

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE-UFRN
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO

O ARGUMENTO DOS OPOSTOS E A HIPÓTESE SOBRE IMORTALIDADE NO
***FÉDON* DE PLATÃO**

Lourival Bezerra da Costa Júnior

Natal - 2008

Lourival Bezerra da Costa Júnior

**O ARGUMENTO DOS OPOSTOS E A HIPÓTESE SOBRE IMORTALIDADE NO
FÉDON DE PLATÃO**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos à obtenção do título de Mestre em Filosofia .

Orientador: Prof. Dr. Markus Figueira

Natal-2008

Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Costa Júnior, Lourival Bezerra da.

O argumento dos opostos e a hipótese sobre imortalidade no Fédon de Platão. / Lourival Bezerra da Costa Júnior. - Natal, RN, 2008.
114 f.

Orientador: Prof. Dr. Markus Figueira da Silva.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Platão – Dissertação. 2. Opostos – Argumento – Dissertação. 3. Opostos – Dupla geração – Dupla exclusão – Dissertação. 4. Corpo e alma – Distinção – Dissertação. 5. Imortalidade – Dissertação. I. Silva, Markus Figueira da (Orient.). II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 141.131

LOURIVAL BEZERRA DA COSTA JÚNIOR

**O ARGUMENTO DOS OPOSTOS E A HIPÓTESE SOBRE IMORTALIDADE NO
FÉDON DE PLATÃO**

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Natal, 29 de outubro de 2008

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Markus Figueira da Silva-UFRN-PPGFIL-PRESIDENTE

Prof^a Dr^a Maria Aparecida de Paiva Montenegro-UFC-MEMBRO EXTERNO

Prof^a Dr^a Fernanda Machado de Bulhões-UFRN-PPGFIL-MEMBRO INTERNO

RESUMO

Costa jr, Lourival Bezerra da. O Argumento dos Opostos e a Hipótese Sobre Imortalidade no *Fédon* de Platão. Natal, 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2008.

Platão, em seu diálogo *Fédon* desenvolve uma investigação acerca do problema da relação entre opostos. A morte histórica de Sócrates (57 a – 60 a / 116 a - 118), o *paliós logos* (60 b – 70 c), a dupla geração entre opostos (70 c – 72 e), o argumento da reminiscência (77 d – 80 e), a dupla exclusão entre opostos (95 e – 107 a) e o mito (107 b – 116 a), são instrumentos usados na busca da definição da morte para o filósofo. O cerne desta pesquisa, a saber, o argumento dos opostos em seus dois modos de articulação: dupla geração (70 c – 72 e) e dupla exclusão entre opostos (103 a), quando unido ao argumento da reminiscência (72 c – d) se torna decisivo no discernimento tanto da verdadeira causa da geração quanto na compreensão do que ocorre no processo de exclusão entre os opostos (70 c – 72 e).

ABSTRACT

Costa jr., Lourival Bezerra da. The Argument of the Opposites and the Hypothesis about Immortality in Plato's *Phaedo*. Natal, 2008. Dissertation (Masters in Philosophy) – graduate Program in Philosophy, Federal University of Rio Grande do Norte, 2008.

Plato, in his *Phaedo*, develops an investigation concerning the relationship between opposites. The account of Socrates's historical death (57 a – 60 a / 116 a - 118), the *palaios logos* (60 b – 70 c), the reciprocal generation between opposites (70 c – 72 e), the recollection argument (77 d – 80 e), the reciprocal exclusion between opposites (95 e – 107 a) and the myth (107 b – 116 a), are all instruments to define death for the philosopher. The core of this research, or the argument of the opposites in both its modes of articulation: double generation (70 c – 72 e) and double exclusion of opposites (103 a), when added to the recollection argument (72 c – d) becomes decisive in discerning both the real cause of generation and the understanding of what occurs in the process of exclusion between opposites (70 c – 72 e).

AGRADECIMENTOS

À meu pai Lourival Bezerra da Costa, que inspirou o tema desta pesquisa. (in memoriam).

À minha mãe, que insitiu em convidar essa alma que sou à reencarnar nessa condição humana.

Ao prof. Dr. Markus Figueira da Silva, pela orientação, apoio e compreensão que somente um iluminado possui.

Aos membros da banca examinadora durante a qualificação desta pesquisa, Profa, Dra. Fernanada Machado de Bulhões e Prof. Dr Anastácio Borges junior, pelas sugestões e observações esclarecedoras.

Ao amado filho Agni Guedes Bezerra, pela amorosidade que dispensou a um pai ausente durante os dias de pesquisa.

À minha querida amiga e esposa Patrícia Moreira Guedes, cuja colaboração foi imprescindível no que diz respeito às várias releituras que fizemos juntos desta dissertação.

Aos meus sogros Dr. Francisco Dantas Guedes e Aparecida Moreira Guedes, que sustentaram minha esperança de crescer na visão filosófica.

Ao Departamento de Filosofia da UFRN.

À Luiza Guedes do Nascimento, retorno de uma filha com que não vivi.

“Mas quando, pelo contrário – nota bem! Ela (a alma) examina as coisas por si mesma, quando se lança na direção do que é puro, do que sempre existe, do que nunca morre, do que se comporta sempre do mesmo modo – em virtude de seu parentesco com esses seres puros – é sempre junto deles que a alma vem ocupar o lugar a que lhe dá direito toda realização de sua existência em si mesma e por si mesma.

Por isso ela cessa de vaguear e, na vizinhança dos seres de que falamos, passa ela também a conservar sempre sua identidade e seu mesmo modo de ser: é que está em contato com coisas daquele mesmo gênero. Ora, esse estado da alma, não é o que chamamos pensamento”? (Platão, *Fédon*, 79d).

Sumário

Introdução.....	8
1. A Distinção Entre Corpo e Alma, o Fio de Ariadne.....	17
2. A Dupla Geração Entre os Opostos.....	48
3. A Dupla Exclusão Entre Opostos.....	69
4. Conclusão.....	94
5. Referências.....	97

INTRODUÇÃO

Aos olhos da maioria dos leitores, o *Fédon* de Platão parece um diálogo focado exclusivamente na imortalidade de *psyché*. Nele, se entende à primeira vista que a alma humana subsiste à morte de *soma* (corpo) mantendo o uso das faculdades racionais. Essa tendência interpretativa não ocorre sem motivos, pois nessa obra são apresentados vários argumentos a favor da hipótese acerca da imortalidade; por isso, parece estar relacionado somente a essa questão.

A maior parte das discussões no *Fédon* se desenvolve a partir de pressupostos da tradição órfico-pitagórica, que acredita que a alma existe para além da morte e mantém de certa forma, o uso das suas faculdades e entendimento (70 b).

Considerando a vasta bibliografia que se desenvolveu em torno do *Fédon* de Platão e que mantém essa mesma linha de interpretação, parece que a maioria dos interessados nesse diálogo quer mesmo ressaltar a prova da imortalidade da alma.

Contudo, parece importante examinar se a expressão “segunda navegação em busca da causalidade”(99d – 100a), dá um outro sentido diferente ao desenvolvimento do *Fédon*, ou seja, se essa expressão determina uma transposição de um *lógos não-concordante* para um *lógos concordante* e, se essa correção constitui o objetivo central nessa obra platônica.

No sentido indicado, o discurso filosófico apresentado no *Fédon* de Platão parece ser uma correção dos discursos sobre o que ocorre na natureza visível e sua verdadeira causa. Portanto, se torna pertinente examinar em que medida se pode afirmar que esse Diálogo é uma exposição de modos diferentes de conceber e dizer a mesma realidade natural, mas, definindo como causa verdadeira da natureza visível, uma realidade transcendente à *phýsis* para tornar o discurso sobre essa causa um *lógos concordante* com todas as realidades.

A propósito, os modos de conceber as coisas tem sido distintos entre alguns povos desde suas primeiras indagações. Será que a filosofia enquanto concepção da vida e do mundo remete à conclusão de que sempre existiram filosofias? Se assim for, o filosofar talvez seja uma necessidade da própria existência do homem que se surpreende imerso na realidade que o circunda. Nesse caso, a filosofia parece surgir mesmo do espanto humano face às enigmáticas ocorrências naturais. Com base nesse pressuposto, tanto ocidentais quanto orientais deram expressão à sua própria visão filosófica, uma vez que espantar-se é humano. Mas, por outro lado, talvez ainda seja necessário algo além do espanto para fazer de uma visão com que ela seja filosófica. Platão é divisor de águas na filosofia, isso por algum motivo específico. Quem sabe, um *lógos concordante* ainda seja o grande foco de sua revolução filosófica.

Sendo o espanto humano criador de imagens, criador de figuras impulsionadas pela surpresa do observador natural, ou seja, de indicadores que tentam adivinhar os motivos das tão espantosas ocorrências naturais, se torna correto dizer que o mito eclode da primitiva criatividade humana, que a partir do espantar-se com as ocorrências fenomênicas, uma espécie de adivinhação fantasiosa se expressa de modo quase desordenado. Mas, no pensamento filosófico isso deverá ocorrer através do encadeamento racional realista, por isso, se faz necessário um *lógos concordante* com as realidades.

No *Fédon* de Platão, o discurso alegórico, tão importante quanto o discurso racional, apenas aponta, seu dedo indicador é o da fantasia, seus princípios são criações poéticas e suas indicações têm propriedades mutantes de acordo com as relações em que se acham. Portanto, não é possível compreender o cerne dessa obra sem investigá-lo por meio de uma abordagem filosófica. A propósito, não teria a origem histórica da filosofia seu principal aspecto na compreensão de como se processa a passagem entre a mentalidade mito-poética e a mentalidade teorizante?

Terá sido com os gregos que começa a audácia e a aventura expressas numa teoria? Mesmo que se possa admitir a realidade de registros de conquistas por meio do pragmatismo dos orientais? A filosofia enquanto atividade racional que busca refletir sobre as realidades circundantes e sobre as realidades transcendentais, não foi registrada em uma cultura anterior à da Grécia. Nesse caso, é correto afirmar que a filosofia surgiu na periferia grega, nos séculos VI e V a. C., tendo convergido posteriormente para Atenas onde se desenvolveu através da tensão dialógica. Pelo menos no caso dos registros históricos isso parece ser verdade.

Cícero apresenta Sócrates como o “pai da filosofia”¹. Porém, num certo sentido, Tales de Mileto recebe o título de “primeiro filósofo”. Em outro sentido, Pitágoras foi o primeiro a usar para si mesmo o termo “filósofo”. Contudo, Tales de Mileto começa a filosofia no sentido de ter sido ele o iniciador do exame da natureza e investigador dos princípios a partir de causas físicas. Pitágoras é o primeiro a denominar-se filósofo no sentido ascético-religioso, sua filosofia consiste em examinar os números e purificar a alma das influências sensíveis.

Sócrates é o pai da filosofia no sentido de um pensar que se afasta do antigo exame da natureza, do antigo exame dos números e movimentos, do velho exame dos princípios da geração e da corrupção de todas as coisas, da antiga investigação das distâncias dos astros celestes e suas órbitas. A filosofia socrática se desenvolve no sentido de uma reflexão dirigida grosso modo às questões humanas, essa é sua característica mais marcante. Parece que esse

¹ *Sobre a natureza dos deuses* (I 34, 93).

filósofo introduziu a filosofia nos lares em favor do estudo da vida e do bem viver, converteu a filosofia às condições da vida boa no plano individual e político. De algum modo Sócrates transpôs a filosofia do exame da natureza para a ética que obedece às suas próprias exigências humanas.

A filosofia no *Fédon* de Platão é uma maneira de discursar sobre todas as realidades; mesmo sobre as realidades que não são sensíveis; o que importa é que seu discurso esteja de acordo com a realidade em questão; quer sejam as coisas de natureza sensível, quer seja o próprio pensamento, ambos são reais e precisam ser descritos enquanto tal.

Nesse diálogo, o pensamento puro é uma realidade permanente que precisa ser descrito como tal; as coisas sensíveis são realidades impermanentes e precisam ser descritas segundo a impermanência, um *lógos concordante* é novamente o mais importante.

O método de Platão nessa obra é o da definição que aponta na direção da realidade das coisas; é um método que parece ter nascido do escândalo da morte de Sócrates em 399. A propósito, é depois da morte desse último que aparece toda a obra platônica. Platão é mais um entre os vários “socráticos” que perpetuam os ensinamentos do mestre em ato e em escrita. Sócrates não escreveu nada, mas Platão escreveu uma obra vastíssima mesmo reconhecendo os limites da escrita. A propósito, a obra platônica foi preservada, diferentemente da obra dos *pré-socráticos*.

Seria Platão uma espécie de guardião da filosofia e o inventor do Sócrates que se conhece através de seus diálogos? O que se conhece de antes de Platão não é muito pouco dos textos filosóficos? E dos vários outros socráticos não se conhece muito profundamente além dos títulos de suas obras. Platão, ao contrário, foi um guardião do *lógos* filosófico.

Na Atenas do período platônico, o discurso tem um lugar central? Ora, alí ser bom orador é condição necessária para quem ambiciona o poder. Ganhar um processo privado é o mesmo que dominar o uso das palavras. Portanto, muito se paga para aprender a falar com eloquência; vale tudo para dominar a arte do *lógos*; ler discursos com calhaus na boca e subir encostas para adquirir fôlego eram alguns dos muitos exercícios para os períodos oratórios. Assim, existir em Atenas era dominar o *lógos*. Esse domínio era o mercado dos *sofistas*, oradores quase insuperáveis que eram.

No *Fédon*, Platão domina muito bem a arte do *lógos*; arte que bem aprendeu de seu mestre Sócrates. Contudo, seu discurso se desenvolve num sentido diferente do sentido seguido pelos sofistas e pelos naturalistas. O filósofo da Academia não se contenta com a arte dos belos falantes; seu compromisso é com a arte dos belos falantes de um *lógos* que esteja em acordo com as realidades. Platão procura escrever o *Fédon* como expressão da verdade

das coisas, não apenas como arte de convencer seu interlocutor de qualquer coisa. Por isso, retoma, no sentido de seu mestre, o acordo entre o *lógos* e as coisas; herda em primeiro lugar a *dialética*; o método dialógico feito de perguntas e respostas para atingir definições entre os interlocutores, método grandemente valorizado em seus primeiros *diálogos-socráticos*².

O Platão do *Fédon* trata de aperfeiçoar sempre mais as definições justas de seus objetos de investigação. Para ele, é preciso saber definir bem as realidades, pois, saber dizê-las através de definições é realizá-las. Nesse sentido, se faltarem as virtudes, é porque suas definições estão imperfeitas, não estão de acordo com suas realidades, são definições de um *lógos* em desacordo. Por isso, é preciso investigar, buscar as definições desses objetos, pois para realizar seu próprio ser o homem precisa saber definí-lo; caso contrário, não será possível conhecer-se a si mesmo, não será possível purificar sua alma, nem será possível estar de acordo consigo mesmo. Portanto, é preciso dominar o *lógos* que está de acordo com a realidade, pois saber pensar a coisa é realizá-la. Tal é o objetivo da busca de definições platônicas no *Fédon*: purificar a *psyché-humana* de um *lógos* que não define o que são e como as coisas são na realidade.

Esta investigação buscará mostrar se o argumento dos opostos, presente no *Fédon* de Platão(70c-72e), pode ser apresentado em dois aspectos singulares e, examinados separadamente. Na mesma medida investigará se uma vez assim confirmado pode se dizer que o há um primeiro aspecto no citado argumento, que sendo tipicamente naturalista pode ser perscrutado através de uma leitura que, ao mesmo tempo em que respeita a visão dos naturalistas, em seu segundo aspecto o aborda em favor de uma filosofia da transcendência por ter sido desenvolvido sob uma ótica platônica, buscadora de um *Lógos* mais concordante na mostraçõa da verdadeira causa das coisas, mas preservando, de algum modo, o naturalismo.

O esforço nesse empreendimento procurará descobrir se é possível afirmar que o citado argumento constitui a ferramenta principal da hipótese platônica sobre a causa da geração e da corrupção de todas as coisas e, em segundo lugar, da hipótese sobre a imortalidade de *psyché*.

A investigação prosseguirá por esta via supondo que Platão reconstruiu o *lógos* de alguns naturalistas proposital e estrategicamente para mostrar que há outro *lógos* mais concordante do que o deles quando se quer mostrar a verdadeira causa das coisas.

Essa difícil tarefa de mostrar como se desenvolveu a argumentação platônica em favor

² *Fédo, Eutífron, Apologia de Sócrates, Fédon.*

desse *lógos concordante* ressaltará três tópicos:

I) Distinção entre sentir e inteligir por meio da distinção entre corpo e alma como condição favorável ao surgimento do argumento dos opostos em seu primeiro aspecto.

II) a investigação platônica sobre a dupla geração entre opostos como estratégia maiêutica da reconstrução do *lógos* sobre as verdadeiras causas.

III) o segundo aspecto do argumento dos opostos, ou a dupla exclusão entre opostos como reafirmação da distinção entre corpo e alma, como hipótese de que as coisas nascem da exclusão entre opostos e como exemplo de que um *lógos concordante* mostra que excluir é gerar, que excluir é fazer aparecer o oposto apartir da exclusão, portanto, excluir é o mesmo que gerar.

Será investigado também:

- a) se os argumentos apresentados no *Fédon* se estruturam através de uma interligação para completarem o sentido das hipóteses levantadas nesse Diálogo.
- b) o motivo pelo qual Platão ressaltou um certo tom misterioso que aparece ao longo da primeira argumentação, no qual há a necessidade de uma prática purificadora que liberte e redima a alma do corpo.
- c) Se, dentro do *Fédon*, o papel do pressuposto da reencarnação das almas que, além de apontar na direção das doutrinas misteriosas, especialmente no que diz respeito às doutrinas órficas e pitagóricas (o *palaios logos*), é o de forçar o aparecimento do argumento dos opostos no Diálogo.
- d) Se o motivo pelo qual Platão associará, por meio de Cebes, o argumento da dupla geração entre opostos ao argumento da *reminiscência* (72e -77e) é conferir uma base óptica à argumentação sobre as verdadeiras causas.
- e) De que modo retirar a verdadeira causa do âmbito dos dados da experiência antecipa a Teoria das Formas no Diálogo (65c-e).
- f) O porquê de Platão não explicar nesse Diálogo “o como” da participação, como é que através da participação o Igual, o Belo, o Justo, o Bem existentes por si e em si mesmos, distintos do sensível, conhecidos inicialmente por meio da distinção entre corpo e alma, são a causa desse sensível.
- g) Se o pressuposto que afirma: “após a morte, as nossas almas existem de fato no Hades, donde voltam para reencarnar” (70c-d), é utilizado como prova ou como objeto a ser investigado.

Portanto, o primeiro capítulo buscará mostrar a importância da distinção entre corpo e alma, ou seja, se a morte enquanto purificação do pensamento, enquanto preparação para o

pensamento puro sobre os “seres em si”, é ao mesmo tempo fundamento óptico das verdadeiras causas e, por conseguinte, da imortalidade.

Esse capítulo, além de buscar mostrar como o conhecimento desses seres que são diferentes do vir-a-ser conduz ao entendimento do verdadeiro oposto, ou da causa verdadeira, buscará mostrar também de que modo a visão pitagórica da purificação é tomada por Platão como ponto de partida para dizer que o conhecimento é um empreendimento da alma para pensar a Idéia (causa geradora) sem a interferência das sensações, condição necessária para a alma “relembrar” e “reconhecer” sua verdadeira natureza imortal distinta da natureza corpórea.

Nesse mesmo capítulo se investiga em que medida a distinção entre corpo e alma definirá a Filosofia como “exercício para a morte”, como um modo do viver filosófico e, se é realmente essa a tese que Sócrates apresenta para explicar aos seus amigos e interlocutores o porquê de sua serenidade face à morte e essa tranquilidade do filósofo é delineada como um saber reflexivo-prático, cujo fundamento é o conhecimento de noções universais, as Idéias, “os seres em si”, por ter sido isso através do que Sócrates diz ter pensado para discernir e escolher sobre o que é melhor para agir de forma bela, boa e justa, bem como dizer a verdade.

Tópicos referentes às seguintes questões estarão presentes nesse capítulo como estratégia de investigação rumo à possíveis respostas:

- a) É possível dizer que Platão usa a narrativa sobre a morte histórica de Sócrates como instrumento para o desenvolvimento do tema da relação entre o par de opostos *vida e morte* conduzindo o Diálogo à distinção entre realidade sensível e realidade inteligível, entre sentir e pensar.
- b) A defesa de Sócrates diante de Símiias e Cebes, além de fato histórico, consiste numa estratégia do escritor para figurar nessa primeira parte do Diálogo o processo de toda geração e de toda exclusão, já que por meio da distinção entre corpo e alma, ou seja, da purificação do pensamento, se conhece não só os seres que constituem o princípio de tudo que é gerado, mas também os seres que constituem o fim de tudo que é excluído?
- c) De que modo Platão estabeleceu, já no começo do diálogo, o que quer dizer por *gerar e excluir*?

Desse modo, o primeiro capítulo investigará se o início do Diálogo sustenta toda e qualquer afirmação que se fará posteriormente sobre dupla geração entre opostos, reminiscência, exclusão entre opostos e participação nas Idéias inatas.

O segundo capítulo tenta mostrar que é justamente por meio da união do argumento

dos opostos com o argumento da reminiscência, que Platão aprofunda a investigação sobre o problema da geração e corrupção (exclusão) de todas as coisas (95e - 96a), elevando o diálogo ao máximo de sua dialética ao chegar às causas verdadeiras por meio da Teoria das formas perfeitas.

Esse capítulo busca mostrar também a reconstrução da história da experiência de Sócrates com o método naturalista de investigação das causas, a partir do qual Platão poderá mostrar que a Idéia é a verdadeira causa da geração (99d - 105e).

Ainda por causa da estreita relação que existe entre o argumento da dupla geração entre opostos e o argumento da reminiscência, o segundo capítulo explorará, também, o modo pelo qual se dá a união entre esses dois argumentos. Aqui serão investigadas as respostas às seguintes questões:

a) Como se dá a recordação de coisas sensíveis por intermédio de coisas sensíveis (72e - 74)?

b) Como se dá a recordação de coisas inteligíveis por intermédio de coisas sensíveis (74a - 76a)?

c) É na recordação, enquanto hipótese da preexistência do conhecimento e das coisas recordadas que se fundamenta a condição necessária para a geração entre os opostos preexistentes e, portanto, a anterioridade da alma em relação ao corpo (76a - 76d)?

O tema da reminiscência, tal qual é apresentado no *Fédon* é o assunto mais importante do referido capítulo dada a importância que se acredita que ele tenha na definição de *geração* e *exclusão*.

O terceiro capítulo, além de tentar mostrar alguns pontos importantes acerca da união entre o argumento dos opostos e reminiscência, busca mostrar como é que a exclusão entre opostos não equivale à destruição do verdadeiro ser das coisas, mas apenas a um afastamento entre os verdadeiros opostos (105a - 107b).

Nesse capítulo há pontos indispensáveis à compreensão geral da importância do argumento dos opostos em seus dois aspectos. Tais como:

a) alguém que dissesse que o ímpar por aproximação do par não se torne par, mas mesmo assim dissesse que nada impediria que o par viesse à existência a partir da exclusão do ímpar estaria afirmando uma verdade?

b) a resposta para tal pergunta é o fato de que excluir pode ser o mesmo que gerar?

c) Platão diz que tal afirmação não poderia ser objetada?

d) Como se pode argumentar na mostraçã de que a exclusão do ímpar não será a destruição desse ímpar, mas apenas um afastamento juntamente com o número que lhe

corresponde, podendo-se dizer o mesmo a propósito do fogo, do calor e das demais coisas?

No referido capítulo, se procurará mostrar, com base na pré-existência e na pós-existência dos opostos, que assim como a geração não pode ter como causa o não-ser, ou seja, nada nasce do nada - a morte (ou exclusão da vida) ao invés de dissolver as coisas no não-ser, é um processo de recordação dos seres, e que sendo assim, a distinção inicial entre corpo e alma, investigada na primeira fase desta pesquisa, estará intrinsecamente relacionada ao argumento da dupla geração entre opostos por não ser possível mostrar o processo de geração sem determinar antes seu princípio fundamental, a saber, a Idéia.

Tendo em vista que através do conhecimento de uma realidade distinta da realidade sensível, o argumento dos opostos terá como descrição um processo de geração que é diferente da criação que se dá a partir do nada e, dito por um *lógos* mais concordante que o dos naturalistas mencionados, ou seja, diferente do modo naturalista que pensa princípios materiais sem colocá-los num *lógos* que esteja de acordo com a verdadeira natureza das coisas. Portanto, esse capítulo buscará mostrar de que modo o discurso das causas físicas será corrigido a partir da interferência do interlocutor anônimo.

Por fim, será investigado sinalizado se o mito do destino das almas cumpre a proposta inicial do diálogo, a saber, o de investigar racionalmente a viagem da morte e relatá-la por meio de uma linguagem mítica (61d-e). A propósito, se buscará responder as seguintes perguntas:

a) o método que Platão escolhe para definir seu discurso sobre a relação de oposição entre o par *viver* e *morrer* (70c-d) é, em primeiro lugar, a adoção de alguns pressupostos da tradição pitagórica enquanto instrumentos propiciadores da reflexão filosófica?

b) ao explicar a proibição do suicídio (61c -62c), o sentido é aprofundar o problema da morte para o filósofo através das imagens mistericas da tradição?

c) Ou, ao contrário seu objetivo continuará sendo, antes de tudo, as hipóteses que se podem obter de modo geral sobre os pares de opostos: *viver* e *morrer*, *gerar* e *excluir*?

d) Na ordenação de temas, desde a figura construída em torno do prazer e daquilo que se julga ser o seu oposto, até o momento em que, finalmente, o autor recorrerá ao argumento da dupla geração entre opostos, mostrar-se-á de que maneira Platão estabelece sua ontologia no diálogo, ou seja, de que modo o argumento da dupla geração entre opostos, ao ser articulado, conduz à discussão do problema da física (95e - 96a)?

e) Em que medida se pode afirmar que, finalmente, tal argumento exercerá a função de propiciador da diferença entre a filosofia de Platão e as visões antecedentes sobre geração e corrupção das coisas (100c)?

Aqui lembramos que, por mais que se tenha mencionado os diversos argumentos contidos no *Fédon*, não será tarefa desta pesquisa comentá-los exhaustivamente. Por isso, se buscará uma apresentação de seus aspectos mais importantes, com a intenção de mostrar como esses argumentos se interligam e se completam numa seqüência temática com o argumento dos opostos em seus dois aspectos.

1 A DISTINÇÃO ENTRE CORPO E ALMA, O FIO DE ARIADNE.

O argumento mais usado no *Fédon* é o argumento dos opostos em seus dois aspectos: “a dupla geração entre opostos” e “a dupla exclusão entre opostos”. O primeiro aspecto desse argumento parece ser a rerepresentação platônica do processo de geração e corrupção das coisas sensíveis tal como era relatado pelos pré-socráticos, mas, o segundo aspecto parece ser a indicação platônica do modo correto de se mostrar as verdadeiras causas e de indicar que uma vez esclarecidas essas causas verdadeiras é possível fundamentar a imortalidade. Nisso parece consistir o diferencial entre a visão dos antigos examinadores da natureza e a filosofia inovadora de Platão.

O resultado desta pesquisa tende a mostrar que de acordo com a visão de causalidade presente no *Fédon* - a alma do homem, sua parte incorpórea, é causa de toda a vida que anima seu corpo. Aliás, o mesmo naturalismo posto em questão nesse diálogo admite que há uma alma que anima a *phýsis* desde sempre. Nesse diálogo, Platão separa a alma e o corpo, faz uma distinção entre a verdadeira causa e as causas sensíveis mostrando assim que a alma racional é algo distinto do corpo e, ao mesmo tempo, aquilo que o anima. Tal distinção marcará o sentido de um tema que não se desenvolve tendo em vista somente a imortalidade de *psyché*, mas procura investigar a causa da geração e da corrupção de todas as coisas³ e principalmente a diferença entre sentir e pensar.

O que é o “pensamento puro” tão mencionado no *Fédon* de Platão? Comumente se confunde o pensamento com imagens, mas, o que são imagens? As imagens são produzidas a partir da influência dos sentidos, elas são apenas objetos sensíveis do pensar, o pensamento as encadeia, as organiza, mas o próprio pensamento não deve ser confundido com as imagens que encadeia.

A propósito, a abstração não seria possível se as imagens fossem o próprio pensamento. Como se pensaria algo destituído de todas as propriedades sensíveis? Não é o próprio pensamento que pergunta agora mesmo sobre isso? O pensamento pode ser posto nessa direção, nesse sentido! O pensamento pode reconhecer o sentido desse objeto, a saber, algo destituído de todas as propriedades sensíveis. Para o pensamento, esse sentido indicado é o próprio objeto, tão real quanto outro objeto qualquer. Para Platão, esse objeto é verdadeiramente real, pois não é pensado por meio de mudanças.

³ “A esta altura fez Sócrates uma longa pausa, absorto em alguma reflexão. Depois disse – Não é coisa sem importância, Cebes, o que procuras. A causa da geração e da corrupção de todas as coisas, tal é a questão que devemos examinar com cuidado”. (*Fédon* 95e).

É possível uma distinção entre o pensamento com imagens e o pensamento destituído de todas as propriedades sensíveis. É possível afirmar que o pensamento pode abstrair e pode imaginar, mas, o próprio pensamento, o pensamento enquanto pensamento puro, o que é? Ao indagar sobre tal, o pensamento está pensando a si mesmo! O pensamento é auto-reflexivo! A pergunta agora não é sobre os objetos do pensamento, mas sobre ele mesmo enquanto coisa pura.

Além das imagens serem produzidas pelos sentidos e serem passíveis de mudança, é possível pensar através de abstrações. Logo, o pensamento não é o conjunto de imagens que encadeia, nem o conjunto das abstrações.

O pensamento puro é aquilo que organiza tanto o conjunto de imagens quanto o conjunto de abstrações. O que está em jogo nesse caso é aquilo que pensa, não a existência real daquilo que é pensado. O fato é que algo chamado pensamento pode pensar com imagens e pode também abstrair essas imagens, esses dois aspectos do pensamento são reais. Mas, dizer quais os aspectos sobre os quais o pensamento pode pensar não é o mesmo que dizer o que é ele mesmo, o pensamento puro. Então, a pergunta continua sem resposta: o que é o pensamento puro? Certamente a resposta não seria: os objetos do pensamento, nem os imagéticos, nem os completamente abstratos. Mas é possível dizer que o primeiro momento argumentativo do *Fédon* trata do pensamento puro, ou seja, mostra o pensamento como lugar do *lógos*. Impuro quando pensa em desacordo com as realidades, puro quando se reconhece como sendo da mesma natureza dos seres em si não-sensíveis.

Não se pode, contudo, negar a realidade do pensamento! O homem pensa com imagens e pensa por abstração. Pelo menos se pode dizer que isso é possível, muito embora se saiba que algumas pessoas não exercitam o pensamento abstrato. Assim, no início do *Fédon*, Platão mostrou em primeiro lugar como são conhecidos os seres através da abstração dos sentidos (65d-e), determinando, desse modo, os princípios que consistem na causa de toda geração, que só podem ser pensados (100a-c).

A propósito, o resultado da purificação do pensamento pela morte é o conhecimento dos seres em si, a partir do que se poderá dizer que nada é gerado do nada e que o verdadeiro ser das coisas não se exclui no nada.

Ora, sendo verdadeiro que a purificação do pensamento conduz ao conhecimento daquilo que é⁴, se torna possível estabelecer a relação que existe entre o processo inicial de

⁴ “[...] E quando dessa maneira atingirmos a pureza, pois que então teremos sido separados da demência do corpo, deveremos mui verossimilmente ficar unidos a seres parecidos conosco; e por nós mesmos conheceremos sem mistura alguma tudo o que é [...]” (67a).

distinção entre corpo e alma e a distinção que se faz posteriormente entre causa física e causa ideal. Portanto, ambos os aspectos do argumento dos opostos, ao passarem pela transposição da filosofia platônica conduzem ao conhecimento daquilo que consiste na verdadeira causa de toda geração e verdadeiro fim de toda exclusão. Por isso, no início do *Fédon*, Platão empreende uma investigação acerca da natureza do corpo e da natureza da alma, determina a distinção entre sentir e inteligir e define dessa maneira o que é a morte para o filósofo. O resultado dessa investigação platônica será relatado em linguagem mítica no final da obra como havia sido proposto no início:

E, com efeito, talvez convenha particularmente aos que devem transladar-se para o além a tarefa de empreender uma investigação sobre esta viagem e de relatar, num mito, o que julgamos ser tal lugar. E por que não? Que poderíamos fazer senão isso durante o tempo que nos separa do pôr-do-sol?⁵

Mito e raciocínio estarão presentes na construção do *Fédon*. Aliás, antes de articular o argumento dos opostos,⁶ em consequência da distinção entre corpo e alma, Platão mostrará o fundamento ontológico a partir do qual sustentará suas teses - isso consistirá no fio de Ariadne que orienta essa navegação rumo às hipóteses sobre as verdadeiras causas e sobre a imortalidade.

O mito de Teseu é citado no início do *Fédon* (58 a – b), e com a menção desse mito no início da obra parece que esse filósofo quer insinuar que, a exemplo de Teseu, percorrerá o labirinto dos argumentos que precedem sua visão, e levará consigo o fio de sua ontologia desenrolada na primeira parte do diálogo, cuja ponta final coincide com o início ao se deparar novamente com as verdadeiras causas. Em outros termos, a distinção entre as coisas sensíveis e as coisas não-sensíveis que se dá por meio da morte para o filósofo, determinará a conclusão do diálogo no reconhecimento das Idéias enquanto causas verdadeiras.

No primeiro aprofundamento da definição de morte para o filósofo, Sócrates sugere o seguinte: “Nada mais do que a separação da alma e do corpo, não é? Estar morto consiste nisto: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma por sua vez,

⁵ (*Fédon*, 61 d – e).

⁶ De acordo com Bento Silva Santos, o argumento dos opostos é normalmente chamado argumento da ἀνταπόδοσις, começa evocando a “antiga doutrina” παλαιός λόγος órfica da regeneração das almas ou da metempsicose, segundo a qual as almas que nascem neste mundo provêm do outro mundo, do mundo dos mortos. Cf. Bento Silva Santos, 1999, p. 58. Contudo, esta pesquisa compreende que o argumento dos opostos (70 c - 72 e) sustenta em primeiro lugar que as “coisas opostas” são geradas a partir de seus opostos (dupla geração entre opostos), e em segundo lugar que o “oposto em si” exclui o seu oposto (dupla exclusão entre opostos).

apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma. A morte é apenas isso”? (64 c). Ao que Símas responde: “Sim, consiste justamente nisso”. (64 d).

Desse modo, o argumento dos opostos é articulado no *Fédon* de Platão por meio de uma estreita relação com o par “viver” e “morrer”. Nessa obra, essa relação se torna o centro do diálogo e evoca o problema da geração e da corrupção das coisas, que será investigado em primeiro lugar com referência à *metempsicose*⁷, a partir de uma associação da dupla geração entre opostos e reminiscência⁸, para, em seguida, ser investigado sob a ótica da Teoria da participação, através do que, atinge seu maior esclarecimento nessa diálogo. Portanto, antes de articular o argumento dos opostos, Platão faz a mencionada distinção entre corpo e alma, que resulta na diferença entre sentir e pensar, entre sensível e inteligível.

Essa distinção talvez possa ser comparada ao novelo de lã do mito de Teseu, por ser uma espécie de fio que conduz o leitor do *Fédon* através do labirinto dos métodos do “exame da natureza” e permite que esse leitor volte ao pensamento dos inteligíveis sem ser devorado pelo minotauro da confusão entre “coisas opostas” e “oposto mesmo”, a partir do que se exaure a mencionada distinção entre corpo e alma, examinada a princípio sob a visão dos pressupostos órfico-pitagóricos.

Aliás, de acordo com Lygia Araújo Watanabe, o realismo pitagórico pensava que a organização do mundo era algo existente desde sempre, e que esse mundo era mais habitado por almas do que por coisas da natureza e coisas humanas, pois na organização desse cosmos pitagórico cada coisa tem sua alma, homens, animais e plantas⁹. Talvez seja por isso que Platão, por meio de Sócrates, antes de articular o argumento dos opostos, uma vez que a questão que evocara esse argumento dizia respeito às crenças pitagóricas da *metempsicose*, diz que ao se articular o argumento citado dever-se-ia evitar o erro de considerá-lo apenas em relação ao homem, pois tal questão deveria ser considerada também em relação a tudo que é animal e planta. Sócrates queria dizer com isso, numa palavra, que deve-se levar em

⁷ De acordo com Abbagnano, a *metempsicose* é a crença na transmigração da alma de corpo em corpo. Essa crença é muito antiga e de origem oriental, mais o termo só aparece nos escritores dos primórdios da era cristã. Esse escritor diz ainda que essa crença difundida pelas crenças órficas e pelos pitagóricos, foi aceita por Empédocles (*frg.* 115, 117, 119), por Platão (*Tim.*, 49 ss.; *Rep.*, X, 614 ss.), por Plotino, pelos neoplatônicos e pelo gnóstico Basilides (Buonaiuti, *Frammenti gnostici*, PP 63 ss.). Cf. Abbagnano, 2000, p. 668.

⁸ Bento Silva Santos que em *Ménon* 80 d – 86 c, a teoria da reminiscência procura superar a aporia que Platão encontra. Segundo os erísticos, a pesquisa e o conhecimento não são possíveis, não se pode procurar e conhecer o que não se conhece porque, ao encontrá-lo não se pode reconhecê-lo; por outro lado não há sentido em procurar o que já se conhece, justamente pelo fato de já ser conhecido. Para esclarecer essa aporia, Platão dirá que o conhecimento se dá por recordação de acordo com a *metempsicose* órfico-pitagórica. (op. Cit. P. 59).

⁹ Cf. Lygia Araújo Watanabe, 2006, p. 77.

consideração cada coisa que nasce, antes de articular o argumento da dupla geração entre opostos (70 d). Aliás, parece difícil entender no *Fédon* de Platão, a que tipo de alma ele se refere no desenvolvimento do diálogo, pois a *psyché* racional é a mais presente nessa obra, mas tudo que nasce está incluso na questão da geração.

Lygia diz que essa organização pitagórica do mundo implicava numa hierarquia de almas melhores e piores, numa graduação muito variada e que, como tudo, o homem também recebia uma alma ao nascer; mas o homem é o único ser que pode aperfeiçoar a sua alma, e esse aperfeiçoamento é característico da vida inteligente, da inteligência, ou seja, é para seu melhoramento que o homem pensa. Enquanto os filósofos pré-socráticos tratavam da questão da existência do cosmos, da ordem do mundo, os pitagóricos serão os primeiros a concentrar sua atenção no sopro vital, no composto resultante do comportamento e da dieta, isso que os gregos nomeavam por *psyché*¹⁰.

Bento Silva Santos¹¹ diz que a concepção da “alma” proveniente do Orfismo¹² é fundamental na configuração de uma nova interpretação da existência humana, posto que o Orfismo fale da presença no homem de algo divino e não mortal, proveniente dos deuses e de natureza antitética ao corpo. Essa alma, na medida em que tem origem divina e é de natureza divina, preexiste e sobrevive ao corpo.

Segundo o escritor mencionado, é assim que nasce a distinção entre a alma e corpo e uma interpretação completamente nova acerca do homem e do significado de sua vida. De acordo com Bento Silva, nessa concepção, na qual se contrapõe a alma imortal ao corpo mortal, a alma é o verdadeiro homem; portanto, o que nele conta e vale verdadeiramente é esse *princípio divino*, seu *daimon*.

Bento Silva diz ainda que a principal preocupação dos ensinamentos órficos se refere à alma, à sua origem divina, sua natureza imutável e sua sobrevivência enquanto ser individual pelo mundo das transmigrações. Bento acrescenta que, no que diz respeito à interpretação do *Fédon* de Platão, são particularmente importantes as doutrinas do Orfismo antigo, que professava inequivocamente, a crença da *metempsicose*.

¹⁰ (idem).

¹¹ (op. Cit. ps. 29).

¹² A respeito do Orfismo, Bento Silva diz: “O Orfismo foi um *movimento religioso*, isto é, *religioso-teosófico*, constituído por seitas e por comunidades fechadas, que celebravam um culto particular de Dionísio, julgando como o fundador do movimento o poeta mítico trácio Orfeu, do qual derivam o nome. Sobre o Orfismo e a novidade de sua mensagem, cf. E. RHODE, *Psique. La idea del alma...*, p. 178 – 188; W. K. GUTHRIE, *Orphée et la religion grecque. Étude sur la pensée orphique*. Paris, 1956; G. REALE, *História da Filosofia Antiga* vol. 1: Das Origens a Sócrates. São Paulo, 1993, p. 369 – 386”. Cf. op. Cit. P. 29.

A propósito, o envio do navio, encontrado no início do diálogo e ressaltado por Fédon como fator do prolongamento da vida de Sócrates depois de seu julgamento (58 a), talvez possa ser usado como referencial para indicar como se desenvolve a navegação de Platão por entre os argumentos do referido diálogo, posto que, segundo o narrador Fédon, tenha havido, no caso de Sócrates, uma coincidência fortuita: a do dia que precedeu o seu julgamento com a coroação da popa do navio que os atenienses mandam a Delos (58 a). Em outros termos, mesmo sendo uma coincidência fortuita o fato de o mito de Teseu estar no início do diálogo, ela inspira a estrutura através da qual Platão desenvolve o *Fédon* e dá a esta pesquisa o prolongamento necessário para a elucidação de suas explicações.

De acordo com Fédon, o narrador do diálogo, esse navio é o mesmo no qual, segundo conta a tradição, Teseu transportou outrora os sete moços e as sete moças que deviam ser levados para Creta. Ora, talvez por outra coincidência fortuita, de acordo com Diógenes Laertios, os homens gregos geralmente considerados sábios eram sete: Tales, Sólon, Periândros, Cleóbulo, Quílon, Bías e Pítacos.

Diógenes diz que se acrescentava a esses nomes, Anácarsis o Cita, Míson de Quen, Fericides de Siros e Epimênides de Creta, e diz que algumas fontes incluem ainda o tirano Pesístratus. Diógenes conclui: “São estes os sábios”.¹³ Esta menção existe apenas para ilustrar que de algum modo o pensamento platônico, a exemplo do Teseu do mito, percorre um caminho mais antigo do que o seu, não para negá-lo, mas para dar-lhe uma nova expressão. Por isso, compara-se o mito de Teseu com a navegação argumentativa de Platão.

Desse modo, a exemplo de Teseu, em sua navegação rumo ao esclarecimento das verdadeiras causas, Platão levará consigo pelos mares do diálogo as fontes do conhecimento antigo, mas esses saberes não serão devorados pelo Minotauro da confusão entre os termos “coisas opostas” e “oposto mesmo”; antes pelo contrário, a sabedoria antiga voltará salva, posto que Platão apenas resgate o correto sentido em que se pode afirmar que uma coisa sensível pode ser designada pelo nome de “causa” pelo fato de comportar em si a verdadeira causa (103 b).

Fazendo um paralelo entre a estrutura da argumentação de Platão e o mito de Teseu, se pode ilustrar que, como Atenas, em caso de vitória, havia feito ao Deus Apolo, a promessa de enviar todos os anos uma peregrinação a Delos, e que durante essa peregrinação, a Cidade não seria maculada por nenhuma execução capital em nome do povo até a chegada do navio ao seu destino e sua volta ao porto (58 b); nenhuma conclusão precipitada, sobre o naturalismo

¹³ Cf. Diógene Laertios, 1977, p.16.

ou sobre o idealismo de Platão, pode ser executada sem que se percorra todo o trajeto da argumentação contida no *Fédon*. Pois, levando-se em consideração que, às vezes, quando os ventos são contrários (quando há objeções inflamadas), sucede ser longa a travessia (as conclusões são mais demoradas), além do que, a peregrinação começa no dia em que o sacerdote de Apolo coroa a popa do navio (Platão coroa sua argumentação com a distinção inicial entre corpo e alma) (58 b); é necessário que haja antes da navegação através dos argumentos desse diálogo o coroamento da distinção inicial entre corpo e alma, pensar e sentir, ser e devir, para acalmar as precipitações vorazes do Minotauro de argumentos futuros.

O Deus Apolo representará a organização desses argumentos e guiará o esclarecimento. A propósito, de acordo com Juliet Sharman-Burke e Liz Greene, a dor e o sofrimento eram sempre dissipados pelo Deus Apolo. A música como expressão máxima desse Deus pode transformar a escuridão das dúvidas, na luz das respostas¹⁴.

O aspecto mítico permeará esse diálogo e lhe dará uma aparência mística que envolve raciocínio e oráculos. Aliás, Sócrates diz que várias vezes, no curso de sua vida, foi visitado por um mesmo sonho, que não se manifestava sempre através da mesma visão, mas o que lhe dizia era invariável, a saber: “Sócrates”, dizia-lhe o sonho, debes esforçar-te para compor música”! (60 e) Sócrates diz que sempre entendeu que esse sonho o exortava e o incitava a fazer o que justamente fez em sua vida passada, e acrescenta: “[...] haverá, com efeito, mais alta música do que a filosofia, e não é justamente isso o que eu faço”? (60 e – 61 a).

Ora, posto que o Deus Apolo organize as proporções tanto do ritmo quanto do raciocínio, e que o exercício da música seja o exercício da organização dos intervalos sonoros e rítmicos, racionalmente bem delimitados, é razoável supor que esse mesmo Deus inspire a organização racional dos argumentos filosóficos, dando-lhes o verdadeiro sentido da arte das Musas que, no caso do filósofo, consiste em expressar através do seu *lógos*, o sol da sabedoria.

Se a coroa de louros da cabeça de Apolo é a mesma usada pelos vencedores dos concursos artísticos e das competições atléticas, o espírito de luta e a coroa de louros são dois dos muitos atributos desse deus-sol, que deve inspirar aquele que navega rumo à verdade atingida somente pela reflexão racional. Talvez seja por isso que se diz: “Assim como se animem corredores, também pensava eu, o sonho está a incitar-me para que eu persevere em minha ação, que é compor música [...]”. (60 e).

¹⁴ Cf. Juliet Sharman-burke e Liz Green, 1988, p. 89.

Ora, porque a filosofia (amor ao saber) se expressa por meio da mais alta forma da arte das Musas, é que Platão dirá ao interlocutor anônimo que é preciso refletir a respeito da diferença entre o termo usado antes, na articulação da dupla geração entre opostos, a saber, “coisas opostas”, e o termo usado depois, na articulação da dupla geração entre opostos, a saber, “oposto mesmo”. No início do diálogo havia sido afirmado que uma coisa se forma da “coisa oposta”; mas, no momento seguinte, se disse que o “oposto mesmo” não se forma de seu oposto (103 a -b).

O pensamento platônico se lança rumo àquilo que está distante das sensações; do mesmo modo, Apolo é famoso por atirar ao longe suas setas, assim como o sol que dardeja longe os seus raios. É nesse sentido que esse Deus recebeu o epíteto de *Aquele que Vê ao Longe*, ou o *Previdente*. Talvez esse epíteto indique, numa linguagem mítica, a capacidade do pensamento de antecipar o que a experiência sensível não alcança, de supor e de construir hipóteses que não passam por uma verificação direta.¹⁵

O oráculo de Apolo falava duas línguas e era muito obscuro. Desse modo, as flechas de Apolo não acertavam somente monstros perigosos, mas matava também homens; por isso esse Deus era considerado o Deus da morte súbita. Nesse sentido, Apolo era Deus-curandeiro que aliviava as dores e as doenças, mas era também Deus-matador. Esse Deus tornou-se a expressão da profecia, da antevisão, da antecipação. Apolo representa a busca do conhecimento aliada a uma visão do futuro que abrange um ideal de perfeição.

Sendo assim, Platão é o navegador dedicado ao Deus Apolo. Esse navegador, no entanto, precisa de uma bússola que o oriente, precisa de um fio de Ariadne que o conduza de ida e de volta em suas duas navegações: a primeira que percorrerá o pensamento naturalista e a segunda que retornará ao ponto inicial da distinção entre corpo e alma sem anular o que fora dito pelos naturalistas.

Esse fio, como se sabe, é o primeiro momento do diálogo, no qual Platão desenrola a distinção entre corpo e alma, entre sentir e inteligir. Depois, entrará no Labirinto dos saberes antigos e, por fim, navegará de volta, conduzido pelo fundamento ontológico que desenrolara na primeira parte da obra. Sendo assim, Platão é o próprio Teseu simbolizado no mito, porque salva a sabedoria grega.¹⁶ Em outros termos, Platão refaz o caminho dos naturalistas, buscando mostrar como se desenvolve essa visão sobre as gêneses, antes de expôr seu próprio modo de investigar as verdadeias causas das coisas.

¹⁵ Hipótese aqui significa o que não se verifica com os sentidos.

¹⁶ Platão não nega a *physiologia*, mas a diz de outro modo, mostra seu próprio pensamento sobre a geração e a corrupção.

No *Fédon*, todo raciocínio platônico dependerá da distinção entre corpo e alma. Aliás, a morte para o filósofo, exemplificada na morte histórica de Sócrates, é parte do fio condutor usado por Platão com o objetivo de conduzir o leitor desse diálogo a uma reflexão profunda sobre tal distinção, posto que desde o começo, ela fundamenta a diferença entre vir-a-ser e ser.

No *Fédon* de Platão, a morte para o filósofo não corresponde à morte física. Se fosse assim, o suicídio seria uma via de exame da morte; porém, a morte para o filósofo, segundo Platão, é “a distinção entre o corpo e a alma” (64 d); na verdade, mesmo que o corpo se dissolva, não há, nesse caso, senão uma decomposição dos elementos. Em outros termos, não há aí uma extinção real, posto que os elementos sobrevivam. No entanto, na morte para o filósofo, nada resta que seja passível de representação sensível. Nesse caso, a única linguagem capaz de narrar a morte para o filósofo é a “mítica”; por isso, Platão diz que talvez convenha particularmente aos que devem transladar-se para o além, a tarefa de empreender uma investigação sobre esta viagem e de relatar, num mito, o que julgamos ser tal lugar. E acrescenta: “E por que não? Que poderíamos fazer senão isso durante o tempo que nos separa do pôr-do-sol”? (*Fédon*, 61 d – e).

Platão usa a linguagem mítica para elucidar sua investigação sobre a morte e transforma os fatos históricos em instrumentos reflexivos na construção da estrutura de seus diálogos. Com o *Fédon*, isso não é diferente. O mito de Teseu é a descrição de como o próprio Platão faz uso de uma introdução nesse diálogo que lhe sirva de fio por onde se possa voltar depois de ter navegado por entre os labirintos das teses naturalistas.

No que diz respeito ao uso dos fatos históricos como instrumentos de seu pensamento nesse diálogo, Platão conta no *Fédon* que, instantes antes de morrer, à maneira de um ator de tragédia, Sócrates disse: “Quanto a mim, o meu destino me chama”, e preferiu banhar seu próprio corpo antes de falecer para não dar trabalho às mulheres que lavariam seu cadáver (115a). Através desse relato, Platão mostra o aspecto psicológico de Sócrates (o filósofo tem serenidade diante da dor e do prazer, da vida e da morte).

Por causa da preocupação dos discípulos com o que aconteceria à família de Sócrates após sua morte, esse filósofo lhes diz: “cuidai de vós próprios, e de vossa parte então toda tarefa será feita com amor, tanto a mim e aos meus quanto a vós mesmos, ainda que não tenhais assumido esse compromisso” (115b). Platão está querendo ressaltar que o cuidado dispensado à sobrevivência, para o filósofo deve ser menos importante que o cuidado dispensado à própria filosofia.

O último desejo que Sócrates manifestou a seus discípulos foi o de que eles vivessem de acordo com a filosofia que ouviram, tanto no dia de sua morte, quanto nas outras ocasiões, pois, sem isso, nem o número, nem a força de suas promessas adiantariam (115b). A filosofia de Platão é uma filosofia que considera a alma seu objeto mais precioso.

Sócrates, depois que ouviu Críton perguntar como deveria enterrá-lo, sorriu docemente ao dizer: “Como quiserdes – isto é – se conseguirdes reter-me a mim, e se eu não vos escapar”! (115c) Então, virando-se para os discípulos, o filósofo falou que não havia meios de convencer Críton de que o verdadeiro Sócrates não poderia ser enterrado, e que depois de morrer, sua alma não estaria mais ali junto deles. Ao narrar a morte histórica de Sócrates, Platão reforça o que dissera antes sobre a distinção entre corpo e alma, entre sentir e pensar.

Vãs palavras para Críton, que garantira ao tribunal que o filósofo não fugiria (115d), mas a respeito dessa garantia afiançada aos juízes, Sócrates diz que não ficaria na prisão, mas partiria, iria embora! Para esse filósofo, esse seria o único meio de fazer com que essa provação fosse mais suportável a Críton, o meio de evitar que, vendo queimar ou enterrar seu corpo, ele se impressionasse e pensasse que Sócrates estaria sofrendo dores inenarráveis, e que no decorrer dos funerais, Críton, ao invés de dizer que estava expondo um cadáver, dissesse estar expondo Sócrates, conduzindo-o à sepultura e enterrando-o (115e).

Ora, segundo esse filósofo, o *logos*, quando está em desacordo com a realidade, não é uma falha cometida somente contra a própria linguagem; faz mal às almas! Portanto, afirmar que o verdadeiro Sócrates morre, é expressar um discurso em desacordo com a realidade. Enterrar o cadáver de Sócrates não equivale a enterrar sua alma; logo, o filósofo diz: “que se realizem os funerais como se queira e como se achar mais conforme aos usos” (115e). Sócrates não está contra os costumes, mas contra a falta da verdadeira sabedoria.

Depois de banhar seu corpo, Sócrates despediu-se de seus três filhos e das mulheres que os acompanhavam. Em seguida, ordenou que se retirassem e foi para junto dos discípulos; estava próximo o pôr-do-sol; o filósofo repousa mais uma vez, aparece o servidor dos Onze, pede desculpas a Sócrates, esconde a face e chora (116c-d). Platão, mais uma vez mostra a serenidade do filósofo em relação àquele por quem viria sua morte.

A respeito daquele que lhe daria veneno, Sócrates diz: “Quanta gentileza neste homem! Durante toda a minha permanência aqui veio várias vezes ver-me, e até conversar comigo. Excelente homem! E, hoje, quanta generosidade no seu pranto! Pois bem, avante! Obedecemos-lhe” (116d).

Ao receber a taça de veneno, Sócrates pronuncia as seguintes palavras: “[...] é ou não permitido fazer com esta bebida uma libação às divindades? [...] Mas pelo menos há de

ser permitido, e é mesmo um dever, dirigir aos deuses uma oração pelo bom êxito desta mudança de residência, daqui para além. É esta minha prece; assim seja”! (117b-c).

Sem sobressalto, sem relutar, sem desagrado, Sócrates bebeu o veneno até o fundo e, ao ouvir seus discípulos em pranto, os chamou de incompreensíveis, acrescentando que, se havia mandado as mulheres embora, fora, sobretudo, para evitar semelhante cena. Esse filósofo conclui dizendo-lhes: “é com belas palavras que se deve morrer. Acalmai-vos, vamos! Dominai-vos”! (117 d).

Sócrates pôs-se a dar umas voltas no quarto, até que declarou sentir pesadas as pernas. Deitou-se então de costas, assim como lhe havia ensinado a morrer o homem que ministra o veneno. O filósofo disse que não sentia mais seu pé; seu corpo começou a ficar frio, a enrijecer-se; tornara-se rijo e frio em quase toda a região inferior do ventre, mas Sócrates descobriu sua face, que havia velado, e foram as seguintes suas últimas palavras: “Críton, devemos um galo a Asclépio; não te esqueças de pagar essa dívida” (118).

Ao cabo de um breve instante, Sócrates fez um movimento. O homem que ministrara o veneno descobriu o cadáver do filósofo; os olhos estavam fixos; Críton fechou os olhos e a boca do cadáver (118); a alma já não o animava mais!

O que é a morte Para Platão? “estar morto” significa que o corpo, uma vez separado da alma, subsiste em si e por si mesmo, distinto dela; tal como a alma, uma vez separada do corpo, subsiste em si e por si mesma, distinta dele. (64c).

Antes de articular o argumento dos opostos (70c – 72e), unindo-o ao argumento da reminiscência (70 c-d), em primeiro lugar Platão investigará o que é morrer (64 c). Através dessa investigação, esse filósofo, além de chegar à conclusão de que a morte é a distinção entre corpo e alma (64c-d), chega também à conclusão de que purificar-se é distinguir a alma do corpo, habituá-la a afluir de todos os pontos do corpo para se concentrar em si mesma e viver tanto quanto possível, isolada dele, quer no presente, quer no futuro, resgatada das cadeias que a prendem ao corpo (67c-d).

A propósito, no *Fédon*, quando Platão navega em direção à clara distinção entre corpo e alma, aparência e realidade, sensibilidade e inteligibilidade, o faz percorrendo esse trajeto, primeiro pelo reconhecimento dos obstáculos produzidos pelo sensível na purificação (*kátharsis*) do pensamento, fase correspondente à investigação sobre o par de opostos “sentir” e “pensar”¹⁷, onde se supõe que a alma seja imortal por ser distinta do corpo (64a-69e).

¹⁷ No *Fédon*, Platão considera o direcionamento do pensamento puro o processo contrário à imaginação sensível (79 d).

Vale lembrar que essa distinção entre corpo e alma que conduz à distinção entre pensar e sentir, por conseguinte, fundamenta tudo o que venha a ser afirmado sobre a purificação do pensamento e sobre a diferença entre realidade sensível e realidade inteligível nesse diálogo. No entanto, a objeção de Cebes traz consigo um problema relacionado ao físico e requer, inicialmente, uma abordagem naturalista, pois o que esse interlocutor quer saber não corresponde somente ao conhecimento da natureza da alma, mas também ao problema da geração e da corrupção: “Talvez, dizem eles, uma vez separada do corpo, a alma não exista mais em nenhuma parte e talvez, com maior razão, seja destruída e pereça no mesmo dia em que o homem morre” (70 a). Essa é a estratégia que Platão utiliza para criar a situação na qual introduzirá o argumento dos opostos.

Ora, para Platão, é pelo pensamento que se conhece a verdadeira natureza das coisas (65c), que se conhece o Justo, o Belo, o Bem, a Grandeza, a Saúde, a Força; em resumo, a realidade de todas as demais coisas, mas aquilo que preciosamente cada uma delas é, não pode ser conhecida pela sensação física, nem se chega à contemplação da absoluta verdade delas pelo corpo (65 d-e). Em outros termos, o processo para a realização dos seres, em plena pureza, é a utilização do pensamento em si, abstraído do recurso da vista, ou de qualquer outro dos sentidos, pois o pensamento em si, numa palavra, é o pensamento que está livre de todo o corpo, lançado na reflexão de cada uma das realidades em si mesmas e sem mistura (65e-66a).

Por isso, Sócrates diz que, enquanto o filósofo possuir um corpo e sua alma estiver presa a esse corpo, não alcançará satisfatoriamente o alvo de suas aspirações, a saber, a verdade (66a-b). Portanto, é indispensável que *psyché* se liberte de sua realidade sensível e pense as coisas em si por intermédio unicamente da alma (66d-e).

Porém, se não ficar mostrado que a alma tem uma natureza distinta da do corpo, não se sustentará que o pensamento seja possível sem as sensações. Logo, se faz necessário elucidar essa distinção.

Ao mostrar que causas físicas não são as verdadeiras causas, esse filósofo mostra a maneira de se dizer como é que algo físico pode ser chamado de causa. Eis o motivo real da utilização do argumento dos opostos: transpor o modo naturalista de afirmar as causas materiais, ao modo platônico, que supõe uma causa não física e, portanto, verifica a hipótese da imortalidade depois da morte do corpo.

Nesse sentido, o filósofo deseja a morte porque, ou a aquisição da verdade não existe, ou apenas se concretizará após a morte, quando a alma existir em si e por si, independentemente do corpo (66e). No mesmo sentido, quanto mais o homem reduz ao

indispensável o contato e comércio com o corpo durante a vida até que o deus se digne libertá-lo, mais perto da verdade ele está (67a).

Se há verdade nessas afirmações, é razoável que o homem resgatado da demência do corpo, suponha gozar da companhia de outros seres igualmente puros e que suponha conhecer por si mesmo tudo que é sem mistura, ou seja, a verdade (67a-b), e que o impuro não tocará o que é puro (67a-b). Portanto, purificar-se é distinguir o mais possível a alma do corpo, habituá-la a afluir de todos os pontos do corpo para se concentrar em si mesma e viver, tanto quanto possível, isolada dele, quer no presente, quer no futuro, resgatada das cadeias que a prendem a esse corpo (67c-d).

Logo, a morte é uma libertação, a distinção da alma relativamente ao corpo (67 d), e somente nos que praticam a fundo a filosofia, ou seja, a arte de distinguir essas duas realidades, existe constante e verdadeiramente o empenho de libertar a alma (67 d). Aliás, segundo Sócrates, seria ridículo o filósofo se afligir ao ver chegada a sua morte (67 d), pois o verdadeiro filósofo se exercita em morrer e está bem mais longe do medo da morte do que qualquer dos outros homens (67e).

O alvo da vida do verdadeiro filósofo é a autêntica sabedoria. Esse alvo não é atingido por meio das sensações, logo, o filósofo deve morrer esperando encontrar a verdade no além, a exemplo de alguém que vai espontaneamente ao Hades à procura de seus favoritos, de suas mulheres e filhos, movidos pela esperança de encontrar ali os seus entes queridos e reunir-se com eles – mesmo que esse segundo exemplo não passe de humanas afeições (68a-b). Por isso, o filósofo não se afligirá com a morte nem sofrerá de mal grado a sua partida (68a-b), pois no verdadeiro filósofo, em especial, se firma a convicção de que em nenhum outro lugar, a não ser no Hades, se alcançará a autêntica sabedoria (68b). Nesse mesmo sentido se pode afirmar que não é compatível com a condição de filósofo entregar-se “sem medida” à satisfação dos chamados prazeres, como seja a comida, a bebida e outros tais (64 d).

Sendo assim, o filósofo privilegia unicamente a alma; o seu desejo de morrer é lícito e corresponde ao desejo de realizar seu verdadeiro ser pelo pensamento purificado, para ter acesso ao conhecimento e saber divinos, pois morrer é a distinção entre sentir e pensar, é o que torna a alma verdadeiramente capaz da máxima sabedoria.

No exercício reflexivo sobre a distinção entre a morte para o filósofo e o suicídio, Platão utiliza as fórmulas místicas para elucidar a diferença almejada nessa investigação sobre os resultados do morrer para o filósofo (62a-e). Por isso, Platão, por meio de Cebes, pergunta por que o suicídio não é permitido: “Dize-nos, pois, Sócrates, por que motivo se pode certamente negar que seja coisa permitida o suicídio”? Para tal pergunta são dadas

respostas através de pressupostos da tradição, tais como: a morte só pode vir por meio de outrem (62 a); a vida pertence aos deuses e não ao homem (62 b – e).

Vale lembrar que o argumento dos opostos surge no *Fédon* de Platão por causa da objeção feita por Cebes. Para esse interlocutor, tudo aquilo que Sócrates dissera sobre a distinção entre corpo e alma não fora suficientemente esclarecedor sobre a imortalidade de *psyché*.

Ora, Sócrates deveria justificar em que sentido a morte para o filósofo é um bem, mas sua primeira justificativa se refere à distinção entre corpo e alma, pois se a alma é distinta daquilo que se decompõe, logo, a alma é imortal, e a simples distinção entre corpo e alma satisfaz à hipótese da imortalidade. Cebes, porém, diz que tudo aquilo que Sócrates expôs estava muito bem explicado mas, especialmente o que fora dito sobre a alma, necessitava de um maior esclarecimento por se tratar de algo que consiste numa fonte abundante de incredulidade para os homens, pois mesmo sabendo que a alma seja distinta do corpo, ainda se pode questionar sobre o que lhe acontece quando o corpo morrer (70 a).

Platão está dizendo que é preciso morrer para conhecer a imortalidade, mas Cebes quer uma prova enquanto está vivo. Platão diz que é o pensamento puro que conhece, mas Cebes quer saber sobre o palpável, sobre o que resta depois de uma dissolução. Através dessa objeção, são criadas as condições nas quais se desenvolverá o argumento dos opostos preludiado no começo do diálogo:

Que coisa estranha, amigos, essa sensação a que os homens chamam de prazer! É espantoso como naturalmente se associa ao que passa por ser o seu contrário, a dor! Ambos se recusam a estar presentes ao mesmo tempo no mesmo homem; e, todavia, se alguém persegue e alcança um deles, é quase certo e sabido que acaba por alcançar o outro, como dois seres que estivessem ligados por uma só cabeça.¹⁸

Essa descrição inicial da relação entre os opostos se torna uma espécie de síntese da articulação do argumento dos opostos em seus dois modos. “Ambos se recusam a estarem presentes ao mesmo tempo no mesmo homem”, parece significar que os opostos se excluem mutuamente; “se alguém persegue e alcança um deles, é quase certo e sabido que acaba por alcançar o outro, como dois seres que estivessem ligados por uma só cabeça”, parece significar que os opostos se geram mutuamente.

¹⁸ (*Fédon*, 60 b).

Portanto, o primeiro passo na verificação do argumento da dupla geração entre opostos coincide com o início da exposição da fala de Sócrates no *Fédon* e pode ser constatada a partir da experiência desse filósofo com as correntes da prisão que o conduz à descrição da relação de oposição entre a dor e o prazer, mostrada através do seguinte encadeamento:

- 1) Dor e prazer se recusam a estarem presentes ao mesmo tempo no mesmo homem.
- 2) Ao tentar encontrar o prazer, o homem acaba “quase sempre” por encontrar também o seu oposto.
- 3) A mesma dor sentida por Sócrates gera o prazer que o alivia.
- 4) Prazer e dor são como dois seres ligados por uma só cabeça.

A partir desse prelúdio, o diálogo convergirá para a questão da geração e exclusão entre opostos. Platão parte do problema da dupla geração, primeiramente tendo em vista o problema da metempsicose, mas futuramente, reconsiderando o problema da geração entre opostos, dirá que só se pode afirmar que uma coisa oposta nasce do seu oposto ao se esclarecer a diferença entre “coisas opostas” e “oposto mesmo” (103 a).

Ora, o problema da geração e da corrupção de todas as coisas suscitado na objeção de Cebes está relacionado ao problema da geração e exclusão de que trata o argumento dos opostos. É por isso que Platão recorre a esse argumento, primeiramente em seu modo de dupla geração e posteriormente em seu modo de dupla exclusão entre opostos. Aliás, ao tratar do problema da física, Sócrates diz: “Não é coisa sem importância, Cebes, o que procuras. A causa da geração e da corrupção de todas as coisas, tal é a questão que devemos examinar com cuidado” (65 e).

É sobre esses dois modos de articulação do argumento dos opostos que o interlocutor anônimo faz confusão, ao dizer: “[...] Não reconhecemos então, que é do menor que provém o maior e do maior o maior, sendo justamente essa a gênese dos opostos, isto é, a partir dos opostos? Agora, porém, segundo depreendo, se afirma que nunca tal poderia vir a suceder...” (103a).

Quando Platão recorre ao argumento dos opostos para explicar a questão da metempsicose, está ao mesmo tempo criando a situação a partir da qual tentará esclarecer o que é geração e o que é exclusão dentro do contexto do *Fédon*. Porém, esse esclarecimento só se dará pela união entre esse argumento e o argumento da reminiscência. Aliás, sem a união entre esses dois argumentos, talvez não fosse possível compreender que as sensações não constituam apenas obstáculos ao conhecimento, mas são, ao mesmo tempo, possibilidade para que o conhecimento aconteça.

A propósito, no que diz respeito às sensações, enquanto obstáculos, devem ser rejeitadas, mas como possibilidade, propiciam a recordação do conhecimento daquilo que é inteligível (75 a), mesmo que tenham sido inicialmente apontadas apenas como obstáculos, passo que consistia em investigar em que sentido as sensações constituíam um impedimento ao conhecimento do ser. Por isso, Platão, por meio de Sócrates, diz que a satisfação dos prazeres sensuais, a posse de vestes e calçados, o embelezamento da própria pessoa com adornos de todo tipo, são práticas que devem ser relegadas, quando possível, em nome do aprofundamento do exercício da distinção entre corpo e alma.

Na verdade, as sensações só devem ser satisfeitas quando estão a serviço da recordação dos seres puros, posto que seja o caso em que elas são uma oportunidade à purificação da alma. Desse modo, o filósofo dá o melhor de si para aprofundar a arte da distinção entre corpo e alma (65a). A apreensão da verdade é o motivo de tal distinção, posto que até mesmo os poetas digam à sociedade que, por meio dos sentidos, nenhuma verdade seja alcançada (65b).

É indispensável, nessa primeira fase do diálogo, que se estabeleça em que condições a alma pode pensar a verdade. Portanto, Sócrates pergunta: “[...] em que condições atinge a alma a verdade? [...]” (65b). Ao fazer tal pergunta, Sócrates já entende que, por meio do corpo, qualquer indagação conduz ao erro; que a natureza das coisas só pode ser abarcada pelo pensamento; e que as melhores condições para o exercício do pensamento é quando a alma se isola o máximo possível em si e por si mesma, sendo indiferente ao corpo enquanto pensa, aspirando somente à verdade e, nem ouvido, nem vista, nem sofrimento ou prazer de qualquer espécie a perturbam, sendo esse o momento em que a alma do filósofo mais se distingue a si mesma do corpo (65c).

Portanto, o exercício dialético que ocorre nessa distinção inicial entre corpo e alma consiste na arte de morrer para o filósofo e, conseqüentemente, na preparação de *psyché* para se identificar com os seres de natureza inteligível, porque esse será um processo de exclusão de qualquer mistura entre o pensamento e a sensação, uma purificação de *psyché*, indispensável à inteligibilidade do seres não corruptíveis, dos seres inteligíveis, seres imortais porque diferentes do corpo mortal, e causa verdadeira de toda geração.

Essa argumentação inicial, que leva à distinção entre corpo e alma, ocorrerá por meio de um discurso influenciado pela tradição antiga e apresentará várias figuras e pressupostos dessa tradição. Porém, a intenção de Platão ao utilizá-las, parece ter sido atingir um alvo de máxima reflexão filosófica, conduzindo os vários interlocutores pitagóricos, de suas crenças à inteligibilidade. Assim, fica claro que a morte é a libertação, a distinção da alma relativamente

ao corpo (67 d), e somente nos que praticam a fundo a filosofia, existe constante e verdadeiramente o empenho de libertar a alma (67 d).

Ora, Platão conclui que essa distinção leva ao conhecimento do verdadeiro ser das coisas (65d-e), inclusive o ser da alma, e volta a examinar mediante o processo de geração recíproca, em que sentido se pode pensar o reviver dos seres conhecidos por meio do morrer (70c-d).

A propósito, desde o momento em que aborda o problema do suicídio e, conseqüentemente, o problema da imortalidade, Platão conduz o diálogo à distinção entre o aspecto sensível e o aspecto inteligível do *ântrôpos*, distinção que se dá inicialmente através do par de opostos “estar vivo” e “estar morto”, posto que o exercício do filósofo seja o morrer(64a).

Vale lembrar que a subsistência de *psyché* deve ser esclarecida porque Sócrates, para justificar seu convite ao poeta Eveno (seguir a quem vai morrer) (61b) e justificar também a facilidade com que os filósofos consentem em morrer, levanta algumas hipóteses sobre a imortalidade para esclarecer o que dissera. Mas o argumento da distinção entre corpo e alma fora considerada por Símiias, um argumento insuficiente para esclarecer de que modo *psyché* subsiste à morte de *soma* (70a-b). Além disso, Sócrates teve a sua pessoa acusada pelos citados interlocutores de insensatez, impiedade e suicídio, ou seja, segundo Símiias e Cebes, o problema não se refere somente aos filósofos de modo geral, mas ao próprio Sócrates, o que o obriga a justificar como pode alguém consentir facilmente em morrer e não estar, com isso, cometendo suicídio nem corrompendo aquele a quem convida para fazer o mesmo.

Talvez seja pertinente lembrar que o episódio da vida de Sócrates para o qual se dispõe de maior número de informações parece ser o processo que foi acionado contra ele. Segundo o que é narrado por diferentes fontes acerca da condenação de Sócrates, ele fora acusado de não crer nos deuses da cidade, de introduzir novas divindades e de corromper a juventude. Porém, tais informações continuam controversas. No entanto, esta pesquisa se baseia nas acusações feitas pelos próprios amigos de Sócrates no *Fédon*, a saber, consentir facilmente em morrer, abandonar os amigos e deixar os deuses da cidade (63 a – b).

Uma das observações que se pode fazer sobre tais acusações é a de que pelo menos a acusação de trocar os deuses da cidade por novos deuses, aparece nesse diálogo, ou seja, Sócrates tem a convicção de que, ao deixar os deuses conhecidos, se identificará com “outros deuses” também excelentes e bons (63b). Essa acusação conecta o *Fédon* às obras de Platão ligadas ao mesmo tema da condenação.

A propósito, cronologicamente, esse diálogo de Platão era associado por uma tradição antiga ao grupo de diálogos ligados ao assunto do julgamento de Sócrates. *Êutifron*, *Apologia de Sócrates*, *Críton* e *Fédon* talvez integrem a primeira tetralogia da obra platônica, de acordo com a ordenação de Tasilo (século I d. C.). Maria Teresa Schiappa de Azevedo, ao se referir a *O Banquete* de Platão, afirma:

Se aceitarmos para este último diálogo a data de 385 a. C. (ano em que terá sido fundada a academia), o *Fédon* deverá situar-se muito próximo, imediatamente antes ou depois, constituindo ambos um díptico de singular unidade no qual a imagem de como o filósofo vive se complementa no exemplo de como morre.¹⁹

O problema que impulsiona toda discussão platônica no *Fédon* está relacionado à distinção entre a morte para o filósofo e o suicídio (61 d – e), e é discutido com base na morte histórica de Sócrates. Como se sabe, esse filósofo deve apresentar uma defesa pelo seu fácil consentimento em morrer. O resumo dessa defesa de Sócrates perante seus amigos apresenta um encadeamento do seguinte tipo:

- 1) Minha morte foi determinada pelos atenienses.
- 2) Tenho a convicção de encontrar melhores amigos e “outros deuses” também excelentes além da morte.
- 3) Não é suicídio a morte que vem por meio de outrem.
- 4) Não é insensatez trocar amigos por melhores amigos, nem deuses por deuses que também são bons e excelentes.
- 5) Logo, não há insensatez, nem impiedade, nem suicídio nesse tipo de consentimento em morrer.

Tal raciocínio, desde o início dessa discussão, apesar de se desenvolver por meio da morte histórica de Sócrates, visa distinguir o aspecto sensível do aspecto inteligível na busca da verdadeira causa da geração, mas isso não se torna facilmente claro no início da obra. Para esclarecer a distinção entre essas duas realidades, Platão segue utilizando várias hipóteses, geralmente levantadas a partir dos pressupostos sobre a subsistência de *psyché*. Mais tarde, mediante a identificação da verdadeira causa com as Formas, as coisas opostas do sensível serão substituídas pelo oposto em si (103c), que estabelece de modo claro a distinção entre o sensível e o inteligível.

¹⁹ Cf. Maria Teresa Schiappa de Azevedo, 2000, p. 10.

Desse modo, o diálogo navega na direção de uma realidade que deve distinguir-se daquela que se dá pela experiência. Logo, da abordagem sobre a morte para o filósofo, pode-se obter o seguinte resumo:

Qualquer um que se diga filósofo, deve aceitar a morte (61c). Aceitar a morte não é o mesmo que cometer suicídio (61c). Suicídio é coisa que não se deve fazer (62a). É possível que nada seja de tão apropriado para aquele que vai morrer como discutir e discorrer sobre o significado da morte e o que se imagina que ela seja. Essa discussão é o que se pode fazer até que o Sol se ponha (61d-e). A filosofia é um treino de morrer e de “estar morto” (64a). A morte é a distinção²⁰ entre corpo e alma (64c). “Estar morto” significa que o corpo, uma vez separado da alma, subsiste em si e por si mesmo, distinto dela; tal como a alma, uma vez separada do corpo, subsiste em si e por si mesma, distinta dele. (64c).

Portanto, nessa primeira fase da argumentação, quando ainda não ocorreu a união entre dupla geração e reminiscência, não é compatível com a condição de filósofo entregar-se sem medida à satisfação das sensações e dos chamados prazeres, como seja a comida, a bebida e outros tais (64 d). Aliás, a distinção entre pensar e imaginar será decisiva no desenvolvimento da dialética apresentada após o argumento dos opostos em sua primeira articulação:

Então a alma, dizíamos, é arrastada pelo corpo na direção daquilo que jamais guarda a mesma forma; ela mesma se torna inconstante, agitada, e titubeia como se estivesse embriagada: isso, por estar em contato com coisas desse gênero [...] - Mas quando, pelo contrário – nota bem! – ela examina as coisas por si mesma, quando se lança na direção do que é puro, do que sempre existe, do que nunca morre, do que se comporta sempre do mesmo modo – em virtude de seu parentesco com esses seres puros – é sempre junto deles que a alma vem ocupar o lugar a que lhe dá direito toda realização de sua existência em si mesma e por si mesma. Por isso, ela cessa de vaguear e, na vizinhança dos seres de que falamos, passa ela também a conservar sempre sua identidade e seu mesmo modo de ser: é que está em contato com coisas daquele gênero. Ora, este estado de alma, não é o que chamamos pensamento?²¹

As sensações devem ser transcendidas para que o pensamento possa alcançar aquilo que pertence ao aspecto inteligível, pois é pelo pensamento que se apercebe a verdadeira natureza das coisas (65c). Há o Justo, o Belo, o Bem, a Grandeza, a Saúde, a Força; em resumo, a realidade de todas as demais coisas. Mas, aquilo que preciosamente cada uma delas

²⁰ Distinção e separação são a mesma coisa.

²¹ (*Fédon*, 79 d).

é não pode ser apercebida pela sensação física, nem se chega à contemplação da absoluta verdade delas pelo corpo (65d-e).

Aliás, Segundo Platão por meio de Sócrates, trocar prazer por prazer, sofrimento por sofrimento, receio por receio, não é virtude (68e-69a), pois há um único objeto de troca que valida à virtude da troca, a saber, o pensamento, independentemente de se lhe associarem ou subtraírem prazeres, receios e assim por diante (69a).

O pensar é em si mesmo uma espécie de purificação (69c). Logo, é preciso purificar o pensamento por meio da distinção entre sentir e pensar. Além disso, o processo para a realização dos seres, em plena pureza, é a utilização do pensamento em si, abstraído do recurso da vista, ou de qualquer outro dos sentidos, ou seja, o pensamento em si, numa palavra, é o pensamento que está livre de todo o corpo, lançado na reflexão de cada uma das realidades em si mesmas e sem mistura (65e-66a). Enquanto o filósofo possuir um corpo e sua alma estiver presa a esse corpo, não alcançará satisfatoriamente o alvo de suas aspirações, a saber, a verdade (66a-b).

É indispensável, pois, que a alma se liberte de sua realidade física e pense as coisas em si por intermédio unicamente do pensamento puro (66 d-e), posto que, ou a aquisição da verdade não é possível, ou apenas se concretizará após a morte, quando a alma existir em si e por si, independentemente do corpo (66e).

Aliás, na argumentação da morte como purificação do pensamento, parece que Platão está antecipando o aprofundamento da relação de exclusão entre opostos que apresentará após a interferência do interlocutor anônimo. A partir desse ponto, voltará a consentir que se dê, por designação, o nome de “causas” às coisas que apenas comportam em si as verdadeiras causas, o que somente fora feito por meio da articulação preliminar do argumento da dupla geração entre opostos, posto que esse argumento trate da questão da geração sob um ponto de vista que deve ser modificado no futuro do diálogo, pois, ao ser descrito, um objeto sensível apresenta a necessidade de ser posto em relação, numa comparação que se deve fazer entre esse e outros objetos para, somente a partir dessa comparação, se dizer o que ele é. Parece que a realidade concreta de um objeto sensível não pode ser pensada no cerne das inter-relações diversas.²² A esse respeito, Christophe Rogue afirma:

A realidade sensível é formada por uma rede infinita de inter-relações desse tipo. O *logos* de cada objeto constitui-se nessa infinidade de relações, que é necessário desenredar pela linguagem, a fim de erradicar a sua contradição;

²² (*Rep.* IV, 438b).

porque “essas coisas podem ser tomadas em dois sentidos”, os dos pares de contrários que, no próprio seio do sensível se opõem. Uma tal coisa, que parece a mesma sob uma relação, parece outra sob outra relação: comparando com um homem, mesmo o mais belo dos macacos é feio, já dizia Heráclito.²³

Esse movimento circular do devir, inadequado ao ser, afeta todas as inter-relações sensíveis perpetuamente, fazendo com que a busca pela definição do objeto observado só seja possível ao se considerar a razão de ser da própria relação.

Talvez seja nesse sentido, que se possa conhecer as realidades inteligíveis a partir do sensível, onde as coisas estão imersas na geração recíproca, na qual se torna estranho novamente, o ser que fora apreendido pelo pensamento e que agora está em outra relação.

Logo, o argumento da dupla geração entre opostos conduz necessariamente ao argumento da reminiscência porque o processo dialético da purificação do pensamento nessa primeira parte do *Fédon* é, na verdade, uma recordação que se dá na alma, propiciada pela aparência sensível, que é uma espécie de imaginação (*fantasia*) sensível, a qual deve ser abstraída, pois a dialética é o exercício de pensar a idealidade da coisa a partir da compreensão de que a imagem sensível não é a coisa mesma. Aliás, a respeito da diferença entre pensamento e imaginação, Platão diz o seguinte:

ESTRANGEIRO - Mas a corrente que emana da alma e sai pelos lábios em emissão vocal, não recebeu o nome de discurso?

TEETETO - É verdade.

ESTRANGEIRO - Sabemos, além disso, que há, no discurso, o seguinte...

TEETETO - O quê?

ESTRANGEIRO - Afirmção e negação.

TEETETO - Sim, sabemos.

ESTRANGEIRO - Quando, pois, isto se dá na alma, em pensamento, silenciosamente, haverá outra palavra para designá-lo além de opinião?

TEETETO - Que outra palavra haveria?

ESTRANGEIRO - Quando, ao contrário, ela se apresenta, não mais espontaneamente, mas por intermédio da sensação, esse estado de espírito poderá ser corretamente designado por imaginação, ou haverá ainda outra palavra?

TEETETO - Nenhuma.²⁴

Opinião dada por meio da sensação é imaginação; logo, há um pensamento que ocorre de modo diferente da imaginação, a saber, o pensamento discursivo, aquele que abstrai as imagens para inteligir os seres. Esse é o processo pelo qual se lança o pensamento na

²³ Cf. Christophe Rogue, 2005, p. 69.

²⁴ (*Sofista*, 264 a).

direção da Idéia mesma, que apesar de ter sido recordada por meio da sensação no caso da reminiscência, será apreendida unicamente pela inteligência (*nous*). Portanto, todo o processo de distinção entre os sentidos e o pensamento da primeira argumentação do *Fédon*, visa entender sem representação sensível.

Isso não é o mesmo que não ter passado pela sensação antes de entender, posto que recordar seja antes sentir para depois entender. Porém, nesse sentido, a reminiscência, usada como instrumento argumentativo durante a articulação do argumento da dupla geração entre opostos, não passa de uma descrição de como se dá o processo dialético que vai da aparência à realidade verdadeira, pois, perceber a imagem é apenas uma possibilidade para recordar a realidade que tal imagem lembra, ou seja, é um processo que vai da imaginação ao pensamento puro, ou da opinião que se dá por meio da sensação à inteligibilidade.

Em outros termos, a sensação deve ser transcendida para que se cumpra realmente o processo da recordação dos inteligíveis, da recordação dos seres. Por isso, no *Fédon* de Platão, num primeiro momento é preciso reconhecer o corpo como obstáculo, ao mesmo tempo em que no processo de reminiscência esse obstáculo é uma possibilidade para que haja a purificação do pensamento, posto que seja por meio da sensação que se dê a recordação dos inteligíveis. É claro que, no que diz respeito à reminiscência e à importância que é dispensada ao *corpo* nesse argumento, se faz evocar, rapidamente, a lembrança de uma concepção favorável a *soma*, contrária ao escetismo, atribuído, geralmente, aos órficos-pitagóricos, onde o corpo é uma prisão para alma, fonte das perturbações, ou seja, um corpo visto como obstáculo à investigação filosófica (65 a10).

No entanto, é óbvio que sem o sensível, o inteligível sequer poderia ser chamado de causa, posto que não existisse aquilo do que ele seria a causa, a saber, das cópias imperfeitas das Idéias (99 b).

Mas, vale lembrar, que essa afirmação não faz do corpo a causa do pensamento sem mistura, pensamento esse que só é possível quando a alma isolada em si mesma distinta do corpo e, conseqüentemente, das sensações, se lança à caça das verdadeiras realidades sem recorrer às sensações do corpo, distinguindo o “imaginar” do “pensar”, posto que o imaginar só ocorra através das sensações, enquanto que pensar é justamente abstrair as sensações propiciadoras de fantasias, ou seja, de imagens ou representações sensíveis. A esse respeito, Platão diz:

E o que dizer quanto a adquirir a sabedoria: É ou não o corpo um obstáculo quando aceitamos associá-lo nessa procura? Mais concretamente: há alguma

dose de verdade naquilo que os homens apreendem, por exemplo, pela vista e pelo ouvido ou (como até os poetas por aí repetem à saciedade...) nada do que vemos e ouvimos é seguro? E refiro-me apenas aos sentidos da vista e do ouvido, porque, se estes não são seguros e exatos, os outros muito menos o são, dado serem, suponho, ainda mais falíveis.²⁵

Eis porque todo o primeiro passo argumentativo do *Fédon* é colocar o pensamento na direção daquilo que é distinto do corpo, não só para supor que a alma, sendo de natureza distinta do sensível, seja ao mesmo tempo imortal, mas também para estabelecer, desde logo, como se deve pensar a realidade dos seres opostos à aparência.

Quando Platão faz a distinção entre a morte para o filósofo e o suicídio, há aí o esclarecimento de que morrer é um processo para conhecer a verdade dos seres, a exemplo de alguém que vai espontaneamente ao Hades à procura de seus favoritos, de suas mulheres e filhos, movidos pela esperança de encontrar ali os seus entes queridos e reunir-se com eles – mesmo que esse segundo exemplo não passe de humanas afeições (68a-b). Da primeira argumentação a favor da imortalidade, ou seja, da argumentação que favorece a distinção entre corpo e alma, são obtidas as seguintes sínteses:

O filósofo não se afligirá com a morte nem sofrerá de mal grado a sua partida (68a-b). Ora, esse filósofo já refletiu o suficiente a respeito das mutações do sensível, sabe que as sensações são transeuntes, seu interesse está dirigido para aquilo que é sempre idêntico, logo, seria ridículo o filósofo se afligir ao ver chegada a sua morte (67 d).

O verdadeiro filósofo se exercita em morrer e está bem mais longe do medo da morte do que qualquer dos outros homens (67e), pois no verdadeiro filósofo em especial, se firma a convicção de que em nenhum outro lugar, a não ser no Hades, se alcançará a autêntica sabedoria (68b). Por isso, a virtude que chamam de coragem, se ajusta particularmente aos que se comportam como filósofos (68c). E, a virtude designada como temperança, que consiste em refrear o ímpeto das paixões opondo-lhes comedimento, é apanágio dos filósofos (68c). Enquanto que a coragem e a temperança dos homens que não são filósofos existem por medo que esses homens têm de serem privados de certos prazeres a que aspiram; logo, trata-se, na verdade, de intemperança.

É por meio dessas sínteses que a primeira parte desse diálogo conduz à distinção entre corpo e alma e, conseqüentemente, a uma definição de pensamento. Essa definição obtida pela purificação (*katharsis*) inicial é absolutamente indispensável para o que se segue na

²⁵ (*Fédon*, 65b).

discussão sobre geração e exclusão, posto que toda a sua continuidade será fundada num aprofundamento discursivo entre sentir e inteligir.

Nesse sentido, o que ocorre nessa primeira argumentação é uma espécie de organização do caráter analítico do pensamento no *Fédon*, pois, de acordo com o raciocínio apresentado nesse primeiro momento, somente quando se leva em consideração que sensível e inteligível são distintos e, por exemplo, que a fuga do mundo, o corpo-túmulo, a reminiscência, ou a participação, ilustram bem a distinção entre essas duas realidades, é que se pode entender que o pensar discursivo consiste na abstração de uma delas e que o aprofundamento desse processo se faz por meio das articulações do argumento dos opostos, sem as quais, não seria possível uma distinção que propicie a inteligibilidade à *psyché*. Somente assim se está de acordo com a noção de pensamento determinada por Platão nessa primeira parte do *Fédon*, noção essa que é reforçada quando ele afirma que sempre que a alma faz uso do corpo para se lançar a qualquer indagação, utilizando qualquer meio sensorial, esse meio sensorial a arrasta para as realidades mutáveis, fazendo-a mergulhar como ébria na perturbação e na vertigem, porque tal é a natureza do sensorial (79c).

Platão diz que pensar é a identificação com as realidades em si, invisíveis e imutáveis, por meio do pensamento sem mistura (79d). Essa noção de pensamento não deve ser colocada como incoerente, ou antipática à noção de recordação (*anamnesis*), posto que, no *Fédon*, a recordação de qualquer coisa ocorre através das sensações, mas a recordação dos seres Iguais a si, apesar de iniciarem pelas sensações, devem levar a alma ao pensamento sem mistura, único meio de pensar tais seres. Portanto, o contraditório seria ter a opinião de que as sensações possam pensar a verdade, mas não é isto que afirma o argumento da reminiscência.

O que Platão define por pensamento no *Fédon* e aquilo que se entende por pensamento num contexto de tripartição da alma, talvez apresente algumas diferenças, mas a tarefa desta pesquisa não é a de fazer conexões exaustivas entre o conjunto de obras de Platão; limita-se a descrever a parte racional da alma tal como é mostrada na obra pesquisada. Além do mais, se há um ser simples e é ele que está isento de decompor-se (78c), ou seja, se os seres simples se mantêm constantes e idênticos a si mesmos (78c), se, por outro lado, são os seres compostos que estão sempre em mudança sem nunca permanecerem idênticos (78c), e se a realidade é sempre idêntica a si mesma porque é imutável (78d), somente a alma racional que tenha em si mesma uma capacidade de completa abstração daquilo que muda, pode lançar-se na direção dos seres imutáveis, coisa que de acordo com a noção de pensamento no *Fédon*, a parte instintiva e emocional fica desejando apenas de muito longe, mas não alcança, por isso é dito que somente depois da morte se atinge completamente a sabedoria.

Portanto, a distinção entre corpo e alma é o objetivo da dialética presente na primeira parte do *Fédon* e fundamenta a distinção que é feita entre sentir e pensar nessa obra, pois se todos os seres que existem por si mesmos, por não comportarem qualquer tipo de mudança (78d), somente podem ser pensados por um pensamento que não leve consigo qualquer imagem sensível, posto que essas imagens sejam da natureza da mutabilidade, se elas mesmas mudam, não alcançam uma representação do ser. Logo, nem o pensamento discursivo aqui mostrado visa uma imaginação do ser, nem o ser pode ser imaginado em qualquer momento dessa primeira parte do *Fédon*, posto que pode somente ser pensado sem misturas com o sensível. Mas, de acordo com Platão, tal processo de pensamento só é possível se realizado em plena pureza, pelo homem que, na medida de suas forças, vá ao encontro de cada um desses seres exclusivamente pela via do pensamento, abstraindo desse pensamento o recurso à vista ou a qualquer outro dos sentidos, liberto até onde lhe seja possível dos olhos, dos ouvidos, numa palavra, de todo o corpo, posto que o corpo perturbe a alma na aquisição da verdade e saber (65e). Isso não é outra coisa senão a definição de pensamento, encontrada nessa primeira parte do *Fédon*, e que tem a finalidade de chegar a uma clara distinção entre corpo e alma como resposta à objeção dos interlocutores Cebes e Símiias.

Porém, a distinção entre corpo e alma daí obtida, servira como primeiro argumento de Sócrates, no qual esse filósofo diz que o que tem a alegar em sua defesa é que há efetivamente razões para deixar seus amigos, a eles e aos deuses daqui, sem pena nem revolta, visto que, além, espera encontrar, tal como aqui, outros amos e companheiros não menos excelentes e que, apesar de a maioria das pessoas não crer assim, já se dá por satisfeito se com tal defesa lograr de alguma forma os convencer melhor do que aos juízes atenienses (69e).

O *Fédon* de Platão é um diálogo dedicado à morte histórica de Sócrates, mas trata do morrer para o filósofo, para quem separar-se do corpo é um bem. No intuito de elucidar a importância da morte para o filósofo, talvez seja importante lembrar que a personagem principal do *Fédon* se compara aos cisnes que cantam ao advinhar a chegada da morte.

Sócrates lembra que quando os cisnes pressentem a hora da morte, cantam com uma beleza e frequência jamais atingidas, e essa beleza é por causa da alegria que sentem ao se aproximar o momento da ida para junto do deus a que servem (84d – 85a). Seria o *Fédon* de Platão um canto à morte - e sua filosofia a mais alta forma de música?²⁶

²⁶ Referência às palavras de Sócrates ao comparar a filosofia com a mais alta forma da arte das musas: “Assim como se animam corredores, também, pensava eu, o sonho está a incitar-me para que eu persevere na minha ação, que é compor música: haverá, com efeito, mais alta música do que a filosofia, e não é justamente isso o que faço?” (60 e – 61 a).

Sócrates diz que os homens, por sentirem pavor da morte, caluniam até os cisnes, ao dizerem que o canto supremo dos cisnes face à morte iminente é um lamento inspirado pela dor (84a). Esse filósofo diz ainda que esses homens não se lembram de que nenhuma ave canta quando sente fome ou frio, ou quando sente dor; nem mesmo o rouxinol, nem a andorinha e a poupa, que são precisamente, segundo a tradição, os pássaros cujo canto é um lamento dolorido (85a).

Para Sócrates, não é a dor que faz com que esses pássaros cantem, como não é a dor que faz com que os cisnes cantem. Esse filósofo acredita que os cisnes são aves do Deus Apolo, possuem um dom divinatório, e é a presciência dos bens existentes no Hades que os faz, na iminência da morte, cantarem de modo tão sublime, como jamais o fizeram na vida que passou (85a-b).

Sócrates vê na morte um bem; pensa ter a mesma missão que os cisnes; acredita que está consagrado ao mesmo deus e que os cisnes não o superam na faculdade divinatória que receberam do mesmo soberano, nem sente mais tristeza do que os cisnes ao separar-se desta vida (85b).

O *Fédon* de Platão é um exercício da arte das Musas, mas essa não é uma música comum! Seu tema é a relação de oposição entre viver e morrer; é a morte que culmina na vida para o filósofo. Esse diálogo traz consigo o sonho de praticar a arte das musas e a comparação da filosofia com a mais alta forma de música (60d – 61c). Aliás, de acordo com Platão, através do Alcebiades de *O Banquete*²⁷, Sócrates é muito semelhante aos sátiros colocados nas oficinas dos estatuários, a quem os artistas representam com um pifre ou uma flauta, os quais, abertos ao meio, vê-se que têm no interior estatuetas de deuses.

Alcebiades, embriagado pelo vinho e louvor dispensado a Sócrates, declara que nem mesmo esse filósofo poderia deixar de afirmar que é um flautista muito mais maravilhoso que o sátiro, pois esse último, era através de instrumentos que, com o poder de sua boca, encitava os homens; por exemplo, as melodias que Olimpo tocava eram de Mársias, as únicas melodias que faziam os ouvintes possessos e revelavam os que sentiam falta dos deuses e das iniciações, porque eram melodias divinas, quer fossem tocadas por um bom flautista, quer fossem tocadas por uma flautista ordinária.

²⁷ (*O Banquete* 215 a – c).

No entanto, Alcebiádes diz que Sócrates difere do flautista apenas por não tocar com flautas; com simples palavras fazia os homens possessos e sentirem falta dos deuses e das iniciações, porque suas palavras eram divinas²⁸.

Do começo ao final, o *Fédon* de Platão parece ser um canto à morte; se desenvolve no âmbito da morte para o filósofo (61d-e), mas a narrativa acerca da morte histórica de Sócrates é, na verdade, propedêutica ao conhecimento da relação entre os opostos em geral e ao par de opostos *viver e morrer*, de modo mais específico.

Portanto, dizer que o *Fédon* de Platão trata exclusivamente das hipóteses da imortalidade da alma é relatar apenas parte de seu propósito. Talvez se devesse afirmar que esse diálogo trata da relação de oposição entre *gerar* e *excluir* para abarcar de modo mais íntegro a descrição de sua tarefa mais abrangente, pois em seu desenvolvimento, Platão explora de modo atencioso os processos de *geração* e *exclusão*, sobretudo relacionando-os ao par de opostos *vida e morte*.

Pela razão exposta, entre os vários argumentos articulados nesse diálogo, se dispensou mais atenção ao argumento dos opostos em primeiro lugar, e sua união com o argumento da reminiscência em segundo, tendo-se em vista que esse último é indispensável ao esclarecimento da dupla geração entre opostos (primeira articulação) e também à dupla exclusão entre opostos (segunda articulação). Nisso consiste o caminho que Platão encontra para elucidar a diferença entre sua filosofia e a visão naturalista.

Para mostrar a distinção entre os aspectos de sua filosofia e a visão naturalista, Platão percorrerá primeiramente o pensamento dos *physikoi*²⁹, e em seguida mostrará em que sentido não se pode chamar de causa aquilo que pertence ao âmbito da *phýsis* (99a-b). Por outro lado, ele mostrará também em que sentido se pode afirmar que uma coisa sensível pode ser chamada de causa.

No que diz respeito ao objeto que está como alvo de todos os argumentos desse diálogo, a saber, a hipótese da imortalidade da alma, a presente pesquisa limitou-se à concepção de *psyché* contida no próprio *Fédon* enquanto parte da fundamentação filosófica dessa obra. Portanto, não fará parte desta pesquisa a dilatação por que passa o conceito de *psyché* nos diálogos: *Fedro*³⁰, *República*³¹ e *Timeu*³².

²⁸ (idem).

²⁹ Aqueles que examinam a natureza.

³⁰ "No *Fedro*, Platão fala, inicialmente, de duas *psychai*: a *psyché* do mundo e a *psyché* humana. Platão diz que tanto "a *psyché* do mundo como a *psyché* humana" são origem de todo o movimento e, portanto, de toda a vida; descreve-a como imaterial, invisível, intangível, imperceptível aos sentidos. Existe "realmente sem cor,

A propósito, segundo Margarida Nichele Paulo, não é fácil buscar em Platão o significado de *psychê* humana. Essa escritora diz que nos diálogos platônicos se encontram explicações sobre a *psychê* do mundo e a *psyché* humana, mas muitas vezes, o leitor é levado a confundir sobre qual das duas fala esse filósofo. Margarida diz ainda que há outra noção problemática que a essa se junta e expande a dificuldade, ou seja, o problema da relação *sôma-psyché*. É opinião de Nichele Paulo que os diálogos que mais de perto tratam da noção de *psyché* sejam, além do *Fédon*, o *Fedro*, a *República* e o *Timeu*.

De acordo com Bento Silva Santos, essas obras buscam elucidar algumas questões importantes encontradas no *Fédon* em condições aporéticas, principalmente no que concerne à imortalidade de *psyché*. De acordo com Bento Silva, perguntas semelhantes às que seguem podem ser suscitadas em relação ao que afirma o *Fédon* de Platão sobre o destino das almas ao deixarem o corpo: se há uma separação entre a alma e o corpo através da morte, como conceber o fato de que as almas que viveram uma vida excessivamente ligada aos corpos, às paixões, aos amores e aos prazeres não morrem verdadeiramente? Por que não conseguem com a morte, separar-se inteiramente do corpóreo que se lhes tornou quase conatural? Por que ausência do corpo é somente privilégio dos filósofos defuntos, enquanto as almas dos outros sofrem no Hades penas propriamente corporais e que elas aí experimentam sentimentos cuja origem o *Fédon* atribui ao corpo?

Apesar das muitas perguntas, pertinentes ou impertinentes que se podem suscitar a respeito das aporias do *Fédon*, a tarefa desta pesquisa limita-se à investigação do argumento do opostos em seus dois modos de articulação e almeja, através desse exame, justificar sua função dentro do contexto dessa obra, principalmente no que concerne ao envolvimento desse

sem forma, intangível, sendo só visível à inteligência” (Fedro, 247 c). A *psychê* é anterior ao *sôma*, vive sem ele em companhia dos deuses. É autônoma e imortal. (cf. Margarida Nichele Paulo, 1996, p. 44).

³¹ Em virtude de algumas expressões adotadas nesta pesquisa, leia-se nesta citação: “entidade inteligível” onde está escrito “entidade espiritual” e “conatural às realidades inteligíveis” onde está escrito “conatural às realidades do mundo superior”. “Na *República*, Platão diz ser a *psychê* uma “entidade espiritual, de natureza divina, conatural às realidades do mundo superior”. Como vimos, é de natureza divina, porque participa da mesma natureza da *psyché* do mundo. Quando “uma coisa não perece devido a um mal, quer lhe seja próprio, quer estranho, é evidente que é forçoso que exista sempre. E se existe sempre, é imortal” (*República* 611 a). Descreve a *psyché*, como no *Fedro*, com três funções distintas e irá situar cada função da *psyché* numa região do *sôma*: a *concupiscente*, *irascível* e *racional*. (cf. Margarida Nichele Paulo, 1996, p. 48).

³² “No *Timeu*, Platão volta a expor, exaustivamente, a teoria da *psyché* descrevendo-a em detalhes. O Demiurgo criou primeiro a *psyché* do mundo e depois, com os resíduos, criou a *psyché* humana (cf. *Timeu* 41 ab). Criou a *psyché* cósmica primeiro, para que fosse o princípio da vida e do movimento ordenado do universo. Por isso, Platão fala da *psyché* do mundo e da *psyché* humana. O Demiurgo juntou na cratera três elementos: o idêntico (*tautón*), o diverso (*taterón*), e a essência (*ousía*), mesclando-os conforme as proporções aritméticas e musicais (cf. *Timeu* 35 ab). (cf. Margarida Nichele Paulo, 1996, p. 50 - 51).

argumento com a questão da geração e exclusão, muito embora acreditando-se que esse problema esteja estreitamente ligado a toda relação de oposição, inclusive à relação de oposição que se dá entre o par *viver e morrer*.

A propósito, acredita-se que no início desse diálogo, ao descrever poeticamente a relação entre o par de opostos *prazer e dor* (60b-c), talvez seu escritor tenha pretendido antecipar e resumir a profunda reflexão que fará sobre *geração e exclusão*. Aliás, por meio de uma sensação descrita por Sócrates ocorre a recordação da maravilhosa relação que existe entre os opostos em outros termos; as correntes da prisão propiciam que Sócrates recorde essa relação de oposição em seus dois modos: o de que quase sempre se encontra o oposto daquilo que se busca (60b), e o de que há sempre uma exclusão entre os opostos por não serem simultâneos no mesmo homem (60b).

Eis o tema que realmente preludia a discussão filosófica no *Fédon* de Platão, e que consiste no interesse desta pesquisa: a relação entre opostos, e o mesmo tema que será aprofundado durante as articulações do argumento investigado nesta pesquisa, a saber, o argumento da *dupla geração* (72a-b) e *dupla exclusão* (103a-b) entre opostos.

As questões do *viver* e do *morrer*, da *imortalidade* e da *mortalidade* estão inseridas nesses dois processos, posto que se possa considerar o *viver* o mesmo que *gerar* e o *morrer* o mesmo que *excluir*. Mas, se o cerne da questão do *Fédon* são os processos *viver e morrer* - desde já é possível insinuar que a função do argumento dos opostos nessa obra é a de esclarecer como ocorrem os processos *gerar e excluir*, posto que sejam equivalentes aos processos *viver e morrer*, em seu contexto.

Maria Teresa Schiappa diz que a antiga tradição integra o *Fédon* ao grupo de diálogos ligados ao tema da condenação de Sócrates. Segundo a escritora citada, os outros diálogos associados à condenação são: o *Éutifron*, *A Apologia de Sócrates* e o *Crítion*, que formam, ao lado do *Fédon*, segundo a ordenação de Tasilo (século I d. C.), a primeira tetralogia da obra platônica³³.

Uma forte sensação de continuidade é sugerida entre os quatro diálogos, principalmente no que se refere aos três últimos. Parece que não seria possível situar esse diálogo cronologicamente no mesmo período das obras que o antecedem na dita ordenação, pois, se o objetivo de ilibar o mestre, baseado no cuidado da alma, se exprime ainda nos três primeiros diálogos em termos próximos do Sócrates histórico, a argumentação do *Fédon* caracteriza-se mais especificamente pela presença de temas recorrentemente platônicos que,

³³ Cf. Maria Teresa Schiappa de Azevedo, 2000, p. 9.

no mínimo, podem ser considerados alheios a Sócrates, especialmente no que concerne à Teoria das Idéias ou Formas e à hipótese da imortalidade³⁴.

As personagens que estiveram junto de Sócrates nos seus últimos momentos merecem especial atenção, pois todas pertenciam ao conjunto daqueles que conviviam com esse filósofo, isso de acordo com as opiniões conjuntas de Platão e de Xenofonte.

Para além de certas figuras bem conhecidas dos diálogos platônicos, por exemplo, Apolodoro, Críton e Menéxeno, principais interlocutores de Sócrates nos diálogos homônimos, há que se notar no *Fédon* a presença ou a alusão a outras figuras estreitamente ligadas aos discursos socráticos. O ecletismo de comportamentos psicológicos e opiniões entre os interlocutores desse diálogo, diz respeito aos socráticos menores, contemporâneos do período em que o *Fédon* foi escrito. Tal ecletismo se completa com a presença dos pitagóricos Símiias e Cebes, os únicos que intervêm ativamente no debate. A narrativa desse diálogo é feita pelo pitagórico Fédon de Élis³⁵, que esteve pessoalmente com Sócrates no dia em que ele bebeu a sicuta (57a).

Platão geralmente dá a seus diálogos um nome que corresponde a uma personagem importante nos mesmos; no caso do diálogo pesquisado – foi dado a ele o nome de seu narrador. Essa história é contada a Equécrates e um grupo de amigos desejoso de saber o que Sócrates falou antes de morrer e qual foi o fim que teve (58d).

Equécrates, amigo de Fédon, não recebia notícias de Atenas já há muito tempo e diz que a única informação que tinha a respeito da morte de Sócrates era a de que o mesmo havia morrido após ter bebido o veneno (57b).

Equécrates abre o diálogo perguntando se o testemunho de Fédon é autêntico, ou seja, se o narrador havia estado de corpo e alma com Sócrates no dia em que esse filósofo bebeu o veneno (57a), e recebe uma resposta afirmativa. A segunda informação que Equécrates recebe sobre as circunstâncias da morte de Sócrates é sobre o adiamento da morte por causa da festa do Deus Apolo (57a). A importância histórica dessa informação é ter sido justamente essa celebração que acrescentou mais alguns dias a Sócrates e lhe permitiu compôr algumas poesias em agradecimento ao deus pelo prolongamento de sua vida (61a-b).

As impressões pessoais que Fédon teve sobre o comportamento de Sócrates no dia em que esse filósofo morreu, eram as de quem tinha sob seus olhos um homem feliz, tanto na

³⁴ (Idem).

³⁵ “Críton, Fédon e Apolodoro não são mais do que amigos que assistem a um <<transe doloroso>>, intervindo em alguns momentos de mais alto valor dramático, mas sem participação ativa na discussão. Esta centra-se toda em volta das dúvidas e das objeções que Símiias e Cebes vão sucessivamente levantando”. Cf. Maria Teresa Schiappa de Azevedo, 2000, p. 12.

maneira de comportar-se, quanto na de conversar. Para Fédon, o comportamento desse filósofo era uma tranqüila nobreza da parte de quem esperava a morte (58e – 59a). A descrição desse comportamento socrático parece anunciar o cantar da morte dos cisnes que será descrito por esse filósofo pouco antes de morrer.

No que diz respeito aos argumentos apresentados nesse diálogo, parecem estar inter-relacionados em suas articulações e parece haver também uma união cada vez mais estreita entre os mesmos, na medida em que são aprofundados.

2 A DUPLA GERAÇÃO ENTRE OS OPOSTOS

No *Fédon*, o *palaios logos* é relacionado, já no início, à proibição do suicídio e continua sendo evocado no desenvolvimento dos três primeiros argumentos. O primeiro deles, o argumento da dupla geração entre opostos, é solicitado como instrumento de exame sobre a metempsicose (70c-d). Nele, Sócrates recorre a uma antiga cosmologia que explica o mundo como geração circular entre opostos (72a-b). Através do argumento da dupla geração, Sócrates começará por fazer ver a continuidade da alma por meio do par de opostos *vida e morte*, que caracteriza a transmigração de *psyché* por um ou vários corpos.

Platão navegará pelas concepções naturalistas usando o argumento da dupla geração, que fundamenta o modo pré-socrático de pensar as causas. Mas, antes de articular o argumento da dupla geração entre opostos, Platão estabelece o seguinte critério para a verificação que fará sobre tal argumento:

Toma cuidado, pois – continuou Sócrates –, não caias no erro de encarar essa questão unicamente em relação ao homem, mas, se desejas que ela se torne mais fácil, considera-a também em relação a tudo que é animal ou planta. Quero dizer, numa palavra, que, levando em conta todas as coisas que nascem, devemos verificar se em cada caso é bem assim que nasce cada um dos seres, isto é, se os contrários não nascem senão de seus próprios contrários, em toda parte onde existe tal relação: entre o belo, por exemplo, e o feio, que é, penso, o seu contrário; entre o justo e o injusto; e assim em milhares de outros casos. Eis, pois, o que devemos examinar: será que necessariamente, em todos os casos em que existe um contrário, este não nasce de outra coisa que não seja o seu próprio contrário?³⁶

Quando Platão lança mão do argumento dos opostos e começa a investigar de que modo as coisas são geradas; não está apenas examinando como se dá a dupla geração entre opostos, mas está também reconstruindo o modo naturalista de fazer a investigação da causa de todas as coisas. Logo, esse filósofo reconstruirá o exame da natureza de acordo com alguns *physikoi* e dará ênfase ao naturalista Anaxágoras.

Mas no intuito de reproduzir a semelhança entre as visões dos naturalistas em geral serão citados aqui alguns que não aparecem diretamente no *Fédon*, por exemplo, de acordo com Diógenes Laertios, Tales de Mileto³⁷ dizia que a morte não difere da vida³⁸. É possível

³⁶ (*Fédon*, 70 d – e).

³⁷ Pouco se conhece sobre a vida de Tales. A previsão feita pelo filósofo do eclipse total do sol de 28 de maio de 585 a. C. permite estabelecer, como datas prováveis o ano de 624 a. C. para o seu nascimento e 547 a. C. para a sua morte. Parece que Tales teve ascendência fenícia, e, não se sabe ao certo quando, parece que esse filósofo foi ao Egito. Tales participou ativamente da vida política e militar de sua cidade. Cf. Diógenes Laertios, 1977, p.22.

que tal afirmação tenha o mesmo sentido do movimento circular do devir, onde o que era antes volta a ser de novo, numa compensação recíproca entre os opostos (70a-b).

Perguntaram a Tales o que é o divino, ele respondeu que é o que não tem princípio nem fim³⁹. Ora, a concepção de preexistência das coisas, como será mostrado mais adiante, será de suma importância para a articulação do argumento da reminiscência, sem o que, não será possível dizer que um oposto é gerado a partir do seu oposto.

Segundo Aristóteles, a maior parte dos filósofos antigos concebia somente princípios materiais como origem de todas as coisas [...]. Aristóteles diz que Tales foi o criador de tal filosofia, dizendo que a água é o princípio da geração. Aristóteles acrescenta que é por causa dessa concepção que Tales afirmava também que a terra repousa sobre a água⁴⁰.

Simplicius (*Phys.* 23-21) lembra que entre os que afirmam um único princípio móvel – chamados de *physikoi* por Aristóteles, uns consideram esse princípio limitado, a exemplo de Tales de Mileto filho de Examias e Hipo. Eles dizem que a água é o princípio. As aparências sensíveis os conduziram a esta conclusão, posto que aquilo que é quente necessita de umidade para viver, e que o que é morto, seque. Que todos os germes sejam úmidos, e que todo alimento seja cheio de suco. Sendo assim, é natural que cada coisa se nutra daquilo de que provenha, logo, a água, é o princípio da natureza úmida, que mantém todas as coisas; é desse modo que concluíram que a água é o princípio de tudo e que a terra repousa sobre a água⁴¹.

Os pré-socráticos apresentam características iguais quando se trata do exame da natureza, ou seja, o interesse deles está focado no cosmos e nos princípios dos eventos cósmicos. De acordo com Diógenes Laertios, Anaximandro de Mileto afirmou que o princípio era o infinito, sem defini-lo como ar, ou água, ou qualquer outra coisa. Esse filósofo disse também que as partes sofrem mudanças, mas o todo é imutável, que a terra, tem forma esférica, fica no meio e, ocupa o lugar central. Disse também que a lua não brilha com luz própria, mas por meio da luz do sol. Disse ainda que o sol é tão grande quanto a terra e é composto do fogo mais puro. Diógenes diz que Anaximandro foi o primeiro a imaginar o gnômon, pondo-o como relógio de sol na Lacedemônia, de acordo com Favorinos em suas *Histórias Variadas*, isso para marcar os solstícios e os equinócios, e inventou também relógios para marcar as horas. Segundo Diógenes, esse filósofo foi também o primeiro a

³⁸ Cf. Diógenes Laertios, 1977, p.22.

³⁹ (ibidem).

⁴⁰ Cf. *Metafísica*, I, 3.

⁴¹ (op. Cit. P. 23)

desenhar num mapa os contornos da terra e do mar, tendo construído também um globo.⁴² A exposição das teorias de Anaximandro tomou a forma de um sumário que chegou ao conhecimento, dentre outros, de Apolodoro de Atenas⁴³.

De acordo com Gerd A. Bornheim, Anaximandro de Mileto era discípulo e sucessor de Tales de Mileto, mas desenvolveu, a seu próprio modo, as doutrinas do mestre. O escritor citado comenta que supõe-se que Anaximandro tenha vivido entre 610 e 547 a. C., que de sua vida nada é conhecido, mas parece que foi o primeiro a publicar escritos de ordem filosófica, e os escreveu em prosa⁴⁴.

Ainda de acordo com Bornheim, A maioria dos autores tem como certo que Anaximandro tenha usado a palavra *arché* (origem, princípio). Bornheim diz também que para Anaximandro, o princípio de todas as coisas é o ilimitado (*apeíron*). Bornheim acrescenta que seu fragmento se refere a uma unidade primordial, da qual nascem todas as coisas e à qual todas as coisas retornam. Anaximandro diz que a origem da realidade não está em um elemento particular, que todas as coisas são ilimitadas, e que o limitado não pode ser, de modo justo, a origem das coisas, por isso, deve haver um princípio que lhes seja anterior e que permita a compreensão de tudo que é limitado. Para ele, do ilimitado surgem inúmeros mundos, e assim se estabelece a multiplicidade, e que a gênese das coisas a partir do ilimitado é explicada através da separação dos contrários (como quente e frio, seco e úmido), isso em consequência do movimento eterno; ciclicamente, o que está separado volta a juntar-se à unidade primordial, e assim se restabelece a justiça. Bornheim acrescenta que com a doutrina do ilimitado, Anaximandro pretende corrigir seu mestre Tales, muito embora, a água continue a desempenhar um papel importante em sua doutrina. Desse modo, Anaximandro diz que a água cobria no início toda a Terra, que os seres vivos surgiram do mar e que o homem deriva do peixe⁴⁵.

Os fragmentos de Anaximandro são os seguintes; 1) “Todas as coisas se dissipam onde tiveram sua gênese, conforme a necessidade, pois pagam umas às outras castigo e expiação pela injustiça, conforme a determinação do tempo”. 2) “O ilimitado é eterno”. 3) “O ilimitado é imortal e indissolúvel”.⁴⁶

⁴² (ibidem, P. 48).

⁴³ (ibidem).

⁴⁴ (Op. Cit. P. 24).

⁴⁵ (ibidem).

⁴⁶ (ibidem).

Anaxímenes considerou o ar como princípio das coisas. Embora não haja certeza de sua autenticidade, diz-se que o único fragmento desse filósofo é: “Como nossa alma, que é ar, nos governa e sustém, assim também o corpo e o ar abraçam todo o cosmos. (Aet. I, 3, 4). Anaxímenes diz também que o ar é o elemento originante de todas as coisas; elemento vivo, que as constitui através da condensação ou rarefação. Desse modo, o fogo é ar rarefeito, e pela condensação progressiva formam-se o vento, as nuvens, a água, a terra e finalmente a pedra.⁴⁷

A doxografia a respeito do citado filósofo diz: 1- Anaxímenes de Mileto, filho de Euristrato, considerou o ar como princípio das coisas; todas as coisas dele provêm e todas as coisas nele se dissipam (Aet. I, 3, 4). 2- Anaxímenes, companheiro de Anaximandro, afirma como esse, uma única matéria ilimitada como substrato, não indeterminada, como Anaximandro, mas determinada, chamando-a de ar: diferencia-se pela rarefação ou pela condensação segundo a substância (Simpl., *Phys.* 24-26).⁴⁸ 3- Do ar dizia que nascem todas as coisas existentes, as que foram e as que serão, os deuses e as coisas divinas (Hip., *Ref.* I, 7). 4- Quando o ar está igualmente distribuído é invisível; manifesta a sua existência através do frio e do calor, da umidade e do movimento, e está sempre em movimento, pois o que muda não poderia mudar se não fosse movido (Hip. I, 7, 2). 5- [...] nem afirmo que o homem é totalmente ar, como Anaxímenes (Gal. *In Hip. D. Nat. H.* XV 25 K). 6- Outro dizem que a alma é ar, como Anaxímenes e alguns estóicos (Filop., *de anima* (, 9). 7- Quando o ar se rarefaz, torna-se fogo; e quando se condensa, vento; com maior condensação, nuvem; se for mais forte, água; se mais forte ainda, terra; e com sua extrema condensação, transforma-se o ar em pedra. (Hip. I, 7, 3). 8- Afirme que, pela condensação do ar, formou-se pela primeira vez a Terra, sendo completamente plana. Por isto, compreende-se, flutua ela sobre o ar (Pseudoplut., *Strom.* 3). 9- As estrelas surgiram da Terra, ao destacar-se desta a umidade ascendente; com a rarefação da umidade, surgiu o fogo; e do fogo, que se elevava, constituíram-se as estrelas (Hipol., *Ref.* I, 7, 6). 10- As estrelas estão fixas como pregos na abóbada cristalina do céu (Aet. II, 14, 3). 11- Existem outros corpos semelhantes à Terra na região das estrelas que giram em torno destas (Hip. I, 7, 5). 12- O céu é a circunvolução mais afastada da Terra (Aet., II, 11, 1).⁴⁹

Segundo Bornheim, Xenófanos de Cólon afirmava que o elemento primordial é a Terra. A partir do elemento Terra, esse filósofo desenvolve a sua cosmologia. Xenófanos

⁴⁷ (Op. Cit. P. 28).

⁴⁸ (ibidem, P. 29).

⁴⁹ (ibidem).

combate acirradamente a concepção antropomórfica dos deuses, e defende um Deus único, distinto do homem, e não-criado, eterno, imóvel, puro pensamento e que age através de seu pensamento. Bornheim diz que alguns intérpretes consideram Xenófanes um antecessor de Parmênides de Eléia.⁵⁰

De acordo com Bornheim, entre os fragmentos de Xenófanes se encontram os seguintes: 27- Pois tudo sai da Terra e tudo volta à Terra. 7- Agora falarei novamente de outro assunto e indicarei o caminho. E conta-se que passava Pitágoras, ao ver castigado um pequeno cão, sentiu piedade e pronunciou as seguintes palavras: “Pára de bater. Pois é a alma de um amigo meu, que reconheci ao ouvir os seus gemidos”. 33- Nascemos todos da terra e da água.
51

De acordo com a doxografia sobre Xenófanes: 1- O mundo é não criado, eterno, incorruptível (Aetius, II, 4, 11). 2- Entre nós, os eleatas desde Xenófanes e mesmo de tempos anteriores, explica-se como uma unidade o que se chama o Todo e expõe-se neste sentido os seus ritmos (Platão, *Sofista*. 242d).

Segundo o naturalismo de Heráclito de Éfeso⁵², tudo se faz por contraste; da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia⁵³, o frio torna-se quente, o quente frio, o úmido seco e o seco úmido⁵⁴, pois a mudança de um dá o outro e reciprocamente⁵⁵. Na circunferência, o princípio e o fim se confundem⁵⁶; em nós, manifesta-se sempre uma e a mesma coisa: vida e morte, vigília e sono, juventude e velhice. Para Heráclito, Deus é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, abundância e fome, apesar de tomar formas variadas, assim como o fogo, quando misturado com essências, toma o nome segundo o perfume de cada uma delas⁵⁷. Heráclito diz também que os homens não compreendem como, separando-se, (as coisas)

⁵⁰ (Op. Cit. P. 30.)

⁵¹ (Op. Cit. PP. 32-33).

⁵² A respeito de Heráclito, Gerd A. Bornheim diz: “As datas do nascimento e da morte de Heráclito são desconhecidas. Sabe-se, porém, que atingiu o acme de sua existência na época da 69ª Olimpíada, entre 504 e 500 a. C. Isto é suficiente para situá-lo uma geração após Xenófanes, ao qual se opôs, e uma geração antes de Parmênides, o seu principal opositor. De sua vida, pouco se conhece; supõe-se que tenha pertencido à aristocracia de Éfeso e que seus antepassados foram os fundadores da cidade. Mas parece que Heráclito abdicou de seus direitos de participação do governo da cidade. Chamavam-no de orgulhoso, pois desprezava seus concidadãos e levava uma vida à parte. Cognominado de “obscuro”, relata-se que teria depositado o seu livro no templo de Ártemis, mas esta e as muitas lendas que se contam sobre a sua vida, não têm fundamento histórico”. Cf. Gerd A. Bornheim, 2008, p. 35.

⁵³ (Frg. 8).

⁵⁴ (Frg. 126).

⁵⁵ (Frg. 88).

⁵⁶ (Frg. 103).

⁵⁷ (Frg. 67).

podem harmonizar-se: harmonia de forças contrárias, como o arco e a lira⁵⁸, correlações, completo e incompleto, concorde e discorde, harmonia e desarmonia, e de todas as coisas, um, e de um, todas as coisas⁵⁹. Logo, Platão investigará a causa da geração das coisas, primeiramente sob a ótica do naturalismo.

A propósito, Diógenes Laertios diz que, de acordo com Alexandros em *Sucessão dos Filósofos*, a princípio, Platão estudou na Academia, depois no jardim em Colonos, seguindo as teorias de Heráclito. Diógenes afirma que mais tarde, depois que Sócrates morreu, Platão passou a seguir Crátilo, adepto da filosofia de Heráclito.⁶⁰

O argumento dos opostos é articulado no *Fédon* de Platão com a função de esclarecer as dúvidas de Cebes⁶¹ e de Símiás⁶² em relação à primeira argumentação de Sócrates sobre a imortalidade de *psyché*, na qual esse filósofo procurou supor a subsistência da alma com base na distinção entre corpo e alma, entre sensível e inteligível, mediante a purificação⁶³ através da morte para o filósofo.

No entanto, é com característica naturalista⁶⁴ que tal argumento é mostrado em sua primeira articulação nesse diálogo, o que faz dele uma estratégia platônica para mostrar a diferença entre naturalismo e idealismo.

⁵⁸ (Frg. 51).

⁵⁹ (Frg. 10).

⁶⁰ Cf. Diógenes Laertios, 1977, p. 86.

⁶¹ Ao se referir a Cebes, em sua obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Diógenes Laertios escreve: “Cebes era cidadão de Tebas; conservam-se dele três diálogos: *A Tabuleta*, *O Sétimo Dia*, *Frínicos*”. Cf. Diógenes Laertios, 1977, p. 78.

⁶² Ainda em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, sobre Símiás, Diógenes afirma o seguinte: “Símiás era um cidadão de Tebas; conservam-se dele vinte e três diálogos num volume único: *Da Sabedoria*; *Do Raciocínio*; *Da Música*; *Dos Versos*; *Da Coragem*; *Da Filosofia*; *Da Verdade*; *Das Cartas*; *Do Ensino*; *Da Arte*; *Do Governo*; *Da Conveniência*; *Do que se Deve Escolher e Evitar*; *Da Amizade*; *Do Conhecimento*; *Da Alma*; *Do Bem Viver*; *Do Possível*; *Do Dinheiro*; *Da Vida*; *Que é o Belo?*; *Da Diligência*; *Do Amor*”. Cf. Diógenes Laertios, 1977, p. 78.

⁶³ Como se sabe, purificação para Platão nesse momento do diálogo, corresponde à distinção máxima entre corpo e alma, o mesmo que habituar a alma a desidentificar-se do corpo concentrando-se em si mesma por um refluxo vindo de todos os pontos do corpo, habituar a alma a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que lhes seguirão. Ou seja, a alma isolada em si mesma e por si mesma, inteiramente desligada do corpo como se tivesse desatado os laços que a ele a prendiam. (*Fédon*, 67 c – d).

⁶⁴ Sobre os naturalistas, Gerd A. Bornheim diz: “Aristóteles, em sua *Metafísica*, chamou os filósofos pré-socráticos de *physikoi*, físicos. A expressão não é incorreta, mas presta-se facilmente a equívocos. A “física” pré-socrática nada tem a ver com a física na acepção moderna da palavra, assim como a *physis*, não pode ser traduzida sem mais pela palavra natureza. Hoje a natureza tende a confundir-se sempre mais com o objeto das ciências da natureza, com algo que pode ser denominado pelo homem, que pode ser posto a seu serviço e canalizado em termos de técnica. Desta forma, a natureza transforma-se em expressão da vontade de poder.

Mas não é dentro desta perspectiva que podemos aceder ao conceito pré-socrático da natureza. A física dos primeiros filósofos gregos não é uma disciplina que se contraponha a outras disciplinas, como a Lógica, a Ética

Talvez seja oportuno fazer a seguinte pergunta: qual a diferença entre o método naturalista e o método dialético de investigação? Por exemplo, Aristóteles diz que o estudioso da natureza e o dialético definiram diferentemente cada uma das afecções da alma, por exemplo, no que concerne ao que é a cólera: o dialético falaria em desejo de retaliação ou algo do tipo; o naturalista, por sua vez, falaria em ebulição do sangue e calor em torno do coração (*De Anima*, 403a29).

Para Aristóteles, o naturalista discorre sobre a matéria e o dialético sobre a forma e a determinação; posto que a determinação seja a forma da coisa, é necessário que ela exista em uma matéria com tal qualidade (*De Anima*, 403a29).

Aristóteles diz que, para o dialético, a definição de casa é: “abrigo preventivo contra a destruição por ventos, chuvas e calor”; mas o naturalista falará em pedras, tijolos, madeiras. O dialético falará da forma que há nesses materiais em vista daqueles fins (*De Anima*, 403a29).

Aristóteles afirma também que o estudioso da natureza aborda todas as funções e afecções que correspondem a um tal corpo e a uma tal matéria; e no que diz respeito às afecções que não são desse tipo, o naturalista as deixa para outros, mas o filósofo primeiro trata do ser separado como tal (*De Anima*, 403a29).

No *Fédon* de Platão, a circularidade da geração entre opostos, mostrada em primeiro lugar em conformidade com o método naturalista, apresenta as seguintes hipóteses sobre a geração das coisas:

[...] Suponhamos, com efeito, que não haja uma eterna compensação recíproca das gerações, alguma coisa assim como um círculo em que giram

ou a Física tal como se a compreende hoje. Se chamarmos, com Aristóteles, de física a filosofia pré-socrática devemos entender por esta expressão o saber do ente na sua totalidade.

Como a *physis* é o conceito fundamental de todo o pensamento pré-socrático, cabem aqui algumas breves observações introdutórias ao tema.

Etimologicamente, *physis* é um abstrato formado pelo sufixo *sis* e pela raiz verbal *phy*; na voz ativa: *phúein*, na voz média: *phúesthai*. Patzer analisa a palavra em função de Homero, e constata que estas duas formas verbais são aplicadas preferencialmente ao mundo vegetal. Na voz ativa significa produzir (como o bosque que na primavera produz folhas), e na voz média significa crescer (aos ciclopes, “tudo cresce sem semente e sem arado”). O reino vegetal seria, assim, o originário, estendendo-se, mais tarde, o significado do verbo a ponto de assumir uma amplitude máxima. Jaeger diz que a palavra *physis* designa o processo de surgir e desenvolver-se, razão pela qual os gregos a usavam frequentemente com um genitivo. E acrescenta Jaeger: “Mas a palavra abarca também a fonte originária das coisas, aquilo a partir do qual se desenvolvem e pelo qual se renova constantemente o seu desenvolvimento; com outras palavras, a realidade subjacente às coisas de nossa experiência”. Burnet, por sua vez, afirma que “na língua filosófica grega, *physis* designa sempre o que é primário, fundamental e persistente, em oposição ao que é secundário, derivado e transitório”.

Já por estas sumárias indicações percebe-se a densidade filosófica que acompanha a palavra *physis*, conceito complexo do qual depende a compreensão que se possa ter do pensamento pré-socrático”. Cf. Gerd A Bornheim, 2008, p. 12.

esses contrários, mas que a geração vá em linha reta somente de um dos contrários para o outro que lhe está em frente, sem voltar em sentido inverso para o outro contrário e sem fazer a volta; então, bem o percebes, todas as coisas se imobilizariam na mesma figura, o mesmo estado se estabeleceria em todas elas, e cessaria a geração.⁶⁵

Como já foi mencionado, o argumento dos opostos é articulado no *Fédon* de Platão em dois momentos particularmente importantes para esta pesquisa, num primeiro momento como instrumento de investigação sobre a dupla geração entre opostos, no qual se diz que tudo é gerado a partir de seu oposto reciprocamente e, num segundo momento, na investigação sobre a dupla exclusão entre opostos, no qual se diz que os opostos se anulam mutuamente. Sendo assim, o argumento da dupla geração se relaciona ao processo de geração que se dá por meio da relação de oposição entre coisas do sensível, ou seja, entre as coisas que são pares de opostos e que se manifestam a partir de uma dualidade. Nesse aspecto, o *ântropos*, no qual, vive uma alma, deve libertar-se da condição sensível.

Em sua primeira articulação, esse argumento apresenta entre os pares de opostos um duplo processo de geração das coisas:

[...] entre um e outro contrário não há, em todos os casos, uma vez que são dois, uma dupla geração; uma que vai desses contrários ao seu oposto, enquanto outra, inversamente, vai do segundo para o primeiro? [...]⁶⁶.

Segundo tal argumento, “vida” e “morte” constituem um par de opostos, mas “viver” e “morrer” constituem os processos de dupla geração que existe entre “vida” e “morte”, um que vai do primeiro para o segundo, e outro inverso que vai do segundo para o primeiro completando a circularidade da dupla geração entre os opostos. Aliás, o naturalista Empédocles⁶⁷ também pensa uma dupla geração e uma dupla exclusão entre as coisas:

[...] Dupla é a gênese das coisas mortais, duplo também seu desaparecimento. Pois uma gera e destrói a união de todos (elementos); a outra, (apenas) surgida, se dissipa, quando aqueles (os elementos) se separam. E esta constante mudança jamais cessa: às vezes todas as coisas unem-se pelo amor, outras, separam-se novamente (os elementos) na

⁶⁵ (*Fédon*, 72 a – b).

⁶⁶ (*ibidem*, 71 a – b).

⁶⁷ A visão de Empédocles foi difundida em larga escala no pensamento ocidental. Principalmente em razão da fascinação eterna exercida pelos temas de suas obras: cosmogonia, oposição entre amor e ódio, significado existencial de suas exposições sobre a metempsicose. Esse filósofo despertou o interesse de pensadores como Nietzsche, Freud, e poetas românticos como Hölderlin. Seus *Fragmentos*, alguns dotados de vigor e outros de obscuridade se aliam à sua personalidade misteriosa, contribuindo muito para a sua notoriedade.

discórdia do ódio. Como a unidade aprendeu a nascer do múltiplo e, pela sua separação, constituir-se novamente em múltiplo, assim geram-se as coisas e a vida não lhes é imutável; na medida, contudo, em que sua constante mudança não encontra termo, subsistem eternamente imóveis durante o ciclo.⁶⁸

O que não se pode perder de vista é o fato de que o que está sendo investigado por meio da verificação da dupla geração entre opostos é, em primeiro lugar, a questão das verdadeiras causas da geração das coisas, e em segundo lugar será investigado com base na mesma Teoria dos opostos, a exclusão entre os opostos.

A propósito, como já foi mostrado, depois de ouvir as objeções de Símiias e de Cebes a respeito da subsistência de *psyché*, Sócrates, faz uma longa pausa, absorto em alguma reflexão e diz: “Não é coisa sem importância, Cebes, o que procuras. A causa da geração e da corrupção de todas as coisas, tal é a questão que devemos examinar com cuidado”. (95 a). O primeiro método utilizado nessa tarefa é o naturalista. Ao se referir ao método naturalista de investigação das gerações, Platão por intermédio de Sócrates diz o seguinte:

[...] em minha mocidade senti-me apaixonado por esse gênero de estudos a que dão o nome de “exame da natureza”; parecia-me admirável, com efeito, conhecer as causas de tudo, saber por que tudo vem à existência, por que perece e por que existe.⁶⁹

Com relação ao método naturalista, Gerd A. Bornheim diz que dos dois poemas de Empédocles, *Sobre a Natureza e Purificações*, numerosos fragmentos chegaram até nós. Bornheim afirma que Empédocles também teve forte influência dos Eleatas e dos pitagóricos⁷⁰.

Portanto, considerando a influência que Platão teve do pitagorismo, é pertinente ressaltar algumas semelhanças entre o naturalismo de Empédocles e a articulação da dupla geração entre opostos, tal qual é apresentada no *Fédon* de Platão.

De acordo com Denis Huisman, a concepção que Empédocles tem do mundo e das coisas é de inspiração nitidamente pitagórica. Huisman diz que essa influência (na qual também se distinguem vestígios de orfismo) é identificada em seu segundo poema.

⁶⁸ Cf. *Da Natureza*, frg. 17.

⁶⁹ (*Fédon*, 96 a).

⁷⁰ Cf. Gerd A. Bornheim, 2008, p. 67.

As *Purificações* (ou *Catharmes*) constituem um poema escatológico sobre a metempsicose, ou transmigração das almas. Nele, a metempsicose é apresentada como maldição para o homem.

O escritor citado diz que Empédocles afirma ter passado por essas transmigrações e delas se lembrar, e que Pitágoras dizia a mesma coisa. A vida humana apresenta-se assim como um exílio doloroso:⁷¹

Há um oráculo da Necessidade, decreto dos Deuses, antigo, eterno, selado com largos juramentos: se alguém manchou criminosamente suas mãos com sangue, ou, em conseqüência do Ódio, cometeu perjúrio, - um desses demônios agraciado com longa vida, deve errar três vezes dez mil anos, longe dos bem-aventurados, e nascer no curso do tempo sob todas as formas mortais, trocando um pesado caminho da vida por outro. Pois o ar poderoso empurra-os ao mar, o mar os cospe sobre a terra, a terra os projeta aos raios do incansável sol, e este os lança nos turbilhões do ar. Um os recebe de outro, mas todos os odeiam. A estes também, agora, pertengo eu, um banido dos deuses, errante, por ter confiado no furioso Ódio. Cárís odeia a intolerável Necessidade. Pois eu já fui moço, e moça, e planta, e pássaro, e um mudo peixe do mar. Chorei e me lamentei quando vi o estranho lugar. De que honras, de que grande felicidade (fui precipitado, e erro sobre a Terra)! Chegamos sob esta caverna [...].⁷²

Assim como Empédocles considera que o homem foi precipitado sobre a terra e encontra-se privado das honras e da felicidade, ou seja, chegou sob esta caverna na qual erra, a filosofia de Platão também se refere ao homem que está dentro de uma caverna e precisa ser curado de sua ignorância.

Curiosamente, o próprio Empédocles assumia o título de *iatros*, médico, mas também de mago, curandeiro de almas e corpos. Huisman diz ainda que é nesse contexto que se deve compreender o poema das *Purificações*, de influência órfico-pitagórica, cujo objetivo é revelar o papel e o destino da alma divina que está em cada homem e indicar o caminho da libertação⁷³.

Vale lembrar que é a partir do problema da metempsicose que é evocado o argumento da dupla geração entre opostos no *Fédon* de Platão:

Ora, examinemos a questão por este lado: é, em suma, no Hades que estão as almas dos defuntos, ou não? Pois, conforme diz uma antiga tradição nossa conhecida, lá se encontram as almas dos que se foram daqui, e elas

⁷¹ Cf. Gerd A. Bornheim, 2008, p. 67.

⁷² Cf. *Purificações*, frgs. De 115 a 120.

⁷³ Cf. Denis Huisman, 2001, p. 323.

novamente, insisto, para cá voltam e renascem dos mortos. E se assim é, se dos mortos nascem os vivos, que podemos admitir senão que nossas almas devem mesmo estar lá? Sem dúvida, não poderia haver novo nascimento para as almas que já não tivessem existência, e para provar esta existência bastaria tornar manifesto que os vivos não nascem senão dos mortos. Mas se as coisas não se passarem assim, então algum outro argumento será necessário.⁷⁴

A propósito, ao referir-se à metempsicose, Empédocles diz: “De criaturas vivas fez mortas, mudando as suas formas. [...] revestindo-as de um estranho manto de carne”. (cf. *Purificações*, frgs. 125 – 126). Em paralelo, Platão coloca o seguinte a respeito da purificação da alma em relação ao manto de carne chamado corpo:

Mas, a purificação não é, de fato, justamente o que diz uma antiga tradição? Não é apartar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a evitá-lo, a concentrar-se sobre si mesma por um refluxo vindo de todos os pontos do corpo, a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que lhes surgirão, isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo e como se houvesse desatado os laços que a ele a prendiam? – É exatamente isso.⁷⁵

Ora, foi justamente essa distinção que serviu de argumento inicial na hipótese sobre a imortalidade de *psyché* e que fora refutada por Cebes. O argumento da dupla geração entre opostos, aparece então como busca de esclarecimento dessa primeira hipótese.

No entanto, o que está no centro desse argumento é a causa da geração. No que diz respeito à geração das coisas de que trata tal argumento, não se pode deixar de afirmar que é justamente do problema da transmigração que ele surge nesse diálogo. Logo, é preciso investigar de que modo o argumento da dupla geração é articulado no exame da metempsicose e que relação tem com o método naturalista.

No que diz respeito ao método naturalista de investigação da causa das coisas, de acordo com Huisman, como todos os pré-socráticos, Empédocles foi obcecado pelo problema da origem; por isso, o poema *Da Natureza* inicia-se com uma revelação que o autor se propõe fazer a seu discípulo Pausânias, sobre o que se deve saber a respeito das quatro “raízes” das coisas, isso no âmbito de um conhecimento acessível ao homem. Obviamente, no que concerne a Empédocles, esse problema sofre a influência do pitagorismo, onde o próprio termo “raiz” qualifica os números, para mostrar que os mesmos estão na origem de todas as

⁷⁴ (*Fédon*, 70 c – d).

⁷⁵ (ibidem, 67 c – d). Segundo Jorge Paleikat e João Cruz Costa, esta tradição é do orfismo de acordo com Chantepie de la Saussaye, *História das religiões*, Cap. XII e S. Reinach, *Orpheus*; Zieliński, *La Religion dans la Grèce Antique*. (cf. Platão, 1979, p. 69).

coisas⁷⁶. Porém, Denis afirma também que a solução de Empédocles relativa a esse problema é original, e Aristóteles o felicita por ter sido o primeiro a utilizar os quatro elementos – água, ar, terra, fogo – como fontes de explicação do universo.

Para Empédocles, esses quatro elementos incriados, por permitirem uma infinidade de composições e decomposições, dão aos homens a ilusão de nascimentos e mortes⁷⁷. Mas, Empédocles revela que, de todas as coisas mortais, não há “criação nem desaparecimento na morte funesta”, mas só associação e dissociação daquilo que fora apenas associado; segundo Empédocles, criação não passa de palavra dada a isso pelos homens. (cf. *Da Natureza* frg. 8).⁷⁸ Tal afirmação sobre a geração implica a preexistência. Logo, é necessário explicar essa preexistência de alguma forma.

Ora, como foi dito, se a investigação sobre tais questões não deve se referir somente ao homem, mas levando em conta todas as coisas que nascem, e deve verificar se é somente dos opostos que nascem os opostos onde quer que haja uma relação de oposição (70 d-e), logo, Platão não está investigando especificamente o problema da imortalidade do homem, mas o problema da geração de todas as coisas.

Isso significa que através do argumento da dupla geração entre opostos deve ser investigado de que modo se pode afirmar que uma coisa nasce de seu oposto e de nada mais; uma vez verificada essa hipótese, se torna correto afirmar que não somente a alma, mas todo e qualquer oposto preexiste e constitui um princípio de geração.

E, se for verificado que, em toda parte onde existe uma oposição de contrários, é do *maior* que nasce o que antes era *menor*, do mais *fraco* que nasce o que antes era mais *forte*, do mais *lento* que nasce o que antes era mais *rápido*, e assim em milhares de outros casos, isso basta para se obter o princípio de toda geração e de toda preexistência, posto que não haja geração sem um oposto preexistente (71 a).

No caso do *Fédon* de Platão, essa explicação ocorre por meio da associação entre o argumento da dupla geração entre opostos com o argumento da reminiscência. A propósito, vale lembrar que entre todo par de opostos existe um duplo processo; por exemplo, entre vida e morte, há o processo que vai do vivo ao morto, que é denominado *morrer*, a esse processo corresponde outro que vai do morto ao vivo e, esse, é o *reviver*. A *reminiscência*⁷⁹ diz respeito

⁷⁶ Cf. Denis Huisman, 2001, p. 324.

⁷⁷ Cf. Denis Huisman, 2001, p. 324.

⁷⁸ (Idem).

⁷⁹ De acordo com Bento Silva Santos, no *Ménon* 80 d – 86 c. A Teoria da reminiscência busca superar uma *aporia* encontrada por Platão. Bento Silva afirma que segundo os erísticos, *a pesquisa e o conhecimento* são

a esse mesmo princípio do *reviver* e se refere ao par de opostos *recordar* e *esquecer* e, no entanto, está relacionado ao mesmo processo de geração. Por isso, Platão afirma por meio de Cebes:

Em verdade, Sócrates – tornou então Cebes – é precisamente esse também o sentido daquele famoso argumento (que suposto seja verdade) tens o hábito de citar amiúde. Aprender, diz ele, não é outra coisa senão recordar. Se esse argumento é de fato verdadeiro, não há dúvida que, numa época anterior, tenhamos aprendido aquilo de que no presente recordamos. Ora, tal não poderia acontecer se nossa alma não existisse em algum lugar antes de assumir, pela geração, a forma humana. Por conseguinte, ainda por esta razão é verossímil que a alma seja imortal.⁸⁰

Ora, a hipótese da preexistência, pela associação do argumento da dupla geração com o argumento da reminiscência, mostra que o oposto da morte preexiste, posto que não possa haver nascimento a partir do nada. Mas, de acordo com Cebes, é imprescindível demonstrar ainda que a alma exista “antes” do nascimento. Novamente os interlocutores de Sócrates estão à procura de demonstrações pelo método naturalista, sem recorrerem à dialética que, desde o começo de sua argumentação, Sócrates vem desenvolvendo. Por isso Sócrates diz:

Essa demonstração já está feita, Símiás e Cebes – tornou Sócrates; - tê-la-eis neste mesmo instante, uma vez que estejais dispostos a unir, em uma só, esta prova com aquela que a precedeu e a respeito da qual estávamos de acordo; a saber, que tudo o que vivo nasce do que é morto. Não é verdade que admitimos há pouco a preexistência da alma, e, além disso, a impossibilidade de que seu advento à vida e que seu nascimento tenham outra origem que não a morte? Logo, como é que sua existência, mesmo que se esteja morto, não há de ser necessária, uma vez que ela deva ter uma nova geração? De qualquer modo já existe uma prova, uma demonstração. Contudo, parece-me que gostarias, Cebes, e tu também Símiás, de aprofundar esta prova, pois está dominados pelo medo pueril de que um vento qualquer possa soprar sobre a alma no momento de sua saída do corpo para dispersá-la e dissipá-la, sobretudo quando, por pura coincidência, há uma brisa forte no instante de morrermos.⁸¹

Como ficou mostrado, o naturalismo não admite uma geração a partir do nada. Como o que está sendo investigado é o problema da geração das coisas, tornou-se necessário

impossíveis, com efeito, não se pode procurar e conhecer o que não se conhece porque, mesmo encontrando-o, não se pode reconhecê-lo; por outro lado, não tem sentido procurar o que já se conhece, justamente porque já é conhecido. *Ménon* (80 d). Procurando elucidar tal dificuldade, Platão dirá que o conhecimento é *anamnese*, isto é, uma forma de “recordação”. Ao longo do diálogo, a doutrina como tal se apresenta não só como uma consequência não só da doutrina da metempsicose órfico-pitagórica, mas também como *a justificação e a comprovação* (ou seja, a fundação lógico-metafísica) *da própria possibilidade da maiêutica socrática*. (Cf. Bento Silva Santos, 1999, p. 59).

⁸⁰ (*Fédon*, 72 e – 73 a).

⁸¹ (*ibidem*, 77 c – e).

um argumento que mostre essa preexistência das causas da geração. No entanto, desde o primeiro argumento, aquele que trata da distinção entre corpo e alma, Platão procurou mostrar que há um princípio que independe da natureza sensível para ser o que é. Mas o naturalista pensa as causas como sendo causas físicas, apesar de relatá-las enquanto causas preexistentes; o princípio das coisas, para eles, é físico.

Ainda segundo Huisman, um dos princípios constitutivos da física empedocliana, em conformidade com a visão grega em geral, é a idéia de quantidade constante de matéria em ação no mundo, de ausência de vazio que impede o aparecimento absoluto de um fenômeno, o que leva a rejeitar qualquer possibilidade de criação *ex nihilo* (cf. *Da Natureza* frg. 14)⁸².

Empédocles afirma que os elementos se associam e aparecem na forma de homem ou na forma de alguma espécie. (cf. *Da Natureza* frg. 9). Esses elementos se alternam em termos de predominância na revolução do ciclo: os elementos, dissolvendo-se uns nos outros, “renascem alternadamente de sua morte recíproca, segundo a ordem do destino”. (cf. *Da Natureza* frg. 26).

Para Empédocles, os elementos se compõem e se decompõem em obediência a duas forças, ao mesmo tempo contrárias e complementares: uma força de união e uma de separação, que ele chama de amor e ódio. E nunca “o tempo infinito estará vazio desse par” (cf. *Da Natureza* frg 16). De acordo com Empédocles, o Amor e o Ódio permitem justamente restabelecer as interações da dualidade⁸³.

Aliás, em *Purificações*, Empédocles diz que quando o homem, depois de precipitado na Terra, nesse triste lugar onde a Morte e a Cólera, a multidão dos outros males, doenças esgotantes, a podridão e o que dela flui perambulam na obscuridade sobre os campos de Ate, esse homem sob essa caverna encontra os seguintes pares de opostos: Ctônia e Hilíope cuja vista se estende ao longe, a Discórdia sangrenta e a Harmonia de olhar severo, a Beleza e a Feiúra, a Pressa e a Lentidão, a amável Verdade e a Incerteza de negros olhos, o Crescimento e a Decrepitude, o Sono e a vigília, o Movimento e o Repouso, o Esplendor coroadado e a Baixeza, o Silêncio e a Loquacidade. Então, Empédocles acrescenta: “Desgraça a ti, miserável raça dos mortais, duas vezes maldita⁸⁴; de tais lutas e de tais lamentos nascestes! (*Purificações*, frgs. De 119 à 124).

⁸² Cf. *Da Natureza* frg. 14.

⁸³ (Ibidem).

⁸⁴ Duas vezes maldita talvez queira dizer: escrava dos extremos sensíveis conflitantes.

Antes de mostrar como é articulado o segundo modo do argumento dos opostos, vale lembrar que no primeiro momento desse diálogo, a argumentação se desenvolveu em torno da distinção entre corpo e alma. Essa argumentação deveria ter esclarecido o porquê da morte para o filósofo, mas a partir da primeira articulação do argumento dos opostos, a investigação passa a girar em torno da causa da geração das coisas. Mesmo tendo partido de uma questão aparentemente relacionada especificamente ao homem e à subsistência de sua alma, Platão abrangerá outro tema quando supõe o seguinte:

[...] Sem dúvida, não poderia haver novo nascimento para as almas que já não tivessem existência, e para provar esta existência bastaria tornar manifesto que os vivos não nascem senão dos mortos. Mas se as coisas não se passarem assim, então algum outro argumento será necessário.⁸⁵

Portanto, Platão, ao mencionar a preexistência dos opostos, ou seja, o fato de que não poderia haver novo nascimento para as almas que já não tivessem existência, anuncia que vai examinar a questão em primeiro lugar através do método naturalista, mas acrescenta que se esse método não for esclarecedor buscará outro caminho, fará outra navegação argumentativa em busca de um maior esclarecimento.

Ora, a preexistência, mostrada no argumento da reminiscência ainda apresenta-se como visão naturalista. Aliás, sobre isso Heráclito de Éfeso diz: “Este mundo, igual para todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez; sempre foi, é e será um fogo eternamente vivo, acendendo-se e apagando-se conforme a medida” (frg. 30). E Empédocles diz:

Ainda outra coisa te direi. Não há nascimento para nenhuma das coisas mortais, como não há fim na morte funesta, mas somente composição e dissociação dos elementos compostos: nascimento não é mais do que um nome usado pelos homens. Quando (os elementos) se compõem e chegam ao éter sob a forma de homem, de animais selvagens, de árvores ou de pássaros, então se diz terem sido gerados; e quando se separam, fala-se em morte dolorosa. O que é justo não dizem; contudo, eu também falo deste modo, seguindo o costume.⁸⁶

Tornar manifesto que os vivos não nascem senão dos mortos basta para mostrar que os opostos preexistem e que sem essa preexistência não há geração, posto que seja do oposto que nasça o seu oposto. No entanto, como já foi dito, essa visão não é nova, coincide de

⁸⁵ (*Fédon*, 70 c-d).

⁸⁶ Cf. *Da Natureza*, frgs. 8 – 9.

algum modo com a visão naturalista; por isso, ao desenvolver o argumento da dupla geração entre opostos, Platão acrescenta: Mas, se as coisas não se passarem assim, então algum outro argumento será necessário. (70 d).

A visão fundada na relação de oposição, tão presente no *Fédon* de Platão, se refere em primeiro lugar ao homem (*ântropos*) que vive sob dois aspectos, a saber, seu aspecto sensível, e seu aspecto inteligível. Porém, entre os argumentos enumerados por Platão como hipóteses da imortalidade de *psyché* no *Fédon*, o argumento dos opostos, geralmente considerado a primeira prova da imortalidade da alma do homem, nesta pesquisa é abordado em seu sentido mais abrangente, a saber, enquanto argumento usado na verificação do princípio da geração concernente a todas as coisas que são geradas, não somente ao homem. A propósito, ao buscar o aprofundamento na questão da geração, é preciso levar em conta que Platão alerta para que não se venha a cair no erro de encarar essa questão unicamente em relação ao homem.

Esse filósofo diz que, se há desejo de que a questão se torne mais fácil, é necessário considerá-la também em relação a tudo que é animal ou planta. Platão quer dizer, numa palavra, que, levando em conta todas as coisas que nascem, deve-se verificar se em cada caso é bem assim que nasce cada um dos seres, isto é, se os contrários não nascem senão dos seus próprios contrários, em toda parte onde existe tal relação [...].

Esse argumento é evocado no *Fédon* de Platão pela antiga doutrina do *παλαιός λόγος*⁸⁷, e deve verificar, como já está exposto em primeiro lugar, se é dos mortos e de nenhuma outra coisa que nascem os vivos. Aliás, caso seja aceita essa hipótese, é possível afirmar que as almas preexistam no Hades.

A investigação do destino de *psyché* após a morte de *soma* é o motivo inicial da aplicação do argumento da dupla geração entre opostos e historicamente está relacionado à tarefa que cabe a Sócrates diante de Símiias e de Cebes, a saber, justificar seu fácil consentimento em morrer, mas, filosoficamente, está relacionada primeiro ao problema da morte para o filósofo, e em seguida ao problema da geração e da exclusão entre opostos.

A respeito dessa morte que por meio da purificação culminará na distinção entre realidade sensível e realidade inteligível, Platão diz através de Sócrates:

O comum das pessoas está, provavelmente, longe de presumir qual o verdadeiro alvo da filosofia, para aqueles que por ventura o atingem, e ignoram que a isto se resume: um treino de morrer e de estar morto. Mas

⁸⁷ Doutrina órfica da regeneração das almas ou da metempsicose, segundo a qual as almas provêm do além, do mundo dos mortos.

uma vez que assim é, custaria a compreender que alguém passasse toda uma vida sem outra realidade, que há tanto tempo era o objeto exclusivo do seu empenho e dos seus esforços [...].⁸⁸

Como se sabe, no *Fédon*, a morte é um bem, tendo em vista que as coisas que se pode tocar e ver são sombras efêmeras; são aparências que são o que são por participação nas idéias (realidades não sensíveis). Eis o sentido real da filosofia apresentada no *Fédon*: “a arte de morrer e estar morto”.

Esse é o tópico que antecede o argumento da dupla geração entre opostos e é, ao mesmo tempo, o fim último a que se destina a articulação desse argumento em seus dois modos, pois, como ficou claro na primeira argumentação, para Platão, a morte é a distinção entre corpo e alma (64c-d), e a filosofia é a arte de fazer tal distinção. Tendo argumentado primeiramente por meio de um argumento naturalista, Platão chegará novamente a esta distinção.

Essa arte exige temperança em relação aos prazeres do corpo, posto que sejam as sensações que constituem, de um modo ambíguo, obstáculo e possibilidade à purificação do filósofo. Essa ambigüidade será esclarecida na união entre dupla geração e argumento da reminiscência (77c-d). Mas, quase que de modo contraditório, no argumento da reminiscência as sensações desempenham uma função diferente daquelas da purificação da alma, pois enquanto para a purificação as sensações constituem obstáculos, na articulação do argumento da reminiscência, são possibilidades para essa mesma purificação, tendo em vista que recordar os seres em si seja uma purificação. Por isso, Platão diz:

Examine agora – tornou Sócrates – se não é deste modo que isto se passa: afirmamos sem dúvida que há um igual em si; não me refiro à igualdade entre um pedaço de pau e outro pedaço de pau, entre uma pedra e outra pedra, nem a nada, enfim, do mesmo gênero; mas a alguma coisa que, comparada a tudo isso, disso, porém se distingue: o Igual em si mesmo [...]. E de onde obtemos o conhecimento que dele temos? Acaso não foi destas coisas de que falamos há pouco? Acaso não foram esses pedaços de pau, essas pedras, ou outras coisas semelhantes, cuja igualdade, percebida por nós, nos fez pensar nesse Igual que entretanto é distinto delas? Ou dirás que ao teu parecer ele não se distingue delas?⁸⁹

⁸⁸ (*Fédon*, 64 a).

⁸⁹ (*ibidem*, 74 a – b).

Portanto, o argumento dos opostos está em primeiro lugar associado à purificação da alma e à *metempsicose*, depois ao argumento da reminiscência, em seguida à teoria das Idéias inatas. Aliás, vale lembrar que antes de articular esse argumento Platão coloca o seguinte:

[...] é, em suma, no Hades que estão as almas dos defuntos? Pois, conforme diz uma antiga tradição nossa conhecida, lá se encontram as almas dos que se foram daqui, e elas, insisto, para cá voltam e renascem dos mortos. E se assim é, se dos mortos nascem os vivos, que podemos admitir senão que nossas almas devem mesmo estar lá? [...].⁹⁰

A *metempsicose* era admitida pelos pitagóricos; os seguidores de Pitágoras têm um cuidado especial pela alma, justamente por causa da doutrina da transmigração. A associação da transmigração à dupla geração entre opostos nesse diálogo existe em virtude do esclarecimento que essa última traz à circularidade do retorno das almas. A propósito, a escola pitagórica de Crotona ensinava métodos de purificação para libertar as almas de seus seguidores das sucessivas transmigrações; tais métodos eram reservados exclusivamente aos iniciados em seus ensinamentos.

O pitagorismo acreditava numa vida futura após a morte, numa recompensa durante essa subsistência à morte para aqueles que tivessem realizado o cumprimento das iniciações nos princípios da escola de mistérios.

Mário F. dos Santos⁹¹ diz que o movimento pitagórico, além de intelectual, apresentava características religiosas: era organizado em forma de comunidade, e seus membros passavam por processos de iniciação em linguagem simbólica no ensino de mistérios e segredos, onde a rendição à palavra de ordenação se manifestava através de uma confiança incondicional de seus membros.

Essas iniciações pareciam ao público não iniciado, uma doutrina cheia de tabus e restrições que fez perdurar até hoje várias interpretações das mesmas. Por exemplo, dessas doutrinas se podem citar, além da transmigração das almas através de formas de homens e de animais, concepções como a de Anaxímenes, que dizia que o *kosmos* estava submerso no infinito. Tal concepção era acatada pelos pitagóricos.

⁹⁰ (*Fédon*, 70 c – d).

⁹¹ *Pitágoras e o Tema do Número*, 2000, p. 62-63.

O pitagorismo foi um movimento severamente combatido pelas organizações e governos democráticos da época; seus membros se dispersaram por causa de um movimento popular. Diz-se que Pitágoras conseguiu fugir para Metaponto e lá, faleceu⁹².

David Fideler (1988, p. 20) diz que Pitágoras nasceu por volta de 570 a. C. filho de Phytais e um lapidário de Samos chamado Mnesarcus. Segundo o comentador citado, há unanimidade nas biografias de Pitágoras no que diz respeito a ele desde pouca idade ter viajado amplamente para assimilar a sabedoria dos antigos, sempre que lhe era possível. Disse também que, segundo Iamblicus, Pitágoras teria passado 22 anos no Egito estudando, e teria estudado a sabedoria dos caldeus.

De acordo com David, esses fatos são geralmente aceitos pela maioria dos estudiosos do pitagorismo – como na verdade devem ser por causa do alto grau de contato entre a Ásia menor e outras culturas.

David Fideler diz ainda que nas terras distantes, Pitágoras não apenas estudou as ciências lá cultivadas, a matemática seguramente presumível, mas fora também iniciado nos mistérios dos “bárbaros”, fato mencionado por Porfírio, ao afirmar: “foi das suas estadias no meio desses estrangeiros que Pitágoras adquiriu a maior parte de sua sabedoria”.

Após estudar com os estrangeiros, Pitágoras retornou à sua casa na ilha de Samos onde continuou suas pesquisas filosóficas e, foi nessa época que ele abriu sua primeira escola, de acordo com Porfírio, escola essa que não deve ter durado muito, diz Fideler, porque Pitágoras decidiu deixar Samos aos 40 anos devido à tirania de Policratos que estava então florescendo.

De Samos, Pitágoras viajou para o sul da Itália, chegando a Croton, sendo imediatamente chamado a falar para a população dessa terra – homens, mulheres e crianças escutaram seus ensinamentos sobre a conduta correta na vida. O âmago de tais ensinamentos é encontrado na biografia escrita por Iamblicus. De acordo com as biografias de Pitágoras, a população ficou envolvida por sua sabedoria, motivo pelo qual ele foi convidado a se envolver no governo local.

Para os pitagóricos, os números constituíam a base de todas as relações entre as coisas, desde as formas geométricas até a alma enquanto harmonia. Os pitagóricos, tais como, Filolau de Tebas e Arquitas de Tarento, tinham como objeto da filosofia, a matemática, a música e a geometria. A música era um exercício filosófico prático e teórico, com o qual procuravam acalmar os sentimentos. A matemática revelava a realidade verdadeira, constituída de

⁹² *Pitágoras e o Tema do Número*, 2000, p. 62-63.

números. Aliás, é dito que Filolau considerava o “10” uma força que atua em tudo, sendo por isso, guia da vida divina, celestial e humana.

Essas proporções eram inteligíveis, móveis e imateriais, acessíveis somente por meio do exercício da matemática simbólica, através da qual se expressava a regularidade das aparências sensíveis e do fluxo dos fenômenos. Por isso, os pitagóricos atribuíam uma realidade ao *símbolo* e faziam do *signo* uma causalidade, ou seja, nomear, simbolizar, era o mesmo que realizar para eles. É dito que Pitágoras arrumou uma caverna especialmente projetada para a prática da filosofia, e dela fez a sua casa.

Diógenes Laertios afirma que aos vinte anos de idade Platão se tornou discípulo de Sócrates. Quando Sócrates morreu, Platão passou a seguir Crátilo, adepto da filosofia de Heráclito e de Hermógenes, que praticava a filosofia de Parmênides. Hermodoro diz que Platão retirou-se para Megara com outros discípulos de Sócrates aos vinte e oito anos e juntou-se a Euclides, prosseguindo mais tarde para Cirene no intuito de visitar o matemático Teodoro donde foi para a Itália a fim de encontrar-se com os pitagóricos Filolau e Eurito. Visitou os profetas do Egito acompanhado por Eurípedes depois de ter deixado a Itália e, lá no Egito foi curado pelos sacerdotes que o trataram com água do mar depois de contrair uma doença naquele país. Nota-se que Platão teve uma forte influência de Pitágoras e de outros ligados aos mistérios antigos.

Quando Platão escolheu dois pitagóricos⁹³ para principais interlocutores de Sócrates no *Fédon*, talvez o seu intuito tenha sido o de fazer seus leitores encararem essa escolha, como uma reflexão que os leve ao aprofundamento crítico das doutrinas do pitagorismo, que talvez tenha dado um novo sentido à sua visão filosófica desde sua viagem à Sicília em 388 a.C.

É possível notar que, através das participações dialógicas de Cebes e de Símas, vão sendo trazidos à tona alguns tópicos que podem ser relacionados ao pitagorismo e à tradição. Isso torna necessárias as cabíveis referências que se possa fazer a essas doutrinas, mostrando desse modo, através de quais pressupostos Platão desenvolve sua argumentação nesse diálogo, a começar pelo pressuposto de que a alma sobrevive à morte do corpo e reencarna.

Entre os principais seguidores de Pitágoras, estão Filolau, Arquitas de Tarento, Alcmeon de Crotona, Epicarmo de Cos, Hipodamo de Mileto, Teofrasto, Aristóxeno de Tarento, Heráclides de Ponto, Eudemo, Dicearco de Messênia, Duris de Samos, Andrônio, Diodoro de Eretria, Moderato de Gades, Apolônio de Tiana, Nicômaco de Gerasa, etc.

⁹³ Cebes e Símas.

O argumento da dupla geração entre opostos que fora preludiado pela relação de oposição entre dor e prazer (60b), trata de um problema inteiramente explicado à luz da relação de oposição referente ao par de opostos: “estar vivo” e “estar morto”, que evoca uma explicação da subsistência de *psyché* relacionada a essa antiga tradição, à qual pertencia Filolau, pitagórico citado por Sócrates (61d).

O pitagórico Filolau era do sul da Itália; nasceu em Cróton, e floresceu na parte final do Século V a. C. Estudou com Lísis, um dos poucos que conseguiram fugir do massacre de Cróton. Filolau foi defensor da tirania. Bornheim diz que essa defesa parece ter lhe custado a vida; diz ainda que Filolau expôs em um livro a doutrina pitagórica, fato que dá a Filolau uma importância muito grande. Gerd diz ainda sobre Filolau que: “Esse livro exerceu muita influência sobre a vida de Platão”.⁹⁴

Entre os fragmentos que mostram o pensamento de Filolau, há um que diz o seguinte: “A natureza foi ordenada, no cosmos, com (elementos) ilimitados e limitados, - tanto a totalidade do cosmos como todas as coisas nele (existentes)” (frg. 1). Outro diz o seguinte: “Necessariamente todas as coisas devem ser ou limitadas ou ilimitadas, ou tanto limitadas como ilimitadas. Tão-só ilimitadas ou limitadas não podem elas ser. Como, evidentemente, não contam só de (elementos) limitados ou ilimitados, torna-se evidente ter sido ordenado o cosmos e as coisas nele existentes de (elementos) limitados e ilimitados, o que confirma as observações dos fatos, pois aquelas das coisas reais compostas de (elementos) limitados são limitadas; as compostas de (elementos) limitados e ilimitados são limitadas e ilimitadas; e aquelas compostas de (elementos) ilimitados são ilimitadas.” (frg.2). Outro diz: “Se tudo fosse ilimitado, em princípio não haveria nem mesmo objeto de conhecimento” (frg. 3).

Entre todos os naturalistas, Platão dará maior ênfase a Anaxágoras, e mostrará o pensamento desse *physikoi* com a intenção de determinar a diferença entre seu pensamento e a visão que antecede sua filosofia.

Mas, o argumento dos opostos em seu modo de dupla geração entre opostos é a ferramenta principal nesse exame naturalista, pois a função de tal argumento no *Fédon* é iniciar uma discussão acerca da geração e corrupção de todas as coisas, seguindo em primeiro lugar o raciocínio dos naturalistas, mas com o objetivo de terminar esse percurso por meio do interlocutor anônimo, quando transpõe a argumentação do âmbito naturalista para o âmbito de uma filosofia que admite causas transcendentais à *phýsis*.

⁹⁴ Cf. Gerd A. Bornheim, 2008, p. 85.

3 A DUPLA EXCLUSÃO ENTRE OPOSTOS

A interferência do interlocutor anônimo é o ponto crítico do *Fédon*, através dela Platão mostra a função do argumento dos opostos nessa obra, tanto no que diz respeito ao que tinha exposto na dupla geração entre opostos, quanto no que dirá sobre a dupla exclusão entre opostos:

Mas, pelos deuses! Não se afirmou já, nesta discussão, justamente o contrário do que acaba de ser dito agora? Acaso não foi dito que o maior se desenvolve do menor e o menor do maior, e que realmente constitui a geração para os contrários, é provir dos contrários? O que se diz agora, pelo que vejo, é que jamais isso acontece!⁹⁵

Como já é conhecido, depois de percorrer estrategicamente a argumentação naturalista, Platão mostrará que é preciso levar em consideração dois termos, a saber, “coisas opostas” e “oposto mesmo”, pois somente ao se levar em conta o sentido desses termos, haverá entendimento sobre a impossibilidade de uma coisa sensível ser a verdadeira causa. Platão começará sua correção ressaltando que, ao pretender encontrar uma contradição entre a argumentação anterior e a de agora, o interlocutor anônimo não refletiu na diferença entre aqueles termos:

És um bravo por nos haveres recordado isso! Entretanto, não refletiste na diferença que há entre o que se diz agora e o que se disse antes. No início de nossa palestra foi afirmado que uma coisa se forma da coisa contrária; mas, neste momento, o que se diz é que o contrário em si não se forma de seu contrário, tanto em nós mesmos como em sua própria natureza. Antes, meu amigo, falávamos de coisas que possuem qualidades contrárias, e então as classificamos de acordo com estas. Agora, porém, estamos a falar daqueles próprios contrários que estão dentro de uma coisa e lhe dão o nome, e não dissemos que esses contrários possam ter sua origem na coisa contrária.⁹⁶

A partir desse momento do diálogo, o esforço de Platão será o de sustentar a tese da geração de um oposto a partir do outro sem fazer uso de uma linguagem que esteja em desacordo com a realidade da geração das coisas. Por isso, a ênfase fora colocada na confusão entre os termos “coisas opostas” e “oposto mesmo”. Como se verá mais adiante, Platão procura resolver o problema mostrando que um oposto é gerado pela exclusão de seu oposto (106 b – c).

⁹⁵ (*Fédon*, 103 a).

⁹⁶ (*ibidem*, 103 b).

Platão, por meio de Sócrates, diz que depois de ter tentado conhecer a causa das coisas através do exame da natureza, sua esperança de chegar a conhecê-la começava a esvaír-se, e acrescenta que desejaria ardentemente encontrar alguém que lhe ensinasse o que é tal causa! Não lhe fora possível, porém, adquirir esse conhecimento, pois nem ele mesmo o encontrou, nem o recebeu de pessoa alguma (99 c – d). Desse modo, Platão faz uso de outro método de investigação. Esse filósofo inicia a descrição de sua segunda navegação (segundo método de investigação) dizendo que deveria acautelar-se, a fim de não vir a ter a mesma sorte daqueles que observam e estudam um eclipse do sol, pois algumas pessoas que assim fazem estragam os olhos por não tomarem a precaução de observar a imagem do sol refletida na água ou em matéria semelhante. Platão diz que, ao se lembrar desse método naturalista de investigação, teve o receio de que sua alma viesse a ficar completamente cega se ele continuasse a olhar com os olhos para os objetos e tentasse compreendê-los através de cada um de seus sentidos (99 e). Platão quis dizer que não buscaria a causa das coisas através de um método que dependa da experiência, ou seja, de um exame que investigue a partir dos fenômenos, mas que dependa do pensamento puro, sem a interferência dos sentidos.

Essa é a real mudança de foco no processo de investigação das causas, que faz da filosofia de Platão no *Fédon* uma visão diferenciada do exame da natureza, pois o princípio ao qual esse filósofo passa a recorrer como causa verdadeira é completamente distinto dos princípios físicos até então mencionados. Agora Platão prepara a articulação do argumento dos opostos em seu modo de dupla exclusão entre opostos e diz: “Refleti que devia buscar refúgio nas Idéias e procurar nelas a verdade das coisas” (99 e). Ao fazer tal reflexão, Platão a conclui com uma comparação entre os métodos e justifica sua escolha:

É possível, todavia, que esta comparação não seja perfeitamente exata, pois nem eu mesmo aceito sem reservas que a observação ideal dos objetos – que é uma observação por imagens – seja melhor do que aquela que deriva de uma experiência dos fenômenos.⁹⁷

Ora, antes se considerava que algo era gerado a partir de seu oposto e que as coisas eram geradas a partir de certos princípios pertencentes à *phýsis*. A investigação de antes era feita a partir da observação direta sobre os objetos da natureza; os fenômenos naturais eram observados diretamente. Mas a observação ideal dos objetos, ou seja, o novo método adotado por Platão é uma observação feita por imagens.

⁹⁷ (*Fédon*, 99 e).

Como foi dito antes, o argumento da dupla geração entre opostos conduz necessariamente ao argumento da reminiscência, tendo em vista que o processo dialético da purificação do pensamento é, na verdade, uma recordação que se dá na alma, propiciada pela aparência sensível, que é uma espécie de imaginação (*fantasia*) sensível. É nesse sentido que Platão diz que a observação ideal dos objetos é uma observação feita por meio de imagens. No entanto, já havia sido estabelecida a diferença entre sentir e pensar e, nessa diferença, o sentir se dá por imagens sensíveis, enquanto o pensar é uma purificação dessas imagens para que o pensamento ocorra sem a mistura com os sentidos, sem a imagem, a qual deve ser abstraída, pois a dialética é o exercício de pensar a idealidade da coisa a partir da compreensão de que a imagem sensível não é a coisa mesma.

Em outros termos, a observação ideal dos objetos começa por imagens, mas visa a Idéia abstrata. A respeito dessa diferença entre pensamento e imaginação, Platão (1979, p. 190) já havia dito através do Estrangeiro, que a corrente que emana da alma e sai pelos lábios em emissão vocal recebe o nome de discurso; que há, no discurso, afirmação e negação, quando, pois, isto se dá na alma, em pensamento, silenciosamente, é designado como opinião. Quando, ao contrário, ela se apresenta, não mais espontaneamente, mas por intermédio da sensação, esse estado de espírito poderá ser corretamente designado por imaginação, ou haverá ainda outra palavra (*Sofista*, 264 a). Isso significa que a opinião dada por meio da sensação é imaginação; logo, há um pensamento que ocorre de modo diferente da imaginação, a saber, o pensamento discursivo, aquele que abstrai as imagens para inteligir a Idéia.

Esse é o processo pelo qual se lança o pensamento na direção da Idéia mesma, que apesar de ter sido recordada por meio da sensação, no caso da reminiscência, será apreendida unicamente pela inteligência (*nous*). Portanto, todo o processo de distinção entre os sentidos e o pensamento da primeira argumentação do *Fédon*, apesar de iniciar por uma observação por imagem, finalmente visa inteligir sem sentir. Nesse sentido, o sensível é diferente do inteligível e a Idéia mesma é o que guiará a investigação platônica, e será sempre para o lado dela que ele se inclinará:

Entretanto, será sempre para o lado daquela que me inclinarei. Assim, depois de haver tomado como base, em cada caso, a idéia, que é, a meu juízo, a mais sólida, tudo aquilo que lhe seja consoante eu o considero como sendo verdadeiro, quer se trate de uma causa ou de outra qualquer coisa, e aquilo que não lhe é consoante, eu o rejeito como erro.⁹⁸

⁹⁸ (*Fédon*, 99 e – 100 a).

Ao definir como se dá a observação ideal dos objetos, Platão mostra que o que passa a ser considerado agora é, por exemplo, que há aquilo a que se dá o nome de quente, e há aquilo que se denomina frio, mas o quente não é a mesma coisa que o fogo, nem o frio o mesmo que a neve; no entanto, nunca poderá a neve, como neve, conforme foi admitido pelo argumento da dupla exclusão entre opostos, depois de receber o calor, continuar a ser o que era: neve com calor, pois com a aproximação do calor, ou ela se retira ou vem a fenecer. Tal qual como o fogo: com a chegada do frio, retira-se ou perece; de jeito nenhum, depois de receber o frio, se atreveria a ser o que antes era: fogo, e frio (103 c – e).

Sendo assim, não somente a idéia em si mesma tem o direito de conservar eternamente o mesmo nome, como também algo diferente que, sem ser daquela idéia, enquanto participa da forma dessa Idéia (103 e).

De acordo com tal pensamento, um número ímpar terá de conservar sempre a designação de ímpar. Mas, alguma coisa que, sem ser, de fato, o ímpar em si mesmo, ao lado do seu próprio nome terá forçosamente de ser sempre denominado dessa maneira, por ser de tal natureza, que nunca pode dispensar o ímpar, como o conceito da tríade e muitos outros da mesma espécie (103 e – 104 a).

Considerando o número três sob o mesmo ponto de vista, parece que ele precisará sempre ser designado, a um só tempo, pelo seu próprio nome “três” e pelo nome “ímpar”, apesar de não ser o nome ímpar a mesma coisa que três. Seja como for, de tal modo é constituída a natureza do três, do cinco e de toda uma metade dos números, que apesar de cada um deles não ser a mesma coisa que o ímpar, sempre terão de ser ímpares. O mesmo se passa com o dois, o quatro e toda a outra metade dos números, que, sem serem o par, sempre terão de ser pares (104 a – b).

Sendo assim, não são apenas os opostos que se excluem reciprocamente, mas todas as coisas que, sem serem contrárias entre si, não admitem a idéia contrária da que lhes é própria, à aproximação da qual ou cedem o lugar ou vêm a perecer. Pois já foi dito que o número três primeiro deixará de existir ou sofrerá seja o que for, antes de vir a ficar par, por ser, de fato, o que é, precisamente três. Contudo o três não é oposto do dois. Logo, não são apenas as idéias contrárias que não admitem a aproximação recíproca; há outras coisas, também, que não aceitam essa aproximação dos contrários (104 c).

Platão segue argumentando cada vez mais em favor de causas que não são físicas, contudo ele já havia dito o seguinte a esse respeito:

Que se diga que sem ossos, sem músculos e outras coisas eu não poderia fazer o que me parece, isso é certo. Mas dizer que é por causa disso que realizo as minhas ações e não pela escolha que faço do melhor e com inteligência – essa é uma afirmação absurda. Isso importaria, nada mais nada menos, em não distinguir duas coisas bem distintas, e em não ver que uma coisa é a verdadeira causa e outra aquilo sem o que a causa nunca seria causa. Todavia é a isso que aqueles que erram nas trevas, segundo me parece, dão o nome de causa, usando impropriamente o termo.⁹⁹

Desse modo, toda a argumentação futura convergirá com a argumentação inicial, pois a distinção entre sensível e inteligível determinada no começo do diálogo, agora é retomada, ou seja, Platão não está dizendo uma novidade, mas, está repetindo seu discurso inicial sobre a diferença entre realidades:

[...] e não estou a enunciar nenhuma novidade, mas apenas a repetir o que, em outras ocasiões como na pesquisa passada, tenho me fatigado de dizer. Tentarei mostrar-te a espécie de causa que descobri. Volto a uma teoria que já muitas vezes discuti e por ela começo: suponho que há um belo, um bom, e um grande em si, e do mesmo modo as demais coisas. Se concordas comigo também admites que isso existe, tenho muita esperança de, por esse modo, explicar-te a causa mencionada [...].¹⁰⁰

Vale recordar que depois de tudo que foi exposto sobre os naturalistas que vieram antes de Platão, pitagóricos ou não, é correto afirmar que todos falam da geração das coisas fundamentando-se em princípios naturais, que pertencem ao âmbito da *physis*.

Platão reproduz alguns pensamentos desses naturalistas com o intuito de mostrar como se desenvolvem seus raciocínios em face dessas causas naturais, mas a intenção mais forte de Platão parece ser a de mostrar em que ponto esses pressupostos naturalistas precisam ser modificados no que se refere à utilização de alguns termos.

O discurso naturalista sobre essas causas trazem afirmações que de acordo com a filosofia platônica não se sustentam. Mas, sabiamente, Platão refaz o caminho desses argumentos naturalistas antes de modificá-los. Por exemplo, com relação ao método naturalista de investigação sobre as causas das coisas, Platão diz o seguinte por meio de Sócrates:

Muitas vezes detive-me seriamente a examinar questões como esta: se, como alguns pretendem, os seres vivos se originam de uma putrefação em que tomam parte o frio e o calor; se é o sangue que nos faz pensar, ou o ar, ou o

⁹⁹ (*Fédon*, 99 a – b).

¹⁰⁰ (*ibidem*, 100 a – b).

fogo, ou quem sabe se nada disso, mas sim o próprio cérebro, que nos dá as sensações de ouvir, ver e cheirar, das quais resultariam por sua vez a memória e a opinião, ao passo que destas, quando adquirem estabilidade, nasceria o conhecimento. Examinei, inversamente, a maneira como tudo isso se corrompe, e, também, os fenômenos que se passam na abóbada celeste e na terra. E acabei por me convencer que em face destas pesquisas eu era de uma inaptidão notável!¹⁰¹

Platão diz ainda, por meio de Sócrates, que havia coisas acerca das quais ele antes possuía um conhecimento certo; ele diz que ao menos era essa sua opinião e a dos outros. Diz ainda que o método naturalista chegou a produzir nele uma tal cegueira que desaprendeu até aquelas coisas que antes imaginava saber, como o conhecimento que ele julgava ter das causas que determinam o crescimento do homem (96 c).

Ora, a partir daí, Platão passa a relacionar vários exemplos de mecanismos designados como causa real das coisas para mostrar em que sentido julga que os raciocínios usados para designar essas causas não são adequados, principalmente em virtude da maneira com que o naturalista os emprega. Então, esse filósofo diz que enfim, e para dizer tudo, não sabe absolutamente como qualquer coisa tem origem, desaparece ou existe, segundo o procedimento metodológico naturalista. Por conseguinte, Platão escolheu outro método, pois, de qualquer modo, o exame da natureza não lhe servia - disse ele. (97 b). Mas, antes de mostrar o outro método que escolheu, faz uma crítica aos pensadores que determinam mecanismos como causa das coisas, especialmente no que se refere a Anaxágoras.

Para Anaxágoras, o mundo é um imenso mecanismo composto por peças pequenas que se entrecrocavam durante o seu funcionamento. Essas peças infinitamente pequenas são designadas pelo nome de *homeômeros*, isto é, “partes iguais”, ou “partes equivalentes”. Lygia acrescenta que, mais importante do que a composição e o movimento do cosmos de Anaxágoras, é a suposição de que o primeiro de todos os movimentos tenha sido desencadeado na massa de homeômeros por uma força denominada *nous*, que em português é designado pelo termo “inteligência”.

Lygia Watanabe lembra que o encantamento que essa tese de Anaxágoras provocou em Sócrates, de acordo com o que Platão narra no *Fédon*, o fez pressentir a presença de uma ordem não exclusivamente mecânica para o mundo, mas uma ordem inteligente. Nesse caso, ser inteligente significaria o agir para o melhor, fazer sempre o melhor e da melhor forma, tornando-se, portanto, melhor. Desse modo, o mundo não seria mais indiferenciado, ou não

¹⁰¹ (*Fédon*, 96 b – c).

estaria mais dilacerado entre pólos opostos sem acordo, mas se tornaria um mundo dirigido, que se conduziria no sentido do que é melhor.

Anaxágoras frustrará Sócrates por não ser no sentido realmente melhor que esse *nous* age, posto que seja mera iniciativa, ou seja, apenas põe o cosmos em movimento, sem interferir de outra maneira. Logo, a partir desse primeiro impulso, as partículas se atraem e se repelem, e formam todas as coisas e seus limites com movimento circular permanente revolvendo todas as coisas, inclusive os astros.

Ora, o *nous* de Anaxágoras é designado pelo termo “inteligência”, mas age sempre mecanicamente. Parece ser nesse sentido que Platão rejeita a causa das coisas apresentada por esse pensador e daqueles que, por exemplo, fizeram das Idéias, isto é, dos “visíveis indivisíveis”, idéias átomos, princípios meramente mecânicos.

Watanabe comenta que, ao menos para o ser hodierno, falar em inteligência implica uma referência à inteligência humana, ou a um ser pensante, e que não é fácil sequer imaginar o que seria esse puro pensamento impulsionador do mundo, anterior a todos os seres constituídos e a toda e qualquer caracterização. Para essa escritora, a filosofia tende a recuar, com prudência, diante de crenças religiosas que tentam a associar esse *nous* ao termo “Deus”, pois Anaxágoras não fala num deus criador; o termo *nous* não tem esse sentido, não está relacionado à criação, mas em primeiro lugar, ao contato do movimento.

Segundo Watanabe, o discurso de Anaxágoras se aproximaria mais do discurso de um físico hodierno, um cientista, que de um sábio, um místico ou um supersticioso. Lygia comenta que desde sempre, a filosofia parece se equilibrar num meio-fio tortuoso, entre religião e ciência, entre a sabedoria e a crença, mas sua preferência tem recaído em favor do pensamento científico - acrescenta a escritora.

Para Watanabe, a questão fundamental colocada pelo *nous* de Anaxágoras está no fato de que falar em ordem, em ordem do mundo, cosmos, já é falar em organização, em uma ordem racional das coisas, em razão, na racionalidade das coisas, como estando nas coisas elas mesmas e não em outra parte. Em outros termos, pensar o mundo como uma totalidade organizada já é pensá-lo como inteligência, não apenas com a faculdade humana de inteligir as coisas, mas como a própria possibilidade de que as coisas sejam inteligíveis nelas mesmas. Mas Anaxágoras deixa Sócrates decepcionado, uma vez que essa inteligência, o *nous*, não é ela mesma inteligível. Não é a inteligência humana, não é um ser, não é um deus, não se sabe quais são os seus desígnios ao pôr em revolução o mundo. Watanabe acrescenta que será somente por intermédio de uma outra escola de filosofia que se dará forma ou ser à inteligência, que se verá a mesma identificada com a inteligibilidade das coisas. Será esse um

dos efeitos da escola pitagórica, o grande núcleo dos mestres de Platão. Nela, a filosofia passa a encarar o próprio pensar.

De acordo com a escritora citada, esse último passa por ter sido o criador da matéria atomizada, ou infinitamente subdividida, para que se possa pensar o *mínimo* de matéria que compõe um ser. Lygia diz que a *idéia* democritiana está aparentada ao *homeômero* Anaxagórico. Tais concepções reduzem toda a inteligibilidade das coisas a essa espécie de razão imanente à matéria, pois, para eles, a explicação racional de todas as coisas é sua composição material, diz a escritora.

Ora, no começo desta pesquisa foi dito que o argumento dos opostos é articulado em seu modo circular de dupla geração, no qual uma coisa oposta nasce de seu oposto no intuito de investigar a causa da geração. Logo, se essa causa é de natureza sensível – tem características daquilo que é corruptível e, para Platão, essa circularidade das coisas sensíveis não pode ser verdadeiramente um princípio gerador porque é necessário que se mostre em que sentido elas podem ser chamadas de opostas. A propósito, da distinção dos dois casos em que é articulado esse argumento surge uma confusão quando um dos interlocutores de Sócrates, de quem Platão não menciona o nome, diz: “Não reconhecemos então que é do menor que provém o maior e do maior o menor, sendo justamente essa a gênese dos opostos, isto é, a partir dos opostos? Agora porém, segundo depreendo, se afirma que nunca tal poderia vir a suceder” (103a).

As conclusões aparentemente contraditórias que definem o porquê da aplicação do argumento dos opostos no *Fédon*, além de mostrarem como esse argumento é articulado em ambos os casos, estabelecem em que sentido se pode considerar o pensamento de Platão distinto do naturalismo, pois depois de relatar sua experiência com o método naturalista, principalmente aquele que se refere a Anaxágoras, esse filósofo diz o seguinte por meio de Sócrates:

Ardentemente desejaria eu encontrar alguém que me ensinasse o que é tal causa! Não me foi possível, porém, adquirir esse conhecimento então, pois nem eu mesmo o encontrei, nem o recebi de pessoa alguma. Mas, quererias, estimado Cebes, que descrevesse a segunda excursão que realizei em busca dessa causalidade?¹⁰²

A propósito, parece que há uma grande dificuldade em explicar coisas abstratas por meio de uma visão que adota princípios materiais como causas.

¹⁰² (*Fédon*, 99 d – e).

Watanabe pergunta: “como explicar coisas abstratas, como os valores, a virtude, a amizade, a justiça, etc.? Em que região do ser poderíamos colocá-las? Seriam elas também compostos materiais? Lygia acrescenta que não é por acaso que Platão faz seus personagens dialogarem freqüentemente sobre tais questões abstratas e de valores. Ela diz que, nesse ponto, Platão parece ter em vista seu acirrado combate contra os materialistas, isto é, contra os pensadores que acreditam que a explicação de tudo já está dada de forma imanente à matéria. Sob esse aspecto, Anaxágoras é efetivamente o mais sutil dos materialistas, pois sua cosmologia, apesar de dar lugar e função a outra coisa além da matéria, a saber, a inteligência, o *nous*, tal lugar e função são mínimos e insuficientes.

Segundo Lygia, um equívoco histórico confundiu, durante séculos, a crítica de Platão ao naturalismo que o precedeu e a concepção pitagórica da duplicidade do mundo, separado em *sensível* e *inteligível*. De acordo com essa escritora, essa duplicidade, na verdade, se insere no quadro da concepção pitagórica da morte humana e da vida da alma após a morte, isto é, no quadro da discussão da tese da imortalidade.

Ora, A primeira investigação da subsistência de *psyché* se desenvolve a partir da suposição de que seja possível encontrar melhores amigos, excelentes deuses e um destino melhor para os bons do que para os maus (63b). Essa tese não se contrapõe ao pensamento pitagórico, mas está de acordo com a teoria da transmigração das almas. É justamente em função dela que ocorre o argumento da distinção entre corpo e alma. A novidade nesse momento da argumentação é o modo dialético através do qual Sócrates passa a abordar o tema. Mas, como já foi mostrado, Cebes, insatisfeito com a primeira explicação de Sócrates sobre esse assunto, passa a exigir que esse filósofo, possuidor de tais hipóteses, não abandone os amigos sem aprofundá-las, posto que tais suposições digam respeito não só ao próprio Sócrates, mas também a seus amigos (69 e). Além disso, ao esclarecê-las, Sócrates estaria fazendo a defesa que justificaria seu bom senso em não estar cometendo suicídio, não estar abandonando os amigos e não estar sendo impiedoso.

Tanto Cebes quanto Símiás, consideram que, através da primeira argumentação, Sócrates chega a mostrar a diferença entre corpo e alma, mas não concordam em que tal distinção esclareça, satisfatoriamente, de que modo se pode supor a subsistência de *psyché* após a morte de *soma*, e colocam a seguinte questão:

No geral, Sócrates, a tua argumentação pareceu-me boa; mas, pelo que toca à alma, julgo que os teus pontos de vista estão longe de suscitar a adesão das pessoas. Quem nos garante, de fato, que, ao separar-se do corpo, a alma subsiste algures, e não fica destruída e aniquilada no mesmo dia em que o

homem morre? Quem sabe se, logo que dele se liberta e sai, não se desvanece como sopro e fumo, evoluindo-se para não mais deixar rastro de existência? Claro que, ao verificar a hipótese de ela subsistir algures, concentrada em si mesma e liberta desses males que mesmo há pouco enumeravas, então sim, haveria fortes e boas razões para esperar que o que dizes, Sócrates, fosse verdade! Porém aí está uma coisa que requer talvez não pequeno esforço: persuadir e provar, nada mais nada menos, que a alma existe para além da morte e mantém, de alguma forma, o uso das suas faculdades e entendimento.¹⁰³

Watanabe diz que o respeito que a obra de Platão manifesta diante de tais concepções pitagóricas é uma das mais surpreendentes constatações feitas durante os séculos de estudos platônicos. Pode-se dizer que os pressupostos pitagóricos são os únicos que Platão não coloca em discussão direta. Porém, Símiias e Cebes representam o lado pitagórico da discussão e servem de estratégia platônica para delimitar até onde o pensamento pitagórico atinge a idealidade da dialética de Platão. Por que Platão recorre a um argumento naturalista para esclarecer uma subsistência que não se refere ao sensível? Ora, para Platão, temas como o da imortalidade, da metempsicose e outros tantos do mesmo gênero somente podem ser compreendidos por meio da dialética. Mas, o modo pelo qual Cebes coloca sua objeção contra a hipótese da subsistência de *psyché* exige uma verificação naturalista, posto que seja baseada na experiência. Por isso, ao recorrer ao argumento dos opostos, talvez Platão queira mostrar uma realidade diferente da realidade naturalista, a partir da reconstrução de um argumento naturalista¹⁰⁴.

Assim, se torna necessário mostrar em que ponto é possível fazer uma correção sobre o modo naturalista de investigar as causas. Sendo assim, Platão passará a lidar com a oposição entre as realidades sensível e inteligível a partir de uma visão sensível. Por isso, Platão sabiamente transpõe o problema da imortalidade ao problema da geração e o investiga primeira mente de um modo naturalista, para depois colocá-lo sob seu próprio ponto de vista.

Ora, através da abordagem naturalista o problema da subsistência de *psyché* parece não ter sido resolvido, porque o morrer pode ser observado, mas não se pode observar o reviver; esse segundo processo só pode ser pensado - não sentido. Isso reafirma o pensar enquanto realidade diferente do sentir, assim como o *lógos* do ser se difere do *lógos* da aparência. Portanto, o discurso sobre a experiência é diferente do discurso sobre o ser das coisas. Aliás, a respeito dos processos de gerações recíprocas morrer e reviver, Platão diz o seguinte:

¹⁰³ (*Fédon*, 70a-b).

¹⁰⁴ No qual são consideradas as leis físicas e não inteligíveis.

Das duas gerações, enfim, que aqui temos, não há pelo menos uma que não nos deixe dúvida sobre sua realidade? Porque o termo morrer, penso, está fora de dúvida! Não está? Sim, é absolutamente certo. Que faremos, então? Não o compensaremos pela geração contrária? Porque, se não fosse assim, a natureza seria coxa! Ou, pelo contrário, será preciso supor uma geração contrária ao morrer? Isso é segundo penso, absolutamente necessário. E qual é essa geração? É reviver.¹⁰⁵

É necessário notar que Cebes pede uma prova que se baseia na espaço-temporalidade dos fenômenos, mas Platão continua argumentando por intermédio de hipóteses. Ora, na experiência, há comportamentos ambivalentes que só podem ser narrados pelo relativismo de uma linguagem que não pode dizer o sempre idêntico, posto que no sensível não haja o sempre idêntico. Apesar disto, os interlocutores de Sócrates, ainda por meio de uma visão naturalista, levantam essa questão: “Quem nos garante, de fato, que, ao separar-se do corpo, a alma subsiste algures, e não fica destruída e aniquilada no mesmo dia em que o homem morre”?(70 a).

Ora, o que Platão procura corrigir em sua segunda navegação argumentativa é a confusão entre os termos “coisas opostas” e “oposto mesmo”. Parece que aí não há um problema com a causa natural da geração das coisas, mas com o equívoco produzido por um discurso inadequado ao se referir a essas causas, posto que seja necessário sustentar que as coisas nascem de seu oposto.

Esse problema se acentua na medida em que Platão mostra que há coisas que só são opostas por designações. Por isso, depois de refazer os métodos naturalistas, Platão alcança um momento no diálogo quando sua filosofia toma o lugar reservado a ela, momento em que a visão platônica finalmente ganha o sentido dialético mais pleno e sai do labirinto naturalista por ter encontrado a saída impedida pelas aporias dos argumentos que não mostraram a verdadeira causa da geração. Ora, há um equívoco sobre os termos “coisas opostas” e “oposto mesmo”; portanto, não explicar como uma coisa que não tem oposto pode ser chamada de oposta é relativizar o emprego do *lógos*. Vale lembrar que o discurso que não está em acordo com a realidade é rejeitado pela visão platônica. A respeito de um *lógos* que só pode se referir ao relativismo sensível, Christophe Rogue afirma:

O sensível, que só se deixa descrever no seio das inter-relações móveis por essência, parece não oferecer nenhum fundamento estável para o *logos*. Ao

¹⁰⁵ (*Fédon*, 71 e).

problema do devir sensível que afeta as redes de inter-relações, junta-se o problema da própria situação do observador, no seio da realidade, para situação diferente, rede de relações diferente e, portanto, percepções diferentes dos objetos que constituem a realidade. A mesma grandeza parece maior ou menor conforme se esteja mais ou menos perto, assim como as vozes, numa mesma relação, são mais ou menos audíveis.¹⁰⁶

O *lógos* deve mostrar, por um lado, a realidade verdadeira e por outro lado, a realidade falsa; somente assim é possível um *lógos* do dizer a verdade. É desse modo que dialogar é um compromisso capaz de avaliar os discursos dos homens. Sem essa busca de definições dos seres das coisas, o discurso torna-se tendencioso, inteligível naquele que tende a mostrar a essência das coisas através dele e sofisticado naquele que se serve da fala como um disfarce. Usar a fala como um disfarce a faz passar de função divina a simples instrumento de poder de enganadores que, por encantar através de suas palavras, visam sedutoramente atrair favores dos ouvintes. Por isso, Platão refaz, em primeiro lugar, o modo naturalista de se dizer as causas para, em seguida, corrigir o equívoco que esse método comete ao fazer confusão sobre os termos “coisas opostas” e “oposto mesmo”, o que só se torna possível com a segunda articulação do argumento dos opostos, a saber, a dupla exclusão entre opostos.

O naturalista, mesmo assim, continuará pedindo provas da imortalidade; no entanto, para Sócrates, já houve uma resposta satisfatória por causa da distinção entre sentir e inteligir. Mas, para esclarecer ainda mais sua defesa, Sócrates recorre não mais ao argumento da distinção entre corpo e alma, mas ao argumento da dupla geração entre opostos. Logo, tal argumento surge como instrumento do esclarecimento acerca da subsistência de *psyché*, mediante a incompreensão dos interlocutores Cebes e Símiias.

Como se sabe, Sócrates, para preludiar seu novo argumento, recorre aos dizeres de uma antiga doutrina que pressupõe ser para o Hades que vão as almas dos que daqui partem e aqui regressam de novo, renascendo dos mortos (70 c-d). Tal pressuposto, ao passar por uma reflexão chega às seguintes hipóteses:

- 1) Se efetivamente os vivos renascem dos mortos e de nenhuma outra coisa, só se pode pensar que as almas existiam antes. (70 d).
- 2) Se as almas já não existissem além, jamais haveria a possibilidade de renascerem, posto que só podem renascer dos mortos. (70 d).

¹⁰⁶ Cf. Christophe Rogue, 2005, p. 70

- 3) Mostrar que aquilo que está vivo é gerado a partir do que está morto e de nenhuma outra coisa, é suficiente para mostrar que as almas subsistem no além. (70 d).
- 4) Caso esse argumento não consiga mostrar que é dos mortos e de nenhuma outra coisa que são gerados os vivos, há a necessidade de se recorrer a outro tipo de argumento (70 d).

Logo, o argumento da dupla geração entre opostos surge a partir da hipótese da pré-existência, é associado ao argumento da reminiscência (77c-d) e passa a ser articulado no *Fédon* da seguinte forma:

- 1) A dupla geração de opostos não deve ser referida apenas em função da espécie humana, mas também do conjunto dos animais e plantas, de tudo aquilo que, enfim, está sujeito à geração, tendo em conta a totalidade dos seres. (70 d).
- 2) O que deve ser esclarecido é se uma coisa é gerada sempre numa relação de oposição entre ela e seu oposto e se essa geração é invariável. Por exemplo, no caso do belo oposto ao feio, do justo oposto ao injusto, e assim em mil outros casos. (70 e).

O que precisa ser desenvolvido a partir daí não é uma correção da distinção entre corpo e alma, mas sim um aprofundamento dessa mesma distinção para levar os interlocutores a uma visão mais clara dos princípios não físicos como causa verdadeira das gerações. Em outros termos, é necessário mostrar que nada nasce do nada nem retorna ao nada. Isso só pode ser esclarecido pela união do argumento da dupla geração, o argumento da reminiscência e a dupla exclusão entre opostos. A respeito de como o argumento dos opostos em seu modo de dupla geração passa ser articulado, Dimitrios N. Zikas diz:

Sócrates mostrou-se bastante persuasivo para com Símiias e Cebes. Cebes aceitou como sendo correto tudo o que Sócrates formulou. Entretanto, como homem de visão, Cebes compreendeu que há um ponto que fica incerto, não muito evidente. É sobre esse ponto que os homens se mostram reservados, desconfiados. É ao saber que a morte nada mais é do que a separação da alma do corpo e, em consequência, que o corpo permanece apenas o que é, um corpo, e a alma, paralelamente, permanece apenas uma alma. A alma, então, continuará a existir após a morte? Ou se perderá? E se continuar a existir, terá alguma sabedoria, alguma força? [...] Somente Sócrates reconheceu como certa e lógica a indagação de Cebes. E propôs que a questão fosse examinada com devido cuidado, dada a gravidade da questão. A partir disso, Sócrates tenta sustentar a imortalidade da alma. Platão afirma que não somente a alma possui força viva como também intelectual, coisa que constitui uma prerrogativa para a sua imortalidade. Também julga

conveniente acentuar que as provas a respeito da imortalidade da alma não serão rigidamente lógicas racionais, que os argumentos se tratam de uma hipótese que merece estudo e observação [...].¹⁰⁷

Com a articulação do argumento da dupla geração entre opostos, Platão começa a delimitar, estrategicamente, uma maior clareza na relação de exclusão entre opostos, no momento em que passa ao modo pelo qual ocorre a recordação (*anamnesis*) do Igual através das sensações. Essa fase é a que corresponde à investigação do par de opostos “diferente” e “Igual”, na qual se supõe que a alma seja imortal por existir anteriormente ao corpo que apenas imita a realidade preexistente, imitação essa que faz recordar o verdadeiramente Igual (73a-77d), ou seja, não há uma dupla geração entre o par “sensações” e “Seres iguais a si” no argumento da *anamnesis*, posto que os seres em si sejam anteriores às sensações. Logo, o problema se distancia da geração e se dirige cada vez mais à distinção entre as realidades em questão.

Essa crescente distinção entre realidade sensível e realidade inteligível aumenta quando Platão passa a explicar que a alma não se decompõe, fase que corresponde à investigação do par de opostos “composto” e “simples”, na qual se supões que a alma seja imortal porque permanece idêntica em sua natureza (77e -81a). Há uma insistência do autor em se distanciar da visão naturalista de que as coisas têm como causas reais os seus próprios opostos físicos; por isso, passa a supor o que seja possível ocorrer com aqueles que se identificam com o corpo, fase que corresponde à investigação do par de opostos “permanência” e “transmigração”, no qual se supõe que a alma deva se libertar das transmigrações, permanecendo idêntica (81b-84e), ou seja, o argumento da migração conduz a uma exclusão entre opostos. Aliás, Sócrates diz que, de acordo com essa hipótese, não poderia haver geração para as coisas que já não preexistissem (72 a). Logo, a causa da geração será dialeticamente conhecida e não fisicamente experimentada. É justamente nesse momento do *Fédon* que se observa que a questão da geração e da corrupção (exclusão) constitui parte de suma importância nesse diálogo. Mas, como se sabe, Platão, em primeiro lugar, articulará o argumento da dupla geração de acordo com os naturalistas. É justamente esse o motivo do espanto daquele interlocutor anônimo que marca o meio da conversa e também o retorno ao ponto inicial, pois, no início do diálogo, para responder à objeção de Cebes, fora colocada a seguinte proposta:

¹⁰⁷ Cf. Dimitrios N. Zikas, 1990, p. 32-33.

Fixemo-nos, pois, nesse ponto: as almas dos que morreram existem ou não no Hades? Segundo uma velha doutrina, que já aqui lembramos, é para ali que vão as almas dos que daqui partem, e aqui regressam de novo, renascendo dos mortos. Ora, se isto assim é, se efetivamente os vivos renascem dos mortos, que pensar senão que as nossas almas ali existiam? Pois, a não existirem lá, jamais haveria, creio, a possibilidade de renascerem. Se conseguirmos, pois, tornar evidente que os seres vivos provêm dos mortos e de nenhuma outra coisa, isso bastará para comprovar, a dita existência das almas. Caso contrário, teremos de recorrer a outro tipo de argumentação.¹⁰⁸

Platão parece insistir no modelo circular de geração entre opostos, o qual é por excelência um modelo naturalista usado por pensadores como Heráclito, que consente que uma coisa nasça de seu oposto e se torne esse mesmo oposto num momento seguinte. Essa circularidade ocorrente no processo de geração é tomada inicialmente por Platão para justificar o retorno das almas e implica o problema da preexistência, pois, para que as almas retornem, é necessário que elas não venham do nada, mas de alguma coisa, a saber, dos mortos. Logo, não é por acaso que Platão, por meio de Cebes introduz o argumento da reminiscência durante a articulação do argumento da dupla geração como forma de fundamentar esse retorno, não só no que diz respeito à alma do homem, mas a tudo que nasce (70 d). Por isso, o problema que aparece a partir dessa proposta é o da preexistência, pois para que um oposto nasça de seu oposto é necessário que os opostos preexistam.

A explicação da subsistência de *psyché* relacionada à antiga tradição, à qual pertencia Filolau, filósofo citado por Sócrates (61d), é tomada por Platão como pressuposto que sustentará toda investigação posterior acerca da imortalidade. No entanto, a geração de tudo o que nasce é o verdadeiro foco da pesquisa e conduzirá ao modo correto de afirmar que algo nasce a partir de seu oposto. Aliás, fica esclarecido que o argumento da dupla geração entre opostos é colocado inicialmente no que concerne à metempsicose, tema bastante ligado aos pitagóricos e, a partir do qual, Platão dá impulso ao aprofundamento dialógico provocado pelos interlocutores da personagem principal do *Fédon*.

É possível notar que, através das participações dialógicas de Cebes e de Símiias, vão sendo trazidos à tona alguns tópicos que podem ser relacionados ao pitagorismo, a começar pelo pressuposto de que a alma sobrevive à morte do corpo. Logo, mostrar quando surge, como é articulado e qual é a função do argumento da dupla geração entre opostos, requer um percurso prévio do caminho pelo qual ele se desenvolve após a distinção entre corpo e alma.

¹⁰⁸ (*Fédon*, 70 c – d).

Quando Platão escolheu esses dois pitagóricos para principais interlocutores de Sócrates, talvez o seu intuito tenha sido o de fazer seus leitores encararem essa escolha, como uma reflexão que os leve ao aprofundamento crítico das doutrinas do pitagorismo, que talvez tenha dado um novo sentido à sua visão filosófica desde sua viagem à Sicília em 388 a.C. Pois, é justamente por meio do argumento da dupla geração entre opostos, que Platão estabelecerá uma diferença entre sua filosofia e a visão pensada com base apenas no sensível, mas antes do argumento dos opostos desdobrar-se nessa distinção.

É com um exemplo tirado da própria sensibilidade que Platão preludia o argumento da dupla geração entre opostos no *Fédon*, indo desse modo, das gerações sensíveis à imortalidade, do corpo ao pensamento. A respeito desse trajeto, Giovanni Reale afirma:

Na descrição e na explicação desse trajeto ideal, Platão distingue *duas fases essenciais*: a *física* e a *metafísica*; a primeira percorrida seguindo o método e as estradas batidas pelos filósofos naturalistas, a segunda seguindo, ao invés, um novo percurso, que ele chama, com uma imagem que se tornou emblemática, a sua “*segunda navegação*”. (A) A primeira fase (ou seja, a “primeira navegação”) se escalona em dois momentos: (a) o inspirado *nas doutrinas dos físicos em geral*, (b) o inspirado em *Anaxágoras*, que representa a expressão mais refinada e elevada da perspectiva naturalista. Com a “segunda navegação”, abre-se (B) a segunda fase, que, por sua vez, se escalona em dois momentos: (a) o da *teoria das Idéias* e (b) o que tenta alcançar os *Princípios supremos e últimos*.¹⁰⁹

A *metempsicose* é a questão que evoca o argumento dos opostos, e o argumento da reminiscência vem unir-se ao argumento da dupla geração entre opostos, porque conseguir tornar evidente que os seres vivos provêm dos mortos e de nenhuma outra coisa bastará para comprovar a dita pré-existência das almas - caso contrário, Sócrates terá de recorrer a outro tipo de argumento (70c-d).

Ora, em primeiro lugar, é necessário estabelecer o ponto do qual há um retorno. Estar morto é o ponto de retorno para o estar vivo. Sendo assim, a distinção entre corpo e alma e, conseqüentemente, a recordação dos seres inteligíveis consistem no ponto de partida para se dizer que as almas retornam. E, somente pela união do argumento da reminiscência ao argumento dos opostos, tal mostraçãõ se torna esclarecedora.

É por meio dessa visão de preexistência, antes preparada pelo argumento da distinção entre corpo e alma, que Platão segue aprofundando o diálogo num sentido cada vez mais dialético, através do qual se chegará à distinção entre realidade sensível e realidade inteligível,

¹⁰⁹ Cf. Giovanni Reale, 2004, p. 102.

entre sentir e pensar. Por isso, num primeiro momento, Sócrates diz que o filósofo rejeita todas as coisas do corpo, posto que a recordação do conhecimento seja um empreendimento da alma para pensar a Idéia do Bem sem a interferência das sensações: “ *o verdadeiro alvo do filósofo (...): um treino de morrer e estar morto* “ (64). Ao se exercitar em fazer a distinção entre sentir e pensar, o filósofo não se entrega aos prazeres do corpo, concentra a alma em si mesma, treinando-a para ficar isolada e liberta da influência corpórea, para “recordar” os seres.

Platão pretende chegar a uma conclusão específica ao tratar inicialmente do problema da morte para o filósofo. Portanto, é importante que os meios utilizados nessa tarefa não sejam confundidos com o fim, nem deixem de elucidar o nexos que existe entre a distinção entre corpo e alma e tudo que se segue no diálogo, particularmente no que diz respeito ao problema da geração e exclusão entre opostos, pois, sendo a morte o afastamento da vida, como não vincular o problema inicial do *Fédon* ao argumento que lhe vem no encalço, a saber, o argumento dos opostos em seus dois modos: dupla geração entre opostos e dupla exclusão entre opostos. Aliás, ao distinguir corpo e alma e ao dizer que a morte levaria a alma à presença dos deuses e dos grandes homens que permanecem junto dos deuses, por terem vivido virtuosamente, Platão, na verdade, conduz o diálogo através de figuras, com o intuito de dizer uma realidade que seja em si mesma diferente do devir. Por isso, o autor do *Fédon* diz que o filósofo exercita-se durante toda a vida para morrer – procurando a clara distinção entre sentir e pensar através da aprendizagem da libertação dos sentidos e dos elementos corpóreos.

Quando Platão trata da metempsicose tomando a tradição pitagórica¹¹⁰ como referência para construir em primeiro lugar a argumentação acerca da distinção entre corpo e alma, coloca a seguinte questão por meio de Sócrates: “Quê! Então Cebes, não fostes instruídos a respeito deste gênero de questões, tu e Símiás, que viveste tanto tempo em companhia de Filolau”? O leitor desatento perderá de vista que o aspecto filosófico dessa obra funde-se ao tema histórico, mas seu autor apenas utiliza a história para desenvolver sua dialética. Ora, a partir dessas explicações, Sócrates havia justamente dito que a morte consiste na distinção entre o corpo e a alma¹¹¹, querendo dizer com isso que a alma não morre porque é distinta do corpo corruptível. Mas, como se sabe, a insatisfação de Cebes por causa de um

¹¹⁰ (*Fédon*, 61 d).

¹¹¹ (ibidem, 64 c – d). “Nada mais do que a separação da alma e do corpo, não é? Estar morto consiste nisto: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma, por sua vez, apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma. A morte é apenas isto? – Sim, consiste justamente nisso”.

argumento apresentado com base apenas na distinção entre essas duas realidades, exige uma outra argumentação que leve em conta a experiência da possível dissolução do corpo antes de se afirmar que a alma seja imortal. Portanto, diz Cebes: Talvez desde o momento dessa separação, a alma se evole do corpo para dissipar-se tal como um sopro ou fumaça, e assim que separada e dispersa nada mais seja em parte alguma¹¹².

Eis o motivo pelo qual Platão, por intermédio de Sócrates, diz que não é coisa sem importância investigar a “causa” da geração e da corrupção de todas as coisas, e diz que em sua juventude se sentiu extraordinariamente atraído para a “investigação da natureza”, ou seja, fora atraído para o método de conhecer as causas das coisas, a causa de serem geradas, a causa de existirem e a causa de desaparecerem (96 a). Mas, somente a partir da distinção entre os termos “coisas opostas” e “oposto mesmo” será possível definir no *Fédon*, o método ideal de investigação das causas verdadeiras; o que só se torna possível com a articulação do argumento do opostos em seus dois modos, posto que, esse argumento tenha a função de abranger tanto o método naturalista quanto o platônico. Ora, o termo “coisas opostas” está relacionado àquilo que muda. Por isso, se faz necessário, em primeiro lugar investigar como surge a dupla geração entre opostos, que aparece no diálogo após a distinção entre corpo e alma, e voltar até o ponto em que Sócrates desfaz a confusão do interlocutor anônimo, no qual aparece o termo “oposto mesmo” que diz respeito ao que não muda, por isso não pertence ao âmbito do devir.

Platão utilizou a distinção entre corpo e alma enquanto exercício de morrer e estar morto para preludiar a distinção entre “coisas opostas” e o “oposto mesmo” que fará na segunda articulação do argumento dos opostos¹¹³. Aliás, era preciso aprofundar tal distinção por meio do argumento dos opostos para se obter a partir dele uma clara diferença entre sentir e entender.

Vale lembrar que a primeira articulação do argumento dos opostos, ou dupla geração entre opostos se baseia no fato de que tanto os animais, plantas, ou qualquer coisa que nasce tem como causa seu contrário, cujas relações podem ser observadas em qualquer par de opostos.

Outro detalhe importante inserido nesse argumento é o fato de cada par de opostos ter entre si uma dupla geração, ou um duplo processo, cada um convergindo para o outro

¹¹² (*Fédon*, 70 a).

¹¹³ (*ibidem*, 103 a – b).

reciprocamente. Sendo assim, pelo fato do processo de geração ocorrer por meio de uma lei dos opostos que tem valores generalizados, se inclui nela, tudo que tenha um surgimento.

Logo, com base nesse argumento se pode dizer que nada nasce do nada, e que a articulação do argumento dos opostos no modo da dupla geração de opostos por parte de Sócrates ocorre como propedêutica ao surgimento desse mesmo argumento em seu modo de dupla exclusão entre os opostos, posto que nele se diga que as coisas opostas sejam diferentes do oposto mesmo e que, um oposto reaparece a partir da exclusão de seu oposto e que nisso consiste a verdadeira geração entre os opostos, a saber: que o desaparecimento de um oposto gera o reaparecimento do outro, querendo dizer com isso que a geração não seja idêntica a uma criação a partir do nada, mas um reaparecimento daquilo que preexiste.

A propósito, Denis Huisman, ao se referir ao pensamento de Anaxágoras, diz que mesmo esse filósofo já havia afirmado de algum modo o seguinte:

Estamos, portanto, diante de uma realidade eterna constituída pelos dois infinitos ou pelos dois ilimitados, que são o infinito material das homeomerias e o ilimitado cognoscente e motor, que é o intelecto. Esses princípios são eternos: “Os gregos – escreve Anaxágoras num fragmento conservado por Simplicio – não concebem corretamente a geração e a morte. Na realidade, nenhum ser é engendrado nem destruído, mas composto e dissociado a partir dos seres que existem. É mais correto, portanto, chamar a geração de composição e a morte de dissociação.”¹¹⁴

De acordo com essa primeira articulação do argumento dos opostos, será possível afirmar que os vivos são gerados a partir dos mortos, admitindo assim que as almas que nascerão surgirão deles. Mas, o sentido em que tal afirmação pode ocorrer será esclarecido a partir da distinção entre causas sensíveis e causas inteligíveis que aparece no começo da obra e reaparece com a articulação da dupla exclusão entre opostos. A propósito, é a partir dessa maior diferenciação entre coisas sensíveis e Idéias, que Platão chega à sua definição de verdadeira causa e finaliza assim as duas articulações do argumento dos opostos, cumprindo desse modo sua tarefa de articular tal argumento, no intuito de reconstruir a visão naturalista antes de transpô-la a um pensamento que transcende as causas físicas. Aliás, a partir de tal transposição, Platão se afasta cada vez mais da busca naturalista das provas fenomênicas e estabelece sua argumentação mais e mais na Teoria da participação nas Idéias. Esse filósofo passa a dizer que, para ele, quando além do Belo em si, existe um outro belo, esse outro é belo

¹¹⁴ Cf. Denis Huisman, 2001, p. 42.

porque participa do Belo em si e por nenhuma outra causa. Sendo assim, Platão diz que não compreende nem pode admitir aquelas outras causas científicas:

Se alguém me diz por que um objeto é belo, e afirma que é porque tem cor ou forma, ou devido a qualquer coisa desse gênero – afasto-me sem discutir, pois todos esses argumentos me causam unicamente perturbação. Quanto a mim, estou firmemente convencido, de um modo simples e natural, e talvez até ingênuo, que o que faz belo um objeto é a existência daquele Belo em si, de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este.¹¹⁵

Com essas palavras, Platão reafirma que o foco de sua investigação não diz respeito a provas físicas, mas é guiado pelas hipóteses que possam ser levantadas a partir do pensamento discursivo. Isso mostra mais uma vez a importância da distinção inicial entre sentir e inteligir e corrige definitivamente a objeção que recorre a provas materiais. Em outros termos, o modo por que essa participação se efetua, não é examinado por Platão no *Fédon*:

O modo por que essa participação se efetua, não o examino neste momento; afirmo, apenas, que tudo o que é belo é belo em virtude do Belo em si. Acho que é muitíssimo acertado, para mim e para os demais, resolver assim o problema, e creio não errar adotando esta convicção. Por isso digo convictamente, a mim mesmo e aos demais, que o que é belo é belo por meio do Belo.¹¹⁶

A dupla exclusão entre os opostos permite que haja objeções à visão naturalista, e entre as refutações que Platão faz aos *physikoi*, se encontram as que negam as causas físicas e outras causas inadmissíveis pela visão platônica. De acordo com essa visão, é por meio da grandeza que o grande é grande e o maior é maior, e por meio da pequenez que o pequeno é pequeno. Do mesmo modo, um homem não é maior do que outro por uma cabeça, nem é por uma cabeça que é menor do que o outro. Tudo o que é grande só pode ser grande por causa da grandeza, nada mais, sendo esta, a grandeza, que deixa grandes as coisas, como o pequeno só será pequeno por causa da pequenez, vindo a ser isto mesmo, a pequenez, que deixa pequeno o pequeno (100 e – 101 a). Isso significa que, no caso de alguém afirmar que um homem é maior ou menor do que o outro por uma cabeça, alguém mais pode objetá-lo, primeiro, dizendo que é pela mesma causa que o maior é maior e o menor é menor; depois, que, sendo pequena a cabeça, é por meio dela que o maior é maior, e isso seria um verdadeiro disparate: vir a ser alguém grande por causa do que é pequeno (101 a – b).

¹¹⁵ (*Fédon*, 100 d).

¹¹⁶ (*ibidem*, 100 d – e).

A mesma Teoria da participação permite dizer que dez não ultrapassa o oito por causa do dois, mas pela quantidade e por causa da quantidade, como o cúbito maior é uma metade maior do que o simples, não por causa da grandeza. E, no caso de uma unidade ser acrescentada a outra, não se pode dizer que essa adição foi a causa de formar-se o dois, ou, na hipótese de ser a unidade cortada ao meio, que foi a divisão a causa do dois (101 b).

Sendo assim, uma coisa só pode transformar-se noutra, pela participação da essência própria da natureza de que ela própria participa, e no caso concreto da geração do dois, não é possível informar outra causa se não a participação da dualidade. Dessa dualidade é que terá de participar o que tiver de ficar dois, como participará da unidade, tudo o que vier a ser um (101 c).

Ora, não somente os termos “coisas opostas” e “oposto mesmo” podem ser confundidos provocando um equívoco, ao se tentar dizer qual é a causa das coisas, mas Platão diz que, ao se afirmar “Símias é maior do que Sócrates”, o modo por que a linguagem se exprime não corresponde à verdade, e que, indubitavelmente, não pertence à natureza de Símias o ser maior pelo simples fato de ser Símias, mas sim pela grandeza em si, na medida em que Símias a comporta; também, pouco se pode dizer que Símias é maior do que Sócrates porque Sócrates é Sócrates, mas unicamente porque Sócrates participa da pequenez em si mesma em relação à grandeza comportada por Símias (102 b – c). Toda essa concepção da realidade que transcende às causas físicas está fundamentada na distinção inicial entre corpo e alma, entre sentir e inteligir, e culmina num afastamento cada vez maior entre os opostos através do esclarecimento sobre os termos “coisas opostas” e “oposto mesmo”. Isso só é possível pela articulação do argumento dos opostos, primeiro em seu modo de dupla geração entre opostos, e depois em seu modo de dupla exclusão entre opostos. Platão mostra a seguinte síntese na articulação da dupla exclusão entre opostos:

[...] a grandeza em si jamais consente em ser simultaneamente grande e pequena. Da mesma forma procede a grandeza, nunca admitindo a pequenez nem desejando ser ultrapassada, mas optando por uma destas alternativas: ou se retira e foge quando o seu contrário, a pequenez, se aproxima – ou, então, cessa de existir quando aquela avança. O que admite e aceita a pequenez jamais deseja ser outra coisa senão o que é. Eu, por exemplo, havendo admitido e aceito a pequenez, continuo a ser o que sou, pequeno; mas a grandeza em si não suportou ser grande e ao mesmo tempo pequena; e, da mesma forma, a nossa pequenez jamais deseja tornar-se ou ser grande; aliás, nenhuma outra coisa deseja, enquanto existe, tornar-se ou ser o seu contrário, mas se retira ou se destrói quando isso acontece.¹¹⁷

¹¹⁷ (*Fédon*, 102 d – e).

É justamente nesse momento que um dos que estavam presentes, de quem Platão não menciona o nome, ao ouvir isso, toma a palavra e busca mostrar uma contradição na articulação do argumento dos opostos, a saber, que aquilo que antes era gerado a partir de seu oposto, segundo dizia o argumento em seu modo de dupla geração entre opostos, agora não é mais verdadeiro. Essa confusão do interlocutor anônimo é esclarecida por meio de uma correção no discurso quando Platão, por meio de Sócrates, diz que não houve uma reflexão sobre a diferença que há entre o que se diz agora e o que se disse antes. No início da palestra, foi afirmado que uma coisa se forma da “coisa oposta”, mas nesse momento, o que se diz é que o “oposto mesmo” não se forma de seu oposto, tanto no homem como na própria natureza (103 b – c).

Nesse momento do diálogo, o que se supõe de imediato é que o modo de dupla geração entre opostos está sendo negado por Platão. Porém, a partir de uma nova explicação, esse filósofo apenas corrige o modo pelo qual se pode afirmar a geração e a corrupção das coisas. Platão faz a correção dizendo o seguinte:

Antes, meu amigo, falávamos de coisas que possuem qualidades contrárias, e então as classificamos de acordo com estas. Agora, porém, estamos a falar daqueles próprios contrários que estão dentro de uma coisa e lhe dão o nome, e não dissemos que esses contrários possam ter sua origem na coisa contrária.¹¹⁸

A partir desse ponto do diálogo, Platão define a diferença entre o que é a causa para o naturalista e o que é a causa segundo sua filosofia, mas é somente através da segunda articulação do argumento dos opostos que isso se torna possível. Contudo, depois de explicar que as coisas são o que são por participarem da Idéia, Platão volta a dar às coisas sensíveis a designação de “causa”. Ora, é pela exclusão de um oposto que o outro oposto reaparece e, para esse filósofo, o reaparecimento é a verdadeira geração. Em outros termos, quando um oposto exclui o seu oposto, reaparece no lugar daquele que fora excluído, o que significa que, a partir de agora, o oposto é gerado pelo processo de exclusão recíproca entre opostos.

Assim, mesmo tendo mostrado que a verdadeira causa não pode ser “as coisas opostas” do sensível, Platão mostra que pelo processo de dupla exclusão é que se dá a geração das coisas, pois a exclusão significa apenas o afastamento do “oposto mesmo”, ou seja, a exclusão não equivale à destruição dentro do nada.

¹¹⁸ (Fédon, 103 b).

Desse modo, as coisas continuam sendo geradas a partir de seus opostos, e isso valida o argumento dos opostos em seu primeiro modo. No entanto, há coisas que são designadas como opostas, mas não são opostas de nada; por exemplo, a neve não é oposta do fogo, nem o fogo é oposto do gelo. Sendo assim, alguém poderia dizer que a Teoria dos opostos não vale para tudo. Mas como a neve comporta em si a frieza e o fogo comporta em si a quentura que são o “oposto mesmo”; pode ser afirmado o seguinte:

Não só tais conceitos excluem os seus contrários, mas o mesmo fazem este objetos que, sem ser contrários, possuem o contrário; com efeito, eles não admitem a idéia, contrária à que os informa, mas, ao aproximar-se esse contrário, ou fogem ou cessam de existir. Ou acaso não devemos dizer que o três se destruiria ou sofreria qualquer coisa de preferência a tornar-se par? Isso é absolutamente certo. Mas o três não é contrário do dois? Não, seguramente. Portanto, não só as idéias não permitem a aproximação de seus contrários, mas certas outras coisas, por sua vez, não consentem também que eles se aproximem.¹¹⁹

Ao explicar, desse modo, como se dá a dupla exclusão entre os opostos, Platão segue determinando de que natureza são essas coisas que apesar de não serem o “oposto mesmo”, podem ser designadas pelo seu nome. Elas são justamente aquelas cuja existência as obriga a conter em si não só sua própria Idéia, mas também, e sempre, a Idéia contrária a uma certa coisa. Por exemplo, o que contém a Idéia do três necessariamente não é só três, mas é também a Idéia de ímpar, da qual jamais se aproximará a Idéia de par. Logo, a Idéia de par jamais se aproximará do três. Em consequência, o três não participa da Idéia de par. Desse modo é que se pode designar o três como “ímpar”, e se determina a natureza das coisas, que, sem serem contrárias, não admitem a presença de seu contrário: o três, por exemplo, por ser contrário ao par, nunca o aceita, e não o aceita porque sempre tem incluído em si o “oposto mesmo” do par.¹²⁰ A essas explicações, Platão acrescenta o seguinte:

Pensa agora e dize-me se não concluirias assim: não é somente o contrário que não recebe em si o seu contrário, mas o mesmo acontece também às coisas que, sem serem mutuamente contrárias umas às outras, possuem sempre em si os contrários, e as quais verossimilmente não receberam jamais uma qualidade que seja o contrário da que nelas existe.¹²¹

¹¹⁹ (*Fédon*, 104 b – c).

¹²⁰ (*ibidem*, 104 d – e).

¹²¹ (*ibidem*, 105 a).

Através de tudo isso que foi explicado, Platão quer dizer que além da resposta do começo, encontraria outra de não menor confiança. Por exemplo, se lhe perguntassem o que precisa haver no corpo para que ele fique quente, de acordo com a explicação anterior, poderia ser dada a resposta ingênua de que é o calor; porém, outra muito mais aprimorada também poderia ser dada com base na mesma exposição: o fogo. Se lhe perguntassem o que precisa haver no corpo para que o corpo adoça, não responderia que é a doença, porém alguma febre. E no caso de lhe perguntarem o que precisa haver num número para ser ímpar, não se referiria à imparidade, mas à unidade, e assim sucessivamente (105 b – c).

Desse modo, Platão devolve ao sensível a designação de causa de algo. Ora, isso implica em dizer também que se o Ímpar fosse necessariamente indestrutível, o três não poderia ser outra coisa, senão indestrutível. E que se o que não contém o calor em si fosse necessariamente indestrutível, e dado que alguém aproximasse o calor à neve, ela haveria de retirar-se conservando sua essência e sem se fundir, pois ela não poderia ser destruída, nem aceitaria o calor. Do mesmo modo, se o que não possui o frio fosse indestrutível, o fogo, ao aproximar-se o frio, não seria extinto nem destruído, mas, fugindo depressa, continuaria a subsistir. (106 a).

Sendo assim, é possível dizer com base no processo de dupla exclusão entre opostos, que tudo isso vale para a Imortalidade, pois se também o imortal é indestrutível, a alma, por participar da Idéia de Imortalidade, não pode ser destruída quando a morte se aproxima. Logo, em consequência dessa explicação, a alma nem aceitará a morte, nem ficará morta, da mesma forma como – de conformidade com a articulação do argumento da dupla exclusão entre opostos – nem o três será par, nem o ímpar será par, nem o fogo será frio, nem o calor no fogo será frio, e assim por diante (106 b). Para explicar que a geração ocorre por meio da exclusão entre os opostos, Platão diz:

Todavia alguém nos poderia dizer: bem, o ímpar pela aproximação do par não se torna par, mas que impede que depois da destruição do ímpar se forme o par? A tal linguagem, não poderíamos replicar que o ímpar não cessa de existir: pois o ímpar não é indestrutível. Se isso fosse provado poderíamos responder que, ao aproximar-se o par, o ímpar e o três fogem depressa. E o mesmo poderíamos dizer a propósito do fogo, do calor e das demais coisas.¹²²

Platão quer dizer que o que ocorre não é uma extinção dos opostos, mas um afastamento quando o seu oposto se aproxima; logo, toda e qualquer geração, ou seja, todo e

¹²² (*Fédon*, 106 b – c).

qualquer reaparecimento, se dá pela exclusão de um dos opostos. Aliás, essa é a relação entre opostos que está descrita no começo do diálogo, onde Platão diz que é uma maravilhosa relação o que existe entre a natureza do prazer e aquilo que é designado como o seu oposto, a dor, pois tanto um como a outra recusam ser simultâneos no homem; mas procure-se um deles – tenha-se preso um deles e se estará quase sempre sujeito a encontrar também o outro, como se fossem uma só cabeça ligada a um corpo duplo. A essa comparação, Platão acrescenta: “[...] e é por isso que onde se apresenta um deles, o outro vem logo”.¹²³

É importante notar que Platão inicia o diálogo se referindo ao problema dos opostos e o aprofunda construindo uma argumentação cada vez mais direcionada ao argumento dos opostos em seus dois modos para finalmente completar sua visão filosófica tendo em vista o problema da geração e da corrupção, através do que elabora sua hipótese acerca da imortalidade. Eis a real finalidade das articulações do argumento aqui pesquisado. Ora, com base na mesma não simultaneidade que descrevera naquele início, Platão finaliza sua articulação da dupla exclusão entre opostos dizendo:

Logo, quando a morte sobrevém ao homem, a sua parte mortal naturalmente morre – mas a parte imortal foge, rápida, subsistindo sem se destruir, escapando à morte. Evidentemente! Portanto, meu caro Cebes, a alma é antes de tudo uma coisa imortal e indestrutível, e nossas almas de fato hão de persistir no Hades!¹²⁴

¹²³ (*Fédon*, 60 b – c).

¹²⁴ (*ibidem*, 106 e 107 a).

CONCLUSÃO

O argumento dos opostos, em seus dois modos, torna-se a ferramenta principal de Platão para corrigir o discurso dos naturalistas. Esse argumento aparece no *Fédon* primeiramente se referindo ao par de opostos “prazer e dor”, momento em que Sócrates descreve uma experiência que tivera com as correntes da prisão, na qual, diz ele que parece desconcertante isso que os homens chamam de prazer, pois existe uma maravilhosa relação entre a sua natureza e o que se julga ser o seu contrário, a dor.

Desse modo, Platão diz por meio de Sócrates que, tanto o prazer como a dor, recusam ser simultâneos no homem; mas ao procurar-se um deles – ao se ter preso um deles – quase sempre se está sujeito a encontrar também o outro, como se fossem uma só cabeça ligada a um corpo duplo (60 b). Em outros termos, esses opostos se excluem reciprocamente no mesmo homem, mas se geram reciprocamente através dessa exclusão, pois excluir e gerar são opostos que se completam.

Esse mesmo argumento ressurgue através do problema da *metempsicose*, momento em que Sócrates busca responder à objeção levantada por Cebes, na qual se indaga sobre a subsistência de *psyché*: “Talvez, dizem eles, uma vez separada do corpo, a alma não exista mais em nenhuma parte e talvez, com maior razão, seja destruída e pereça no mesmo dia em que o homem morre” (70 a). Em outras palavras, esse argumento tem a função de esclarecer o problema da geração e da corrupção das coisas: “Não é coisa sem importância, Cebes, o que procuras. A causa da geração e da corrupção de todas as coisas, tal é a questão que devemos examinar com cuidado” (95 e).

O argumento dos opostos divide-se em dois modos de articulação, a saber, “dupla geração entre opostos” e “dupla exclusão entre opostos” que são complementares. Esse argumento constitui a base sobre a qual se estabelece a diferença entre a filosofia de Platão e a visão naturalista no *Fédon*.

O primeiro modo de articulação do argumento dos opostos, a saber, a dupla geração entre opostos, ao ser articulado e unido ao argumento da reminiscência, busca solucionar o problema da *metempsicose*, permitindo que a argumentação sobre o problema da geração e corrupção das coisas se desenvolva e culmine na determinação das verdadeiras causas da geração por meio da Teoria das Idéias inatas.

Através da segunda articulação do argumento dos opostos, ou seja, a dupla exclusão entre opostos, esse argumento finalmente cumpre a função de mostrar a diferença entre os

termos “coisas opostas” e “oposto mesmo”, e delimita em que medida se pode afirmar a diferença entre a visão pré-socrática e a filosofia de Platão.

A interligação entre os argumentos dessa obra é iniciada por meio dos pressupostos do *palaios lógos*, e através desses pressupostos se desenvolve o problema da morte para o filósofo, que culminará na distinção entre sentir e entender.

Ao tematizar a morte para o filósofo, Platão propicia o entendimento da distinção entre corpo e alma, preparando, assim, as circunstâncias em que será articulado o argumento dos opostos em seus dois modos.

Portanto, o *Fédon* de Platão, mesmo parecendo mostrar exclusivamente a suposta imortalidade de *psyché*, não se refere apenas à hipótese de que *psyché* humana subsiste à morte de *soma*, mesmo que essa pareça ser a questão fundamental dessa obra, tanto mais que nela são apresentados vários argumentos a favor dessa hipótese e a maior parte do texto se desenvolva sobre essa questão. Em outros termos, o problema central desse diálogo, que inclusive abrange o problema da imortalidade, diz respeito à geração e exclusão de todas as coisas, levando em consideração não somente a alma humana, mas tudo o que vive: “não caias no erro de encarar essa questão unicamente em relação ao homem, mas, se desejas que ela se torne mais fácil, considera-a também em relação a tudo o que é animal ou planta” (70 d).

Plantão quer dizer que, levando em conta todas as coisas que nascem, é preciso verificar se em cada caso é bem assim que nasce cada um dos seres, isto é, é preciso verificar se os opostos não nascem senão dos seus próprios opostos, em toda parte onde tal relação exista: entre o Belo e o feio, por exemplo; entre o Justo e o injusto; e assim em milhares de outros casos. Eis, pois, o que deve ser examinado no *Fédon* de Platão: se, necessariamente, em todos os casos em que existe um oposto, esse não nasce de outra coisa que não seja o seu próprio oposto (70 d – e).

Como se sabe, Cebes, ao objetar o primeiro argumento de Sócrates, mostra em que sentido vai ser desenvolvido a argumentação de Sócrates: persuadir, nada mais nada menos, que a alma existe para além da morte e mantém de certa forma, o uso das suas faculdades e entendimento (70 b). Mas, considerando a vasta bibliografia que se desenvolveu em torno do *Fédon* de Platão¹²⁵, mesmo parecendo que a maioria dos interessados nesse diálogo busque ressaltar a prova da imortalidade da alma a expressão “segunda navegação em busca da causalidade”, marca um ponto diferente no desenvolvimento temático do *Fédon*, ou seja, essa

¹²⁵ Cf. Bibliografia final.

expressão determina uma transposição da investigação focada no método naturalista para uma investigação centrada na visão platônica. Essa parece consistir num atrativo diferencial entre a visão dos filósofos pré-socráticos e a filosofia inovadora de Platão, posto que de acordo com a visão de causalidade presente no *Fédon*, a alma do homem é sua parte incorpórea e causa de toda a vida que anima seu corpo.

Isso significa que o mesmo que o naturalismo posto em questão por Platão nesse diálogo admite que há uma alma que anima a *phýsis*. Porém, Platão separa a alma e o corpo, distingue “a verdadeira causa” das “causas sensíveis” de modo a mostrar a alma enquanto algo distinto do corpo. Tal distinção marca o desenvolvimento de um tema que não tem vista somente a imortalidade de *psyché*, mas procura investigar a causa da geração e da corrupção de todas as coisas¹²⁶. O argumento dos opostos¹²⁷ é a ferramenta principal com a qual Platão desenvolve esse tema.

¹²⁶ “A esta altura fez Sócrates uma longa pausa, absorto em alguma reflexão. Depois disse – Não é coisa sem importância, Cebes, o que procuras. A causa da geração e da corrupção de todas as coisas, tal é a questão que devemos examinar com cuidado”. (*Fédon* 95e).

¹²⁷ (*Fédon*, 70 d – e).

REFERÊNCIAS

AHRENSDORF, Peter J. *The Death of Socrates and the Life Of Philosophy in Interpretation of Plato's Phaedo*. Albany. State University of New York Press, 1995.

ARISTÓTELES. *Tópicos dos Argumentos Sofísticos*. Coleção: Os Pensadores. [Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim]. vol 1. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

ANAXIMANDRO. *Os Pensadores Originários / Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Introdução, Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. – 4. Ed. – Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

_____. *Ética a Nicômaco. Poética*. Coleção: Os Pensadores. [Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. vol. 2. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Metafísica*. [Tradução Hernán Zucchi. Sudamericana. Buenos Aires, 2000.

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

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia/ Nicola Abbagnano* ; tradução da primeira edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi ; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti – 4ª ed. – São Paulo : Martins Fontes, 2000.

BARKER. Sir Ernest. *Teoria Política Grega – Platão e seus Predecessores*. [Tradução Sérgio Fernando Guarischi Bath. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1978.

BORNHEIM. Gerd A. *Dialética: Teoria e Práxis – Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da Dialética*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1983.

_____. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo : Cultrix, 2008.

BURNET, John. *O Despertar da Filosofia Grega*. Tradução: Mauro Gama. São Paulo : Siciliano, 1994.

CALVO, Agustín Garcia. *Razón Comum; Edición Crítica, Ordenación, traducción y Comentario de los Restos Del Libro de Heraclito*. Madrid: EFCA, S.A., 1999.

DOUAILLIER. Stéphane. *A Filosofia que começa*. Col. Filosofia do Ensino de Filosofia. Silvio Gallo. Grabele Cornelli Márcio Danelon (organizadores). Vários Autores. Petrópolis: Vozes, 2003.

DOODS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley and Los Angeles: University of California, 1951.

EPICURO. *Carta sobre a Felicidade (A Menesceu)*. [Tradução de Álvaro Lorecine e Enzo Del Carratore. São Paulo: Unesp, 1997.

FIGUEIREDO, Maria José. *O Peri Ideon e a crítica aristotélica a Platão*. Lisboa: Ed. Colibri, 1996.

FERRO, Mario; TAVARES, Manuel. *Análise das Obras Górgias e Fédon de Platão*. Vocabulário Platônico. 2. ed. Lisboa: Presença, 1995.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. [Tradução de Eduardo Brandão]. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998.

GOIA, Flávia Guida. *Logos, Inmortalidad y Práxis em ei Fedón*. Coleção: Kleos – Revista de Filosofia Antiga. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.

GOLDSCHMIDT, Vitor. *A Religião de Platão*. [Prefácio e Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira, 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

_____. *Os Diálogos de Platão. Estrutura e Método Dialético*. [Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GUTHRIE, Kenneth Sylan. *The Pythagorean Soucerbook and Library Michigan*. Phanes Press, 1987.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário Grego da Filosofia*. [Tradução Ivone C. Benedetti; revisão técnica Jacira de Freitas, caracteres gregos e transliteração do grego Zelia de Almeida Cardoso. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

HUISMAN, Denis. *Dicionário de Obras Filosóficas*. Tradução: Castilho Beneditti. – São Paulo : Martins Fontes, 2000.

_____. *Dicionário dos Filósofos / Diretor da publicação Denis Huisman*. São Paulo : Martins Fontes, 2001.

HAVELOC. Eric. *Prefácio a Platão*. [Tradução Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Ed. Papyrus, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Os Pensadores. [Tradução e Notas Ernildo Stein]. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

HEGEL, George W. F. *Heráclito de Efesos*. In: Coleção Os Pensadores. Pré-Socráticos. vol. 1. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

HESSEN, Joahannes. *Teoria do Conhecimento*. [Tradução de Anatônio Correia. 7. ed. Coimbra: Armênio Amado, 1978.

HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de Jaa Torrano, 4ª edição. São Paulo: Editora Iluminuras, 2001.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. [Tradução de Artur M. Parreira. Adaptação para a edição brasileira. Monica Stahel; revisão do texto grego Gilson César Cardoso de Souza. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JEANNIÈRE, Abel. *Platão*. [Tradução de Lucy Magalhães]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1995.

KRIK, G. S.; RAVEN, J. E. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. 3. ed. Vários Tradutores. Lisboa: Fundação Calustre Gulbenkian, orig, 1966.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Origens do Pensamento – Heráclito, Fragmentos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

LIBERA, Alian de. *A Filosofia Medieval*. [Tradução de Nicolás Campanário e Yvone Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.

LUCE, John Victor. *Curso de Filosofia Grega: do século VI a. C. Ao século III d. C./ Tradução, Mário da Gama Kury*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

LAÉRTIOS, Diôgenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. – 2. Ed. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.

MARZOA, Felipe Martinez. *Ser e Diálogo; Leer a Platón*. Madrid: Istmo, 1996.

MONDOLFO, Rodolfo. *Breve Histórico Del Pesamiento Antigo*. Buenos Aires: Losada, 1953.

_____. *El Pensamiento Antigo: História da Filosofia Grego-Romana*. vol. 1 e 2. Bueno Aires: LOSADA, 1949.

NIETZSCHE, Friedrich. *Heráclito de Efesos*. In: Coleção Os Pensadores. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____. *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. In: Coleção Os Pensadores. [Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografia e comentários/ seleção de texto e supervisão de José Cavalcante de Souza; dados biográficos Remberto Francisco Kuhnen*. [Traduções de José Cavalcante de Souza, Anna Lia Amaral de Almeida Prado] 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

PLATÃO. *Fédon*. Introdução, versão do grego e notas. Maria Tereza Schiappa de Azevedo. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 2000.

_____. *Diálogo sobre a Imortalidade da Alma*. [Tradução P^a. Dias Palmeira (O.F.M.). Notas de Joaquim de Carvalho]. 4. ed. Coimbra: Atlântida Editora, 1967.

_____. *Diálogos: Fédon – Sofista – Político*. [Tradução Jorge Paleikat e João Cruz Costa]. 12. ed. Rio de Janeiro: Edioro. ISBN 85-00-61272-X.

_____. *Lisis. Introdução, versão e notas de Francisco de Oliveira*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1995.

_____. *Diálogo: O Banquete – Fédon – Sofista - Político*. Coleção: Os Pensadores. [Tradução e notas: José Cavalcanti de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *O Banquete*. [Tradução Sampaio Marinho. Mira-Sintra. Europa-américa, 1977.

_____. *A República*. [Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira]. Lisboa: Calouste Gulpenkian, 1993.

_____. *Fedro. Cartas. O primeiro Alcibiades*. [Trad. Carlos Alberto Nunes]. Universidade Federal do Pará, 1982.

_____. *Parmênides*. Texto estabelecido e Anotado por John Brunet. [Tradução de Mauro Iglesias e Fernando Rodrigues]. São Paulo: Ed. PUC-Rio Loyola, 2003.

_____. *Timeu – Crítias – O Segundo Alcibiades – Hípias Menor*. [Tradução de Carlos Alberto Nunes]. 3. ed. Ver. Belém: EDIUFPA, 2001.

_____. *A República. Livro VII* Comentários: Bernard Pietre. Prefácio: Pierre Aubenque. [Tradução Elza Moreira Marcelina]. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

_____. *Mênon*. Texto bilíngüe estabelecido e anotado por Jonh Burnet. [Tradução para o português de Maura Iglesias]. Rio de Janeiro: Ed. Loyola, 2001.

_____. *Timeu e Crítias ou a Atlândida*. [Tradução, Introdução e Notas de Noberto de Paula Lima]. São Paulo: Hemus. ISBN 85-289.0281-1.

_____. *Teetero ou da Ciência*. [Tradução de Fernando Melro]. Lisboa: Inquérito Limitada, 1990.

PLATO. *Timaeus. Critias. Cléitophon. Menexenus. Epistles*. Great Britain: The Loeb Classical Library, 1952.

_____. *Timaeus*. Translated by Benjamin Jowett. Disponível em: <www.netlibrary.com> acesso em: set. 2008.

PLATON. *Diálogos: Fedon, o de La Imortalidad Del Alma – Banquete, o Del Amor – Gorgias, O de La Retorica*. [Traducción de Luis Roig de Lluis. 8. ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1946.

PLATON OEURVRES COMPLÈTES. *Gorgias – Ménon*. Alfred Croiset. Lês Belles Lettres. Paris: Universités de France, 1949.

_____. OEURVRES COMPLÈTES. *Théétète*. Auguste Diès. Lês Belles Lettres. Paris: Universités de France, 1949.

_____. *Phédon*. Présentation et Traduction par Monique Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991.

PLATONIS OPERA. *Tetralogias I – II, Tomvs I recognoverubt breuique adnotatione crítica instruxerunt*. Duke, E. A.; Hicken, W.F.; Nicoll, W.S.M.; Robinson, D.B.; Strachan, J. C. G.; Oxford Classical Texts, New York, 1995.

PLATO'S PHEADO. *Translate*. R. Hackforth, F.B.A. Cambridge University Press. New York, 1995.

PAULO, Margarida Nichele. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

PLATÃO. XENOFONTE. ARISTÓFANES. *Apologia de Sócrates. A defesa de Sócrates – Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates. As Nuvens*. [Tradução de Jaime Bruna, Libero Ragel de Andrade, Gilda Maria Reale Strazyski. Coleção Os Pensadores. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Fédon*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília : Editora Universidade de Brasília : São Paulo : Imprensa Oficial do Estado, 2000.

_____. *Fédon*. Tradução Heloisa da Graça Burati. São Paulo : Rideel, 2005.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Hélade: Antologia da Cultura Grega*. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1995.

_____. *Platão – o um e o múltiplo: comentários sobre o Parmênides*. São Paulo: IBRASA, 2001.

ROGUE, Christophe. *Compreender Platão*. Tradução de Jaime A. Clasen – Petrópolis, RJ : Ed. Vozes, 2005.

RILKE, Rainer Maria. *In: Elegias de Duíno*. [Tradução Dora Ferreira da Silva]. Porto Alegre: Globo, 1972.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Volume V. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Para uma nova interpretação de Platão*. [Tradução Marcelo Perine]. 14. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

SANTOS, Bento Silva (O. S. B.). *A imortalidade da Alma no Fédon de Platão; Coerência e Legitimidade do Argumento Final (102a – 107b)*. Porto Alegre: EDIPUCRS. 1999.

SANTOS, Mário Ferreira dos. *Pitágoras e o Tema do Número*. Edição coordenada por Aluísio Rosa Monteiro Júnior. São Paulo: IBRASA, 2000.

_____. *Pitágoras e o Número*. São Paulo: Ibrasa, 2000.

_____. *Platão. O um e o Múltiplo*. Comentários sobre o “Parmênides”. São Paulo: Ibrasa. 2001.

SILVA, Markus Figueira da. *A morte Azul de Sócrates*. In: Eu, Tu Borges. Organizado por Oscar Federico Bauchwitz. João Pessoa: Ed. Universitária. UFPB, 2003.

_____. *Epicuro: sabedoria e jardim*/ Markus Figueira da Silva. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal, RN : UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003.

SCHULER, Donaldo. *Heráclito e seu (dis)curso*. Porto Alegre: L&PM, 2000.

STONE, I. F. *O Julgamento de Sócrates*. Tradução Paulo Henrique Britto ; apresentação Sérgio Augusto. São Paulo : Companhia da Letras, 1988.

THONNARD, A. A. *Compêndio de História da Filosofia*. [Tradução Valente Pombo]. Roma: Ed. Soc. De S. João Evangelista, 1953.

VALVERDE. José Maria. *História do Pensamento – Das Origens à Idade Média*. vol 1. Vários Tradutores. Universidade de Barcelona. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

VLASTOS, Gregory. *O Universo de Platão*. [Tradução de Maria Luiza Monteiro Salles Coroa]. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Isis Borges B. Da Fonseca – 11ª Ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____. *Plato. Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*. A Collection of Critical Essays. Library of Congress. USA. 1971.

WATANABE, Lygia Araújo. *Platão Por Mitos e Hipóteses: Um convite à Leitura dos Diálogos*. São Paulo: Editora Moderna, 2006.

WHITE, David A. *Myth and Metaphysics in Plato's Phaedo*. Susquehanna University Press. London and Toronto: Associated University Presses, 1989.

_____. *The Last Days of Socrates. Euthyphro. The Apology. Crito. Phaedo. Tredennick Hugh*. Great Britain: Penguin Books, 1969.

ZIKAS, Dimitrius N. *De Platão Fédon a Imortalidade da Alma (comentários)*. 1ª ed. São Paulo : EDITORA CYROS LTDA. 1990.

