deve ser feita com tranquilidade; *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 destacamos a intenção *educativa*, que é a vertente mais densa, que põe as maiores dificuldades de interpretação ao leitor.

Um leitor que não consiga detectar tais particularidades 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 dos quais há alguns dos argumentos mais significativos para a filosofia platônica.

Rachel Gazolla de Andrade corrobora com o cuidado que se deve ter na leitura do *Fédon*:

[...] 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 na 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)

Um outro ponto que merece ser destacado dentro das minúcias do *Fédon* é a diversidade de temas dos quais ele é composto, apresentados no seu plano

argumentativo. Dentre os temas que nele são abordados, nós nos propomos a analisar o tema da relação do *corpo (sôma)* com a *alma (psykhé)*.

No *Fédon*, a relação corpo e alma – que perpassa todo o diálogo – interliga os vários argumentos apresentados, dentro de um contexto dialético, próprio do caráter dialógico do estilo de escrita de Platão. Para entendê-lo é mister uma grande atenção para que não se perca de vista seu caráter que, como gênero pode ser abordado de uma pluralidade de perspectivas, nomeadamente a literária, a histórica e a filosófica<sup>10</sup>.

Indispensável também é a compreensão de que os temas em um diálogo têm entre si uma interligação lógica, mesmo quando são tratados com perspectivas diferentes em cada diálogo, como ocorre com o *tema da alma*, por exemplo.

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)

Há uma unidade na obra de Platão, mesmo quando um único tema é trabalhado de múltiplas perspectivas. 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

---

<sup>10</sup> Cf. SANTOS, 1998, p. 30

poderíamos chamar de uma doutrina de Platão<sup>11</sup>. Santos (1998, p. 42) considera a compreensão unitária do *Fédon*, integrado no corpo do platonismo como a questão que leva maior dificuldade de leitura.

Poderíamos nos perguntar: *como Platão consegue manter em um mesmo texto diversos elementos, dos mais variados e com diferentes fins específicos?* A resposta que encontramos é que frente a todos os seus componentes, no *Fédon* (como também em todos os outros diálogos), há um plano de fundo que tem a função de harmonizar todos os elementos que destacamos. Este é o *plano dramático*.

Um diálogo platônico é tecido em meio a um contexto, uma trama. Dentre os vários pontos destacados na descrição de um texto platônico, vemos que é uma necessidade atentarmos para o plano sobre o qual Platão escreve um diálogo.

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

Cuidaremos de investigar o plano dramático que introduz o tema que intitula a presente dissertação, e que serve de via para entrelaçar todos os elementos dentro de um diálogo e de forma específica, no *Fédon*.

---

<sup>11</sup> Santos (Cf. 1998, p. 16s) explica que deve haver um cuidado em considerar uma determinada proposição encontrada em um diálogo platônico como parte da doutrina de Platão, visto que os diálogos não exprimem conceitos de forma objetiva, como acontece nos tratados, mas sim um jogo de argumentos que caminham para uma solução, que na verdade nem sempre é encontrada.

## 1.1 O Plano dramático do *Fédon*

O plano dramático esboça o contexto que Platão utiliza para introduzir um diálogo. Este seria como um solo onde se desenvolve a discussão filosófica, em um texto platônico.

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)

Além de iniciar a discussão filosófica, o drama harmoniza o diálogo, interligando seus elementos em um nexos lógico, constituindo o primeiro elemento com o qual um leitor de Platão tem contato. No âmbito literário podemos considerar que a narrativa dramática narra uma história<sup>12</sup>, levando seu leitor “ao estado de espírito adequado à recepção do ensinamento que lhe é dirigido” (SANTOS, 1998, p.38).

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; tal plano não é o elemento mais importante, pois apenas tem um caráter de introduzir a discussão. São os argumentos que surgem

---

<sup>12</sup> “Aquele [elemento] a que todos têm imediato acesso [...] é a narrativa dramática, que se limita a contar uma história”. (SANTOS, 1998, p. 10)

no contexto, da questão inicial que terão maior relevância para o estudo das questões filosóficas no diálogo<sup>13</sup>.

Tendo entendido o que seria um plano dramático, perguntamos: *Qual o plano dramático do Fédon?*

De forma especial o diálogo *Fédon* relata um drama por demais relevante e significativo para Platão e os filósofos da Academia, pois se trata do episódio que narra os últimos momentos de vida de seu mestre Sócrates, prestes a ser executado.

O *Fédon* ou *Sobre a Imortalidade da Alma* começa com uma narrativa, o personagem Fédon narra a Equécrates os últimos momentos que ele e outros discípulos viveram ao lado de seu mestre, antes de tomar o veneno, cumprindo sua sentença de condenação<sup>14</sup>. Equécrates pergunta se Fédon estivera no dia da execução do Mestre, este responde positivamente, confirmando sua presença:

*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)<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> O termo “plano dramático” é usado por Santos, e “fato inicial” por Goldschimdt.

<sup>14</sup> Os personagens presentes eram: Fédon, Apolodoro, Critóbulo, Críton, Hermógenes, Epígenes, Esquines e Antístenes, Ctesipo, Menéxeno e mais alguns atenienses. Platão estava ausente no dia da morte de Sócrates. Dentre os estrangeiros estavam: Símiás e Cebes (os tebanos) e Fedondes; ainda Euclides e Terpsión, de Mégara.. Cf. *Fédon* 59d

<sup>15</sup> A versão em português do *Fédon* que será utilizada na dissertação é a de Maria Teresa Schiappa de Azevedo (1988).

Equécrates pede então a Fédon que lhe narre quais foram as últimas palavras de Sócrates antes de morrer, e como foram seus últimos momentos. Fédon, diante do pedido de seu co-discípulo manifesta seu sentimento em lembrá-los.

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

Fédon expõe a indefinível sensação que sentira junto a Sócrates nesses últimos momentos, 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).

Conforme podemos perceber, a narrativa centra-se na pessoa de Sócrates. Em outros diálogos a discussão se centra em um tema de filosofia<sup>16</sup>, mas no *Fédon* o que está em questão é a filosofia em si, figurada na pessoa do Mestre, por isso em todo o diálogo, ele é enaltecido. É como se sua morte viesse coroar todos os seus ensinamentos, suas últimas palavras são valiosas, pois nunca poderão ouvi-las, sobretudo porque suas palavras, como não podia deixar de ser, eram referentes ao velho prazer de se entregarem à filosofia.

Todo o plano dramático culmina na morte de Sócrates, que é o acontecimento central do texto. Tal fato nos faz entender porque no *diálogo* há vários temas diversos e o jogo argumentativo se configura como um dos mais acirrados dentro de uma dialética platônica, como também porque o filósofo cuidou de nele reunir dois dos grandes temas

---

<sup>16</sup> No *Teeteto* sobre o conhecimento, na *República* sobre a justiça na Cidade, no *Sofista* temos a definição do Sofista que repercute no problema do *ser* e do *não-ser*.

de seu pensamento: a *Teoria das Idéias* e a reflexão sobre a *alma humana*<sup>17</sup>. Seria esse um modo de imortalizar a pessoa de Sócrates, sua filosofia e seus principais ensinamentos. Para abordar esse momento tão único na vida dos seguidores de Sócrates, Platão não poderia encontrar outro modo senão lembrando os principais pontos a cuja defesa o Mestre dedicou sua vida.

Retomando o texto da narrativa, podemos apresentar este quadro de como começa o diálogo:

1. Equécrates quer que Fédon lhe narre como foram os últimos momentos antes da morte de Sócrates;
2. Fédon se demonstra honrado em fazê-lo;
3. Fédon relata como Sócrates se encontrava perante a morte: feliz, numa atitude de nobreza e segurança;
4. O objeto das conversas entre Sócrates e os discípulos era o prazer da filosofia;
5. O discípulo se sente num misto de prazer/dor e não num estado de compaixão, mesmo vendo seu Mestre prestes a morrer.

É interessante percebermos que o *Fédon* tem uma estrutura bastante diversa de outros diálogos. Não é um episódio que acontece no presente, mas um fato já ocorrido, que é narrado por outrem<sup>18</sup>. Platão apresenta um narrador (Fédon) que se preocupa em

---

<sup>17</sup> Robinson (1998, p. 59) recorda a denominação que Conford dava a essas suas teses platônicas: *os pilares gêmeos do platonismo*.

<sup>18</sup> O *Parmênides* e o *Teeteto*, por exemplo, também diálogos que são narrados em vista de um acontecimento anterior.

preferir os fatos desde o seu início, demonstrando assim o interesse em não deixar se perder nada dos preciosos momentos e palavras do Mestre (59d).

A narrativa propriamente dita começa relatando a presença constante dos discípulos de Sócrates, junto a ele na prisão. A primeira cena em que o Mestre aparece narra o momento em que Xantipa, sua esposa, e seu filho saem para casa<sup>19</sup>; ela quando viu os discípulos de Sócrates chegarem, gritou dizendo ser este o último momento que teriam com o Mestre (60a)<sup>20</sup>.

Após terem tirado Xantipa, com os grilhões soltos de sua perna, Sócrates fricciona-a com a mão dizendo:

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 encaicho... (*Fédon* 60bc)

Sócrates expõe a relação existente entre o prazer 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. Ao expor o misto prazer/dor começa o diálogo entre Sócrates e um dos discípulos que estava presente, Cebes. A conversa entre os dois começa por

---

<sup>19</sup> “Este, olhando então para Críton: << Vê – pediu – se alguém a leva para casa>>”. (*Fédon*, 60a)

<sup>20</sup> O pedido de Sócrates que levassem Xantipa, manifesta seu desejo de que não quer que chorassem sua morte, como era comum na cultura grega essa manifestação de sofrimento e amor manifestado pelas mulheres que choravam a morte de seus entes queridos. Sandra 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-trágico do discurso platônico não permite manifestações emocionais na despedida familiar.

recordar o hino a Apolo e as fábulas de Esopo e o questionamento que Cebes (recordando o que Eveno lhe tinha pedido) faz a Sócrates, pois ele está nesses tempos se dedicando à poesia (60d). Como já expomos anteriormente, percebemos que é comum em um diálogo platônico que as questões surjam umas a partir de outras, assim acontece no *Fédon*: o misto prazer/dor recorda o hino a Apolo e os poemas de Esopo; tal recordação faz Cebes questionar Sócrates por se dedicar à poesia, coisa por ele nunca feita; a poesia, segundo expõe Sócrates, é uma forma de música, assim o filósofo logo aproveita a situação para enaltecer a *filosofia* como sendo a *mais alta forma de música* (61a).

Após refletir sobre o caráter da poesia, Sócrates manda que os discípulos digam a Eveno que se tiver juízo, siga-o em breve (61bc). Símiias, perante a ordem de Sócrates, adentra no diálogo manifestando que Eveno não acatará tais conselhos. Porém, Sócrates o interpela, questionando se Eveno acaso não é filósofo, pois caso seja, acata-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 tranqüilidade perante a morte com a atividade filosófica. Mais uma vez o Mestre se vê argüido por Cebes, pois este não entende porque 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 pela de Outrem (os deuses). Logo também, retirá-la 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 por-lhe termo, senão pela vontade divina e com sua permissão (62dc)<sup>21</sup>.

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 deve ser desejada 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<sup>22</sup>.

*A priori*, a defesa de Sócrates frente à insatisfação de Cebes e Símiias está 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).

## 1.2 A morte e a filosofia: a separação corpo e alma

Encontramo-nos no *Fédon* diante do arcabouço que, partindo do plano dramático, articula e introduz o tema do presente trabalho (a dualidade corpo e alma): a relação entre a *morte* e a *filosofia*. Para Sócrates não há somente um desejo de apresentar um argumento, mas de fazer uma defesa pessoal. Ele se sente perante

---

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> “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)

juízes aos quais deverá dar conta de suas razões e explicar por que lhe parece natural que um homem que consagrou toda a sua vida à filosofia se sinta tranqüilo a hora da morte (63e). Poderíamos ousar dizer que essa defesa para Sócrates é fundamental, pois ele mesmo se encontra nessa situação: precisa provar e convencer seus discípulos que “sua tranqüilidade” perante “sua morte” não é motivo de insensatez. Assim fazendo, elevou a atividade à qual se dedicou totalmente durante sua vida e pela qual foi capaz de morrer: a *filosofia*.

Seguindo sua defesa, o Mestre relaciona filosofia e morte:

“[...] 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<sup>23</sup>.

O argumento que apresenta a filosofia como um treino para a morte está apenas começando. O questionamento dos discípulos ainda não fora respondido: mas *como o filósofo pode se alegrar perante sua própria morte?*

O próximo passo do Mestre, na tentativa de convencer seus discípulos dessa posição, é de definir o que é a morte:

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 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)

---

<sup>23</sup> As citações no original em grego foram tiradas da ed. John Burnet, 1903. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/phedongr.htm>

No *Fédon*, a morte (*thánatos*) é definida como a separação do corpo e da alma (τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν), como podemos observar no passo 64c. É a partir dessa noção da morte que no diálogo se introduz o tema que nos propomos estudar neste trabalho: a *dualidade corpo e alma*.

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 ἀπαλλαγεῖσιν αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἶναι). A expressão “em si e por si” ora empregada ao corpo (αὐτὸ καθ' αὐτὸ), ora à alma (αὐτὴν καθ' αὐτὴν), 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.

A *atividade filosófica* comparada a esse *treino para a morte* seria uma constante tentativa, por parte do filósofo, em manter corpo e alma separados um do outro. Frente a estas afirmações, surge no desenrolar do diálogo, a necessidade de se explicar outras questões: *Mas, por que razão há essa necessidade de que aquele que se dá ao deleite da filosofia querer se encontrar no estado de quem já tivesse morrido e/ou de quem treina para morrer? Por que é necessário manter alma e corpo separados um do outro?*

Sócrates começa a explicar porque a *filosofia* é o *treino para a morte*. Ele parte do pressuposto de que ao filósofo não é compatível entregar-se à satisfação dos chamados prazeres (*hedonás*), sejam os da comida e da bebida sejam os sensuais (*afrodision*), ou de possuir vestes e calçados, de se embelezar com adornos (64d). O verdadeiro filósofo trata de renegar (64e) tais prazeres que são relativos ao corpo:

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)

Cebes e Símias escutam de Sócrates a explicação de que     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 vai do corpo se separar. Aqui se encontra o plano dramático do *Fédon* de onde se segue o plano argumentativo<sup>24</sup>, iniciado com a definição da morte. (64cd). É neste contexto que o diálogo começa a relacionar alma e corpo; essa relação segue em quase todo o diálogo. A dialética apresentada vai estabelecendo como que uma certa oposição entre estas duas categorias.

Em um primeiro momento, ao estabelecer a relação entre corpo e alma, Platão manifesta no diálogo uma necessidade de separar essas duas entidades, como ocorre na morte. Isto ocorre 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 associ -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   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?

---

<sup>24</sup> O plano dramático em que se apresenta o diálogo é a iminente morte de Sócrates; seus discípulos se encontram impressionados porque o mestre não teme a morte.

O corpo é visto nesse passo 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. Assim, à filosofia compete treinar-se para morrer, pois a cada momento é como se o filósofo, ao renunciar àquilo que impede a alma de chegar à sabedoria, estivesse 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 porque, enquanto a ele estiver unida, não conseguirá alcançar a plenitude da sabedoria sua capacidade de aquisição estará limitada.

“- Mas não será isso que chamamos <<morte>>, quero dizer, a libertação e separação da alma relativamente ao corpo?” (Fédon 67d)

Há no *Fédon*, em alguns passos, uma referência que nos faz entender a necessidade de libertação da alma do corpo. Tais passos usam 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.

### 1.3 O sentido do encarceramento da alma no corpo

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

No passo 62 bc, 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 fôsse um cárcere (*phroua*)<sup>25</sup>. Segundo Maria Tereza Schiappa<sup>26</sup>, 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 *desmos* (relativo a prisão), que em outros momentos do diálogo se encontra.

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

---

<sup>25</sup> SCHIAPPA, nota 12 de sua tradução do *Fédon* (1988).

<sup>26</sup> *Ibid.*

pode afirmar categoricamente que o 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. Há 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 Mistéricas é que a abordagem, seja da purificação ou do encarceramento que elas pregam, foram transformados pelo intelectualismo socrático, que propõe a vivência da virtude, como o verdadeiro processo de purificação, e a inteligência como algo que purga<sup>27</sup>.

Um outro termo que também manifesta o sentido de encarceramento da alma pelo corpo é “*eirgmos*” (82e), que significa prisão. Schiappa (1988, nota 12) 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, *sôma/sêma* (corpo/sepultura); similarmente no *Górgias* se encontra um passo (493a) que também relaciona corpo a uma sepultura (*sôma/sêma*). Os dois passos – do *Crátilo* e do *Górgias* – aparentam uma semelhança

---

<sup>27</sup> Em relação à semelhança entre a doutrina platônica e as religiões mistéricas 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).

com a tese órfica, porém Dodds recusa qualquer paternidade órfica ao que Platão apresenta nesses passos<sup>28</sup>.

Robinson corrobora com a defesa de que não há uma relação entre a doutrina platônica com as religiões mistéricas:

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. (1998, 62)

O que se pode intuir do sentido de encarceramento que Sócrates apresenta não é um mesmo significado dado pela doutrina órfica, mas a relação que se estabelece entre a filosofia como caminho de libertação da alma, que somente na morte chegará plenamente ao seu estado de pureza. A relação entre *morte* e *filosofia* é indispensável para se entender a relação estabelecida no *Fédon* entre corpo e alma. 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 esse ser uma prisão, quando na atividade filosófica o homem dele se utiliza (83a). Isso percebemos desde um passo anterior (66b):

“... durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e a nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto dos nossos desejos (...) a verdade”.

---

<sup>28</sup> Cf. *Plato. Gorgias*, Oxford, 1959.

A alma, segundo esses argumentos, necessita libertar-se do corpo, libertação que se dará de forma plena na morte, com a 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, pois a alma, estando separada do corpo, se encontraria numa situação *em si e por si mesma*, sem mistura alguma, pura.

Assim, percebe-se que 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 Símas e Cebes, Sócrates entrevê um grande caminho dialético, estabelecendo uma oposição entres essas duas categorias. Percebemos que uma no campo ético, em que a alma está para a virtude (*areté*) e o corpo para o prazer (*hedoné*) e num segundo momento em um sentido *epistêmico*, em que a alma é, por vezes, impedida de raciocinar porque o corpo se deixa levar por tais prazeres e vicissitudes que a acometem<sup>29</sup>.

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

---

<sup>29</sup> No *Fedro* (248e-249b) é claro o entrelaçamento do campo epistêmico com o ético na relação corpo e alma, sobretudo no que tange a correspondência do corpo com o prazer e da alma com a virtude. No diálogo, Platão aponta que a maior recompensa pela vida virtuosa, no mito da palinódia, é a recuperação das asas pela alma, e isso é alcançado por aquele que dedicou a sua vida à filosofia, renunciando aos prazeres oriundos do corpo, por 10 000 anos.

da filosofia é totalmente oportuno para a valorização da alma, visto que ela, e não o corpo, é a entidade relativa à razão.

Robinson nos alerta para percebermos a postura do Sócrates do *Fédon* que, assim como na *Apologia*, no *Protágoras* e no *Críton*, está profundamente preocupado em difundir a necessidade de cuidarmos da alma:

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. (2007, p. 59)

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, chegando algumas vezes a parecer demonstrar haver 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. O quadro em que nos encontramos é de um Sócrates que encara a morte, vista como separação de corpo e alma. Entre os gregos já se acreditava que, após a morte, o corpo se dissipa e a alma sobrevive<sup>30</sup>. Frente a isto, surge a questão: *Como não valorizar a entidade que depois da morte sobreviverá?*

Após a explicitação da morte como separação de corpo e alma, como também do sentido de encarceramento – apresentado na busca pelo saber, quando a alma pede

---

<sup>30</sup> O tema da imortalidade da alma articula os argumentos da obra e sua defesa surge como uma forma que o filósofo encontra para justificar a sua tranquilidade e alegria perante a iminente morte.

auxílio ao corpo –, o tema da alma e do corpo começa a ser uma 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 se tratando da *psykhé*.

Sobre o sentido do corpo usado no *Fédon* não há muito o que dizer, toda referência feita a ele é em vista à compreensão da noção de alma. O corpo é visto como uma coisa má, mortal, passível de corrupção (66bss) que impede a alma de chegar ao pleno conhecimento da verdade (prazeres e dores, paixões etc.). Porém, é a alma a entidade mais carregada de sentidos no *Fédon*.

Santos apresenta alguns sentidos da alma que no *Fédon* são abordados:

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)

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

A articulação dos sentidos dos termos alma e corpo frente à noção de encarceramento gera no diálogo algumas perspectivas diferentes de abordagem da *dualidade corpo e alma*. Pretendemos analisar essas perspectivas dentro do tema proposto para nosso trabalho: *A dualidade corpo/ alma*.

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

Antes de adentrarmos na análise dos argumentos a fim de desenvolver o nosso tema, quisemos abordar a parte final do diálogo, por se tratar de uma retomada ao plano dramático. O discurso proferido por Sócrates antes de tomar o veneno, como também de toda a intenção do *Fédon* é de, como dissemos outrora, difundir o cuidado pela alma, não apenas no tempo quando ela está unida ao corpo, mas em vista de todo o tempo de sua persistência<sup>31</sup>, separada dele (107c).

O mito do destino das almas é uma narrativa utilizada por Platão para eliminar as lacunas que possam ter sido deixadas pelos argumentos, devido a dificuldade que os discípulos manifestam em aderir às teses que apresenta (107d-108c, 103d-114c). Em outros diálogos<sup>32</sup>, Platão também usa os mitos para discorrer sobre o destino das almas. Contudo, no *Fédon* tal narrativa antecipa a morte daquele que é a

---

<sup>31</sup> Usaremos a palavra “persistência” ao invés de “existência” devido a não causar confusão com o sentido existencial do verbo *einai*.

<sup>32</sup> 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.

personificação da filosofia, como também daquele que por praticá-la e divulgá-la, foi condenado à morte.<sup>33</sup>

A narrativa final feita por Fédon a Equécrates evidencia a consciência que os discípulos tinham de que estavam perdendo seu mestre, relatando o estado de tristeza no qual se encontravam. 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 vêem 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 conseqüências (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 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)

---

<sup>33</sup> 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.

## CAPÍTULO II

### 2 A dualidade corpo/alma

Encontramo-nos diante da questão que permeia a nossa pesquisa: entender a natureza da relação entre o corpo e a alma no *Fédon*. Nosso problema surge a partir do *sentido de encarceramento*, que aparentemente abre uma dificuldade de entendimento da relação entre a *sôma* e a *psykhé* no *Fédon* frente a outros diálogos platônicos.

Entender que a alma é prisioneira do corpo sem levar em consideração o contexto do *Fédon* é categoricamente causar um grande problema no entendimento da obra platônica, visto esse por vezes poder levar a crer que Platão, em sua obra, despreza o radicalmente o corpo, e conseqüentemente a sensação, vendo-a como fonte de instabilidade e ilusão em contraposição às Formas *Inteligíveis*. São incontáveis os comentadores<sup>34</sup> 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,

---

<sup>34</sup> “Inúmeros comentadores, bem como a generalidade dos compêndios, sem dúvida inspirando-se no *Fédon* e nos Livros centrais da *República*, insistem no desprezo que Platão manifesta pelas sensações, encarando-as como fonte de instabilidade e ilusão, em contraposição às Formas inteligíveis”. (SANTOS, 2004, p. 1) Essa interpretação é antiga, remonta-se à Idade Média, desde Agostinho que apreendeu a filosofia platônica na ramificação do neoplatonismo de Plotino. Em filósofos mais recentes como Nietzsche percebe-se também essa atribuição ao pensamento platônico de uma exacerbação da alma em detrimento do corpo (*Além do bem e do Mal*, 7), mesmo quando 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 (ver nota 4), que essa leitura se mostra mais explícita.

puritano<sup>35</sup>. Ora, isso é um grande equívoco, pois tal conclusão inviabiliza uma leitura unitária da obra platônica, visto que em outros diálogos, como o *Teeteto* (152d), por exemplo, Platão vê a sensação como a base da cognição. Nesse diálogo não é mencionada de forma explícita a existência das Formas – como acontece no *Fédon* e na *República*, em que o conhecimento se dá a partir delas<sup>36</sup>.

A leitura do *Teeteto*, assim como no *Fédon*, também causa divergências entre alguns comentadores. Se a partir do *Fédon* há quem considere a senso-percepção desprezada por Platão, a partir do *Teeteto* há quem defenda que houve um abandono da Teoria das Formas por parte do filósofo<sup>37</sup>. Entretanto, defender uma ou outra posição “extremista” inviabiliza a possibilidade de conhecimento na filosofia platônica, em que percepção-sensível (*aísthesis*) e aquisição do saber (*epistême*), mesmo que aparentem ser atividades opostas, se relacionam em vista da obtenção da verdade (*Fédon* 72-76; *Teeteto* 184-186).

---

<sup>35</sup> O dualista considera que há duas realidades opostas (o corpo e alma), mas que não se anulam, pois são complementares, já o puritano nega-o, o vê como algo que precisa ser desprendido da alma por influenciá-la, pois de modo algum tem serventia. A visão platônica, por mais que no *Fédon* por vezes demonstre que o corpo atrapalha a alma de chegar à sabedoria, não vê o corpo como um mal, pois no mesmo diálogo, como defenderemos em nosso trabalho, Platão considera que é com o auxílio do corpo que se pode chegar ao saber.

<sup>36</sup> É bem verdade que no *Teeteto* Platão deixa a definição de conhecimento não tão bem resolvida. No passo 210a Sócrates diz ser o conhecimento nem sensação, nem opinião verdadeira e nem explicação racional, acrescentada a essa opinião verdadeira.

<sup>37</sup> 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 Conford na interpretação do *Teeteto*. Ryle apresenta essa tese na publicação “*Logical Atomism In Plato’s Theaetetus*” *Phôrenesis* 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 platonica*, M. Bonazzi e F. Trabattini, 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 senso-percepção. Essa afirmação se remete, mesmo que não diretamente, ao condicionamento que há da experiência cognitiva atual à experiência cognitiva anterior à senso-percepção, 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.

Ainda considerando a reflexão sobre o desprezo ou não da sensação no *Fédon*, consideramos que, não só para o entendimento do *Teeteto*, tal interpretação causa problemas, mas também na leitura do próprio *Fédon*. Pois se em um momento Platão opõe corpo e alma ao considerar os sentidos um entrave para alcançar a sabedoria – princípio para viver uma vida virtuosa, em cinco momentos posteriores (74c, 75a, 75b, 75e e 75e-76a), no mesmo diálogo, os sentidos são apresentados como partícipes do processo de aquisição da sabedoria, pois é através da sensibilidade que se pode recuperar o saber, enquanto experiência inteligível.

Frente a tais argumentos podemos questionar o porquê dessa dupla posição sobre a sensação no *Fédon*. Segundo SANTOS, 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*<sup>38</sup>. 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 (66b). Suas paixões e concupiscências dão origem às guerras, dissensões etc. (66c), dele somos escravos (66c), e que é semelhante ao mortal (80b-d), e seu fim é a corrupção (78d-e) etc; enquanto que a alma é senhora (80a), semelhante ao divino (80b-d) e seu fim é a imortalidade (80e). A perspectiva *onto-epistemológica* começa a ser articulada em 65ab, em que Sócrates afirma que o corpo é um entrave para a alma, quando na investigação se lhe pede auxílio. Sendo assim, para um filósofo que busca conhecer as

---

<sup>38</sup> SANTOS, 2004 p. 2

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.

As duas perspectivas têm em comum o processo de aquisição do saber, pois é a atividade senso-perceptiva, competência do corpo, que está como questão de fundo na relação entre corpo e alma. A sensação (*aísthesis*) é abordada tanto no plano ético, associada ao prazer, sendo por isso é 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 conseqüências 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 consegue enlaçar corpo e alma a partir da oposição da tríade corpo-*aísthesis*-sensível à alma-*epistêmê*-Forma.

Analisaremos cada perspectiva da *dualidade corpo e alma* no *Fédon*, a partir dos argumentos que Platão apresenta para convencer seus discípulos de que a filosofia é um preparar-se para morrer.

## **2.1 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 corpo/alma, nos humanos.

Em Platão, o homem é essa composição de corpo e alma<sup>39</sup>, 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 filósofos chamados “pré-socráticos”<sup>40</sup>. 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<sup>41</sup>.

O primeiro argumento usado por Platão quando opõe corpo e alma na abordagem ética é sobre a virtude. Para ele 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 na medida, que se aproxima da verdade – visando o bem – conseqüentemente viverá 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, como do outro. É perante essa afirmação que Platão começa a expor a oposição entre corpo

---

<sup>39</sup> 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,

<sup>40</sup> 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 (*to onta*).

<sup>41</sup> Podemos nos referir ao *intelectualismo socrático* que relaciona a capacidade de conhecer a verdade (*alethéia*) com a vivência da virtude (*areté*).

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;
2. É entrave quando o homem é acometido por doenças e paixões.

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

[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 Símasias.

- 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)

Como percebemos, o corpo nesse passo do *Fédon* aparece relacionado ao prazer quando o “homem se dedica todo”<sup>42</sup> tanto às necessidades próprias da comida e da bebida, como também aos prazeres sensuais, é distraído do desejo de encontrar a sabedoria. Sócrates apresenta a busca da sabedoria como a verdadeira fonte de satisfação no homem, e esta não pode perder seu lugar para outro tipo de atividade, mesmo que seja necessário ao filósofo renunciar - “até onde lhe for possível” - aos prazeres e ao corpo, que por vezes o dispersam, para se concentrar na alma<sup>43</sup>.

Além dos prazeres que apresentamos – ditos por Platão de necessidade de subsistência – há outros empecilhos pelos quais o corpo é responsável:

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

---

<sup>42</sup> Robinson (Cf. 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.

<sup>43</sup> 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, ele se torna impuro, e 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 de 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 argüição, 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 argüir e até ele chegar.

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 viramos 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)

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 define 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 é radical em defender que todo tipo de entrega ao prazer pode desvirtuar no homem aquilo que realmente é salutar à sua vida: conhecer a verdade. O corpo tem necessidades e nesse desejo de supri-las entrega-se ao prazer. Contudo o prazer não tem medidas e seu excesso se constitui em vício, sendo o vício um excesso de 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 ela 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 renuncia ao corpo e a tudo o que lhe é afim, para se consagrar à investigação das Formas(65d-66a). A razão constitui-se a fonte da verdade e da virtude, e tal atividade é própria 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 e da temperança, 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 tranqüilo 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<sup>44</sup>.

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 o corpo tendencia a alma ao desequilíbrio, quando essa se deixa levar pelo excesso dos prazeres, que gera vício que é o oposto das virtudes.

Deixa-se o prazer por causa das virtudes e essas 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.

Até esse ponto do diálogo os argumentos são apresentados numa abordagem ética, e esses para os interlocutores de Sócrates, sobretudo para 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, existindo para além da morte e permanecendo com o uso de suas faculdades e do entendimento (70b).

Nesse momento Platão começa a recorrer ao argumento que fora o primeiro a introduzir o diálogo o dos contrários. Entretanto, se antes o filósofo tratara do prazer e da dor, agora vem relacionar a vida e a morte, que é o tema que se segue a partir do passo 70cd.

---

<sup>44</sup> No passo 68c Sócrates considera que aqueles que amam as riquezas e paixões não são amantes do saber – *philosóphos* - mas amantes do corpo, *philosómatos*.

## 2.2 O sentido onto-epistemológico: vida/morte - “é dos contrários que nascem os contrários”

À primeira vista, as noções de vida e morte 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. Contudo, no plano argumentativo tais noções começam a ser abordadas no argumento que as relaciona aos processos de geração e corrupção.

Sócrates quer provar que a alma, após a morte, não se dissipa, e para isto começa por recorrer ao argumento dos contrários. O argumento apresentado parte da tese de que dos contrários é que nascem os contrários. Ele estende sua tese à totalidade dos seres que são sujeitos à geração, como também se propõe a analisar se essa relação de oposição se aplica a tudo o que existe (70e). O filósofo analisa o argumento citando exemplos que comprovem sua tese:

(...) 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. E 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 Símiat: a Reminiscência. Mas, antes de entrarmos na análise dessa questão, queremos comentar alguns pontos relevantes do argumento dos contrários.

### **2.2.1 Comentando o 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<sup>45</sup>. Para se entender tal 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 tratarem de autênticos opostos: estar vivo/estar morto, vigília/sono. Com esse argumento Sócrates quer provar que esse processo morrer/viver não se aplica apenas ao corpo, pois, se somente ele é passível de corrupção, nele a alma sobrevive e persiste, enquanto o corpo se corrompe e se esvai.

A crença na persistência da alma já era bem comum entre os gregos, tanto na narrativa mitológica<sup>46</sup> 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, então focada como forma de garantir a possibilidade de conhecer, no desenvolvimento da concepção da filosofia socrático-platônica de como se pode adquirir o conhecimento – *Anamnese* – e de qual é a natureza do saber, enquanto Bem.

---

<sup>45</sup> SANTOS, 1998, p. 58

<sup>46</sup> 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 lembrado. 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 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.

### 2.3 A Anamnese no *Fédon*: “Aprender não é senão recordar...”

Nos argumentos relacionados à perspectiva ético-antropológica da dualidade corpo/alma, percebemos que Platão opõe essas duas entidades ao considerar que a sensação é um entrave na aquisição do saber. Passado o argumento dos contrários, essa consideração é mitigada na perspectiva onto-epistemológica, pelo argumento da anamnese.

No passo que se seguiu após o fechamento do argumento dos contrários, vemos Cebes lembrar a Sócrates a doutrina da Reminiscência.

- 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 idêa que a alma é algo de imortal. (*Fédon* 72d-73a)

Ele o cita porque a “recordação”, constituída como aprendizado, pressupõe que, para haver rememoração de algo, é necessário que o conhecimento desse algo tenha sido adquirido em um momento anterior a essa mesma recordação. Nesse passo,

Cebes já traz como ocorrendo esse momento um tempo anterior ao nascimento. O discípulo ainda atenta para o fato de que isto não seria possível se a nossa alma não tivesse existido antes de encarnar. Logo em seguida, após tais afirmações de Cebes, Símiias o interpela, querendo que lhe recorde as provas do que apresentou.

No passo que se segue à interpelação de Símiias, vê-se Cebes apontando uma prova considerada bem elucidativa: o fato de uma pessoa interrogada ser capaz de explicar corretamente tudo o que se lhe peça, se lhe configura como uma prova de que, se nela não houvesse um conhecimento anterior e uma visão correta das coisas sobre as quais responde/recorda, de modo algum teria condição de fazê-lo<sup>47</sup>.

Após a explicação dada por Cebes, Sócrates toma a condução da discussão, e debatendo com Símiias busca reforçar e explicar as conseqüências da tese de que o aprender é reminiscência (73b) e que para havê-la é preciso ter tido contato com o objeto que se recorda (73c).

### 2.3.1 A teoria da reminiscência

A teoria da anamnese no *Fédon* é apresentada de forma minuciosa. É necessário se ater aos seus pequenos detalhes e à forma como Platão vai

---

<sup>47</sup> Esse passo remete-se à explicação da doutrina da reminiscência abordada no *Mênon* (82a-85d) em que Sócrates interroga o escravo, mostrando que ele é capaz de responder à pergunta que lhe foi feita tirando-a de dentro de si, emitindo opiniões que recorda. Porém, a correspondência da reminiscência do *Mênon* com a do *Fédon* se encontra somente nesse momento, pois nesse último não há uma preocupação com a emissão de opiniões como há no primeiro, mas sim a centralidade na questão do saber.

desenvolvendo no diálogo entre Sócrates, Símiias e Cebes<sup>48</sup>, 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).

O argumento, em um primeiro momento, se apresenta perante 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 para exemplificar 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 Símiias, se lembrasse de Cebes e, como este, milhares de exemplos poderiam apontar-se. (*Fédon* 73d)

---

<sup>48</sup> É importante atentar para o fato de que tanto Símiias como Cebes eram tebanos (Cf. BURNET, 2006, p. 293ss), 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 mistericas, como o foi com a tese da alma harmonia, que mais à frente cuidaremos em analisar.

Perante tais exemplos, há a conclusão 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 um outro momento o havia visto com a mesma. Só há reminiscência perante 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<sup>49</sup>. O único caso de reminiscência entre semelhantes apresentado nesse primeiro momento é o da retrato de 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 esse 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

---

<sup>49</sup> “ - 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)

delas – o Igual em si mesmo. Afirmaremos que existe ou não? (*Fédon* 74a)

Sócrates começa por apresentar a idéia de um Igual, que segundo ele não é a mesma igualdade que há entre dois troncos ou duas pedras iguais, mas um Igual em si mesmo (74b). Ele conclui que o Igual em si mesmo é uma realidade distinta do 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 Símiias 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. Ele chega a conclusões contraditórias: o Igual, mesmo sendo

superior aos iguais, é captado a partir destes(74c); o conhecimento do Igual é anterior no tempo ao dos iguais. Porém, mesmo constatando que o Igual é “superior” e “anterior” no tempo aos iguais, afirma que o mesmo só é concebido pelo exercício da sensibilidade. A conclusão desse momento acontece com a constatação de que toda vez que um dado objeto transporte à idéia de outro, há um caso de reminiscência.

Novamente no diálogo, como que fechando a parte capital do argumento da reminiscência, re-surgem 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 conhecimento<sup>50</sup> (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 re-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 essas referem as realidades sensoriais, pois com elas as comparamos,
- 3) então, como elas existem antes de nascermos, também é assim com a nossa alma.

Ao fim dessa demonstração podemos dizer que a finalidade do argumento era demonstrar, através da argumentação e não apenas com um mito, como é comum na

---

<sup>50</sup> Platão usa o conceito de saber como recordação para gerar a palavra verdade (*alethéia*), 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 aos nascerem são mergulhados no rio *Lethés* e esquecem suas lembranças da vida passada.

tradição grega, que, se o conhecimento é adquirido antes do nascimento, isso pressupõe a persistência da alma sábia antes da encarnação, como também das realidades Inteligíveis. Na verdade é a existência das Formas o argumento que supõe a pré-existência da alma antes do nascimento; estas se acham contidas na alma, configurada como saber. Sem essa dupla condição o argumento não se sustenta (76de). 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.

### **2.3.2 Comentando o argumento da *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 dualidade corpo/alma 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 (*epistêmê*), 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), mesmo 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 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 por ela explicar 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 perante essa condição: a anterioridade da experiência Inteligível à experiência sensível. Para haver essa experiência anterior é necessário sobretudo ter havido 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<sup>51</sup>.

Essa superioridade é o que opõe sensível e Inteligível, e conseqüentemente corpo e alma. Contudo o argumento da reminiscência redime um no outro, enlaçando

---

<sup>51</sup> “It follows from this definition that *aisthêsis* 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)

esses dois planos, ao considerar que mesmo que o Igual seja anterior aos iguais, condicionando-os, o Igual só pode ser concebido (*ennenoêkas*) “a partir” dos iguais, por serem próximos um do outro. Entretanto essa “proximidade” no argumento não é explicada, ficando para um momento posterior, pois Sócrates, no argumento da anamnese, se limita a considerar a anterioridade do “saber”, identificando-o como a competência da alma que possibilita conhecer as Formas, em contrapartida à percepção, que é competência do corpo que pelos sentidos percebe os dados sensíveis.

## CAPÍTULO III

### 3 Alma-Formas /Corpo-sensíveis

No *Fédon*, o dualismo começa a ser exposto com a identificação da sensibilidade com o corpo e da alma com a Razão (65as). Dessa identificação podemos perceber que há uma outra: do corpo com as coisas sensíveis e da alma com as Formas, se constituindo um outro dualismo, o sensível/inteligível.

O argumento da reminiscência, analisado há pouco, deixa clara a superioridade do Inteligível diante do sensível. A anamnese é apresentada no intuito de demonstrar que a alma é capaz de Razão e o corpo apenas capaz de perceber, e mais ainda, que a sensibilidade por si só não é capaz de organizar a experiência cognitiva, sendo o conhecimento prévio que a alma tem das Formas a condição para que a atividade senso-perceptiva<sup>52</sup> seja ordenada, pois só se percebe que dois paus e pedras são iguais, se aquele que percebe tiver a noção de Igualdade.

Contudo, após o fechamento do argumento da anamnese, que termina com a afirmação de que se há as Formas antes do nascimento também há a alma<sup>53</sup>, Sócrates

---

<sup>52</sup> A percepção-sensível (*aísthesis*) pode ser considerada como qualquer forma de contato e apresenta dois sentidos: tanto é a faculdade de perceber pelos sentidos, como também é o exercício dessa faculdade.

<sup>53</sup> Num momento anterior, tratamos de explicar que no *Fédon* há duas noções de vida, uma em que a alma está separada do corpo e uma outra em que está unida a ele. Na verdade Sócrates quer provar que a vida da alma, que se prolonga, é marcada por momentos em que está unida ao corpo, com o qual convive. Contudo a prova da imortalidade da alma é um pormenor diante do argumento epistemológico que ordena a atividade cognitiva, sendo a descoberta de que a experiência cognitiva anterior à percepção condiciona a atual, o dado de maior importância para a filosofia.

passa a abordar a dualidade não mais somente num sentido epistêmico, mas ontológico, ou seja, o diálogo vai se debruçar não mais apenas na estruturação do processo cognitivo, mas na busca da determinação da realidade das coisas. Se até então sensível e Inteligível haviam sido apresentadas como os modos que caracterizam como elas mesmas são captadas (sensibilidade e pensamento), agora serão num sentido ontológico: focando sua natureza e não diferente como foi no sentido epistêmico da dualidade, em que a realidade das Formas foi a hipótese na qual se assentou toda o argumentação, assim será também no sentido ontológico.

O primeiro momento em que no diálogo é usada a noção de Forma é no argumento da oposição da alma ao corpo, e tal noção é o que vem caracterizar essa oposição, assegurando que: “só na alma reside a capacidade de ‘atingir a realidade’ ”<sup>54</sup> (65ab). O argumento que atribui à alma essa capacidade é a similitude que ela tem com as Formas: são invisíveis, por isso o corpo não pode a elas chegar através da sensibilidade, logo tal possibilidade é reservada à alma, que também é invisível, podendo alcançá-las pelo raciocínio e pensamento (65e-66a).

Desse modo, podemos perceber que no *Fédon* a alma está para as Formas assim como o corpo para as coisas sensíveis. O dado que primeiramente nos faz sugerir a dualidade corpo/alma no sentido ontológico é a configuração de um com a

---

No *Fédon* a imortalidade implica na transmigração das almas, sendo essas crenças da cultura da época. Se compararmos o diálogo com os textos de Aristóteles, que não era grego, percebemos que não há menções das crenças nas religiões mistéricas. Isso demonstra um certo abandono gradativo que a filosofia vai manifestando pela tradição. Um outro fato é que hoje o que mais interessa no estudo do *Fédon* não é a prova da imortalidade da alma e a crença nas transmigração das almas desenvolvida através dos mitos e do plano dramático no diálogo, e sim os argumentos propriamente filosóficos que são usados para explicar o processo pelo qual se pode conhecer), logo porque nossa cultura não concebe, de modo geral, a crença na transmigração das almas, sendo esse dado de menor importância frente aos argumentos. Por isso não nos detemos em explicar a imortalidade, mas em analisar os argumentos, tirando deles a sua contribuição filosófica para entender o nosso tema.

<sup>54</sup>

Cf. SANTOS, 2008, p. 60

visibilidade e do outro com a invisibilidade. Tendo passado todo o argumento da anamnese, onde as Formas aparecem como as ordenadoras da experiência cognitiva, fornecendo à alma os referentes inteligíveis da reminiscência, a partir do passo 78bc, surgem outras dualidades ontológicas ao mesmo tempo que as Formas começam a ser a hipótese sobre a qual se assenta o método dialético, para se converterem no suporte de uma chamada teoria da causação e explicação da realidade sensível.

Cuidaremos em analisar os argumentos do *Fédon* que manifestam o aspecto ontológico da dualidade corpo/alma na sua correspondência com a dualidade sensíveis/Formas.

### **3.1 A natureza simples da alma e a compósita do corpo**

A argumentação que desenvolve o aspecto ontológico das Formas parte do cruzamento entre o argumento da *anamnese* e o da oposição alma/corpo. No diálogo Platão começa por mostrar a total estranheza da alma ao corpo no que diz respeito à possibilidade de sofrer destruição<sup>55</sup>.

- 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 rezear esse processo, e em relação a quais o receamos nós? Posto isto, analisemos as alternativas que há quanto à alma, e se é caso para nos tranqüilizarmos ou para nos afligirmos por ela. (*Fédon* 78b)

---

<sup>55</sup>

Cf. SANTOS, 2008, p. 62

O argumento se desenvolve a partir da comparação dos compostos com os não-compostos, sendo os primeiros passíveis de decomposição (78c), em contrapartida os não-compostos, ou seja os de natureza simples, que não sofrem dispersão. Frente a essa constatação, Sócrates conclui que os compostos são passíveis de mudanças, enquanto que 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 si<sup>56</sup> (o Igual, o Belo etc), o mestre lança mão das coisas múltiplas: os homens, os cavalos, as vestes etc. Elas, mesmo tendo o mesmo nome das realidades em si (a Beleza, a Igualdade etc), jamais se mantém idênticas quer em si mesmas, como as outras, quer entre si (78e), e por serem mutáveis lhe são contrárias. As coisas múltiplas

---

<sup>56</sup> Na expressão *realidades em si*, segundo SCHIAPPA 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.

“nunca são” como são as realidades em si, que são “aquilo 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 se trata de coisas invisíveis, que a vista não capta. 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 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/substâncias – são entrepostas algumas conseqüências éticas<sup>57</sup> na relação corpo/alma, com a justificativa de que a alma deve permanecer em si mesma, evitando a contaminação pelo corpo (79cd) que é passível de mudança.

---

<sup>57</sup> O sentido ético da dualidade já foi tratado tanto no primeiro capítulo do nosso trabalho, quando nos dedicamos em 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 tese.

### 3.2 A teoria das Formas no *Fédon*

Antes de continuarmos a análise dos argumentos finais do diálogo, percebemos 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<sup>58</sup>. As Formas são estruturas onto-epistemológicas que condicionam a experiência sensível. São ontológicas porque são realidades e epistemológicas por estruturarem o processo cognitivo, ordenando assim a experiência sensível<sup>59</sup>.

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 por os antecederem no processo de cognição, tendo uma função estruturadora da sensibilidade, ou por serem realidades com características próprias, opostas às suas instâncias<sup>60</sup>, às quais lhe dão o nome<sup>61</sup>.

Destarte, relevando a importância das Formas para a dualidade corpo/alma elas estabelecem o núcleo que configura o ponto de oposição entre as referidas entidades.

---

<sup>58</sup> 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.

<sup>59</sup> Cf. SANTOS, 2008, p. 49

<sup>60</sup> “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)

<sup>61</sup> As Formas frente às suas instâncias são mais que homônimas, são epônimas às instâncias, pois lhes dão o nome. Cf. SANTOS, 2008, p.63.

A similitude da alma com as Formas, constatada no diálogo pelas características que lhes são comuns (invisibilidade, imutabilidade etc) é o que assegura a sua estranheza ao corpo, tanto no âmbito epistemológico quanto ontológico, e o que justifica dizer que a atividade genuína do filósofo é dele “afastar-se” (*áphestánaí*) e dirigir sua atenção para a alma. Tal similitude é tão evidente que Robinson (2007, p. 69) em sua obra “A psicologia de Platão” atenta para o fato de que por a 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<sup>62</sup>.

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 na diferença ontológica entre as duas espécies de seres (sensíveis e inteligíveis) que se percebe qual atividade cada um é relacionado: as Formas são captadas pela reminiscência, atividade da alma, por serem invisíveis; e os sensíveis se relacionam à sensibilidade, atividade do corpo, por serem visíveis.

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 ordenam as instâncias sensíveis, o mesmo não as apresenta de modo dogmático, cuja existência deva ser vista como necessária (Cf. SANTOS, 2008, p. 61). Aí podemos destacar novamente o modo próprio de filosofar de Platão. O jogo argumentativo, no contexto dialético do *Fédon*, vai dando consistência à crença nas Formas, que por conseguinte vai se constituir como a

---

<sup>62</sup> W. Theiler (no texto *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*. Berlim, 1965, p. 64.) afirma ser a alma uma *Idéia* atada à *Idéia* de Vida, já Festugière (no texto *La Révelación d'Hermès Trismégiste*. Paris, 1949, II, 103) defende que ela é a própria *Idéia* de Vida.

hipótese na qual se assenta 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 elas [as Formas] são o suporte da teoria da causação e explicação da realidade sensível.

### **3.2.1 A alma-harmonia e a geração e corrupção**

Um interlúdio de alguma importância que aparece no *Fédon* é a apresentação da teoria, de origem pitagórica, da alma como uma harmonia (85dss)<sup>63</sup>. Ela surge devido às dúvidas que perturbam Cebes, deixadas pelo argumento da *anamnese*, que provava somente a persistência da alma antes da união com o corpo, deixando a desejar a explicação sobre sua persistência após a morte.

Sócrates aponta diversas fragilidades nessa teoria e, confrontando-a com a da reminiscência, pede a Símiias que opte entre as duas. Sem hesitar, ele opta pela reminiscência, visto que foi apresentada por meio de argumentos (92dss), sendo assim uma fonte mais segura de credibilidade. Tendo a teoria da alma-harmonia sido refutada, as mesmas dúvidas ainda permanecem, e como modo de superá-las o mestre apresenta um novo argumento, o da “geração e corrupção” (96a-105c).

---

<sup>63</sup> Preferimos não expor o argumento devido ao fato de ser apenas um antepasso para o argumento da geração e da corrupção.

### 3.2.2 As indagações naturalistas e a verificação das medidas

Após introduzir o argumento da geração e corrupção dos seres, Sócrates apresenta algumas reflexões autobiográficas, referindo-se ao tempo em que se dava à especulação das chamadas Ciências da Natureza<sup>64</sup>. Recordando-se do que observava, quando tentava buscar a explicação da causa da geração e da corrupção das realidades, manifesta aos seus discípulos o seu estado de insatisfação perante as respostas que encontrava, 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.

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 *logos* coerente sobre a causa pela qual algo vem a ser.

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 a causa da diferença entre um e outro era a cabeça, por esta ser a diferença do tamanho dos dois homens, o que também poderia

---

<sup>64</sup> “- 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)

ser atribuído a um cavalo (96e), contudo logo percebeu que a cabeça não pode ser a “causa”, mas a manifestação física dela. 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).

### **3.2.3 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 (*nôus*) 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 e 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 contradisse, 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 de 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 por conseguinte ele também ter achado por bem ficar ali sentado e obedecer-lhes, sujeitando-se à pena que lhe atribuíram (98de). Se ele não tivesse assim julgado, 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 a mantêm em coesão (99c).

### **3.2.4 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 diz ser o espírito a causa das coisas. Contudo, mais à frente ele acaba recorrendo ao sensível, abandonando o espírito, e, segundo o mestre, o filósofo 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 assegurado 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 unção de uma escolha que fiz do <<melhor>>, eis que trai porventura excessiva inconseqüência 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).

### **3.2.5 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 instruisse 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 acautelar-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 ficarem 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, *a priori*, do Sol com os seres, que não podem ser observados diretamente porque causam um certo “tipo de cegueira” (de espírito)<sup>65</sup>, 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

---

<sup>65</sup> 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.

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 a que a sensibilidade não é 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, este 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.

Dessa forma, o modo de inquirir a verdade, de “saber o que é”, ou seja, de buscar as realidades dos seres mais seguro apontada no *Fédon* é o método de que no próprio diálogo (e nos outros) Platão se utiliza, e que nele mesmo vem ser demonstrado: o método dialético<sup>66</sup>.

### **3.3 Método dialético: a hipótese das Formas**

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

---

<sup>66</sup> 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.

fenômenos, para poder captar a finalidade das coisas. Tal método é estabelecido em dois momentos:

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 insistiu: 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, 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 o argumento sobre a causa das coisas, a hipótese das Formas permitirá também concluir o argumento da imortalidade da alma.

### 3.4 Teoria da Participação

Em seus argumentos, Sócrates deixa claro que as Formas são a causa das coisas (100b). Depois desse momento, o diálogo caminha para explicar como isso acontece.

- 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 e 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. Entretanto, diante dessa conclusão surgem alguns problemas que Sócrates parte para resolver: O fato dos sensíveis sofrerem variação e mutabilidade sem afetarem as Formas, que não a sofrem. Para resolvê-los, o mestre recorre a vários exemplos.

### 3.4.1 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<sup>67</sup>.

Entretanto, mesmo obtendo o entendimento de que o motivo da grandeza e da pequenez é a participação nas Formas, ainda é confusa a situação em que a discussão se encontra: 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” 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 Símiás.

Os sensíveis podem receber atributos diversos, por participarem, de algum modo, mesmo que momentaneamente. Contudo, no caso da Grandeza e da Pequenez,

---

<sup>67</sup> Trata-se nesse caso de uma compreensão dos opostos. O que permite 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 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 dos 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 no mundo sensível (Cf. 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 o apaga (103d). Isso significa que nunca a neve admite 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 atribuíra 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 seqüência 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)<sup>68</sup>. 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

---

<sup>68</sup> Cf. SANTOS, 2008, p. 74.

que se torne o quatro, que ontologicamente não lhe é contrário. Nesse caso, o que impede a 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 Sírias, 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 natureza (*ousia*), destroem seu oposto ou são destruídos por ele.

### **3.5 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 a febre e não a Doença (105c) e 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.

Nesses casos, percebe-se nitidamente que o processo de corrupção está voltado para a natureza sensível: a neve, o fogo e conseqüentemente 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<sup>69</sup>, 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<sup>70</sup>, pois deveras a alma já persistia antes de se encarnar em um corpo<sup>71</sup>, e sua persistência perdura por um rol de corpos (87d).

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 ordenam o conhecimento e a realidade sensível<sup>72</sup>. São elas que ordenam o processo de cognição, pois são a causa das coisas sensíveis, o que fundamenta o

---

<sup>69</sup> 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 deste trabalho.

<sup>70</sup> No *Fedro* (245-257), no mito da pãlha alada, quer-se comprovar que a alma é eterna, sem ter sido criada.

<sup>71</sup> 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 a 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.

<sup>72</sup> As *Formas* são a razão de ser tanto da sensibilidade (no sentido epistemológico) como dos sensíveis (sentido ontológico).

método dialético e o próprio Bem. E sua afinidade com a alma é o que garante a investigação através da Razão (*logos*), 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 senso-percepção (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 auto-suficiente, permite a abertura a algo de outro plano. Pelos sentidos do corpo não se chega à verdade<sup>73</sup>, mas para chegar nela é preciso deles partir.

---

<sup>73</sup> “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)

## CONCLUSÃO

São muitos os pontos que podemos recolher nessa conclusão, visto que, como dissemos desde o início de nosso trabalho, o *Fédon* é um diálogo que congrega elementos dos mais diversos. Do primeiro capítulo, os dados que contribuem para o entendimento do nosso tema versam sobre o cuidado que um leitor deve ter ao ler um texto platônico, e de forma especial o *Fédon*.

Tendo partido da análise do plano dramático e do estilo dialógico do *Fédon*, percebemos que tomá-lo para leitura requer cuidados especiais, desde o entendimento de que, por ser um diálogo, os conceitos não são expostos de forma dogmática, até mesmo ao cuidado que se deve ter em considerar o que faz parte do plano dramático e o que é argumento filosófico. Referindo-nos ao plano dramático, que como dissemos, no *Fédon* é a narrativa da morte de Sócrates, vê-se que ela é o tema que norteia e sustenta o diálogo, como também o ponto que inicia a reflexão a respeito da relação entre corpo e alma. A morte é a separação dessas duas entidades. Contudo, o argumento da oposição corpo/alma está alicerçado no fato de, mesmo estando o mestre prestes a ser executado, encontrar-se feliz e tranqüilo, pois a morte é um desejo de quem se dedica à filosofia, ou melhor, a própria filosofia é um “preparar-se para morrer”, um “treino de morrer” e “estar morto”.

É com base no conceito de morte que começa a oposição entre corpo e alma, e conseqüentemente, o início dos problemas que durante todo o diálogo Platão tentará resolver, que versam sobre qual a natureza da oposição entre essas duas entidades. É

entendível, em partes, o equívoco em que muitos caíram em tomar o tema da dualidade, a partir do *Fédon*, e considerar que na filosofia platônica o corpo é desprezado pela alma, pois os sentidos dessa dualidade, o ético-antropológico e o onto-epistemológico, aparecem no mesmo de forma que, por vezes, causa confusão. Mas, se no próprio diálogo surge o problema, nele mesmo é resolvido. Desde a abordagem da noção de alma, que tem vários sentidos, até mesmo nos diversos planos que a relação corpo/alma foi exposta, a dualidade carrega um teor de dificuldade que só pode ser desfeito se se desprender do plano dramático e se sustentar sobre o argumentativo. Essa foi a nossa metodologia ao deixarmos os aspectos literários, assim como os mitos e os aspectos culturais relevantes, como explicitação no primeiro capítulo.

Ao versamos, no capítulo segundo, sobre os sentidos da dualidade, ético-antropológico e onto-epistemológico, percebemos que os dois têm por base e norte a busca pelo saber, através da atividade racional. O homem deve afastar-se dos prazeres do corpo, pois esses atrapalham impedindo a alma de conhecer, e o conhecimento é a condição para que seja alcançada a virtude, condição para uma vida ética: virtude é sabedoria. O motivo que leva o filósofo a desprezar os prazeres corporais é priorizar sua concentração sobre a alma (64e), pois o corpo ao se deixar levar pelos prazeres, sejam sensuais ou até mesmo inerentes à sua própria subsistência, pode dispersar a alma na busca pela sabedoria. Dessa forma, na abordagem ética, Platão vai até às últimas conseqüências nessa oposição no sentido onto-epistemológico, ele resolve os problemas que a dualidade e a natureza dessa oposição poderiam causar. Atribuir ao sentido onto-epistemológico as mesmas conseqüências do sentido ético, geraria um

grande problema na epistemologia platônica, pois impossibilitaria a capacidade de o homem conhecer e se conhecer.

A abordagem no sentido onto-epistemológico parte da questão do que é o conhecimento e de como se pode conhecer. Sabe-se que o homem pode captar coisas pelos sentidos do corpo, mas, como é tão bem apresentado no diálogo, tais percepções apreendidas não são dignas de confiança. O argumento da *anamnese* é o grande propulsor da tarefa de chegar a essa compreensão. No argumento da reminiscência, Platão impõe condições básicas para que no homem possa haver o conhecimento: há uma experiência cognitiva anterior à percepção, que a condiciona, pois, aprender é recordar. Toda essa argumentação será condensada na defesa de que, havendo uma experiência anterior à percepção há realidades em si, que são conhecidas em algum momento, essas são as Formas.

A relação corpo e alma estabelecida no *Fédon* depende integralmente da afinidade da alma com as Formas. São elas que regulam a experiência sensível, pois permitem ao homem, ao ver duas coisas, por exemplo, dizer que são iguais ou não, devido à Forma do Igual que traz em si. Contudo, mostramos que no *Fédon*, mesmo havendo nitidamente a consideração da superioridade das Formas às suas instâncias e até mesmo uma certa renúncia à sensibilidade quando através da Razão se quer investigá-las, elas só podem ser recordadas a partir da senso-percepção. A sensibilidade sozinha não chega à verdade, contudo é imprescindível sua participação no processo de aquisição do saber. Eis uma prova, num primeiro momento, que não há um desprezo total de Platão pelo corpo e pela sensação.

Tendo trabalhado o sentido epistemológico das Formas, tratamos de nos voltar para a raiz ontológica da questão. Num desejo de atestar a persistência da alma após a

morte, o diálogo é levado a especular a respeito da natureza da alma. No terceiro capítulo, a alma é associada às Formas, por serem ambas invisíveis e o corpo aos sensíveis, por serem o inverso. Se até esse momento os planos do sensível e inteligível foram abordados enquanto atividades do corpo e da alma, agora os dois são analisados em si mesmos.

Os argumentos que se seguem (geração e corrupção, alma-harmonia etc), tentam comprovar que as Formas são a razão de ser tanto da prática da sensibilidade (no sentido epistemológico) como da natureza dos sensíveis (sentido ontológico). Contudo, tendo aparecido outro problema, o das Formas serem a causa dos mutáveis sensíveis sem poder causar e explicar a mutabilidade que não têm, toda a argumentação vai concorrer para a conclusão de que não se pode atribuir aos opostos Inteligíveis o que acontece com os sensíveis, que são gerados pelos seus contrários. Desse modo, a alma, causa da vida do corpo, quando vê a morte chegar, parte em retirada, sofrendo somente o corpo o seu efeito, pois a vida não pode conceber a morte. Assim, a alma é justificada como imortal por participar da noção de vida, sendo impossível receber a morte, que é o Contrário da vida.

Dessa demonstração final, conclui-se que tanto no plano epistemológico como no ontológico o corpo com seus sentidos são realidades variáveis, passíveis de corrupção e sendo assim, não podem chegar à verdade, pois não “são”, como “são” a alma e as Formas, realidades em si. É essa a natureza da dualidade corpo/alma apresentada no *Fédon*, como também na filosofia platônica: só pela alma se pode chegar ao saber, por ser semelhante às Formas, enquanto que o corpo apenas percebe. Contudo, os dados colhidos pelo corpo através da senso-percepção são

necessários para que a dialética, enquanto método e via para se chegar ao conhecimento, realize o seu dever de chegar ao Bem, que é sabedoria.

## REFERÊNCIAS

### Obras citadas:

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

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

BAILLY, A. *Dictionaire Grec/Français: Le Grand Bailly*. Paris: Hachete, 2000.

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

CONFORD, F. M. *Principium Sapientiae. The origins of Greek Philosophical Commentary*, London, 1964.

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

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

ECO, Umberto. *O nome da Rosa*. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini. Rio de Janeiro: Record, 198

FESTUGIÈRE, A. J. *La Revelación d'Hermès Trismégiste*. Paris, 1949, 1953. V. II e III

GALLOP, D. *Relations in the Phaedo*. Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Volume II, 1976, p. 149-163

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

GONZALEZ, J. *Perché non esiste una "teoria platonica delle idee"*. In: *Platone e la tradizione platonica*, M. Bonazzi e F. Trabattoni, Milano 2003, 31-68.

JORDAN, Robert William. *Plato's arguments for forms*. Cambridge: Cambridge Philological Society, 1983.

LUNA, Sandra. *Arqueologia da ação trágica: o legado grego*. João Pessoa: Idéia, 2005.

MORAVCSIK, Julius. *Platão e Platonismo: Aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

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

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução, notas e posfácio de César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

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

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

\_\_\_\_\_. *Diálogos: O Banquete – Fédon – Sofista – Político*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; Traduções e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1970.

\_\_\_\_\_. *Diálogos: Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Versão para eBook. Fonte Digital Site “O Dialético” [www.odialetico.hpg.ig.com.br/](http://www.odialetico.hpg.ig.com.br/) Acesso em: 25 abr. 2007.

\_\_\_\_\_. *Diálogos: República*. Tradução e notas de Carlos Alberto Nunes. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1977.

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

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

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

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

PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. In: Diálogos. 2.ed. Belém:UDUFPA, 2002.

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

\_\_\_\_\_. *Phaedo*. Versão grega. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/plato/phaedo/>>. Acesso em: 30 nov. 2007.

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

\_\_\_\_\_. *Timeu*. Trad. de Maria José Figueiredo. Lisboa: Insituto Piaget, 2004.

PESTANA, A. C. *Platão e Gregório de Nissa*. Letras Clássicas, n. 2, p. 83-114, 1998.

RABUSKE, Edvino A. *Antropologia Filosófica: Um estudo sistemático*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

ROBINSON. T. M. *A psicologia de Platão*. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

RYLE, G. *Plato's Theaetetus Logical Atomism In Plato's Thaetetus*. Phronesis 35. London/New York, 1990.

SANTOS, José Trindade. *Fédon, de Platão*. Queluz: Alda, 1998.

SANTOS, J. T. *Para ler Platão: A ontoepistemologia dos diálogos platônicos*. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. *Para ler Platão: O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das Formas*. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2008. I

SAYRE. *Why Platô never had a theory of Forms*. In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 9, 1995, 167-199.

SCOLNICOV, S. *Plato's Methaphysics of Education*. London/New York, 1988.

THEILER, W. *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*. Berlin: de Gruyter, 1965.

WHITE, F. C. *Particulars in Phaedo, 95e-107a*. *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume II, 1976, p. 129-147

### **Obras consultadas:**

BENOIT, H. *Platão e Nietzsche: a trama dramática da metafísica*. *Letras Clássicas*, n. 2, p. 115-126, 1998.

DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, 1951.

GUTHRIE, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion*. London, 1935.

JOLIF, J. Y. *Como compreender o homem: Introdução a uma Antropologia Filosófica*, São Paulo, Herder, 1970.

LISI, Francisco. *A alma no mundo e a alma humana no Timeu*. Revista Hypnos, Ano 10/ - nº14 – 1º Semestre. 2005, São Paulo, p. 57-68.

ROBINSON. *As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão*. Departments of Phylosophy and Classics University of Toronto, Letras Clássicas, n. 2, p. 335-356, 1998.

ROHDE, E. *Psyche*. Trad. W. B. Hillis. London, 1925.

SANTOS. *A função da alma na percepção, nos diálogos platônicos*, Hypnos 13, São Paulo (2004), p. 27-38.

\_\_\_\_\_. *Sujeito epistémico e sujeito psíquico*. Princípios 11, nº 15-16, Natal, 2004, 65-82.

\_\_\_\_\_. *Existir e existência em Platão*. Disputatio, Faculdade de letras de Lisboa, 2004.

SCOTT, Dominic. *Recollection and experience: Plato's theory of learning and its sucessors*. New York: Cambridge University Press, 1995.

SNELL, Bruno. *A descoberta do Espírito*. Rio de Janeiro: Editora 70, 1997.

\_\_\_\_\_, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

SOBRINHO, Rubens Garcia Nunes. *Platão e a imortalidade: mito e argumentação no Fédon*. Uberlândia: EDUFU, 2007.