

RUBENS GARCIA NUNES SOBRINHO

MITO E ARGUMENTO NO *FÉDON*

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
2004**

RUBENS GARCIA NUNES SOBRINHO

MITO E ARGUMENTO NO *FÉDON*

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques

Universidade Federal de Minas Gerais

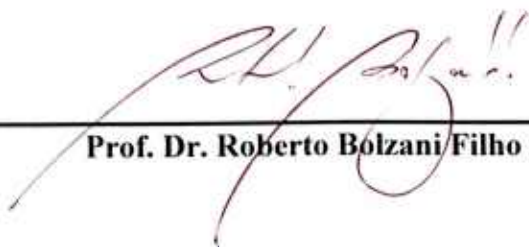
Dissertação defendida e APROVADA, com a nota 100 (cem) pela
Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques (Orientador) - UFMG



Prof. Dr. Adriano Machado Ribeiro - USP



Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho - USP

**Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 27 de setembro de 2004.

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAFICH – UFMG, cuja excelência e sustentáculo, material e intelectual, permitiram o desenvolvimento deste trabalho.

À Secretaria do programa, em especial, à Andrea Baumgratz, cujo apoio logístico tornou factível a minha continuidade no Programa.

Ao CNPq, pela bolsa e apoio em todos os eventos nos quais participei.

Aos amigos do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, pelo estímulo e confiança.

Aos colegas da UFMG, Maria Dulce Reis e Wantuil Miguel Barcelos, pela amizade sincera, solidariedade e pelo compartilhamento de reflexões.

A minha mãe e irmãos, para quem a Filosofia é um modo de vida que suscita a perspectiva da totalidade do tempo.

Ao Roberto V. Marquez, cuja generosidade inesquecível realça o fato de que a Filosofia é modelada pela aspiração ao Bem e que o filosofar só é possível se houver amizade.

À Soraya, Marina e Mariela que consolidaram a “nobre esperança” pela conquista de valores que não podem ser vistos.

Aos Professores Adriano Machado Ribeiro e Roberto Bolzani Filho, por aceitarem compor a Banca Examinadora e pela demonstração de amizade.

Finalmente, ao Professor Marcelo P. Marques, pela deferência respeitosa, pelo estímulo constante ao crescimento e amadurecimento intelectual, por reforçar o compromisso de um vínculo duradouro em torno da atividade filosófica, e, sobretudo, por me ensinar a buscar refúgio nos *λόγοι*.

Mas, uma história para ser verdadeira não precisa ter acontecido...

Lúcio Cardoso, *A luz no subsolo*.

RESUMO

A investigação levada a efeito neste trabalho tem o escopo de elucidar as razões pelas quais Platão faz um uso tão extenso da narrativa mítica, em conjunção com a argumentação, como característica da operacionalidade filosófica que aparece nos diálogos do período médio de sua obra. Na História da Filosofia, os mitos platônicos têm sido negligenciados pelos eruditos e considerados peças de “literatura imaginativa” que, em si mesmas, não são meritorias de interesse filosófico. De uma maneira geral, os mitos não são considerados como elementos representativos do pensamento de Platão. Não obstante, o movimento dialético do *Fédon* evidencia que o emprego da narrativa mítica não só é fundamental para a inteligibilidade almejada pelo exame filosófico, mas é, também, uma forma discursiva cujo horizonte ultrapassa os limites e as exigências da argumentação mais estritamente racional.

No primeiro capítulo, empreende-se uma delimitação do âmbito e do alcance operacional do mito filosófico no *Fédon*, em contraposição com a argumentação conceptual. Busca-se a demarcação clara de uma oposição entre mito e conceito, ao mesmo tempo que o estabelecimento de uma relação solidária que determina a racionalidade peculiar ao mito filosófico e uma afetividade própria à argumentação dialética.

O segundo capítulo explicita os argumentos aduzidos em favor da imortalidade da alma e o modo como a imbricação entre mito e argumento compõe e contribui para o exame da imortalidade, do conhecimento e da própria atividade filosófica.

O terceiro capítulo desdobra as noções e teses mais fundamentais do diálogo, como a hipótese das Formas, a causalidade e a questão de um método investigativo que sintoniza o argumento com o mito filosófico.

No quarto e último capítulo, empreende-se uma interpretação detalhada do mito escatológico final e uma correlação dos princípios de interpretação empregados com a argumentação global do diálogo. Busca-se a demonstração de que o tratamento exegético e a investigação aprofundada dos mitos filosóficos enriquecem, em muito, a compreensão dos diálogos platônicos. Para tanto, são confrontados dois modos de abordagem distintos, que nem sempre são convergentes: a interpretação alegórica fixa e uma interpretação estrutural modelada segundo a abordagem de Walter Burkert e J. P. Vernant.

Foram adotadas e cotejadas as traduções de Monique Dixsaut, Paul Vicaire, G. Reale e R. Hackforth, visto que pequenas variações nos termos gregos reverberam de maneira amplificada na interpretação dos conceitos envolvidos.

ABSTRACT

The present research aims at clarifying the reasons why Plato makes such an extensive use of mythical narratives in his argument, a use which is typical of the way his middle period dialogues operate philosophically. In the History of Philosophy, Plato's myths have been neglected by scholars who take them to be pieces of "imaginative literature", not worthy of philosophical interest in themselves. On the whole, they are not considered representative of Plato's thought. Nevertheless, the dialectic movement of the *Phaedo* shows that the use of mythical narratives is not only fundamental to the degree of intelligibility aimed at by philosophical exam, but also a resource which goes beyond the boundaries and demands of strict rational argument.

In the first chapter, the point is to establish the operational scope of the philosophical myth in the *Phaedo*, as opposed to conceptual argument. This is done both by making a clear opposition between myth and concept as well as by establishing an intimate relationship that determines not only the rationality peculiar to myth but also the affection present in dialectical argument.

The second chapter explains the arguments brought forward in favor of the immortality of the soul and the way the imbrication between myth and argument essentially integrates and contributes to the exam of immortality, of knowledge and of philosophical activity itself.

The third chapter develops the dialogue's most important notions and theses, such as the hypothesis of Forms, causality and the issue of an inquiry method that reconciles argument and philosophical myth.

The fourth and last chapter is both a detailed interpretation of the final eschatological myth and an attempt at establishing a clear relation between the principles of interpretation used and the global argument of the dialogue. The purpose is to show that the exegesis and the detailed exam of the philosophical myths contribute in a unique way to a deeper understanding of Plato's dialogues. From that perspective, the text opposes and relates two distinct approaches, not always compatible: the fixed allegorical interpretation and a more structural one, according to Burkert and Vernant.

As a whole, the careful choice of terms is made through the comparison of different translations of the dialogue (M. Dixsaut, P. Vicaire, G. Reale, R. Hackforth), taking into account the fact that the smallest lexical variations have an amplified impact on the interpretation of the different concepts at stake.

SUMÁRIO

0	INTRODUÇÃO	9-12
1	O PAPEL DO MITO NO <i>FÉDON</i>.....	13-52
	1.1 O USO DO MITO	13
	1.2 MITO E CONCEITO	18
	1.3 MITO TRADICIONAL E MITO FILOSÓFICO	22
	1.4 MITO E ENCANTAÇÃO	34
	1.5 A FUNÇÃO DO MITO FILOSÓFICO	44
	1.6 O MITO E A <i>SEGUNDA NAVEGAÇÃO</i>	47
2	O PENSAMENTO PURO E AS PROVAS DA IMORTALIDADE DA ALMA	53-106
	2.1 O PREÂMBULO DO <i>FÉDON</i>	53
	2.2 SÓCRATES E A DEFESA DA FILOSOFIA	69
	2.3 O ARGUMENTO DOS OPOSTOS	81
	2.4 O ARGUMENTO DA REMINISCÊNCIA	86
	2.5 O ARGUMENTO DA AFINIDADE	95
3	CAUSALIDADE, HIPÓTESES E FORMAS	107-132
	3.1 O CANTO DO CISNE	107
	3.2 HARMONIA E DESORDEM.....	112
	3.3 CAUSALIDADE E NAVEGAÇÃO.....	117
	3.4 O ÚLTIMO ARGUMENTO	132
4	A SIGNIFICAÇÃO DO MITO ESCATOLÓGICO	137-204
	4.1 IMORTALIDADE E INDESTRUTIBILIDADE.....	137
	4.2 CAUSALIDADE E DESTINO	152
	4.3 INTELIGIBILIDADE E FISOGRAFIA MÍTICA.....	165
	4.4 CAUSALIDADE E MITO	182
	4.5 O MITO COMO RISCO	204
5	BIBLIOGRAFIA	207-213
6	REPRESENTAÇÃO GRÁFICA DA “VERDADEIRA TERRA”.....	214

0 – INTRODUÇÃO

Na História da Filosofia, os mitos platônicos têm sido negligenciados pelos eruditos e considerados peças de “literatura imaginativa” que, em si mesmas, não são meritórias de interesse filosófico. Mesmo os estudos gerais concernentes aos mitos platônicos não buscam estabelecer relações entre os conteúdos das narrativas com a argumentação no contexto de cada diálogo. De maneira geral, como observa Julia Annas (1982 p.119), os mitos não são considerados como elementos representativos do pensamento de Platão. Tal desinteresse deriva, em parte, de um certo racionalismo oriundo do século XIX, segundo o qual o mítico diz respeito a uma visão de mundo primitiva susceptível de ser ultrapassada por outra melhor, racional e científica. O mito seria algo ultrapassado, inatual e, por conseguinte, pré-científico e indigno de crédito (OTTO 1987 p. 16). “Mito” exprimiria aquilo que não é mais crível em função das explicações causais propiciadas pela investigação científica. As narrativas míticas se enquadrariam na esfera das crenças religiosas ou no domínio da fantasia e da fabulação poéticas e, por essa razão, seriam divorciadas da verdade. A verdade só seria susceptível de ser encontrada pelo método de investigação científica e controlada pela experiência factual.

Mesmo aqueles comentadores que reconhecem uma continuidade e uma transmutação gradual da narrativa mítica para o discurso filosófico pressupõem, não obstante, uma ruptura ou cisão radical que coloca mito e argumento como discursos opostos. Jean P. Vernant, seguindo a esteira de Cornford e Louis Gernet, afirma que o pensamento filosófico, embora herdeiro e tributário de esquemas e quadros mentais antecipados pelos mitos tradicionais, aparece como o “contrário” de sua herança. O que caracterizaria o pensamento filosófico, tanto em suas origens jônicas, como no pensamento eleata, seria a positividade de um e a exigência de absoluta inteligibilidade do outro. Mas, o traço distintivo de ambos seria um pensamento racional que “marca uma ruptura decisiva com o mito”.¹

Uma dicotomia tão distintiva entre mito e pensamento racional não é o que se observa no desenvolvimento argumentativo do *Fédon*. Como observa Kirk (1999 p. 240), é correta a avaliação de que o pensamento de Hesíodo, por exemplo, não era, nos termos postos por Cornford (e também por Gernet e Vernant), nem totalmente racional, nem totalmente mítico. Todavia, segundo Kirk, um estágio de pensamento inteiramente “mítico”, sem nenhum recurso especulativo ou racional, se situaria num passado tão remoto que não seria

¹ VERNANT, J. P. Les origines de la Philosophie in: *La Grèce Ancienne*, Paris: Ed. du Seuil, 1990, V. 1, p. 238.

identificável nem na época micênica e nem mesmo na idade do bronze, de maneira que o termo “grego” careceria inteiramente de significado nesse tempo supostamente “mítico”. Por conseguinte, a dicotomização radical, sem permeio, entre mito e pensamento racional seria justificável? A ordem racional inteligível seria a sede da verdade filosófica em contraposição a um pensamento mítico, pré-filosófico e religioso? Por outro lado, haverá uma verdade no mito? Ou melhor, é legítimo imputar a verdade à narrativa mítica? Exerceria alguma função, o mito, no âmbito da investigação filosófica, da argumentação, da explicação?

Há que se aventar, de antemão, que a verdade do mito não pode ser uma adequação factual. A narrativa, nesse caso, seria relato histórico ou enunciação conceptual. A significação do mito, enquanto manifestação lingüística, deve ser buscada na homologia profunda entre “estruturas de ação” (BURKERT 1997 p. 14), reveladas na própria linearidade da intriga narrativa, e uma *πρᾶξις* viva (MARQUES 1994 p. 22). A significação do mito não é extrínseca. Ele configura valores na medida em que sua estrutura interna revela esquemas de ações ordenadores para o mundo social e para a *ψυχή*. A relevância de uma narrativa mítica decorre do seu vínculo com uma *πρᾶξις* e de sua homologia com os *πάθηματα*, e, por conseguinte, de uma função que não é apenas etiológica. O mito possui, sobretudo, uma função estruturadora e “explicativa” (KIRK 1999 p. 254) e sua maior característica é a aplicabilidade (BURKERT 1997 p. 22). O traço distintivo do mito é a sua referência parcial a valores tradicionais de importância coletiva. Sua importância e seriedade derivam da aplicabilidade desses valores (p. 23). Essa aplicação abre campo para um uso “especulativo” (KIRK, 1999, p. 254) da narrativa mítica que a torna solidária da argumentação racional.

O objetivo desse trabalho de pesquisa é demonstrar que Platão não opera uma distinção radical entre mito e argumento, e de que a narrativa mítica exerce uma função filosófica no desenvolvimento global do diálogo. Dever-se-á demonstrar que os mitos platônicos *devem* ter uma interpretação racional (ANNAS 1982 p. 120) que os coloca em consonância, e numa relação solidária, com a argumentação de maneira tal que os torna relevantes para a sustentação das teses defendidas nos argumentos. Diante dessa perspectiva, os conceitos filosóficos apresentados no diálogo não só são aprofundados, mas são enquadrados no plano mais amplo dos valores ético-políticos, ampliando consideravelmente o âmbito da filosofia de Platão.

A ratificação da tese geral de que os mitos são fundamentais para a filosofia de Platão exige o objetivo mais amplo de um comentário de todo o diálogo e da constante verificação do modo pelo qual se instaura a relação enriquecedora entre os argumentos aduzidos em prol da imortalidade da alma e os pressupostos e premissas míticas que se relacionam com tais

argumentos. No *Fédon*, cada argumento envolve premissas que evocam ou falam diretamente ao modo do mito. Cada argumento é entrecortado pela narrativa mítica. A extensão da meta requer o refazimento de todo o movimento que traça o itinerário do diálogo. A importância da morte de Sócrates anuncia a importância do próprio movimento filosófico – um pensamento que se faz preito. A compreensão do modo como o diálogo é construído requer a visão sinótica do todo, pois somente da totalidade medra o espanto.

O objetivo final é uma exegese detalhada do mito escatológico e de sua significação filosófica. Os elementos internos da narrativa serão correlacionados, ou alegoricamente e metaforicamente, ou mediante estruturas de significação, com as teses filosóficas que aparecem no desenvolvimento dos argumentos. Uma tal interpretação busca trazer à tona o fato de que, no *Fédon*, os princípios basilares que fundamentam o conhecimento, a inteligibilidade e a valoração ético-política são correlativos e pressupõem estados psíquicos que são determinados segundo gêneros de vida diversos. Especial atenção será dada a questões que se revelam centrais para filosofia platônica como o estatuto das imagens, do invisível e da indestrutibilidade.

A desvalorização das narrativas míticas que aparecem nos diálogos platônicos decorre justamente de uma categorização que surge com as formas modernas do pensar. A separação aguda e a crua dicotomia, artificiosa pela tradição erudita, entre mito e argumento racional fazem com que o mito seja associado à literatura imaginativa fantasiosa, ao irracional e ao absurdo. Nenhuma peça discursiva reforça mais a concepção de fabulação fantástica do que o mito escatológico final do *Fédon*. Mesmo os comentadores que atribuem uma significação filosófica profunda aos mitos do *Fédon* não escapam à clivagem que separa radicalmente mito e argumento como dois gêneros discursivos opostos.

O mito não está sujeito à análise lógica e não expressa o pensamento de Platão: tal é a súpula das análises que pretendem o rigor e a seriedade técnica, distintivos dos comentadores eruditos. Os platonistas que mais peso e valor atribuíram aos mitos platônicos buscam empreender teorias gerais, destacar aspectos estruturais gerais, cujo esforço e erudição exegética aumentam em muito o alcance filosófico dos diálogos. Mas tais análises gerais possuem a desvantagem de perderem a especificidade do movimento singular de cada diálogo na tentativa de estabelecer esquemas conceptuais gerais. Nesse aspecto, a inteireza do movimento dialético único, estabelecido pelo todo do diálogo, é fragmentada ao preço de uma redução generalizante.

A esmagadora maioria dos eruditos considera que os detalhes e o intrincado tecido de um grande mito escatológico como o do *Fédon*, com a sua aura fantástica, permanecem

impermeáveis à interpretação filosófica séria. Em parte, essa generalizada atitude de desprezo em relação aos mitos da obra platônica decorre de uma suposta hostilidade do próprio Platão em relação aos mitos, que seriam vistos entre outros exemplos, como passatempo, brincadeira ou meras histórias infantis mentirosas. Não obstante a própria desvalorização que Platão faz dos mitos em algumas passagens (como, por exemplo, a de *República* 377a), o deslocamento das críticas concernentes aos mitos do contexto e da especificidade em que ocorrem implicam alguma perda ou distorção. A crítica que Platão faz aos mitos tradicionais e ao seu papel *paidêutico* não impede o extenso uso que ele faz de seus próprios mitos como instrumento de sua *démarche* filosófica. Acrescenta-se a isso, a recusa de qualquer interpretação alegórica dos mitos manifestada por Platão em alguns diálogos (*República* II 378d); (*Fedro*, 229c – 230a). Tal recusa firma-se, ou na falta de discernimento da criança para entender qualquer significação oculta, ou na ausência de critérios que sejam igualmente aplicáveis a todos os elementos mitológicos (BRISSON 1994 p. 158). A despeito da rigorosa exegese empreendida por Brisson, coloca-se a questão: tal recusa é específica ou postulação radical inseparável de um procedimento investigativo que deve ser generalizado para todos os diálogos da maturidade? O próprio Platão menciona, explicitamente, o significado alegórico da narrativa da caverna em *República* VII (514 ss.), além de fazer uso constante de analogias e metáforas. A recusa da alegoria caberia no movimento dialético do *Fédon*?

Se os mitos usados por Platão em suas discussões filosóficas têm de ter uma interpretação racional, então a atribuição de significado aos elementos míticos só poderá ser mediada pela metáfora. Há que se considerar não só o tipo específico de mito que cai sob a crítica de Platão, mas o ambiente e os ouvintes aos quais são destinados seus argumentos. É de se esperar que ouvintes com educação filosófica, sobretudo socrática e pitagórica, como os do *Fédon*, possam ter a capacidade de subentender a significação profunda subjacente às imagens míticas. Ademais, mesmo os golpes mais críticos desferidos por Platão em relação aos mitos pressupõem uma eficácia, ainda que pelo efeito nefasto. Em nenhum momento Platão nega aos mitos um efeito afetivo, uma certa eficácia. É justamente em função dessa eficácia que os argumentos do *Fédon* são entrecortados e pontuados de referências míticas. Como falar filosoficamente do além-morte a não ser lançando mão de um discurso em parte mítico, em parte argumentativo? Todas essas considerações apontam para a necessidade de uma pesquisa mais específica e exaustiva quanto ao uso filosófico do mito no *Fédon*.

CAPÍTULO 1

O PAPEL DO MITO NO *FÉDON*

1.1 – O USO DO MITO

O valor de um herói mostra-se na sua escolha pela honra que, diante do combate, despreza o perigo da morte (*Apologia* 28 c-d.); o valor do gênero de vida filosófico aparece no reluzir da prática da justiça e do bem, ainda que jamais deixe de pairar, em todo momento e em antagonismo, a ameaça da morte (*Apologia* 28b)²; o valor de uma homenagem fúnebre mostra-se na grandeza do enfrentamento discursivo que realça o modo de vida, na sua afronta à morte. O valor da vida do melhor, do mais sensato e do mais justo dos homens (*Fédon* 118a), é medido pela grandeza do seu maior e mais terrível antagonista: a morte.

Nessa homenagem a um homem sem-par, que configura o *Fédon*, a morte, mais uma vez, é afrontada; desta feita por um discurso que, tocando os extremos limites da humana capacidade racional (*Fédon* 107b), possui a pretensão de sondar o interdito, de perscrutar o invisível e o desconhecido mediante o recurso a um pensamento que se vale de imagens míticas para ascender à inteligência da totalidade.

A discussão filosófica entretecida no *Fédon* constitui um combate singular com a morte. A implacabilidade do oponente determina o uso imprescindível de toda a panóplia, num enfrentamento em que todas as armas possíveis do pensar devem ser mobilizadas. Para se pensar a morte, o mais cortante argumento e o mais agudo raciocínio só podem ser desferidos na multiplicidade das ações ensejadas por um pensar por imagens, que se antecipa ao momento oportuno do golpe certo. Nesse enfrentamento-afronta, o discurso racional só poderia ser aplicado no campo, nos esquemas e nos traçados que são renunciados no movimento das imagens míticas. No *Fédon*, mito e argumento pressupõem-se mutuamente

² A analogia que estabelece o elo entre Aquiles e Sócrates, segundo nota Adriano M. Ribeiro (2002, p. 131.), se estabelece no plano ético. O desprezo pela morte denota valores que não podem ser avaliados pela possibilidade da vantagem, ou pela evasão do prejuízo. O *παράδειγμα* do herói indica que a grandeza do antagonista enfrentado e o risco da morte ensejam a medida da *αρετή* que, absoluta, norteia a *πράξις*.

para que, na grandeza de seu combate, se consolide a grandeza da homenagem – única – que estaria à altura da personagem de Sócrates: pensar filosoficamente a morte.

Mito e argumento constituem a urdidura de um discurso que, abordando a morte, estabelece as condições da existência e das relações entre todas as coisas. Pensar a morte significa estabelecer as condições e as causas da geração e da corrupção de todos os seres (*Fédon* 95e), significa pensar cada ação prática na perspectiva da totalidade do tempo (107c) e, sobretudo, significa estabelecer as próprias condições do pensar, independentemente do que pode advir dos sentidos (65 a-c).

É preciso, pois, antes de percorrer o caminho da iniciação filosófica – visto que, no *Fédon*, o filósofo é verdadeiramente um iniciado (69d – 70a) –, discernir a especificidade do mito na operacionalidade do movimento do pensamento, delinear o seu uso, o seu alcance e o seu papel para que, juntamente com a argumentação, se logre a inteligibilidade.

A tecedura argumentativa do *Fédon*, desde seu início e ao longo de todo o seu desenrolar, é indissociavelmente interpenetrada por uma extensa rede mítica que demarca a esfera da discussão sobre a imortalidade da alma, e cujo cume será encimado por um grande mito escatológico. Tal mito é de grande importância dramática, já que aparece, depois da última prova da imortalidade da alma, como conclusão final de Sócrates, pouco antes de sua derradeira despedida. A proeminência que Platão confere ao mito nesse diálogo não é sugerida apenas pela encenação dramática dos últimos momentos de Sócrates em vida, mas também pela extensão e pelo vínculo que o mito estabelece com o *lóγος* acerca da imortalidade da alma, o que sugere um novo âmbito para a narrativa mítica.

Já no início, o mito se faz apresentar como uma narrativa que comporta uma apreensão de como certa ordenação de eventos, ou coisas, passou a existir. Instado acerca das razões pelas quais só muito depois da sentença de morte, decretada no julgamento de Sócrates, a execução foi levada a efeito, Fédon apresenta a elucidação de que a causa para tal devia ser atribuída ao cumprimento de um ritual: todos os anos um navio era enviado em peregrinação a Delos em honra ao deus Apolo e, no ínterim que marcava o início dos preparativos até a volta do navio, era regra que a cidade se mantivesse purificada, ficando interditas todas as execuções decretadas por lei. Justamente na véspera do julgamento a popa do navio tinha sido engrinaldada, impedindo que a execução fosse cumprida de imediato³. O Oráculo de Delfos e

³ Jean Pierre Vernant (1990, p. 199), seguindo Francis Cornford, adota a tese da estreita relação entre rito e mito na qual este último “permanece muito próximo do drama ritual do qual ele é a ilustração”. O rito estaria vinculado a uma recriação da ordem cósmica, social ou sazonal como, por exemplo, o da reafirmação da função

o deus Apolo velavam pelo cumprimento das cerimônias de purificação e expiação exigidas quando da ocorrência de um homicídio. Rohde salienta que o procedimento dessas cerimônias era fundamentalmente religioso e servia para apaziguar as potências invisíveis, as almas ofendidas e os demônios que exerciam o papel de seus defensores. A purificação do sangue constituía uma exigência até mesmo para os casos de homicídio autorizados pelas leis e sua função era a restituição do homicida, até então considerado impuro, ao seio sagrado da cidade e da família. Sem a devida purificação do crime, tanto a família como a cidade seriam contaminadas pela impureza do ofensor. Os ritos de expiação constituíam uma satisfação e destinavam-se a apaziguar, ao mesmo tempo, as almas ofendidas e irritadas pelo crime e os deuses que velavam por elas. Imolava-se, em lugar do próprio assassino, uma vítima expiatória com o fim de apaziguar a cólera daqueles que representavam as almas trespassadas. Platão menciona, no livro IX das *Leis* (865b), que o Estado deve ir buscar no Oráculo de Delfos os regulamentos relativos à purificação e à expiação das impurezas (ROHDE, 1999, p. 223 ss). A associação de um rito de purificação com a morte de Sócrates, nesse ponto do *Fédon*, sugere a intenção de se introduzir, dramaticamente, a função purificatória do mito e sua ação eficaz sobre a alma. As disposições purificadoras da religião grega implicam uma série de concepções – a sobrevivência consciente de almas de homens assassinados, o conhecimento dos acontecimentos do mundo por parte dessas almas, a cólera decorrente de injustiças cometidas contra elas e da potência que elas teriam sobre o mundo visível.

de soberania anualmente renovada do rei, na festa real da criação do Ano Novo, na Babilônia. O mito, por sua vez, seria a ilustração desses eventos levada a efeito mediante uma narrativa que, via de regra, seria posterior ao rito, sendo subordinado a ele. Segundo essa tese de Cornford, os mitos de criação gregos derivam ou têm sua origem em rituais, cuja causa ou motivos representam. O critério que confere credibilidade ao mito decorre da tangibilidade oriunda do ritual. Tal tese fundamenta a idéia de Cornford (e também de Vernant) de que a antiga cosmogonia filosófica é uma transcrição da cosmogonia mítica que, em última instância, teria suas raízes no ritual, “algo tangível”. Kirk (1993, p. 18, 19), contrariamente, critica severamente a posição do que ele denomina “escola mito e ritual” dos autores de Cambridge e dos seus simpatizantes franceses como Vernant. Através de vários exemplos tomados na mitologia grega (cuja relação com os ritos é mais evidente), Kirk demonstra que em nenhum caso “o ritual determina o significado real de um mito concreto, nem sequer seu núcleo narrativo básico. Pelo contrário, sua relação com o ritual é quase sempre trivial e casual, sem que tenha nenhuma efetividade na essência dos temas narrativos que emprega, sejam estes quais forem”. Segundo Kirk, “a maioria dos mitos gregos não possui nenhuma conexão ritual evidente ou plausível”.

Por outro lado, Walter Otto (1987, p. 34) afirma que a crença de que o rito é mais antigo que o mito decorre do racionalismo em voga no séc. XIX, que via o mito como uma espécie de “superestrutura espiritual” do rito. Otto defende a tese de que não há e nem nunca houve um mito sem um culto que não lhe fosse solidário. O culto é correlativo ao mito e indissociável dele. Por culto, Otto entende toda uma gama de ações que compreende não só as atitudes e ações espirituais do homem, mas também suas atitudes e ações corporais pelas quais ele responde ao mito, como a dança, por exemplo. Nesse sentido, o rito seria a maneira pela qual o mito figura-se junto ao homem e, por essa razão, ele seria a repetição das gestas evocadas pelo mito.

Em que pese a controvérsia dos eruditos, o *Fédon* exhibe pelo menos um exemplo – o da peregrinação do navio a Delos em honra a Apolo – em que o ritual, além de ter uma ligação fundamental com a narrativa, emerge a partir de um mito previamente existente.

A referência explícita ao mito do rei Minos aponta para uma associação prenhe de desdobramentos. Segundo a narrativa mítica, o rei Minos de Creta, que estava em guerra contra Atenas em decorrência da morte de seu filho Androgeu, impôs como represália o tributo de sete pares de moças e rapazes que, de nove em nove anos, eram levados a Creta para serem devorados pelo Minotauro. Na terceira vez, Teseu, filho do rei de Atenas, foi instruído pela filha de Minos, Ariadne, sobre como se aproximar do monstro e matá-lo. Após derrotar o monstro, ou com uma espada dada por Ariadne, ou com sua famosa maça, Teseu conseguiu fugir do labirinto seguindo o fio mágico, confeccionado por Dédalo, que a jovem havia lhe dado (OVID, 1994, VIII 152-180; PLUTARCH, 1952, p. 5-8).

A real purificação de uma condenação injusta seria encontrada num motivo do mesmo gênero que suscitou a peregrinação anual a Delos, qual seja, o triunfo final sobre a morte que, então, seria protagonizado por Sócrates. Esse é apenas o ponto de partida para uma sofisticada argumentação desenvolvida no diálogo e que, em outro plano, solidário ao da narrativa, tem o seu fundamento ancorado no rigor, mas que não pode prescindir, de todo, da origem mítica que a suscita sem, de quebra, perder o alcance a um domínio que não está circunscrito no âmbito da linguagem conceptual.

A caracterização da extensa rede mítica do *Fédon* e a importância da sua presença, do começo ao fim do diálogo, é fundamental para a compreensão da relação solidária entre argumentação racional e narrativa mítica, como um procedimento que será característico no *Fédon*, além de possibilitar a apreensão da unidade dramática e de fazer justiça à importância que Platão infunde no diálogo que rememora o último dia de vida de Sócrates.

O *Fédon* fornece, de fato, uma concepção da investigação filosófica que evidencia a relação solidária entre a argumentação racional e o acervo mítico, entre os argumentos e as premissas fornecidas pelo mito, cujo núcleo não se permite dar a conhecer com o estatuto de certeza. Nesse diálogo, os limites entre a demonstração racional (os limites da razão como provedora de argumentos) e as teses que só se deixam conhecer mediante a forma narrativa são dramaticamente expostos. No *Fédon*, Platão mostra que a argumentação é intrinsecamente necessária para a atividade filosófica enquanto tal, mas que, não obstante, deve ter o concurso do mito para conferir significação à filosofia como um gênero de vida voltado em direção a um norte que é irredutível à demonstração argumentativa e que o Sócrates platônico⁴ haverá de chamar o “belo risco” do filósofo (*Fédon 114c, d*).

⁴ Gregory Vlastos (VLASTOS, 1994, p.48) propõe a tese de que, nos diálogos compostos no primeiro período e no período intermediário da produção da obra platônica, há uma distinção entre os temas abordados. A filosofia

É preciso, pois, prestar atenção ao mito e aos seus princípios de interpretação, se se quiser apreender Platão em toda sua estatura filosófica já que, da mesma forma que Sócrates afirma que a consideração unilateral de um dos elementos de um par de opostos implica em deixar a natureza “manca” (*Fédon* 71e), a consideração unilateral da argumentação do *Fédon*, em detrimento da sua extensa cadeia mítica, é fazer uma leitura “manca” da filosofia englobada no diálogo. Sócrates postula que dois processos contrários devem ser simétricos e que deve haver reciprocidade entre os dois elementos de um par de opostos. Esse postulado é entrevisto na própria estrutura de opostos desenvolvida no diálogo, em que há uma harmonia entre as resultantes da narrativa e do argumento, entre a razoabilidade dos axiomas tomados da tradição mítica e a necessidade das conclusões derivadas dos argumentos filosóficos.

Mas por que razão Platão, um filósofo que atribui ao raciocínio o mais alto valor, usa freqüentemente a narrativa mítica, especialmente num diálogo da importância e da magnitude dramática do *Fédon*? Para responder a tal questão, antes de tudo, é preciso delimitar o sentido de mito no contexto grego e, posteriormente, especificar o que significa o mito em Platão para situá-lo no movimento investigativo da argumentação do diálogo.

de Sócrates que aparece nos primeiros diálogos é voltada, quase que exclusivamente, para a investigação de teses morais. A prática dessa filosofia, um “exame de si mesmo e dos outros”, não faz nenhuma separação ou discriminação dos interlocutores que participam do debate. Além disso, não ocorreria uma prioridade em provar a imortalidade com argumentos. Apenas assume uma postura ambivalente quanto à imortalidade da alma, às vezes cética. A relação da personagem socrática que aparece nos primeiros diálogos com os deuses é eminentemente prática: o mal se confunde com a ignorância, o homem bom não pode fazer senão o bem e o cuidado da alma é o escopo da filosofia. Toda discussão filosófica desse Sócrates dos primeiros diálogos gravita em torno da pergunta “o que é?”, que configura um procedimento de perguntas e respostas breves que será caracterizado como *ἔλεγχος*. Nesse procedimento o filósofo leva o interlocutor a manifestar uma determinada crença pessoal e, para resolver um conflito moral, força-o a entrar em contradição com as posições assumidas anteriormente, até abandoná-las e buscar outras mais adequadas. Mas, apoiado num tipo de raciocínio destrutivo, que expõe a tese examinada ao absurdo, esse primeiro Sócrates subverte os valores mais firmemente estabelecidos, como a retribuição do mal com o mal, e propõe outros valores universais. Tal procedimento investigativo requer que a condução das perguntas seja feita pelo filósofo, o que será justificado mediante a profissão de ignorância de Sócrates.

Uma mudança ocorreria, segundo Vlastos, a partir dos diálogos do período médio da obra platônica. O campo da filosofia que aparece nesses diálogos abarca um domínio consideravelmente mais vasto que o dos primeiros diálogos. O filósofo é apresentado como um “iniciado” que faz parte de uma elite intelectual. A investigação da natureza da alma é fundamental para uma filosofia que é expressa de maneira positiva. No *Fédon*, em particular, o procedimento não é mais circunscrito ao exame estrito de uma virtude moral mediante uma argumentação destrutiva, mas propõe uma análise do conhecimento, a transposição de concepções religiosas e uma filosofia em que a razão, meio de acesso ao divino, de nada serve se não tiver as disposições da alma postas em condições favoráveis pela harmonia da sensibilidade. O Sócrates platônico reflete as concepções que o próprio Platão desenvolve nos diálogos da maturidade.

1.2 – MITO E CONCEITO

O mito, em sua manifestação mais fundamental, é um “pensar por imagens” (ANDRADE, 1994, p. 97), em contraposição a um pensamento conceptual. O conceito, diz Cassirer, constitui-se quando certo número de características acordantes de uma multiplicidade, partes comuns de elementos particulares, é reunido no pensar. Essa reunião de particularidades comuns é simultânea e implica a separação de características heterogêneas. Somente as características homogêneas são retidas e refletidas no pensar. O conceito, então, é a totalidade das características comuns de uma multiplicidade que formam uma representação geral. Somente quando existem certas feições invariantes pelas quais as coisas podem ser reconhecidas como semelhantes ou dessemelhantes, coincidentes ou não-coincidentes, torna-se possível reunir em uma mesma categoria os elementos semelhantes entre si. Na formação do conceito, o que é “aparentemente singular” é compreendido quando é aceito como membro de uma multiplicidade ou de uma série, formando um urdimento de particulares num todo (CASSIRER, 2000, p. 42-44). Mas o conceito pressupõe a linguagem como veículo de apreensão do mundo e como “meio que o pensamento deve cruzar antes de se achar a si mesmo” (p. 51). Por essa razão, o pensamento conceptual exige uma elaboração prévia, um fundamento a partir do qual se constitui e se diferencia. Tal fundamento primordial é, precisamente, o pensar por imagens.

O mito, em seus estratos mais basilares, manifesta uma apreensão originariamente coincidente com a linguagem, em que o pensar é subjugado pela totalidade e constitui com ela um único conteúdo: repousa sobre uma presença imediata “tão poderosa que diante dela tudo o mais desaparece” (p. 52). Mito e linguagem constituem, originariamente, o mesmo fenômeno, que reúne todas as forças do pensamento em um único ponto, numa “compreensão intensiva” em que a realidade “acomete o homem imediatamente, no afeto do medo ou da esperança, do terror ou dos desejos satisfeitos e libertos” (p. 53). O pensar por imagens abarca o todo sem o isolamento e o despojamento implicados no conceito, e constitui a “fonte de significação do psiquismo” (ANDRADE, 1994, p. 97). Nesse sentido, “a significação está como que colada ao real”, não há, nessa apreensão da totalidade, separação entre o plano da linguagem e o plano do ser, ruptura entre a palavra e a realidade (MARQUES, 1994, p. 25). Da experiência da totalidade resulta uma intensificação e “condensação” do “sentimento”, da qual brota a experiência do divino que, em sua origem, é o “parto de um instante” (CASSIRER, 2000, p. 54). O ponto comum entre a experiência mítica originária e a linguagem é o seu poder de persistência, mediante o qual a presença e realização da

experiência remanesçam e reaparecem. Tal é o caráter mágico primevo da palavra e do mito, que possuem, ambos, essa “tendência à persistência” e que, “como deus ou demônio”, não é uma criação própria do homem, mas algo que se lhe apresenta como significativo e como uma realidade viva. É por meio da atividade e das ações que o homem apreende progressivamente a realidade, captando-a não mediante conceitos, mas em imagens delimitadas que configuram o perceber e o pensar míticos. A reprodução desse desenvolvimento do pensar por imagens constitui o desenvolvimento da linguagem que esboça as silhuetas das coisas e suas fronteiras a partir de uma totalidade vivida (p. 56).

Há, portanto, um vínculo originário entre linguagem e pensamento mítico, em que todas as manifestações verbais aparecem igualmente como potências míticas, em que a palavra configura uma “arquipotência onde radica todo o ser e todo acontecer” (p. 64.). A palavra possui, pois, um poder mágico-religioso que a alça à esfera do sagrado, que se apresenta como instrumento divino e se identifica com a gênese de todo existente. Os mesmos motivos psíquicos determinam as estruturas do mundo mítico e do mundo lingüístico, que configuram o pensamento por imagens e o pensar lingüístico. Há, por conseguinte, uma correspondência e uma homologia profunda entre a estrutura do pensar por imagens, que é o mito, e a estrutura lingüística.

Por outro lado, como mostram as pesquisas de Vernant, há uma inserção, uma imbricação indissociável do culto mítico-religioso na organização sociopolítica, em todos os seus níveis (VERNANT, 2002, p. 202). O mito reapresenta, na estrutura narrativa, a estrutura ético-política e a religião é uma das expressões de uma forma de vida social e de uma forma de vida política pelas quais a cidade se organiza. Com a cidade, a ordem sociopolítica começa a destacar-se da ordem cósmica e suscita uma nova atitude intelectual que se expressa não mais na narrativa, homóloga à organização social, mas numa modalidade de discurso assentado na ambigüidade e na independência da palavra. A mesma separação entre a ordem da natureza e a ordem política ocorre no plano mental entre o pensamento mítico-religioso e o pensamento racional. A transposição das formas míticas para a escrita implica a separação de planos entre a ordem da palavra e a ordem do real (MARQUES, 1994, p. 26). O mito, a arte e a linguagem aparecem como signos que não mais partejam de si mesmos seu mundo significativo, mas passam a ser metafóricos, no sentido de uma analogia indicadora e explicadora de um real que existe de modo independente (CASSIRER, 2000, p. 22). A metáfora passa a ser o vínculo cognitivo entre a linguagem e o mito.

A metáfora é a transposição que opera a substituição deliberada da “denotação de um conteúdo de representação” por outro que se assemelha ao primeiro em alguma característica, mediante o uso de um mesmo nome (CASSIRER, 2000, p. 104). Ela tipifica um movimento de vaivém que opera a partir de algo cujo significado é familiar e que é deliberadamente igualizado com outra coisa diversa e reconhecida como diversa (p. 105). A metáfora pressupõe um homomorfismo de elementos significativos que são, por isso, correlacionados. O mito configura, sempre, uma correlação primordial entre imagens vivas que remetem para outra configuração. Essa correlação constitui a transposição, ou de uma estrutura de significação para outra, ou de uma imagem para um conceito. Nesse sentido, a metáfora torna-se alegoria e constitui o vínculo entre a imagem e o conceito. A alegoria define a passagem de uma imagem para uma categoria já existente e distinta. A metáfora que Cassirer denomina “radical”, ao contrário, representa “a própria criação da classe em que ocorre a passagem”, em que o pensar por imagens parteja a própria estrutura que o transpõe, como significação que faz com que mito e linguagem estejam, originariamente, em correlação indissolúvel e da qual só aos poucos cada um vai se desprendendo e se tornando independente (p. 106).

A partir da fonte comum da metáfora, desenvolvem-se dois ramos distintos e irreduzíveis: a narrativa mítica e o argumento conceptual. Os conceitos partem de percepções particulares e operam uma ampliação que, ultrapassando seus limites originais, estabelece relações novas. Tais relações constituem a reunião do singular com o todo, ao mesmo tempo em que determinam a sua consumação nesse todo, segundo prescrições invariantes (p. 107). O conceito delimita uma esfera, um domínio delimitado por uma norma prescritiva que determina as relações. “Cada conceito tem uma esfera que lhe pertence, e por meio da qual se diferencia dos demais círculos conceptuais” (p. 107). Tal esfera conceptual delimita a exigência de coerência interna entre as relações que definem o todo. No plano da linguagem, o conceito define “o rigor formal da demonstração, sua identidade com todas as suas partes, sua congruência até mesmo com as implicações mais longínquas, que estabelecem o valor de verdade” (VERNANT, 1990, p. 236). A explicação e a razão conceptuais são construídas por proposições que se comandam necessariamente, em que cada uma deriva de todas as demais numa relação de implicação (ibid). A palavra torna-se signo independente de uma realidade, doravante separada. “A linguagem é relativizada na medida que avança sua autonomia em relação ao real” (MARQUES, 1994, p. 30).

O mito, em contraposição, configura uma tendência completamente distinta do pensar. Enquanto o conceito avança em direção à expansão e à universalização, o pensar mítico traça

a diretriz de um movimento em sentido oposto: a inteligibilidade é, como que, “comprimida e concentrada” num único ponto, a partir do qual, é suscitado o momento que recebe o acento da “significação” (CASSIRER, 2000, p. 108). Nesse modo de inteligência, elaborado pelo mito, há um foco que define a significação, no qual a especificidade do que é mais distintivamente particular é intensificada, em sentido inverso ao esvaziamento extensivo e universalizador do conceito. Por essa razão, a correspondência estrutural do mito, além de refletir a ordenação ético-política, aponta para os quadros mentais profundos que são correlativos, para a estrutura psíquica que caracteriza uma certa mentalidade significante, um certo modo de apreender o mundo que surge de estruturas mentais próprias (VERNANT, 1990, p. 234), que é solidário de estruturas profundas do psiquismo humano (MARQUES, 1994, p. 22). As imagens míticas reproduzem uma estrutura psíquica, um modo característico pelo qual se instaura a inteligência – mito e argumento configuram modos distintos de inteligibilidade.

Partindo-se dessas distinções, esboçam-se os contornos da questão do que é mito para Platão e do modo pelo qual este procede à construção de uma Filosofia que se vale, ao mesmo tempo, do argumento conceptual e da linguagem mítica como componentes constitutivos de sua linguagem filosófica (MARQUES, 1994, p. 20). A construção do *Fédon* traz, em seu bojo, as articulações e o poder de significação mítica que a ênfase unilateral dada pelos estudiosos aos argumentos lógicos relega ao campo da literatura fantástica, ou ao selo de um pensamento qualificado como pré-filosófico. Por essa razão, o rigor de se definir e de se delimitar com exatidão o âmbito da Filosofia, como competência distintiva, só se pode buscar no movimento do próprio diálogo. Não se trata, pois, de se pressupor o que precisamente se quer demonstrar, mas de investigar a função do mito filosófico em sua operacionalidade. O que é, pois, o mito no *Fédon*?

1.3 – MITO TRADICIONAL E MITO FILOSÓFICO

No contexto grego, pode-se começar por caracterizar o *μῦθος*, por sua etimologia, como “palavra, ou narrativa” (VERNANT, 1990, p. 10), uma palavra formulada que, em suas origens, não se opõe aos *λόγοι*, cujo sentido primeiro era igualmente “palavra, discurso”, antes de designar a explicação e a razão (VERNANT, 1992, p. 172). “No início, *λόγος* e *μῦθος* eram palavras sinônimas: designavam a mesma coisa: uma palavra” (VERNANT, 2002, p. 206). Mas há, ainda, na língua grega antiga, outros termos que significam, igualmente, “palavra” como, por exemplo, *ἔπος* (*ἔπεια*), que designa a voz sonora (OTTO, 1987, p. 25). Cada um desses termos, entretanto, é empregado com um sentido particular, distinto dos outros.

Na sua análise etimológica da palavra, Otto (1987, p.26) observa que, originariamente, o conceito de *λέγειν* (cuja raiz, *leg*, é a mesma do latim *legere*) é o de triar, selecionar e, por conseguinte, implica a atenção e a precaução (por oposição a *neglegere*). É nesse sentido que a palavra *λόγος* é empregada na literatura grega antiga e indica (como em Homero) a palavra refletida, judiciosamente pensada e pesada. Inteiramente diverso é o sentido de *μῦθος* na literatura homérica. Não se trata da palavra refletida e calculada que constrange ao convencimento, mas da história que narra o que se passou efetivamente, ou o que está em vias de ocorrer, no sentido de um testemunho imediato. Na literatura homérica, *μῦθος* designa a palavra que possui autoridade por exprimir uma realidade que não é passível de sofrer a menor derrogação; os mitos antigos demandavam ser compreendidos como eventos sagrados. A palavra *μῦθος* contrapõe, em relação ao tempo no qual é narrada, uma ruptura que impede a mediação do raciocínio com vistas à atestação. Todo o caráter venerável, e até mesmo sagrado, do mito decorre dessa impossibilidade de atestação. O mito, na literatura grega antiga, é uma palavra que comporta um saber, não no sentido do que é meditado judiciosamente, de um processo que culmina na força de prova, mas de um saber efetivo cujo sentido é encontrado imediatamente na trama da própria narrativa.

A evocação, logo no início do *Fédon*, da libertação de Teseu do labirinto de Cnossos indica que, para Platão, o mito também pode ser uma palavra que narra acontecimentos afastados em relação ao tempo em que são narrados e que são conservados pela memória e transmitidos durante um longo período. Tais acontecimentos memoráveis são considerados importantes o suficiente para condicionar uma determinação civil da cidade – a execução de Sócrates – ao rito que os celebra. Além disso, o *μῦθος*, segundo se depreende do mito do Minotauro, é uma narrativa que trata de feitos extraordinários, realizados por homens do passado, heróis e deuses, cujo significado pode ser associado a uma situação presente. Mas,

ao contrário do que ocorre com a poesia arcaica, no *Fédon*, o mito não é uma palavra que, uma vez declarada, remete para uma práxis viva que dá forma à afetividade (MARQUES, 1994, p. 31). O mito, para Platão, expressa o razoável, uma crença que não pode pretender à exigência da exatidão literal, mas que engendra a adesão a um saber que possui o estatuto de uma hipótese ou de um postulado que vale a pena ser defendido. De fato, após narrar o mito final do diálogo, Sócrates afirma:

Certamente, não convém a um homem que tem alguma inteligência, pretender que essas coisas sejam exatamente como eu disse. Mas que elas sejam assim, ou próximas disso, em relação às nossas almas e suas moradas – já que parece que a alma é imortal – eis o que me parece que convém sustentar, eis o risco que deve correr aquele que crê que é assim. Pois este risco é belo... (Fédon 114d).

Além de evidenciar a função persuasiva do mito, decorrente de sua razoabilidade, todo o prólogo do diálogo é conduzido de maneira a trazer à tona a relação da narrativa mítica com as atitudes e os afetos humanos. O mito engaja e suscita as ações e, por essa razão, possui implicações eminentemente práticas. Fédon de Élis inicia sua narrativa com a descrição dos sentimentos ambivalentes que experimentou como ouvinte da última fala de Sócrates: uma mistura de prazer e dor que levava os circunstantes ora ao riso, ora às lágrimas (*Fédon* 59a). A perplexidade decorre da própria atitude serena – e até feliz – de Sócrates diante da morte, atitude que contraria as expectativas da cidade a respeito da morte. Sócrates tem, no momento de sua morte, uma atitude a ser validada. A exigência de validação deriva da perplexidade que essa atitude suscita em relação às expectativas ordinariamente cultivadas pela cidade.

O que determina tais expectativas? Por que elas são cimentadas, configurando uma mentalidade comum? Luc Brisson (1994 p. 26) afirma que os critérios sobre os quais se funda uma coletividade para triar os eventos que são significativos o bastante para serem conservados em memória coletiva são encontrados em *Timeu* 23 a: “Por isso, tudo o que se passou, seja entre vós, seja em qualquer outro lugar, onde nós ouvimos dizer que aconteceu qualquer coisa de belo ou de grande ou que apresenta qualquer outra diferença, todas estas coisas são escritas aqui nos templos e conservadas”. Os adjetivos: “belo” e “grande” indicam que tudo o que deve ser conservado em memória está indissociavelmente ligado a um “sistema de valores”, que permite que se emita um juízo sobre os acontecimentos em questão. O fato de que tais eventos devem ser, além disso, “diferentes” implica uma classe mais restrita desses fatos memoráveis, ou seja, somente são guardados em memória aqueles eventos que são extraordinários ou incomuns e que são significativos para o “sistema de valores” do qual constituem a ilustração.

Uma atitude pressupõe valores nos quais se inscreve; valores que demandam escolhas, que suscitam afetos, possibilitam juízos. Os valores que refletem as expectativas coletivas da cidade determinam o tipo de atitude protagonizada por Xantipa, a esposa de Sócrates que se entrega ao desespero: a morte, então, é uma perda irremediável ligada ao sentimento trágico do terror e da piedade, “como seria de se esperar de alguém que assiste a uma infelicidade” (*Fédon* 59a). Platão afasta o trágico da cena no momento em que Xantipa é levada para casa (DIXSAUT, 1991, p. 15) e, por isso, Fédon afirma que não sentiu piedade, como seria natural diante da morte de uma pessoa querida, pois Sócrates ostentava uma nobre tranqüilidade, e até felicidade (*Fédon* 59a), à espera da morte. A perplexidade dos circunstantes reclama elucidação para a atitude incompreensível de Sócrates. Essa elucidação será feita pela via da força de prova da argumentação racional, mas não podendo garantir a adesão total dos interlocutores, Platão recorre ao mito como meio de forjar a crença e conferir significação à atitude de Sócrates.

O mito, no *Fédon*, caracteriza-se pela ausência de datação precisa e pela evocação de uma lembrança que é importante o bastante para ser compartilhada por um número grande de homens que se esforçam por conservá-la em memória coletiva. Mas é também uma narrativa fictícia que, embora não exija a exatidão literal, abarca uma significação profunda que deve ser aplicada ao momento em que é narrada. Nesse aspecto, para Platão, o mito ultrapassa o campo que lhe é consignado por Brisson (1994, p. 28), ou seja, um “inventário indissociável de um sistema de valores”, cuja importância determina sua conservação em memória coletiva. É também um meio que confere significação para atitudes que não são condizentes com aquelas preconizadas por um estoque de expectativas coletivas e, por conseguinte, possui um papel persuasivo e crítico.

O processo pelo qual as atitudes que são implicadas pela vida filosófica são justificadas (e que estão em conflito com as expectativas e normas de conduta coletivas) está diretamente relacionado com o fato de que Platão inicia a discussão de Sócrates com seus discípulos abordando a composição dos *μύθοι* de Esopo. Sócrates dedica os últimos momentos de sua vida à metrificacão desses *μύθοι* e à composição de um hino a Apolo.

Por que Platão introduz um uso específico do mito não só citando explicitamente as fábulas de Esopo, mas exemplificando o modo como são feitas e como são aplicadas? A razão para isso decorre justamente do fato de que o mito está, basilarmente, vinculado à ação prática e, por conseguinte, possui implicações morais. Walter Otto chega mesmo a afirmar que as atitudes e ações humanas constituem a maneira pela qual o homem responde ao mito (OTTO,

1987, p. 33). É por meio delas que o mito toma figura e se faz manifesto. Há dois tipos de atitudes, contrapostas no diálogo, que propiciam a discussão acerca da imortalidade da alma. A primeira, representada dramaticamente pela reação de Xantipa e pela perplexidade dos demais circunstantes, é ligada aos mitos homéricos. A assertiva de Fédon, evidenciando que o sentimento de piedade – consequência da iminência de um destino terrível – é a expectativa consensual da cidade diante da morte, está relacionada com o quadro mental longamente moldado pelo caráter enciclopédico dos mitos homéricos e hesiódicos e seu papel formador no homem grego. Como nota Vernant, a poesia épica veicula uma massa de “saberes” tradicionais que versam sobre a sociedade do além, as famílias dos deuses e sua genealogia, suas aventuras, seus conflitos, acordos e poderes específicos e toda gama de informações que conferem à cidade grega sua fisionomia própria, cuja manifestação vai desde a língua até os movimentos corporais, as maneiras de viver, sentir e tudo o mais que configura “um sistema de valores” e as regras que definem a vida coletiva. Nesse sentido, as narrativas da poesia épica adquiriram um valor quase canônico, funcionaram como paradigmas que possuíam o estatuto de uma verdadeira instituição cuja função era a memória social, instrumento de conservação dos saberes tradicionais, espelhos que reenviavam aos gregos sua própria imagem. Diz Vernant textualmente:

É na poesia, pela poesia, que se exprimem e se fixam, revestindo-se de uma forma verbal fácil de ser memorizada, os traços fundamentais que, para além dos particularismos de cada cidade, fundam para o conjunto da Hélade, uma cultura comum – especialmente no que concerne às representações religiosas, quer se trate dos deuses propriamente ditos, dos demônios, dos heróis ou dos mortos.

Por que os mitos homéricos suscitam a atitude de temor diante da morte tão característica da cidade? Segundo Rohde, nada é mais detestado para o homem grego que a morte e as portas do Hades. Após desligar-se do corpo, as almas que descem ao reino de Hades e Perséfone são meras imagens (*εἰδωλον*) do que anteriormente fora o homem. Embora remanesça após a morte a alma não conserva as faculdades do “espírito” como as energias da vontade, toda sensibilidade e capacidades do pensamento. A alma, segundo se depreende da epopéia homérica, é necessária para a vida, condição para que o corpo sinta, perceba, pense e queira, mas não é condição suficiente: todas essas faculdades só são plenamente exercidas com o concurso do corpo. Por essa razão, na concepção homérica, o homem possui uma dupla existência: sob sua forma visível e na sua imagem invisível, mera sombra enfumaçada da existência anterior, imagem que, isolada após a morte, é apenas um arremedo do que fora outrora, reflexo destituído de sua potencialidade original. Embora reproduza os traços do

defunto, a alma, após desembaraçar-se do corpo, não possui uma consciência clara e, em consequência, não conserva seus desejos e vontade, não possui qualquer influência sobre os vivos e não participa de suas adorações. É tão insensível ao medo quanto ao amor. No âmbito da poesia, esfera de ação diretamente influenciada pelos deuses, as almas dos mortos jamais podem intervir. Segundo Homero, uma vez banida para o Hades, a alma não exerce mais nenhum papel: uma vez transpostos os rios Oceano e Aqueronte a alma desaparece para sempre nas profundezas do Érebo (VERNANT, 1990; ROHDE, 1999, p. 3ss.).

A outra atitude que se contrapõe às expectativas culturais da cidade é representada por Sócrates. Tal atitude enraíza-se em uma tradição que, ao tempo de Platão, ainda permanecia marginal à religião da cidade (VERNANT, 1990, p. 104 ss; BURKERT, 1997, p. 570 ss.). As atitudes preconizadas pela vida filosófica estão mais em consonância com as *πάλαι λέγεται*, (*Fédon* 63c) as antigas tradições que Platão, explicitamente, identifica como tendo uma origem órfica. Segundo Vernant, como “corrente espiritual, o orfismo aparece exterior e estrangeiro à cidade, às suas regras, a seus valores”. O orfismo vincula-se a uma tradição de textos escritos e livros sagrados que lhe conferem uma espécie de corpo “doutrinário”, uma instrução de saberes esotéricos e iniciáticos que, ao mesmo tempo, opõem-se ao culto oficial, aproximando-se da filosofia. As teogonias órficas possuem, como mostra Vernant, uma orientação fundamental: estão no contrapé da tradição hesiódica. O universo hesiódico evolui, linearmente, do caos para a ordem, de um estado original confuso para o mundo diferenciado e hierarquizado, cujo ordenamento é regido pela autoridade imutável de Zeus. Entre os órficos, ao contrário, no princípio há o Ovo Primordial ou Noite que exprime a totalidade perfeitamente fechada em si mesma, o Uno. À medida que a unidade se dispersa e se divide para fazer aparecer as formas distintas, os indivíduos separados, o Ser primordial se degrada. O gênero de vida órfico busca a reintegração das partes na unidade do Todo e, por essa razão, o aspecto “doutrinal” do orfismo não é separável da busca da salvação. Os escritos órficos, juntamente com o pitagorismo, assimilam uma corrente que modifica os quadros da experiência religiosa, constituindo uma inflexão na orientação religiosa dos gregos.

Não é possível com as fontes disponíveis distinguir doutrinariamente o orfismo do pitagorismo. Segundo Burkert, as fontes mais antigas mostram Pitágoras como uma personalidade histórica, ao contrário do que ocorre com Orfeu, que é uma personagem envolta pelo mito. Não obstante, suas doutrinas são intimamente conectadas ou “mesmo idênticas” (1972, p. 131 ss.). Burkert sugere que há entre Pitágoras e o Orfismo, a mesma relação polar, sugerida por Nietzsche, entre o apolíneo e o dionisíaco: ela expressa a oposição entre a

racionalidade de uma Filosofia do número e o misticismo religioso. Entretanto, assim como Apolo e Dioniso são considerados irmãos pelos gregos, não se pode discernir claramente o orfismo do pitagorismo e tal diferenciação não é atestada pelas fontes mais antigas. A diferença mais marcante ocorreria na práxis política. Enquanto as evidências retratam os órficos como sacerdotes mendicantes, os pitagóricos da Magna Grécia possuem posição política eminente em suas cidades. Diz Burkert que “enquanto os cultos baseados nos supostos escritos do cantor mítico da antiguidade permanecem suspeitos aos olhos de muitos, na pessoa de Pitágoras, o errante dotador da salvação adquire um novo brilho, cujo reflexo se estende até ao rei-filósofo de Platão” (1972 p. 133). Os cultos de mistério ofereciam uma promessa de salvação e a purificação das impurezas. O pitagorismo é distintivamente vinculado à metempsicose e à transmigração das almas.

Nesse novo plano religioso místico, assim como sucede com o pitagorismo, próximo de um pensamento mais elaborado, aparecem as figuras lendárias extraordinárias identificadas, por vezes, como representantes de um xamanismo, ou yoga grego. Afirma Burkert (1972, p. 162), que “a palavra ‘xamã’ provém da linguagem dos Tungues da Sibéria, e o fenômeno “xamanismo” foi primeiro estudado em relação com certas tribos siberianas”. O xamanismo consistia na habilidade de induzir voluntariamente um estado extático, mediante certas técnicas, no qual o xamã entrava em contato com os deuses e espíritos e podia viajar para o além, para o céu e para o mundo subterrâneo. O xamanismo delimita uma vida religiosa e intelectual cujo foco e tarefa especial é trazer a saúde de um outro mundo para os doentes e conduzir as almas dos mortos para suas novas moradas. A habilidade e a mestria do estado extático, que permite as viagens da alma separada do corpo, resultam de uma “vocação especial” e de uma longa cerimônia de iniciação após a qual logra-se um “conhecimento” que abarca as coisas celestes, terrestres e subterrâneas. Homens iluminados e com poderes miraculosos, detentores desse tipo de mestria, são associados com a figura lendária de Pitágoras (BURKERT, 1972, p. 147). Essa plêiade de homens extraordinários e, segundo diz Vernant, “o modo de vida que eles escolheram, suas técnicas de êxtase, implicava, neles, a presença de um elemento sobrenatural, estrangeiro à vida terrestre, de um ser vindo doutra parte e em exílio, de uma alma, *ψυχή*, que não seria mais, como em Homero, uma sombra sem força, um reflexo inconsistente, mas um *δαίμων*, uma potência aparentada ao divino e impaciente de reencontrá-lo”. Diz Burkert que o legado mais importante deixado pelos círculos órficos e pitagóricos é a transformação operada no conceito de *ψυχή* que eles empreenderam. A noção de que algo remanesce após a morte, independentemente do que

ocorra com o corpo, implica “um novo conceito genérico de ‘ser vivo’: ενψυχόν, ‘dentro está uma ψυχή’. A inflexão levada a efeito na noção de ψυχή, que não é mais a imagem impotente e inconsciente da recordação do Hades bolorento, mas a alma que não é afetada pela morte, ἀθάνατος, é considerada, por Burkert, uma verdadeira revolução. Essa revolução emerge a partir da mestria que os mestres lendários do tipo xamânico ou yoga exerciam sobre a alma, abandonando o corpo em estado de catalepsia. A idéia de que a alma possui uma natureza celeste e é muito leve teria aberto o caminho para uma simbiose de pesadas conseqüências entre a cosmologia e as seitas que colocam a salvação pessoal ao alcance de todo aquele que é um iniciado. O “exercício de morte” identificado com a atividade filosófica configura uma transposição (JOLY, 1994, p. 61), segundo seu registro próprio, da antiga ascese dos mestres de sabedoria, para a sabedoria filosófica que demarca um novo quadro mental, fonte de um novo estoque de “valores”, base e validação de uma gama de atitudes que se chocam com as expectativas arraigadas pela poesia épica.

Os mitos que validam a atitude e as ações de Sócrates diante da morte estão em consonância com a sua vida filosófica: não servem para referendar um acervo de expectativas e normas já consolidadas, mas constituem, em vez disso, uma base que valida atitudes inteiramente novas. Os mitos épicos e cosmogônicos tradicionais, em contrapartida, preservam os valores e as expectativas coletivas. Eric Havelock defende a tese de que as poesias épicas e cosmogônicas constituem um acervo de informações técnicas gerais que envolvem instruções militares, comerciais, agrícolas e pastoris. Ademais, os poemas homéricos e hesiódicos conteriam um estoque de prescrições normativas abrangendo relações humanas, opinião e crença (HAVELOCK, 1994, p. 124):

“A religião, o direito, e o costume, a consciência ética e histórica de uma cultura oral não são em si mesmos passíveis de encarnar-se em modelos visíveis. Sua conservação depende estritamente de descrição verbal, passada adiante de geração em geração. No caso, a descrição passa a prescrição. O que é feito torna-se o que tem de ser feito. É a estocagem dessas orientações sociais “par excellence” que se confia ao enclave de fala formulada e memorizada, e em particular à epopéia”.

O argumento de Havelock de que o domínio, por excelência, que é preservado pela poesia épica é aquele delimitado pela esfera ético-religiosa reforça a tese de que os mitos épicos e cosmogônicos gregos consolidam e preservam as expectativas e valores éticos compartilhados coletivamente pela cidade. No *Fédon*, tais expectativas aparecem em conflito com aquelas oriundas da prática filosófica e, por essa razão, Platão, a partir da tradição órfico-

pitagórica, propõe os mitos filosóficos que, no diálogo, apoiarão as atitudes e a argumentação de Sócrates acerca da imortalidade da alma.

O núcleo do mito que referenda o acervo de saberes e expectativas memoráveis é indicado, segundo Luc Brisson, pelo termo *φήμη*, cujo significado é o da palavra com um caráter religioso, a palavra divina imediata que aparece no *Fédon* como “voz profética” ou “profecia” (*Fédon* 111b), (BRISSEON, 1994, p. 40). Além desse uso, *φήμη* possui também um sentido profano que está ligado à “antiga tradição” mencionada em muitas passagens do diálogo. Essa “tradição” abarca os altos feitos dos homens notáveis e dos heróis e um domínio religioso ligado aos deuses, demônios, ao mundo do Hades e à morada das almas. *Φήμη* é a palavra coletiva destinada a ser conservada e que é transmitida de um passado longínquo consolidando e referendando a “antiga tradição”. Mas o diálogo mostra uma transposição do mito religioso, que preserva o acervo coletivo memorável, para o mito filosófico que justifica a filosofia como um gênero de vida, o qual Sócrates chama de um “exercício de morte”. Quais são as características que distinguem esse novo *μῦθος*?

Para se discernir as características distintivas do mito filosófico esboçado no diálogo, deve-se ressaltar o fato de Platão designar as fábulas de Esopo pela palavra *μῦθος*, a mesma que é usada para designar a poesia de Homero ou Hesíodo. Se os dois modos de narrativa são colocados sob um único vocábulo, então é legítimo inferir que Platão pretende sugerir que suas características sejam semelhantes. Isso significa que para Platão o mito, a exemplo de uma fábula de Esopo, é uma criação oriunda de uma atividade fabricadora, um “compór”, (*ποίηιν*), que remete ao fabricante de mitos (*ποιητής*). o sentido original do verbo *ποιέω*, conforme mostra a exegese que Luc Brisson faz do termo, é o de uma elaboração material que pertence à ordem do sensível.

No *Fédon*, o *ποιητής* é o fabricante cuja ação se exerce no domínio do mito, já que Sócrates considera que o verdadeiro poeta “opera com mitos e não com argumentos⁵”. Numa passagem correlata, Aristóteles afirma que “o poeta deve ser mais artífice de mitos que versificador” (*Poética* 1451b 27). Em toda a *Poética* o mito é visto como “composição dos atos” (1450a 3), ou “trama dos fatos” (1450a 32) – ordem narrativa que reproduz as ações, a intriga. O poeta caracteriza-se por ser o “fazedor de mitos” que age por imitação (*μίμησις*) de uma ação. No *Fédon*, Platão usa o mito num âmbito mais abrangente que a designação, mais estrita, de Aristóteles. Além de narrar uma seqüência de ações, o mito, por seu caráter típico, presta-se a um uso que confere razoabilidade ao argumento que o enseja. Ademais, o mito

⁵ “ποιητής εἶναι μύθους ἀλλ’ οὐ λόγους...” *Fédon* 61b.

pode ter o papel de reforçar ou criticar os valores coletivos da cidade e possuir um efeito nos *παθήματα* de sorte a exercer um impacto sobre a atividade racional. Em função do caráter genérico e exemplar do mito, Aristóteles afirma, na *Poética*, que “a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere-se ao universal, e esta, ao particular” (1451b 5). Por essa razão, o cerne do mito deve ser encontrado na razoabilidade própria da narrativa, em vez de na infalibilidade de fatos particulares, empreendidos por personagens específicas, que podem ser nomeados e datados. A razoabilidade, no *Fédon*, constitui um dos principais princípios de ação que legitimam o uso da narrativa permeando a argumentação conceptual.

Platão ilustra duas maneiras distintas pelas quais a ação de fabricar mitos ocorre: a primeira identifica-se com a fabricação das fábulas de Esopo; a segunda, com a própria ação de Sócrates de pôr essas fábulas em versos e de compor um proêmio em homenagem ao deus Apolo.

Quais são as características distintivas das fábulas de Esopo? Uma fábula, ao contrário dos mitos épicos e cosmogônicos tradicionais, constitui o produto de uma fabricação singular, é inventada por um único fabricante (LOYASA, 1995). Da mesma maneira que um mito épico, uma fábula não possui nenhuma precisão de tempo ou lugar, mas, em contrapartida, a fábula encontra sua força persuasiva no caráter genérico de suas personagens, o que põe em relevo a própria trama da narrativa. Um exemplo histórico, por outro lado, retira sua força persuasiva de um fato ocorrido num lugar e num tempo precisos e dos nomes próprios, os homens notáveis ou heróis que compõem a intriga. Ademais, uma fábula é inventada com o fito de ser aplicada a uma situação específica. A discussão de Sócrates com os amigos parte da observação de estranheza provocada pela percepção de duas sensações opostas – de dor seguida pelo prazer – provocadas pela retirada das algemas de ferro de suas pernas. Embora sejam dois contrários aparentes, Sócrates observa que dor e prazer são sempre consecutivos um ao outro. Para explicar tal situação específica, cuja estranheza decorre de uma oposição, Sócrates exemplifica o modo pelo qual Esopo teria composto uma fábula: “A divindade, não podendo conciliar os contrários e pôr fim à sua luta, reuniu duas cabeças em um só corpo”. Moral: quando um contrário se apresenta, o outro lhe segue logo em seguida (*Fédon 60c*).

Assim como uma fábula de Esopo, também o mito filosófico é o resultado de uma atividade fabricadora que tem como fim a aplicação, a elucidação de uma situação específica que visa à adesão ao seu caráter explicativo. Sua força persuasória é encontrada no âmbito da própria intriga e a elucidação de uma situação particular deriva da tipologia suscitada pela

competência narrativa da intriga. Por essa razão, a fábula recorre sempre à generalidade do tipo representada por personagens animais, como raposas, leões ou pássaros. O cunho extraordinário e pitoresco das fábulas, em que os animais possuem faculdades humanas, implica que a interpretação do mito não deve ser literal, mas deve, em vez disso, repousar inteiramente na exemplaridade posta por sua intriga. O mito, nesse aspecto, é, segundo expressão de Burkert, “auto-referente”, uma vez que não há um “isomorfismo entre o mito e a realidade” (BURKERT, 1979, p. 3).

O caráter indefinido da personagem é inseparável de uma particularidade específica que permite que o tipo acolha sob si uma situação particular. A plasticidade do caráter indefinido da narrativa permite a sua aplicação a todas as ocorrências que apresentem a mesma particularidade evidenciada pelo tipo, daí o sucesso do uso pedagógico do mito. Assim, a estranha sensação de Sócrates de experimentar a dor, seguida do prazer do alívio, constitui um caso particular cuja justificação é encontrada no mito em que o tipo é esboçado na trama da narrativa: dois contrários são consecutivos porque, embora antagônicos, a divindade ligou-os como duas cabeças em um só corpo. A exemplaridade da fórmula configura um domínio de aplicação que pode ser modulado, segundo as circunstâncias, para a transmissão de normas de comportamento e expressão que recaem sobre todos os elementos de uma “classe” (LOYASA, 1995). Da mesma maneira, o mito filosófico configura, com sua exemplaridade, um domínio de aplicação que elucida situações particulares e suscita a adesão a um postulado. Do caráter típico da fábula, deriva a sua liberdade de aplicação. Uma fábula pode ser livremente moldada e aplicada, por qualquer pessoa, a qualquer situação de maneira tal que esta se ajuste ao tipo esboçado na intriga. A construção do *Fédon* sugere que essa propriedade é estendida ao mito filosófico com o fim de atribuir-lhe um papel solidário à argumentação.

Mas há uma outra maneira pela qual os mitos são fabricados e que demarca o seu domínio e sua relação com a argumentação filosófica. Esse domínio é análogo à atividade poética, uma vez que “o verdadeiro poeta opera com mitos e não com argumentos”, como mostra a passagem do *Banquete* analisada por Luc Brisson:

*Sabes que a fabricação (ποίησις) é algo múltiplo. Sem nenhuma dívida, com efeito, tudo que é causa, pelo fato de ir do não-ser ao ser é “fabricação”, de tal sorte que as operações que são o produto de todas as artes são “fabricações” (ποίησεις), e que todos os “demiurgos” (δημιουργοί) destas operações são “fabricantes” (ποιηταί).
Tens razão.*

Entretanto, como sabes que eles não são chamados “poetas” (ποιηται) mas damos-lhes outros nomes. Mas da “fabricação” (ποίησις) em sua totalidade, apenas uma parte, aquela que concerne à música e aos metros, é a que recebe o nome do conjunto. Com efeito, somente esta é chamada “poesia” (ποίησις) e aqueles que têm por domínio esta parte da “fabricação” (ποίησις) são chamados “poetas” (ποιηται) (Banquete 205b 8- c 10.)

O domínio da ação de fabricar mitos, esboçada no *Fédon*, ocorre no mesmo âmbito particular da “música” e do “metro” definido na passagem do *Banquete*. É nesse âmbito que Sócrates opera ao compor um próêmio em homenagem a Apolo e ao metrificar as fábulas de Esopo. O que teria levado Sócrates a engajar-se numa atividade que jamais havia praticado e que, além disso, ocupava parte importante das últimas horas de sua vida seria a inspiração oriunda de um sonho recorrente, que o incitava a compor música, a trabalhar. (*Fédon* 60c). A recorrência do sonho suscitou a idéia de que sua interpretação devia ser revista; a dúvida de que o âmbito da atividade, a forma de arte que seria inspirada pelas Musas, que ele supunha ser delimitado pela mais alta filosofia – seu exercício constante – devia ser ampliado. A arte das Musas também abarca a concepção mais banal (*Fédon* 61a) de *ποίησις* que envolve a melodia, o ritmo e o metro, citada no *Górgias* (502c). Isso significa que a ação de fabricar mitos incide em dois planos: a criação original de Esopo e a posterior metrificação empreendida por Sócrates. Essa distinção de planos implica que o “saber” veiculado pela narrativa mítica, os fatos memoráveis, os acontecimentos e as personagens evocadas pelo mito, podem ser moldados no seu modo de apresentação, de sorte a propiciar uma adequação a circunstâncias específicas. Do mesmo modo que as fábulas de Esopo podem ser livremente aplicadas com o intuito de suscitar a adesão, o mito filosófico pode conferir razoabilidade às premissas que ensejam o exame argumentativo. No *Fédon*, a filosofia, o mais alto tipo de música, opera sobre a tradição órfico-pitagórica, modificando-a: sua ação fabricadora põe em questão as ações humanas, o *νόμος* e o ordenamento do *κόσμος*, reelabora, elucidada, suscita e cria expectativas novas. Mas, uma vez transpostos os limites que demarcam a esfera própria do argumento, essa atividade superior deve ter o concurso solidário da narrativa mítica, campo de operação do verdadeiro poeta, como meio de garantir a adesão e a inteligência das hipóteses que não lograram a prova cabal.

A tradição pela qual o filósofo opera para justificar a vida como “exercício de morte” é identificada, no diálogo, com a ensinança órfico-pitagórica⁶ acerca da morte, mais

⁶ No seu ensaio sobre Pitágoras, Kahn (2001) observa que há dois ramos de idéias muito diferentes que conferem vitalidade à tradição pitagórica: o primeiro visa ao entendimento e a explanação da natureza das coisas em

precisamente aquela de Filolau de Crotona. Filolau de Crotona teria sido, segundo Diógenes Laércio, juntamente com Euritos, o último dos mestres pitagóricos. Platão teria, aos vinte e oito anos, ido à Mégara e permanecido junto de Euclides e outros discípulos de Sócrates. Em seguida teria estado com o matemático Teodoro de Cirene, após o que seguiria para a Itália onde seria instruído nos ensinamentos de Filolau e Euritos. Laércio afirma, ainda, que Platão teria encarregado a Díon de Siracusa que comprasse, por uma vultuosa quantia, três obras de Filolau, das quais teria se inspirado para escrever o *Timeu*. Proclus, no seu comentário ao *Timeu*, afirma que Filolau ensinava que o mundo é o resultado do acordo entre contrários, sendo constituído de limitantes e ilimitados. Assim as coisas divinas exercem seu império sobre as coisas inferiores (DUMONT 1991).

A conciliação dos contrários é um tema central na construção do *Fédon* e evidencia que o desenvolvimento desses temas pitagóricos fornece o mote para a introdução do tema da morte, a ser examinado no decorrer do diálogo: embora o filósofo anele pela morte é interdito cometer violência contra si mesmo com o intuito de abreviar sua meta. Essa tradição fornece o material para que Sócrates, reelaborando-o, componha, a exemplo do que fizera com as fábulas de Esopo, a mais alta música. O tema da morte, cujas hipóteses serão buscadas na tradição, exige uma instrução, *διασκοπεῖν*, (*Fédon* 61d) que remete ao argumento discursivo. Mas o que pode ser discursivamente conhecido acerca da morte requer uma exposição mítica, *μυθολογεῖν* (*Fédon* 61e), de maneira a possibilitar que o tema seja examinado. A oposição dos dois termos, um remetendo para o raciocínio, o outro para a persuasão e o encanto, aponta para a construção do próprio diálogo, cuja trama entretence mito e argumento. O caráter do tema exige que o seu tratamento discursivo, o seu *λόγος*, seja apoiado pelo *μῦθος* que, por estar circunscrito no âmbito da música, proporciona efeitos da mesma natureza que as atividades que demarcam essa esfera.

termos matemáticos, ou seja, desenvolve a genial noção de que o *κόσμος* é uma harmonia expressa em razões numéricas e concebido como música celeste; o segundo baseia-se na concepção de uma alma imortal e potencialmente divina. O *Fédon* é o diálogo em que Platão expressa a influência dessa tradição, possivelmente fruto de seus contatos com o pitagórico Arquitas. As concepções pitagóricas acerca da imortalidade são confluentes com as da tradição órfica, donde muitos autores se referem a uma tradição "órfico-pitagórica".

1.4 – MITO E ENCANTAÇÃO

Quais são, mais especificamente esses efeitos? O que permite o uso da narrativa mítica num exame filosófico que se diferencia, sobretudo, pelo rigor argumentativo? Como é demonstrado em todo o prólogo do diálogo, o mito opera sobre uma tradição reforçando e preservando um estoque de saberes e atitudes ou suscitando, mediante a exemplaridade, atitudes novas. O uso que Platão faz do mito está relacionado, inicialmente, com a elucidação da atitude de Sócrates em face da morte e com a nobreza e tranqüilidade expressas em suas palavras. Tal atitude era conflitante com as expectativas da cidade ligadas ao terror e ao temor diante da perda definitiva da razão, uma vez a alma habitasse o Hades. Mas o mito possui uma especificidade que, simultaneamente, caracteriza e legitima seu modo de ação no âmbito da filosofia: a encantação.

O encanto que é representado na música apaziguadora de Orfeu tem, inicialmente, uma aplicação médica cujo fim é a ação exercida sobre as potências demoníacas. No seu uso médico e na sua ação sobre o amor ele não é essencialmente diferente da *κάθαρσις*. As encantações órficas intervinham nos rituais de lustração das seitas de mistério. Orfeu é um encantador por excelência porque é, essencialmente, um *καθαριστής* que encarna a eficácia da música e do canto (BOYANCÉ, 1993, p. 42). O poder do encanto age sobre as próprias coisas; ele pode mover uma tocha inflamada ou um navio. Ele age sobre as feras, acalmando-as e é capaz de curar as mordidas de serpentes e facilitar o parto lutando contra potências malignas.

A etimologia da palavra *επωδή* indica que o efeito purificador do encanto era ligado à música. Todos os ritos orais e todas as fórmulas mágicas são, em sua origem, cantados, depois recitados e finalmente escritos em amuletos. O mágico, o purificador catártico e o músico são aspectos diferentes de uma única e mesma pessoa, todos agem pelo encanto. Nas ações religiosas levadas a efeito nas *τελεταί*, os hinos órficos – poemas cantados – exerciam sobre a divindade uma sorte de “doce violência” (BOYANCÉ, 1993, p. 46; BURKERT, 1972 p. 164); essa poesia, cujo núcleo é mítico, possuía uma característica quase mágica que, pela sua exaltação, constituía fórmulas de esconjuração, ritos eficazes pelos quais a divindade se punha à disposição do encantador, donde seu caráter eminentemente apotropaico. Essas fórmulas secretas, os *απόρητα* que eram a conclusão de discursos metrificadas, constituíam um protótipo de ensino, um tipo de discurso, um *λόγος* sobre os deuses que franqueava o acesso ao

saber secreto. Seriam “signos de reconhecimento” entre os deuses e os fiéis, com o valor de um símbolo que os deuses ouvem com prazer, e que porta um apelo irresistível (BOYANCÉ, 1993 p. 51). O seu efeito era o de despertar de emoções vivas que atingiam o âmago do ouvinte tão profundamente que deixavam uma lembrança inesquecível, um sentimento de esperança que se transmite da vida presente à vida futura. O emprego do mito metrificado, conforme a atividade empreendida por Sócrates nos seus últimos momentos de vida, anuncia a solenidade de uma verdade a ser revelada e que requer o terreno fértil de um νοῦς iluminado pelo encanto. Esse sentimento é demonstrado por Sócrates, na defesa que faz da filosofia como atividade que franqueia o acesso ao convívio com os deuses e que, como objeto dos esforços de toda uma vida, é acompanhada de uma “feliz esperança” (*Fédon* 67c).

No *Fédon*, a atividade filosófica é apresentada como um exercício purificador. O corpo, fonte das sensações, desvia a atenção e exige o cuidado com o que não é importante, constitui um entrave para a aquisição da sabedoria na medida em que os sentidos não fornecem informações acuradas e certas (*Fédon* 65 a-c). Somente pela alma e pelo ato mesmo do pensamento pode-se atingir “a realidade de um ser” (*Fédon* 65c) – e pensar equivale a “concentrar a alma em si mesma”, em isolá-la, o mais possível, do comércio com o corpo. Se a morte é, por definição, a separação da alma e do corpo (*Fédon* 64e), se estar morto é equivalente ao isolamento do corpo em si mesmo, deixando à parte a alma, e ao isolamento da alma em si mesma, separada do corpo, então a concentração da alma empreendida pelo exercício filosófico, a remoção dos obstáculos corporais que dissipam os esforços devotados à busca do pensamento purificado, significa um “exercício de morte” que é, analogamente às lustrações dos mistérios, um exercício catártico. Platão vincula essa noção de κάθαρσις a uma “antiga fórmula”⁷, a tradição pitagórica que fazia da encantação o instrumento de purificação e cujo fim era a libertação da parcela divina da alma de seus elementos titânicos. Boyancé afirma que Platão alude a um discurso, que é, sobretudo, uma exposição órfica, cuja célebre definição de κάθαρσις supõe uma concepção quase material da alma como elemento disperso e dividido pelo corpo. Essa concepção de uma “alma-sopro” que se dispersa pelos membros corporais está em notável acordo com a concepção pitagórica que estendia a noção da harmonia do κόσμος para a alma. A catártica pitagórica configurava o meio pelo qual a alma poderia reunir-se e concentrar-se em si mesma, isolando-se dos elementos impuros do corpo, prisão da parcela divina da alma. É a encantação mítica que suscita a crença na justa retribuição à vida filosófica levada a efeito após a morte: é mediante o encanto que se logra a

⁷ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λεγεται

motivação para a mudança de planos da purificação órfica para a purificação filosófica cujo alvo é o “pensamento puro” (*Fédon* 67c). A purificação forjada pela encantação elimina, juntamente com os impedimentos corporais, o sentimento de temor, e faz com que “aqueles que praticam a filosofia, no sentido reto do termo, se exercitem em morrer e, menos que ninguém, temam estar mortos” (*Fédon* 67e).

A purificação promovida pelo encanto mítico ao mesmo tempo em que elimina o sentimento de temor diante da morte, engendra a alegria e a esperança do encontro com o alvo do amor de todo filósofo: a sabedoria. A encantação fornece a motivação que permite a remoção de tudo o que obsta a aquisição da sabedoria e, por isso, ela é uma preparação e uma condição prévia para essa aquisição. O encanto garante a certeza de que ainda que os impedimentos, ligados à sensação e os limites impostos pelo rigor argumentativo, obstem a demonstração exaustiva de determinados temas, como o da imortalidade, a vida filosófica pode ser valorizada mediante a “alegre esperança” de que a verdadeira sabedoria é o destino que aguarda os filósofos na companhia dos deuses. Além disso, o efeito catártico do charme estimula a coragem e a temperança, a virtude que consiste em não se deixar escravizar pelos apetites, apanágio de todo filósofo. O medo é um índice, um signo de reconhecimento, de que o corpo se mantém preponderante sobre o pensamento, faculdade exclusiva da alma (*Fédon* 68c). É do medo que derivam as dúvidas e as hesitações que paralisam as ações humanas. Após a exposição de dois argumentos empreendidos para provar a imortalidade, os interlocutores de Sócrates mantinham a dúvida e o temor de que, uma vez separada do corpo, a alma se dispersasse na brisa, tal qual a narrativa em que a alma de Aquiles se dispersa como fumo, na *Ilíada* (XXIII, 107). Para Platão, a encantação está na base da eliminação do temor infantil acerca da morte:

*Bem, Sócrates, se nós somos medrosos, trata de nos reconfortar. Ou digamos, antes, que não somos medrosos, mas que há, dentro de nós, uma criança que teme esse tipo de coisas: é ela que debes tratar de convencer, para a impedir de ter medo da morte como de Μορμολύκεια*⁸.

É preciso, então, disse Sócrates, uma encantação a cada dia, até que ela seja liberada desse medo.

*Onde encontraremos, Sócrates, disse Cebes, um encantador hábil para tal tarefa, já que tu nos abandonas? (*Fédon* 77e – 78a)*

⁸ *Μορμολύκεια* eram feiticeiras más que se invocavam com propósito de fazer medo às crianças, usando-se máscaras ou manequins. O temor da morte suscita e revive um aspecto infantil que emerge com a sua investigação (DIXSAUT, 1991, p. 350).

É preciso, para lutar contra o πάθος do medo, repetir, a cada dia, a prática musical da encantação. Por ser persuasiva, a encantação possui uma função pedagógica de esclarecer e de propiciar conforto e esperança mediante a convicção que suscita. Tal convicção confere significação à razão e garante a sua preeminência sobre as inclinações e necessidades materiais. O mito, no *Fédon*, possui o duplo estatuto de portar uma função persuasiva, que transpõe os limites do λόγος, e de constituir o valor de um “belo risco” que norteia as ações práticas do filósofo. Ele enseja, ao mesmo tempo, o início e o fim da argumentação racional e desempenha, juntamente com esta, um papel na investigação filosófica. Seu uso não é lastrado na validade argumentativa, mas na sua função retórica de conferir significação à atividade filosófica, e de educar mediante o encantamento, que muda as disposições da alma.

Todas as referências míticas encontradas no *Fédon* estão relacionadas ao efeito persuasivo do charme. A premência do encantamento aparece novamente após o argumento da afinidade da alma com as Formas, em que Sócrates se compara aos cisnes que, pressentindo a morte se aproximar, cantam os seus mais belos e intensos cantos (*Fédon 85a*). O caráter catártico do encantamento é ainda evidenciado após a exposição do grande mito escatológico, quando Sócrates insiste que cada um deve repetir encantamentos desse tipo.

... e é preciso, nas coisas desse domínio, fazer-se a si mesmo uma encantação. É por essa razão que eu me demorei mais tempo nesse mito. (Fédon 114d).

Em todas as passagens, há a recorrência da palavra ἐπάθειν, “encantar”, que aparece invariavelmente após uma longa peça de raciocínio. A necessidade de encantar vincula-se ao funcionamento e à operação mítica. Como afirma Robin, “a partir do momento em que a complexidade das coisas concretas não permite mais a correlação com suas essências inteligíveis, o mito se torna indispensável”. Tudo o que não pode “ser demonstrado pelo método lógico pertence, de direito, à exposição mítica”⁹. A necessidade de “cantar” um mito subsequente a um argumento discursivo expressa a relação solidária entre racionalidade e mito. Ao longo do *Fédon*, todos os argumentos para a demonstração da imortalidade da alma requerem um apoio da narrativa de molde a suscitar a adesão. Todos os argumentos apresentam, no seu final, a necessidade de se cantar um mito que lhes confira significação, estabelecendo uma relação inextricável.

Os efeitos catárticos do charme também são entrevistados na sua ação terapêutica sobre a alma, curando tanto os desequilíbrios das suas disposições como as doenças que se

⁹ ROBIN, Léon, *Le Mythe Final du Phédon*, in: PLATÃO, *Phédon*, Paris: ed. Belles Lettres, 1995.

manifestam no corpo. Boyancé (1993, p. 102 ss.) defende a tese de que os pitagóricos do século IV a.C. consideravam os ritos de purificação e a encantação como estreitamente relacionadas com os demônios, os seres intermediários entre os deuses e os homens, e os espíritos dos mortos, os heróis. A mesma concepção é transposta para a encantação dos mitos dos diálogos que compõem o período médio do *corpus* platônico, segundo se depreende da passagem do *Banquete* em que as atribuições dos demônios são explicitadas:

Dado isso, perguntei, o que será o Amor? Um mortal?

Que idéia.

O que então?

Exatamente o que disse antes: um intermediário entre mortal e imortal.

Mas ao certo, o que Diotima?

Um δαίμων poderoso, Sócrates! Pois todo ser genial é um intermediário entre o humano e o divino.

Perguntei: E quais as suas atribuições?

As de um intérprete e mensageiro dos homens junto dos deuses e dos deuses junto dos homens: àqueles transmite as preces e os sacrifícios; a estes, as ordens e as recompensas em paga dos sacrifícios. No seu papel de intermediário, preenche por inteiro o espaço entre uns e outros, permitindo que o Todo se encontre unido consigo mesmo. É, efetivamente, com o seu concurso que se realizam as várias formas de adivinhação e as práticas dos sacerdotes, tanto os que se ocupam dos sacrifícios e das iniciações como os que se ocupam dos encantamentos e de todas as espécies de vaticínios dos ritos mágicos. Pois o divino não se mistura diretamente com o humano, e é ao ser intermediário que recorre para estabelecer comunicação e diálogo com os homens, quer no sono, quer na vigília... (Banquete 202d – 203a)

Os δαίμονες são, segundo a tradição pitagórica retomada por Platão, os agentes pelos quais se realizam as encantações e, por serem seres intermediários entre o mortal e o imortal, entre os deuses imortais e os homens mortais, a resultante de suas ações constitui o meio pelo qual estados opostos são relacionados. Os δαίμονες, mensageiros dos deuses e dos homens, são os agentes da retribuição às ações humanas: as recompensas e punições, entre as quais, situam-se as doenças. Estas não são meramente o resultado de uma desordem física, mas de uma influência espiritual, o que implica que o tratamento dos sintomas da doença seja necessário para a cura, embora não seja o suficiente – para que esta ocorra é preciso a remoção de uma impureza à qual a doença esteja relacionada. Por essa razão, o médico é também um καθαρτής que usa a purificação como φάρμακον, uma vez que os males do corpo são, essencialmente, relacionados com os problemas da alma. Não é por acaso, como observa

argutamente Boyancé, que a palavra *πάθος* possui uma acepção dupla que alterna o sentido de paixão da alma com o de doença do corpo. Em ambos os sentidos o homem sofre a influência de uma potência estrangeira. Se, de um lado o *πάθος* que é mal físico possui uma faceta ligada às paixões, de outro, o *πάθος* que é a paixão possui uma faceta ligada à constituição física. Isso implica que toda desordem nas paixões, os sentimentos por demais violentos que ultrapassam a tutela da razão, possuem, na esfera da alma, um efeito equivalente ao de uma tempestade no mundo exterior: a desordem destruidora.

A ação que a encantação exerce sobre a alma é caracterizada no *Cármides* (156d – 157c) quando Sócrates afirma que ouviu de um médico do rei trácio Zalmoxis¹⁰ que não se deve tentar curar os olhos sem tentar curar a cabeça, e que não se deve tentar curar a cabeça, sem tentar curar o corpo, e, também, não se deve tentar curar o corpo sem a alma, pois sem o todo, a parte não pode estar bem. Tudo deriva da alma, tanto os males como os bens. Da mesma maneira que da cabeça derivam os bens e os males que se reportam à vista. É da alma, sobretudo, que se deveria tentar curar com vistas ao bom estado do corpo. O meio e medicamento (*φάρμακον*) para essa cura da alma seria, segundo Sócrates, o encanto:

Ora, dizia ele, é com essas encantações (επιθαις), meu caro, que é preciso curar a alma; e essas encantações são os discursos belos. Esses discursos fazem nascer nas almas a sabedoria, cuja nascença e presença fazem com que seja, depois, fácil de procurar a saúde para a cabeça e para o resto do corpo.
(*Cármides* 156 e).

A ação curativa e catártica das encantações implica que a alma possui uma parte susceptível ao encantamento e que exerce uma influência sobre sua parte racional. Da mesma maneira que o corpo provoca toda sorte de “desejos, medos, imaginações de toda espécie e de futilidades sem número” (*Fédon* 66b), constituindo uma interdição ao pensamento, o charme promove a harmonia da alma e estimula a reflexão. A resultante da interação entre corpo e alma é o “desarranjo, o atordoamento” que impede a reflexão de “contemplar o verdadeiro” (*Fédon* 66d). O encanto afasta os medos e desejos destrutivos, cura os desarranjos e auxilia a concentração da alma “em si mesma”, condição para o pensamento depurado. A purificação

¹⁰ Segundo Heródoto, Zalmoxis teria sido discípulo e escravo de Pitágoras, cuja filosofia fora, posteriormente, introduzida na Trácia. Rohde (1999) sustenta, ao contrário, que os trácios teriam um conjunto de crenças acerca da alma e da metempsicose bastante próximo dos pitagóricos, que teriam emprestado essas noções deles. De qualquer maneira, a passagem do *Cármides* mostra o vínculo e a filiação da concepção dos efeitos curativos da encantação com a tradição pitagórica, uma vez que a figura de Zalmoxis é estreitamente ligada à de Pitágoras (BOYANCÉ, 1993, p. 134 ss.).

órfica transposta para a atividade filosófica engendra um modo de vida que não é mais o *βίος ορφικός*, mas o “exercício de morte” que consiste na prática da mais alta música – a filosofia.

Mas essa transposição opera também sobre a concepção pitagórica de que a virtude da música é sua obediência à lei do número. A ação mágica da música é análoga à ação mágica do número. Por um lado, a música é uma imitação da harmonia celeste; por outro, a alma é um número ou uma harmonia (BOYANCÉ, 1993, p. 118).

A eficácia da encantação reside na reprodução, no domínio da alma, da harmonia que franqueia o acesso à harmonia celeste, ou seja, que eleva a alma ao divino: “de homem, tu te tornarás no que eras: um deus”¹¹. O charme propicia a possibilidade de a alma reproduzir, em seu interior, a harmonia divina das esferas, ou “música das esferas”. Segundo um *ἀκουσμάτα*, a música das esferas é produzida pelas Sirenas¹², ela é a “tétrada” que forma o triângulo perfeito que contém, ao mesmo tempo, as razões da quarta, quinta e oitava. Todo o universo é harmonia e número – *ἀριθμῶν δέ τε πάντ’ ἐπέοικεν* (BURKERT, 1972, p. 187.); há uma coerência entre número e som; intervalos harmônicos correspondem a relações harmônicas entre distância e velocidade e, uma vez que um tom musical implica um movimento uniforme, o movimento circular e uniforme dos planetas e suas respectivas distâncias e velocidades podem ser correlacionados com intervalos musicais (p. 352). A alma, por outro lado, está em estreita conexão com o céu e as estrelas. A origem da alma é celeste e o homem é feito de porções do *κόσμος* (p. 362). Jâmblico¹³ menciona um *ἀκουσμάτα* que identifica a Ilha dos Bem-Aventurados com o sol e a lua (p. 363). A separação da Ilha dos Bem-Aventurados do reino dos mortos confere uma nova significação para a música em associação com o destino da alma. Altura e profundidade, ascensão e queda, tornam-se pares de opostos significativos somente quando os astros são correlacionados com a natureza da alma. A harmonia das Sirenas constitui o vínculo mítico que identifica a alma com a altura celestial e com o movimento do *κόσμος*.

Há, quanto à correlação da alma com a harmonia celestial, uma nítida gradação relativa ao campo de ação da encantação. Não se trata mais de uma paixão ou uma impureza que se deve expulsar, como um demônio, mas da ausência de harmonia, de um desacordo no interior mesmo da alma a ser resolvido. Essa mudança de planos permite uma distinção na

¹¹ Verso órfico de folha de ouro funerária de Thurium. Tais folhas de ouro destinavam-se a servir de amuletos funerários. As folhas de Thurium datam do século V a. C. (JACQUEMARD, BROUSSE, 1998 p. 99, 100.).

¹² *Odisséia* XII.

¹³ Vida de Pitágoras 82.

eficácia do encanto: num primeiro momento trata-se de uma purificação dos apetites; e, posteriormente, uma harmonia operada no âmago da alma pela potência libertante da música.

A noção de que a alma está sujeita tanto ao desarranjo provocado pela influência do corpo, como à influência encantatória da música, aponta para o fato de que o foco da psicologia do diálogo é um conflito que se situa no interior da própria alma e não numa “guerra” permanente entre corpo e alma, como propõe Thomas Robinson (1998, p. 342).

M. Dulce Reis nota, com propriedade, que o corpóreo, no *Fédon*, é uma concepção indissociável de certos desejos cultivados pela alma (REIS, 2000, p. 45). Se um homem se revolta no momento da morte, significa que não é *φιλόσοφος*, mas *φιλοσόματος*. O medo é um índice de que a alma está presa ao corpo. A consequência imediata do vínculo ao corpo é o desejo por alvos corporais, como as riquezas e as honras. O desejo é, então, um princípio de organização e regramento da alma, e o abandono de tais desejos corporais caracteriza o oposto do medo: a coragem. A coragem é o índice necessário para o regramento dos apetites, a *σωφροσύνη*, e do direcionamento dos desejos para a filosofia (*Fédon 68c*). Dulce Reis observa, na sua abrangente análise da psicologia platônica, que não há, no *Fédon*, uma explicitação da tripartição da alma que seria esboçada na *República*. Mas há uma clara distinção entre dois caminhos antagônicos pelos quais a alma alimenta desejos opostos: o caminho dos apetites, que direciona a alma para o corpóreo, e o caminho da busca pelo que é em si mesmo, passível de ser seguido somente por aquele que possui o pensamento purificado (p. 45, 46). Isso implica uma susceptibilidade de a alma de ser afetada por elementos contrários e a pressuposição de propriedades contrárias no próprio âmago da alma.

Essa distinção de propriedades diversas na alma é apenas implícita e só é factível se se levar em conta o charme produzido pelo mito, o que faz com que a maioria dos comentadores considere a alma, na concepção exposta no *Fédon*, como sendo uma “substância simples” (ROBINSON, 1998, p. 342). Esse pressuposto pode bem constituir uma prenúnciação mais elaborada de uma alma tri-partite (*ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές, λογιστικόν*) que aparece na *República*:

Não é, portanto, sem razão que consideraremos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ela raciocina, o elemento racional da alma, e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional e da concupiscência, companheiro de certas satisfações e desejos.

Não; é natural que pensemos assim.

Por conseguinte – prossegui eu – vamos distinguir na alma a presença destes dois elementos. Porém o da ira, pelo qual nos irritamos, será um terceiro, ou da mesma natureza que esses dois? (Rep. IV 439 d)

A desarmonia entre os *παθήματα* da alma pressupõe o fato de que a alma seja sujeita a influências diversas ou mesmo opostas que sugerem a inferência de partes distintas. A eficácia da música, domínio do mito, atua no sentido do ordenamento e acordo entre essas partes distintas da alma. Embora essas faculdades não estejam explicitadas no *Fédon*, elas permanecem subjacentes ao fato de que a alma é, ao mesmo tempo, afetividade e sede do pensamento racional. Por essa razão, a temperança é caracterizada, na *República*, como uma sinfonia (IV 430e), e uma harmonia. É uma ordenação e o domínio de certos prazeres e desejos, ou seja, essa sinfonia, que pressupõe o arranjo musical, implica a preeminência de uma parte da alma sobre outra. Essa concórdia constitui o resultado da eficácia musical que possibilita às partes da alma “cantar em uníssono na mesma oitava” (*República IV 432a*). No *Fédon*, a *σωφροσύνη* é definida pela *κοσμία*, pelo desprezo da *ἐπιθυμία*, pela negligência dos apetites (68c). A ordenação, *κοσμία*, da alma exige ao mesmo tempo o afastamento do medo e a purificação do pensamento. Por conseguinte, o “exercício de morte” filosófico só pode ser logrado mediante o recurso ao poder encantatório da música, a instância da qual deriva toda harmonia. A mesma *κοσμία* que rege os astros, deve reger os movimentos afetivos da alma. A temperança é simultaneamente ordenação e ornamentação, moderação dos apetites, ao mesmo tempo que virtude.

O pressuposto velado de uma capacidade da alma de ser afetada por um encantamento, que influencia, confere estabilidade e harmonia à sua capacidade racional, indica que o que sobrevive à morte é mais do que simplesmente o pensamento ou o raciocínio. As distorções e imperfeições impostas pelos sentidos à apreensão das coisas como elas são em si mesmas configuram a necessidade de a inteligência ser apoiada pelo papel persuasivo que o mito comporta. Além disso, tais distorções indicam também que a alma é susceptível de ser afetada pelas necessidades inerentes ao corpo (*Fédon 66b - 66d*), donde o duplo papel desempenhado pelo mito: engendrar o encantamento e aplacar os temores que impedem a inteligência. Para Platão, medo e crença constituem o âmbito, por excelência, que delimita o efeito catártico do mito.

A narrativa da punição das almas atesta que todas as partes que tornam a alma susceptível de ser afetada permanecem após a desvinculação com o corpo, e não apenas a

parte racional, já que as almas que cultivam os apetites, após a morte, só chegam ao local de seu juízo arrastadas à força, pois anelam pela proximidade do que é sensível:

Ao contrário, aquela (alma) presa ao corpo por suas paixões, como eu disse precedentemente, aquela que teve, longamente, uma ligação violenta por ele e pelo mundo visível, aquela alma segue, após muitas resistências e muitos sofrimentos, sob constrangimento e com aflição, conduzida pelo δαίμων que lhe obriga. Uma vez chegada ao lugar onde se encontram as outras, a alma que não é purificada e que é culpada, por exemplo, de haver participado de injustos homicídios e de crimes da mesma ordem, crimes que são irmãos de crimes operados por almas irmãs, dessa alma, ninguém aceitar servir-lhe de companhia ou de guia; ela erra solitária e com a falta de absolutamente tudo... (Fédon 108b).

As almas não purificadas permanecem suscetíveis da influência dos apetites do corpo mesmo após a morte; de alguma maneira, as sensações corporais perduram após o trespasse, fazendo com que as almas sejam passíveis de indignação e revolta tanto quanto de confusão nos pensamentos. Só são conduzidas ao local que lhes compete mediante constrangimento, e a desarmonia de suas faculdades atinge o paroxismo na condição de uma falta absoluta. A purificação propiciada pela “mais alta música”, a harmonia das partes afetivas da alma com o pensamento puro, só logra a eficácia com o concurso terapêutico da encantação, campo de ação delimitado pelo mito.

1.5 – A FUNÇÃO DO MITO FILOSÓFICO

A relação solidária entre mito e argumento encetada no diálogo permite o estabelecimento de princípios interpretativos para a sua leitura. Esses princípios devem ser buscados no movimento operacional esboçado no interior do diálogo. A primeira característica que emerge dos argumentos que visam à demonstração da imortalidade da alma é a inextricabilidade com narrativas míticas que estabelecem uma conexão fundamental entre argumento e mito. Donde o primeiro princípio interpretativo da estrutura mítica do *Fédon*, consonante a abordagem de White (1989, p. 19), poder ser assim expressado: *O mito é inextricavelmente relacionado com todos os argumentos que visam à demonstração da imortalidade da alma*. Por conseguinte, a configuração de planos do diálogo é composta por peças argumentativas que se sobrepõem e cuja complexidade, compreensividade e sofisticação aumentam à medida que aparecem problemas não resolvidos com as objeções postas pelos interlocutores (BECK, 1999, p. 2, 3). Tais argumentos são culminados por um grande mito escatológico que sustenta a sua razoabilidade.

Toda a discussão sobre a morte e o destino das almas parte do pressuposto da relevância dos elementos tomados do orfismo que Sócrates mencionará como a “antiga tradição”. Tais elementos são transpostos numa Filosofia que se vale das imagens míticas como meio de inteligibilidade de temas e estruturas que não podem ser abordados pela linguagem conceptual.

A forma narrativa, como diz Burkert, “não é produzida pela realidade, mas pela linguagem” e é da linguagem que deriva sua característica mais básica que é a linearidade. A narrativa é uma seqüência no tempo que reproduz uma seqüência de ações, de modo que sempre comporta um elemento de *ποιέσις*. A identidade do mito é encontrada exclusivamente na sua própria estrutura de sentido, ou seja, num sistema de relações definidas entre as partes constituintes de um todo, de modo a suscitar a predicação de transformações (BURKERT, 1997, p. 3-5). Tal estrutura não é derivada de relações conceptuais, mas de um “programa de ações” que é representado, lingüisticamente, pelo verbo. A mais profunda estrutura de uma narrativa é uma seqüência de verbos e não a comunicação por proposições. A forma mais básica de comunicação é a seqüência de ações que se expressa pela narrativa. Tal seqüência corresponde a um encadeamento de imagens, como as imagens dos sonhos, cujo movimento é semelhante (BURKERT 1997 p. 16). A estrutura da narrativa mítica, na medida em que consiste de um programa de ações, é inerentemente antropomórfica. Para Platão, o discurso é biomórfico e deve ser estruturado organicamente como um ser vivo, com pé, cabeça e órgãos

internos e externos (*Fedro 264c*). A analogia biológica justifica-se na medida em que o mito só se torna um “estoque de valores culturais” mediante sua transmissão continuada. Tal transmissão, segundo Burkert, só ocorre porque existem padrões de ações que são comuns a uma coletividade. O mito só pode ser transmitido oralmente em função de uma estrutura prévia de ações que facilita e garante a memorização. Essa estrutura de conectividade prévia é definida por Burkert como “um princípio de síntese a priori” (BURKERT, 1997, p 17) que explica a razão pela qual a estrutura do mito é, ao mesmo tempo, correlata à estrutura ético-política que caracteriza a cidade e à estrutura mental pela qual as imagens adquirem conectividade e significação, permitindo com que o ouvinte seja simultaneamente narrador.

Dessa maneira, abrem-se duas vias hermenêuticas que condicionam a leitura do diálogo: (i) o mito filosófico configura uma estrutura de significação que corresponde e reproduz outras estruturas cujas relações são, basilamente, ético-políticas e psíquicas; (ii) o mito, como metáfora, correlaciona imagens com princípios de inteligibilidade conceituais. Nesse caso, o mito configura um recurso alegórico e constitui uma “figuração”. Assim como uma imagem pintada remete para um original, como um retrato que induz à lembrança de Símbias (*Fédon 73e*), assim também a figuração induz à passagem de algo para a sua idéia (JOLY, 1994 p. 194).

Se o mito filosófico for correlacionado com os argumentos desenvolvidos no diálogo, e se, de um lado, há uma mescla entre argumento e narrativa na constituição do diálogo, de outro, a importância e a relevância da racionalidade se entende, desde o princípio, como a apreensão das realidades que existem “em si e por si” e que são acessíveis somente mediante o raciocínio. O mito serve, nesse caso, como corolário e figuração do argumento. Ele não só gera crença e dissipa as dúvidas remanescentes das limitações da demonstração discursiva em abarcar determinados temas, como a imortalidade, mas também suscita um modelo de imagens que tornam os princípios de inteligibilidade visualizáveis.

Após o argumento da afinidade da alma com as Formas, o último desenvolvido por Sócrates e aquele que introduz as Formas como princípio de inteligibilidade, Símbias, um dos interlocutores, ainda guardava no seu íntimo algumas reservas quanto ao que havia sido dito (*107b*). Sócrates, então, passa a narrar o mito geográfico que descreve o domicílio das almas e, em seguida, narra o grande mito escatológico, ao fim do qual afirma que não convém, sem dúvida, a um homem de inteligência (*νοῦν ἀνθρώ*) sustentar que o mito seja interpretado literalmente (*Fédon 114d*). O mito final é percorrido em função do seu efeito, da encantação.

Além da ação sobre os *παθήματα* da alma, o mito abarca a dimensão racional, na medida em que configura um princípio de ação que possui regras e sintaxes próprias que favorecem a inteligibilidade. O mito faz remissão aos argumentos racionais e, mediante suas figurações, constitui um modelo visualizável que enseja a inteligência das concepções forjadas pela argumentação. O caráter pedagógico do mito consiste em expandir os elementos argumentativos das provas da imortalidade da alma pela elaboração de figuras que possibilitam a inteligência de certos temas que ultrapassam os limites que a argumentação discursiva pode comportar. A função do mito é satisfeita ainda que não haja exatidão nos seus elementos e a sua narrativa seja impermeável à atestação.

A asseveração posta pelo mito de que as coisas “sejam assim ou próximas disso” implica que a crença engendrada é suficiente para a exatidão admitida por ele e que os detalhes – e a ordem em que esses detalhes ocorrem – não são relevantes para o seu fim. A significação medra da estrutura interna da narrativa. Mas o saber comportado pelo mito é distinto do conhecimento argumentativo rigoroso. Para tanto, a leitura alegórica do mito deve apoiar-se no processo que produz as proposições e as teses que ele pretende, segundo suas peculiaridades, elucidar; ou seja, para que haja conhecimento, é necessário o concurso do argumento racional. Por isso, o homem de “inteligência” busca a cognição das coisas como elas são em si mesmas, mediante o raciocínio, cujo estatuto é diferente daquele do mito na medida em que produz um modo de inteligibilidade próprio. Todo homem “de inteligência”, diria o Sócrates platônico, sabe a diferença que separa o saber argumentativo do saber mítico: as figuras míticas apóiam-se na plurivocidade das imagens, enquanto a razão discerne e distingue com o rigor do *νοῦς*. O mito justifica-se a partir do momento em que é capaz de trazer significação àquilo que pensamento discursivo pode elaborar apenas no âmbito de seus limites. O itinerário de um, enquanto é percorrido, distingue-se do outro como os fios diferentes de uma trama, mas ambos tecem a urdidura da inteligibilidade.

1.6 – O MITO E A “SEGUNDA NAVEGAÇÃO”

A atribuição de uma razoabilidade ao mito permite a interpretação da passagem mais difícil e controversa do diálogo encontrada na metáfora da “segunda navegação”. Após discorrer sobre a sua carreira em busca da causa de todas as coisas – iniciada com os fisiólogos até chegar a Anaxágoras, que identificava a causa com o *νοῦς* – Sócrates menciona a sua decepção e a insuficiência de cada um dos procedimentos investigativos e declara a necessidade de uma “segunda navegação”, ou *δεύτερος πλοῦς*, como meio de se chegar a essa causa.

Por que Sócrates usa, como metáfora, uma expressão que designa uma “navegação”? Por que essa navegação é “segunda”? Ademais, qual seria o destino dessa viagem? Para responder a essas questões, é legítimo adotar o mesmo procedimento que Platão usa na encenação de todo o diálogo, qual seja, partir da tradição para, elaborando-a consonante a especificidade da discussão, lograr um sentido que possa ser aplicado ao tema em questão.

A tradição grega apresenta, de fato, precedentes que culminam no pitagorismo, e que servem de base à argumentação empreendida no diálogo. A imagem da viagem como meio de acesso a uma verdade revelada diretamente pelos deuses possui um longo itinerário no misticismo grego. O pitagorismo enraíza-se num solo de práticas extáticas que remontam às figuras mânticas legendárias, descritas por Rohde (1999, p. 336 ss.), entre as quais estaria o mestre de Pitágoras, Ferecides de Siros. O traço comum entre os antigos sábios adivinhos era a mestria sobre a alma que permitia, durante longas “viagens” extáticas, o desvelar do futuro e a revelação de um saber oriundo de um contato íntimo com os deuses. As viagens extáticas constituem um elemento indispensável para a iniciação. Nos círculos órficos o tema da descida ao Hades representa o caráter intrínseco da “iluminação”, o conhecimento interdito que é trazido das trevas para a luz. Aristeas, num poema que circulou no princípio do século VI a.C., narra uma viagem na qual, possuído por Apolo, conheceu os Hiperbóreos, os homens de além do vento norte, voando pelo mundo na forma de um corvo (BURKERT 1972, p. 149). A figura de Pitágoras é conectada com tais lendas na medida em que este é reconhecido nos círculos pitagóricos como o Apolo Hiperbóreo. Abaris, também proveniente do país dos Hiperbóreos, teria, segundo Heraclides Ponticus, viajado pelo mundo sobre uma flecha de Apolo (id. p. 150). Epimênides de Creta, o mais notável dos homens dotados de virtudes mágicas, auferiu sua sabedoria catártica no interior das trevas da caverna do monte Ida (ROHDE, 1999, p. 337). Uma voz celeste falava diretamente a Epimênides e os cretenses sacrificavam a ele como a um deus; (BURKERT, 1972, p. 150). A iniciação de um *καθαρτής*

que dorme na caverna de Zeus representa a morte e o renascimento; da mesma maneira que Epimênides é visto como morto (p. 151). Pitágoras, assim como Epimênides teria sido iniciado no monte Ida. A viagem da alma, completamente desligada do corpo foi atribuída a Hermótimos de Clazômena, cuja alma volteava enquanto seu corpo era dado como morto. As viagens extáticas ao além visavam à aquisição do poder de cura junto aos deuses (p. 152, 153). O próprio Pitágoras teria, segundo Hermipus, construído uma câmara subterrânea e, após ter se enclausurado, realizou uma viagem ao mundo dos mortos (p. 156).

Segundo os círculos órficos, toda alma, após a morte, é conduzida por Hermes aos infernos, e parte das instruções órficas consistia em orientações para que iniciado não se perdesse na viagem (VERNANT, 1990, p. 104 ss.). Há, também, o tema de uma “viagem ao céu”, que guarda um paralelo com a viagem descrita no próêmio do “Poema Sobre o Ser” de Parmênides, em que o poeta é conduzido ao céu num carro, pelas filhas do Sol (GERNET, 1982, p. 242). Essas experiências místicas são essencialmente relacionadas com a encantação catártica pitagórica e com o significado da navegação.

O tema da navegação sempre é ligado, na literatura grega arcaica, à prática das libações e dos encantamentos mágicos. Burkert afirma que os perigos e os riscos de naufrágio determinavam o fato de que não ocorria qualquer partida sem *εὐχή*, uma libação e a respectiva prece (BURKERT, 1997, p. 508); e as pinturas documentam que, dos barcos que partiam, eram lançadas grinaldas que tinham servido de ornamento aos recipientes das libações. A viagem em peregrinação a Delos, que atrasou a execução de Sócrates e tornou factível a sua última discussão filosófica, prefigura, dramaticamente, a “segunda navegação” que Sócrates empreenderia. No *Fédon*, o tema da viagem é explicitamente citado, logo no seu início, como metáfora para a morte e seu “exame aprofundado” exigia uma exposição mítica (*Fédon 62e*).

A “última viagem”, os derradeiros instantes de um pitagórico, eram, segundo Jâmblico (1995), acompanhados de ritos purificadores, que, por sua vez, eram comparados com os de uma partida para a navegação e a travessia do mar Adriático. Havia o rito da observação do vôo dos pássaros e um silêncio que anunciava a solenidade sagrada da travessia do limiar da morte. O rito divinatório visava ao estabelecimento do momento favorável para a travessia e, ao mesmo tempo, o favorecimento dos Dióscuros, deuses da Samotrácia e os salvadores dos naufragos (BURKERT, 1997, p. 509). Conta-se que os iniciados nos mistérios da Samotrácia adquiriam, mediante seus ritos, imunidade aos perigos do mar. Tais mitos colocam a morte sob a chancela de uma “navegação” e equiparam a salvação da alma à proteção que salvaguardava o marinheiro na travessia do Adriático. Todas as referências às viagens

místicas e à navegação são vinculadas com procedimentos de encantação. Gernet alude ao próêmio do poema de Parmênides como a percepção da “verdade filosófica” representada como uma revelação ocorrida numa viagem mística (GERNET, 1982, p. 242).

Em Platão, a viagem mística sofre uma transmutação completa: o “exercício de morte” do filósofo não designa mais uma “experiência” mística, mas um exercício racional. E. R. Dodds (VLASTOS, 1978, p. 208 ss) defende a tese de que a “cultura xamanística”, oriunda do norte e caracterizada pelas experiências místicas, é submetida a uma dupla interpretação e transposição, por parte de Platão. Não se trata mais do contato direto, mágico-religioso, de personagens semidivinas com uma verdade interdita. Em Platão, a experiência mística que se manifesta mediante a mestria sobre a alma é transposta em metáfora. Essa transposição metaforizante suscita uma nova significação ética em termos de psiquismo. O plano da revelação, decorrente do contato direto com a divindade, transmuta-se no plano de uma psicologia racional que, não obstante o despojamento do misticismo religioso, se vale de imagens míticas cujo papel metafórico confere razoabilidade às premissas defendidas. A “antiga tradição” órfica passa a denotar não mais o caminho da prática purificatória que leva à revelação e à salvação, mas a inciciação filosófica que visa ao pensamento puro, único acesso à inteligibilidade.

A “segunda navegação” era uma expressão náutica que designava a operação de recorrer aos remos, quando os ventos não eram suficientes para impulsionar o navio (AZEVEDO, 1988, p. 161). Tratava-se, portanto, de um recurso levado a cabo somente em decorrência de uma insuficiência motriz, e que implicava em um dispêndio suplementar de energia visando à singradura. O recurso da navegação como meio de acesso ao pensamento puro é estabelecido na dúvida de Símiias (*Fédon 85c*) quanto à possibilidade de aquisição de um conhecimento seguro a respeito da imortalidade. Sobre tais questões só se pode realizar ao menos uma dentre três possibilidades: aprender (*μαθεῖν*) de quem quer que seja; descobrir (*εὕρεῖν*) por si mesmo; ou, se essas duas vias se revelarem impossíveis, escolher entre os discursos humanos o menos contestável e deixar-se embarcar neles, como em uma jangada, para fazer a travessia da vida (*Fédon 85d*) na impossibilidade de se poder confiar a uma embarcação mais sólida, ou seja, uma palavra divina (*λόγου θείου*). Essa prescritiva de Símiias foi justamente o critério adotado por Sócrates na sua investigação da causa da geração e corrupção de todas as coisas (*Fédon 99c*). Não podendo aprender (*μαθεῖν*) de alguém, nem descobrir (*εὕρεῖν*) por si mesmo, Sócrates utiliza, como último recurso, a “segunda navegação”.

A “segunda navegação” possui como característica distintiva o fato de ser um *λόγον θεῖον*, algo divino (*Fédon 95b*), que ultrapassa a esfera dos melhores discursos humanos. Mas como um conhecimento seguro acerca da “causa” é impossível nessa vida, faz-se necessário o concurso de um último recurso para que se aproxime mais da verdade. A “segunda navegação”, como último recurso, implica um esforço mais ardoroso com vistas à chegada ao mesmo destino: o estabelecimento da melhor ordenação segundo o paradigma do “Bem”. Essa travessia que, a exemplo das travessias místicas, é mais difícil e mais perigosa, é a transposição filosófica das viagens extáticas e indica que a viagem a ser realizada possui um destino definitivo, embora a rota segura para que se o atinja não possa ser claramente distinguida em termos estritamente demonstrativos. Isso significa que o *λόγος* e o domínio argumentativo, cuja visada é a inteligência da melhor ordenação, requer o uso de coordenadas místicas como referencial para a travessia empreendida pelo exame filosófico.

Mas a inteligibilidade das causas de todos os seres entrevistados no paradigma do Bem não delimita a inteireza do processo expresso na metáfora da “segunda navegação”. Este esforço abarca, também, uma significação para que a atitude de confiança do filósofo diante da morte não seja “insensata e estúpida” (*Fédon 95c*). Para tanto, era exigida uma demonstração, pela via da prova, de que a alma é imortal e que, uma vez chegada ao seu destino, desfrutará de uma sorte e uma felicidade jamais atingidas durante a vida. A validação das atitudes indica que o exame filosófico não pode ficar circunscrito ao âmbito racional e argumentativo, mas deve estender-se, além disso, para a suscitação da confiança, ou seja, deve compreender o lado irracional da alma tanto quanto a racionalidade. Essa validação levou Sócrates a descrever um histórico de sua busca pela causa última da geração e corrupção de todas as coisas, busca que culmina na “segunda navegação”. Essa confiança, esse ordenamento do irracional em harmonia com a racionalidade, é obtido após a longa peça narrativa do mito escatológico que descreve o destino e a natureza imortal da alma. Essa confiança é a coragem engendrada pelo encanto mítico que faz com que o filósofo afronte o belo risco de sustentar suas crenças. O efeito do encanto está na base da coragem, uma das virtudes cardeais do filósofo, só obtida mediante o movimento contínuo que leva à necessidade de se “cantar a cada dia encantamentos” (*Fédon 77e*) para que os temores, associados a uma investigação restrita ao *λόγος*, sejam quebrados. Após a manifestação da necessidade do encanto segue mais um argumento como prova da imortalidade (*Fédon 78b-80b*) cuja característica é uma exposição que decompõe os termos abordados em noções mais simples, de sorte a se inferir a imortalidade desses termos. Após mais esse argumento em prol

da imortalidade segue uma descrição, em termos míticos, da condição que desfrutam as almas que chegam ao Hades impuras e presas aos sentidos corporais. Como ainda havia dúvidas remanescentes nos interlocutores, Sócrates, sentindo-se próximo do ponto de chegada de sua viagem anuncia que, como um cisne de Apolo, entoará seus mais belos cantos. O anúncio da “segunda navegação” envolve a exposição das “hipóteses” como procedimento investigativo para a investigação da causa vislumbrada paradigmaticamente no Bem, e das Formas como “as coisas em si mesmas”, que fundamentam todas os demais seres. Todavia, acrescenta-se a todo esse arcabouço argumentativo um longo mito escatológico, somente após o qual, o filósofo está habilitado a afrontar o risco de crer que sua condição após o trespasse aguarda um destino incomparavelmente melhor que o da vida, pois “o risco é belo”.

Não é casual o padrão em que a narrativa mítica segue o argumento. Os temores infantis mencionados por Sócrates indicam que é precisamente o que mais caracteriza a criança, uma afetividade a ser formada e equilibrada na sua interação com a razão, que constitui o campo das encantações. Platão não desconhece que a eficácia das imagens míticas, seu poder de valorar uma ordem de fatos, de conservar um estoque de saberes coletivos, existe somente porque elas agem como um charme. Platão está advertido tanto das fraquezas humanas, como dos limites que o discurso argumentativo impõe, da sua incapacidade de justificar todo um gênero de vida e, por essa razão, ele sabe que no âmago de cada homem remanesce uma dimensão irracional, uma criança cuja afetividade é afeita ao encanto mítico.

Os últimos momentos de Sócrates, narrados por Platão, atestam que o genuíno procedimento investigativo filosófico, a “segunda navegação”, que norteou sua vida desde sua mocidade, abarca a elaboração abstrata das Formas, um encadeamento de hipóteses que conferem rigor à discussão filosófica e a necessidade de uma declaração factual implicar outra. Mas, não obstante isso, esse recurso aos remos, quando os ventos do argumento mostram-se insuficientes para a travessia, não deve descurar a afetividade como a esfera que garante a significação para a atitude de afrontar os riscos dos postulados da vida filosófica. É no esforço em favor da continuidade de um movimento, uma singradura marcada pela interação entre o favorecimento da encantação divina e a *φρόνησις* do marinheiro, sem a qual, “nenhuma causa poderia ser causa”, que se esboça a peculiaridade da atividade filosófica.

A metáfora da “segunda navegação” demarca, portanto, o campo da Filosofia como a interação entre a argumentação racional – segundo um modelo próprio que estabelece as noções e o procedimento investigativo que configura esse modelo – e a narrativa mítica, empreendida no sentido de conferir significação e uma inteligibilidade cujas regras são

peculiares aos afetos e, mediante a figuração, ampliar os horizontes do νοῦς, da inteligência que constitui o apanágio do filósofo na busca da φρόνησις.

O mito, no *Fédon*, deveria, até mesmo pela sua própria extensão, evidenciar que a Filosofia cuja pretensão é a busca incessante da sabedoria, não deve negligenciar, nessa busca, a harmonia da ψυχή, a formação da afetividade e o poder do pensar por imagens, com o escopo de valorizar-se a si mesma como um gênero de vida que anela pela inteligência da verdade de todos os seres.

CAPÍTULO 2

O PENSAMENTO PURO E AS PROVAS DA IMORTALIDADE DA ALMA

2.1 – O PREÂMBULO DO *FÉDON* (57a – 63e)

O *Fédon* inicia-se com a narrativa de um dos companheiros de Sócrates, relatando uma discussão empreendida entre o mestre e um grupo de amigos. Tanto os interlocutores que iniciam o diálogo – Fédon de Élis e Equécrates – quanto o local em que se dá a narrativa, Fliunte, foram criteriosamente escolhidos em função do ambiente dramático que Platão pretendeu infundir ao diálogo. Fliunte, cidadela situada no nordeste do Peloponeso, era um importante e ativo centro do pitagorismo na antigüidade, onde Filolau ensinou suas doutrinas àqueles que foram considerados, por Diógenes Laércio¹⁴, como sendo os últimos pitagóricos, entre os quais se encontrava Equécrates (DUMONT, 1991, p. 291). O próprio Platão, após a morte de Sócrates, teria sido influenciado pelas doutrinas de Filolau (BURKERT 1972), as quais pretende passar em revista na última discussão filosófica travada por Sócrates.

Após delinear o cenário em que se desenrolaria o drama, a introdução das primeiras personagens e a atmosfera de pitagorismo que configuraria o ambiente da narrativa, Platão passa imediatamente a encenar a discussão estabelecendo os fundamentos do que viria a ser uma malha de relações solidárias entre mito e argumento. Equécrates inquirir Fédon sobre as razões da protelação da execução da sentença de morte decretada no dia do julgamento de Sócrates e recebe como resposta a explicação de que a demora devia-se à coincidência com o atraso do retorno do navio enviado em peregrinação a Delos, ou seja, a causa da protelação da sentença coincidia com explicações que remontavam a uma tradição, que era, ainda, importante o suficiente para condicionar o cumprimento da legislação da cidade ao rito.

Essa primeira menção apresentada no diálogo sugere o seu caráter explicativo, como uma narrativa de acontecimentos que trazem algo à existência. Há uma implicação nos principais elementos desse mito mencionado por Fédon que, simultaneamente, realça o tom dramático do diálogo e indica um uso que determina a aplicabilidade a uma situação

¹⁴ LAÉRCIO, Diógenes, *Vidas*, VIII, 46.

específica¹⁵. Um traço fundamental do mito, conforme o uso de Platão, é justamente sua aplicação a uma situação dada com o intuito de elucidá-la ou justificar as atitudes humanas correlatas.

A menção da peregrinação a Delos prenuncia um uso e um direcionamento filosófico de um mito tradicional e, por isso, uma digressão, na qual esses elementos centrais estejam enfatizados, é pertinente para o correto estabelecimento da dinâmica entre argumento e mito no diálogo.

Segundo a tradição mítica, anualmente, um navio devia ser enviado a Delos em homenagem ao deus Apolo pelo livramento do tributo de sete pares de jovens imposto à Atenas pelo rei Minos. Uma das variantes míticas (OVID, 1994, VIII 152-180; PLUTARCH, 1952, p. 5-8) narra que Egeu, rei de Atenas e pai corporal de Teseu, invejoso das vitórias que Androgeu – filho do poderoso rei cretense Minos – conquistava nos jogos que mandara celebrar em Atenas, enviara a Maratona para combater o famoso touro que soltava fogo pelas narinas. A atitude invejosa de Egeu veio, como era de se esperar, causar a morte de Androgeu e a conseqüente fúria do rei Minos. Uma prolongada e sangrenta guerra irrompeu, então, entre Creta e Atenas, seguida de uma terrível peste que se abateu sobre os atenienses em decorrência de um pedido de Minos a Zeus. Em conseqüência dessa peste, foi proposto um acordo com Creta para pôr fim à guerra e Minos concordou em retirar-se da batalha com a condição que lhe fosse pago, anualmente, um tributo de sete pares de rapazes e moças que seriam lançados no labirinto de Cnossos para serem devorados pelo Minotauro. Consta que esse monstro seria filho de Pasífae, esposa de Minos, com Posídon, o deus dos abismos oceânicos, que, irado com a recusa de Minos de sacrificar a ele, tomou a aparência de touro e gerou o monstro em Pasífae.

Na terceira vez que o tributo ia ser pago, Teseu (que era filho mítico de Posídon) seguiu juntamente com os outros treze jovens e, chegando a Creta, pôde ser visto por Ariadne, a filha mais bela de Minos, que se apaixonou por ele. Lançado na complexa construção planejada por Dédalo, Teseu ia desenrolando um novelo que Ariadne lhe dera com o intuito de encontrar o caminho de retorno. Encontrando o monstro, (também filho de Posídon e seu

¹⁵ Walter Burkert afirma que o que caracteriza um mito não é sua estrutura ou seu conteúdo, mas o uso que dele é feito. O mito sempre se relaciona a algo de importância coletiva e a sua relevância deriva diretamente de sua aplicação. Entre as áreas de importância coletiva passíveis de aplicação mítica destaca-se a vida social e, em particular os temores e esperanças conectados com o curso da natureza. O uso do mito filosófico é orientado diretamente pela sua aplicação, a exemplo do que ocorre com uma fábula. O *Fédon* traz um padrão de ocorrência em que o mito é intercalado com uma peça de argumentação e sua aplicação incide no âmbito delimitado pelo argumento. O efeito do uso filosófico do mito suscita a justificação de atitudes e a sustentação do argumento quando suas premissas não são atestáveis ou evidentes por si mesmas.

BURKERT, Walter. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Los Angeles: University California Press, 1979. 226p. p.23.

irmão mítico) Teseu o derrotou e matou, podendo, em seguida, fugir. Esses são, resumidamente, os elementos míticos que concernem mais diretamente com o *Fédon* e cujo simbolismo é evocado pela menção feita por Platão.

O mito de Teseu e do rei Minos, diretamente ligado à origem mítica das próprias instituições de Atenas, estava ainda, ao tempo de Platão, bastante vivo e trazia, no seu bojo, toda a carga emocional cujo impacto era virtualmente modificador dos afetos. A razão contemporânea, conforme nota Finley (1998 p. 337), segue a tendência manifesta nos últimos duzentos anos, segundo a qual o mito “é apresentado como a expressão de um modo de pensar peculiar a determinado estágio de desenvolvimento psicológico ou característico dos primórdios pré-históricos da sociedade humana”. Dessa forma, despojada do apelo que as imagens míticas abarcam, a razão não pode apreender, inteiramente, o conteúdo afetivo ou a experiência evocada pelo mito.

Uma interpretação alegórica, como a do mito de Teseu, esbarra numa menção feita por Platão explicitamente contrária a o exercício da interpretação dos mitos. Brisson sustenta a tese de que Platão, em várias passagens, rejeita enfaticamente a validade de qualquer interpretação alegórica dos mitos (1994 p. 152 ss.). Na *República* (378d), o mito era um instrumento pedagógico dirigido principalmente às crianças e aos jovens, que não possuíam o preparo necessário para distinguir o que é falso de um sentido profundo contido sob a aparência das personagens. A rejeição às interpretações alegóricas que praticavam os sofistas e os fisiólogos, como Anaxágoras, decorreria da impossibilidade da distinção de um sentido profundo único que estivesse contido sob as imagens míticas (BRISSEON, 1994, p. 154). Tal distinção pressupõe já um saber que discrimine o que é falso – e se apresenta como imagem. A rejeição à interpretação alegórica dos mitos torna-se ainda mais explícita no *Fedro*, quando Sócrates afirma que toda interpretação mítica se veria envolta com a tarefa, infundável, de decifrar o significado de uma enorme gama de figuras míticas e que tal prática constituiria uma “sabedoria rústica” para a qual não dispunha de tempo. Não eram os mitos o objeto de eleição da sua investigação, mas, em vez disso, o que ele investigava era, tão somente, a si mesmo (*Fedro* 229d – 230a). Além da dificuldade de discriminar o que é alegórico e o que não é, por aqueles que não possuem discernimento, Platão ressalta a impossibilidade prática de se estender um critério interpretativo único a todos os elementos que compunham o estoque da tradição. Todavia, a refutação da interpretação alegórica, feita por Platão, é dirigida, especificamente, como crítica a um uso inadequado do mito como instrumento pedagógico, como no caso da educação das crianças. Como salienta Walter Otto (1995, p. 38), o mito aparece como figura no agir humano, nos seus movimentos e na suas atitudes. O efeito

do mito é indissociável das atitudes que ele suscita e, por essa razão, possui conseqüências eminentemente práticas. Sua eficácia abarca todo o campo de ações humanas mediante o charme exercido sobre a afetividade, de maneira que sua ação é semelhante à de um *φάρμακον*, de cuja aplicação pode resultar ou a cura ou o envenenamento. A crítica de Platão aos mitos tradicionais empreendida na *República* está relacionada ao tipo de expectativas que eles preservam e, por conseguinte, às emoções que eles estimulam, às ações que eles determinam mediante o efeito de seu charme. A encantação engendrada pelo mito suscita o despertar de emoções tão vivas que estas atingem profundamente o âmago do ouvinte e provocam uma lembrança inesquecível. O impacto dessas emoções influencia irremediavelmente as ações do ouvinte, justificando atitudes lastradas num estoque de expectativas prévias que são transmitidas e consolidadas pelo mito, ou então estimulando atitudes inteiramente novas, e é daí que decorre a crítica platônica a um uso inadequado do mito.

Para Platão, o âmbito no qual se circunscreve a atividade filosófica¹⁶ implica que os mitos devem ser usados em consonância com esta atividade, como um *φάρμακον* que auxilia na *θεραπεία ψυχῆς*, no cuidado da alma que norteou toda a vida de Sócrates. Não são os mitos que devem ser interpretados mediante a instrumentalidade do discurso filosófico; pelo contrário, a filosofia é um processo investigativo em que os argumentos são sustentados pela elucidação e pelo encanto aportado nos mitos.

Não obstante, a sua crítica a um determinado uso dos mitos tradicionais, cujo efeito é a preservação de expectativas incompatíveis com a vida filosófica, não impediu que Platão fizesse um largo uso das imagens como instrumento de argumentação filosófica, dentre as quais salienta-se, por exemplo, a célebre alegoria da caverna (*República* 514a ss). A alegoria, que constitui um sentido profundo sob um sentido superficial e manifesto de um discurso, pode ser subsidiária da investigação racional na medida em que esteja em consonância com o argumento filosófico e, tal como o mito, a alegoria pode aprofundar o sentido do *λόγος* e suscitar o equilíbrio dos afetos. Por isso, no *Fédon*, a referência ao mito de Teseu pode ser interpretada no sentido de se aprofundar o significado de sua estrutura argumentativa.

Teseu é o herói mítico caracteristicamente ateniense, e o Hércules da Ática, o libertador que venceu o Minotauro e impediu a continuidade do sacrifício dos melhores jovens de Atenas. O mito de Teseu evoca o surgimento das principais instituições atenienses:

¹⁶Vernant (1990, p. 358) afirma que a filosofia promove uma inversão em relação ao estatuto do mito: “Na religião, o mito exprime uma verdade essencial; é saber autêntico, modelo da realidade. No pensamento racional, inverte-se a relação. O mito já não é senão a imagem do saber autêntico, e o seu objeto, a gênese, uma simples imitação do modelo, o Ser imutável eterno. O mito define então o domínio do verossímil, da crença, *p.sij*, por oposição à certeza da ciência” Todavia, o *Fédon* evidencia que o mito possui um papel na filosofia indissociável daquele exercido pelo argumento.

ele é o criador da Bulé e do Senado, o promulgador de leis e o responsável pela construção do Pritaneu. A sua menção no início do *Fédon*, aparentemente sem importância se considerada apenas como elemento de construção dramática, aponta para desdobramentos expressivos, que conferem um peso muito maior ao diálogo.

Minos, que na antiguidade era celebrado por sua sabedoria, venceu a guerra contra Atenas com a ajuda de Zeus – o que, segundo Diel (1994, p. 184 ss.), exprime a justeza de sua causa – a quem prestava contas de seu governo de nove em nove anos para renovar seu poder real. Não obstante, a natureza e as condições do tributo que impôs (do envio anual de sete pares de jovens para serem devorados no labirinto de Cnossos pelo Minotauro), denunciavam toda a sua tirania. Segundo a abordagem alegórica de Diel, o Minotauro, associação do nome do rei com o touro, representa a dominação abusiva exercida por Minos. A imposição monstruosa do tributo imposto a Atenas, como condição de paz, está ligada, assim, à dominação mórbida do rei e tal fato suscita a sugestiva analogia de que a democracia ateniense, que a princípio deveria ser o tipo de governo mais sábio e mais justo para a cidade, numa usurpação de seus limites, impôs despoticamente a sentença de morte a um homem inocente – o melhor dos homens segundo as palavras de Platão. O veredicto do julgamento de Sócrates traía a mesma dominação monstruosa prefigurada pelo rei mítico de Creta, que estava suficientemente próximo do grego do século IV para que o clima evocado por sua menção, e o conseqüente impacto emocional que ele causava, permanecesse implícito na explicação que Fédon deu a Equécrates. Tal como ocorreu nas origens de Atenas, a injustiça despótica de todas as formas de governo contemporâneas a Platão se alimentava do sacrifício de inocentes; eis o que configurava o protesto velado contra a condenação do mestre, contido na coincidência sincrônica da explicação de Fédon sobre as causas do atraso da execução da sentença de morte imputada a Sócrates.

A dominação injusta de Minos é derivada da legalidade de uma perversão (o Minotauro era o produto de Posídon, um deus onipotente, com Pasífae) e, paralelamente, a injusta condenação de Sócrates era também o produto de uma legalidade perversa. A monstruosidade da injustiça despótica de Minos foi escondida das vistas humanas, nos subterrâneos de sua falsa sabedoria, no labirinto de Cnossos, por ser incompatível com essa propalada imagem de sabedoria do rei. Da mesma maneira, a injustiça monstruosa que pesou sobre Sócrates era oculta nos meandros da democracia e na *ψυχή* de seus acusadores, que alardeavam saber o que não sabiam e ocultavam a perversidade da alma. A punição que pesou sobre Teseu e os outros treze jovens implicou o triunfo sobre a dominação monstruosa e a libertação do labirinto que oculta a perversão; a punição que pesou sobre Sócrates, por sua

vez, implicou o triunfo definitivo sobre a morte e a libertação dos empecilhos que impedem a aquisição da sabedoria. Teseu se valeu do *fio condutor* providenciado pelo amor de Ariadne, essa bela filha do rei que o condenou, para encontrar a verdadeira saída do labirinto que escondia a face aterrorizadora de Minos. Sócrates se valeu do *fio condutor* providenciado pelo amor à sabedoria, o fio condutor que guia os que se dedicam à filosofia, essa bela filha da cidade que o condenou, para encontrar, na verdadeira sabedoria, a saída dos liames que aprisionam a alma. Sua punição implicou o triunfo imarcescível da filosofia e da verdade sobre a infâmia e a injustiça, o triunfo de uma vida devotada ao exame da alma que, no último momento, aguarda impaciente o coroamento de seus esforços, vislumbrado na libertação final. A referência mítica, dada como condição de possibilidade para a última discussão filosófica de Sócrates, evoca que o resultado da viagem a ser realizada seria a libertação cabal. Tanto quanto Teseu, Sócrates estava na iminência de realizar uma travessia: a derradeira viagem que o conduziria ao porto do Bem.

Após essa referência, Fédon afirma que nada lhe é tão doce quanto a lembrança do mestre (58d). Essa lembrança, da qual depende a exatidão de toda a narrativa, proporcionava a Fédon a espantosa impressão de que a idéia de assistir à morte do amigo não despertava nele o sentimento de piedade, uma vez que a atitude de Sócrates diante da morte era de uma nobre tranqüilidade e de felicidade. Mas, em vez disso, o sentimento de Fédon era um misto singular de prazer, por ouvir o mestre discorrer filosoficamente e, ao mesmo tempo, de dor, por ser iminente a sua morte, e tal mescla de sentimentos opostos levava os ouvintes ora ao riso, ora às lágrimas. Esse misto de sentimentos opostos, além de ser um antecedente dramático ao argumento dos opostos, desenvolvido posteriormente para demonstrar a imortalidade da alma, abarca, também, uma prefiguração desse argumento: a confluência entre prazer e dor configura uma noção da instância de opostos que é emoldurada pelo sentimento de estranheza emanado da cena dramática.

Toda a intensidade dramática, que perpassa o diálogo, emerge na cena descrita por Fédon, no momento em que os portões da prisão, ao raiar da aurora, foram abertos e o grupo de amigos encontrou Sócrates e, ao seu lado, sua mulher Xantipa com seu filho pequeno nos braços. O tom vivido naquele momento foi dado por essa mulher que, pode-se afirmar a partir dessa passagem, passou a última noite ao lado de seu marido, em vigília, e que, ao ver os amigos de Sócrates, não pôde mais conter suas emoções afirmando que seria a última vez que eles lhe falariam e a última vez que ele, Sócrates, falaria a eles. Mais uma vez eclode, agora de forma patética, a mescla de prazer e dor, o imenso contraste entre a dor de uma perda, enorme e irreparável, e o prazer, que a reunião dos mais excelentes amigos em torno de seu

mestre haveria de suscitar a partir do legado filosófico, enorme e inigualável, contido na última preleção de Sócrates. Para Xantipa a morte era o desespero absoluto decorrente da angústia que se apodera de todo ser humano confrontado com o trespassse e que, não obstante, se contrastava com a nobre tranqüilidade de Sócrates. Sua atitude era o reflexo das expectativas de toda a cidade formada numa longa tradição consolidada pela poesia homérica acerca do Hades. A atitude contrastada, que caracteriza a dialética socrática, de falar e ouvir, cujo prazer transcende todas as sensações, é dramaticamente evocada por Xantipa e contraposta à dor do luto: “É a última vez, Sócrates, que teus amigos te falarão e a última que tu lhes falarás” (60a). É justamente esse contraste profundo, essa mescla de opostos, que constituirá a ponta do *fio condutor*, o fio de Ariadne que, através da dialética e do encanto mítico, levará à demonstração de que a vida filosófica, ao final de contas, termina na libertação definitiva do filósofo. Não foi por mero acaso que a primeira demonstração da imortalidade da alma tivesse partido de um argumento lastrado na alternância de opostos.

A noção dos opostos é aprofundada pela observação de Sócrates sobre a estranheza causada pelo que se nomeia prazer – deixando implícita a suposição de que existe um outro tipo de prazer além daquele associado com a sensação física – e a curiosa relação que esse prazer tem com o seu contrário aparente, a dor. “Quando se persegue um, quase forçosamente se alcança também o outro, como se fossem dois corpos ligados a uma só cabeça” (60b,c). Sócrates ilustra, através de um exemplo, que dois contrários aparentes, que não podem se manifestar simultaneamente no mesmo homem, num mesmo lugar, embora intrinsecamente excludentes, são, na verdade, solidários. Quando Sócrates põe-se a friccionar a perna liberta das cadeias de ferro e experimenta a sensação de alívio, está chamando a atenção dos ouvintes para a relação solidária entre prazer e dor. Essa situação particular constitui um passo adicional no movimento em espiral que amplia, gradualmente, a abstração da noção de que a oposição intrínseca dos contrários guarda, no seu bojo, uma relação solidária que será basilar no primeiro argumento para a demonstração da imortalidade da alma. Essa relação entre dois contrários aparentes aponta para a generalização ulterior de que “uma dimensão de realidade não admite, simultaneamente, uma dimensão que lhe seja oposta” (WHITE, 1989, p. 29 ss.).

Para melhor caracterizar essa relação, Sócrates menciona a possibilidade da elaboração de um mito: se Esopo a tivesse percebido, teria criado uma fábula em que a divindade, não podendo conciliar dois opostos, junta-os numa só cabeça, estabelecendo uma relação solidária forçada. Essa referência introduz o papel que o mito terá no transcórre do diálogo e expressa, figuradamente, a própria relação solidária entre dois gêneros de discurso que são irredutíveis: o mito e o *logos*. Além disso, a menção às fábulas de Esopo e à posterior composição de

versos por Sócrates é fundamental para a compreensão da maneira pela qual um mito é fabricado.

Assim como o poeta é “fabricante” de mitos, assim também Esopo é apresentado, nessa passagem do *Fédon*, como um fabricante de mitos. A ação de fabricar mitos é designada, segundo Brisson (1994, p. 53), pelos verbos *ποιέω* (61b) e *συντίθημι* (60c). Esse último é formado pelo verbo *τίθημι*, pôr, estabelecer, e pelo prefixo *συν*, junto, designando uma ação de construir com materiais que se devem ajuntar e, mais especificamente, no âmbito literário designa a ação de “compor”. Por sua vez, o sentido com que *ποιέω* é usado na obra platônica, e particularmente nessa passagem do *Fédon*, é o de “uma elaboração material que não toma em consideração nem o elemento subjetivo da ação empreendida (de fabricar mitos), nem a responsabilidade que se vincula a essa ação”. O verbo *ποιέω* tem um significado objetivo que restringe a ação de fabricar dentro de determinados limites. *Ποιέω*, que no *corpus* platônico tem o sentido geral de “fabricar”, no *Fédon*, designa a ação de fabricar um gênero específico de discurso.

O passo adicional na composição do pano de fundo dramático e na fundamentação gradativa do diálogo é dado na lembrança súbita que a referência a Esopo provocou em Cebes, de que Eveno de Paros, questionou-lhe acerca das razões que teriam levado Sócrates, que nunca havia escrito um poema, a dedicar-se a compor um hino a Apolo. A razão, segundo Sócrates, seria um sonho recorrente que teria tido, várias vezes no transcorrer de sua vida, o exortando a praticar a “arte das Musas”. A interpretação que Sócrates sempre havia dado ao sonho era a de que este representava uma exortação à atividade que sempre havia praticado, ou seja, a filosofia, que, a seu ver, constituía a forma mais elevada de música. Como o sonho persistia após sua condenação, o escrúpulo religioso o obrigou a supor que a ordenança talvez fosse literal e que, por isso, seria conveniente compor versos, uma vez que o verdadeiro poeta opera sobre mitos e não sobre argumentos. Como Sócrates não se considerava um “fazedor de mitos”, tomou como base as fábulas de Esopo e as colocou na forma de versos.

No caso em questão, evidenciam-se dois momentos na fabricação dos mitos: um que diz respeito aos elementos e motivos componentes do mito, empreendido por Esopo, e o outro concernente à atividade de Sócrates exercida no âmbito da *μουσική*, procedendo à metrificação dos versos de Esopo. O resultado dessa ação é a fabricação de um gênero de narrativa, o mito, que é solidário ao que Sócrates chama de “argumentos”, que constituem o discurso próprio da filosofia. A menção ao nome das Musas, as filhas de Zeus com Menemosyne, indica o caráter divino de uma narrativa que pertence ao âmbito da música e que engloba, também, a harmonia e o ritmo. Esopo fabrica suas fábulas tendo em vista a aplicação a uma situação

dada e Sócrates coloca o acervo dessas fábulas sob a forma metrificada dos versos, sendo que ambos empreendem uma atividade que é designada pelo mesmo verbo: *ποιέω*. A atividade sobre o modo de apresentação musicado do mito termina e completa a atividade sobre o saber que ele comporta, aumentando a eficácia de preservar, mediante as técnicas de metrifcação, o acervo memorável da tradição.

O episódio descrito tem várias implicações filosóficas, entre as quais, salienta-se primeiramente, a dúvida de Sócrates no tocante ao real significado do sonho. Por via da dúvida, não querendo incorrer em desobediência religiosa, Sócrates compôs um poema em homenagem a Apolo. A recorrência de uma ordenança (dada no sonho), que se manteve durante toda a vida até o seu final, indica que a atividade filosófica de Sócrates, a sua dialética assentada nos *λόγοι*, os discursos argumentativos que constituíam o mais elevado tipo de *μουσική*, não eram suficientes e deviam ser apoiados de alguma maneira. Assim como a fabricação da narrativa poética ocorre em dois níveis, assim também, a atividade dialética, que fabrica o discurso argumentativo, deve ser sustentada por outro gênero de discurso para adquirir uma maior eficácia. Conforme enfatiza White (1989, p.29), a nova interpretação da ordenança do sonho recorrente de Sócrates indica que a atividade filosófica realizada pelos *λόγοι*, durante a sua vida inteira, tinha limites e devia, no momento em que culminava na sua morte, ser sustentada pelo mito, o gênero de discurso no qual operam os verdadeiros poetas. A encenação do *Fédon*, evidencia, de fato, uma recorrência, em que uma argumentação, após atingir seus limites, deixa margens a dúvidas que só podem ser mitigadas por uma narrativa mítica. O domínio de validade de tal gênero de narrativa está situado na esfera da crença, uma vez que Sócrates está atendendo a um “escrúpulo religioso”. Se a mensagem subjacente ao sonho era relevante o suficiente para ser levada a sério nas poucas horas remanescentes do último dia de vida de Sócrates, então o sentido do sonho desvendado deveria ser transmitido para os seus discípulos através da sua última discussão filosófica. O desvendar do sentido da mensagem do sonho coincide com o início de um procedimento que amplia a prática dialética habitual esboçada nos primeiros diálogos.

A narrativa dos mitos homéricos e hesiódicos, como observa Finley (1998, p. 337), não era, de nenhuma maneira, arbitrária. Eles expressavam a consciência profunda que os gregos possuíam de um passado glorioso e caracterizavam-se por uma delimitação cronológica e uma coerência interna que era garantida por uma continuidade que permaneceu incólume até o final da antigüidade. As fábulas animais de Esopo, ao contrário, constituíam um *corpus* à parte, que reunia um conglomerado de contos isolados e independentes, sem um nexu cronológico que os ligasse, e que apontava para um ensinamento vinculado à condição

humana. Suas alegorias eram simples e se tornaram muito conhecidas na Grécia. A simplicidade da linguagem dessas fábulas permitia que os seus elementos míticos fossem mais facilmente descodificados e utilizados como subsídio para um outro nível de significação. Sócrates afirma expressamente que não era um “fazedor de mitos”. A composição de versos a que se dedica constitui, em última instância, um desdobramento dos elementos dos contos de Esopo, além da sua transliteração para um outro nível, configurado numa mensagem fundamental que aponta para prescrições morais. Como o efeito imediato do mito é o charme, Sócrates deveria buscar os mitos cujos elementos fossem mais adequados para propiciar o encanto, que ele desejava. A nova interpretação que Sócrates atribuiu ao seu sonho estabeleceu, definitivamente, a separação entre a composição original do mito e a sua transmissão. Sócrates opera livremente sobre os elementos míticos da tradição, a exemplo do modo como são compostas as fábulas de Esopo, reforçando o fato de que a transmissão desses elementos seria uma prerrogativa da atividade poética orientada segundo uma visada moral. Um mito tradicional jamais relata uma experiência atual ou recente, mas um acervo de lembranças conservada por toda a coletividade durante várias gerações e, por essa razão, Sócrates poderia, tão somente, operar sobre o acervo da tradição à maneira dos profissionais que se encarregavam da transmissão do estoque memorável de prescrições, como os poetas, os rapsodos e os coreutas. Com isso, estaria estabelecido o critério usado por Platão, na composição dos próprios mitos que se inserem nos diálogos, e, particularmente, na rede mítica que busca enriquecer o arcabouço racional dos argumentos apresentados no *Fédon*. Platão procede a um desdobramento dos elementos contidos no acervo mítico da tradição com vistas à ampliação do horizonte que a argumentação racional, sozinha, poderia prover apenas dentro de certos limites restritos à atestação.

Além disso, se a atividade filosófica era vista por Sócrates como “a mais alta arte das Musas”, então toda a sua vida filosófica, que foi um exercício constante de filosofia, constituiu um grande hino a Apolo. O deus que inspirava a atividade filosófica de Sócrates, conforme se vê na *Apologia*, era também o deus que concedia o dom das Musas, o que implica que a argumentação filosófica comporta algo de poético, ao mesmo tempo em que a poesia comporta algo de filosófico. Ambas têm, por caminhos diferentes, uma identidade funcional, uma vez que podem apontar para o mesmo fim, indicando uma diferença que seria, sobretudo, de grau.

Após explicar suas razões a Cebes, Sócrates pede que este transmita a Eveno a recomendação de que, se ele fosse um filósofo, deveria persegui-lo, tão rápido quanto possível (61b), querendo dizer com isso, que, se Eveno fosse realmente um sábio, então

deveria desejar a morte. Símias interfere afirmando a improbabilidade de que Eveno o seguisse de bom grado, ao que Sócrates replica que se ele fosse um filósofo, o aceitaria voluntariamente. O verdadeiro filósofo e o sábio não só aceitam a morte, mas anelam por ela. Eveno é apresentado, na *Apologia* (20a, c), como um sofista iniciado nas “virtudes humanas e políticas” que cobrava uma quantia enorme por suas aulas e a referência ao seu nome no *Fédon* esconde a crítica de que, se não pudesse aceitar a morte com tranquilidade de ânimo, afinal, não se tratava de um filósofo autêntico. Um dos apanágios do filósofo é a serenidade e o anelo pela morte, atitude que Cebes adianta ser improvável no caso de Eveno. Entretanto, Sócrates aduz imediatamente que mesmo desejando a morte, não fará violência contra si mesmo, pois diz-se que isto é interdito. Se a morte implica a libertação definitiva dos obstáculos, que impedem a aquisição da verdadeira sabedoria, então por que o filósofo não pode adiantar, por si mesmo, esse processo?

A questão do suicídio, conforme mostra a análise dessa passagem feita por Bostock (1986 p. 16), envolve duas possibilidades: a primeira diz respeito a um tipo de vida que, de tão miserável, não vale a pena ser vivida, e que, por isso, seria melhor abreviá-la e morrer; a segunda possibilidade refere-se ao caso do filósofo, para quem a morte constitui uma libertação e um bem que garante benefícios muito maiores e melhores do que a vida pode oferecer. Em ambos os casos, a morte é um bem e uma libertação de uma situação que, ou é penosa, ou é incomparavelmente inferior à felicidade encontrada após a morte. A assunção de que a morte é um bem implica que, para algumas pessoas, é melhor morrer do que continuar a viver – e, nesse ponto, se consolida a crítica de Platão a Eveno, pois todo aquele que não vê na morte um bem não pode ser, genuinamente, um filósofo.

Da discussão de Sócrates, pode-se extrair, segundo Bostock, duas proposições:

- (i) “Para alguns é melhor morrer”.
- (ii) “É interdito exercer violência sobre si mesmo”.

A proposição (ii) seria plenamente justificada se a proposição (i) fosse falsa, mas como o caso de Sócrates é um exemplo concreto que confirma a veracidade da proposição (i), então é preciso conciliar (i) e (ii) para que ambas as proposições sejam verdadeiras, ou seja, para a demonstração de que, embora a morte constitua um bem para algumas pessoas e seja preferível à vida, ainda assim o recurso ao suicídio é vedado. Se, por outro lado, (ii) fosse falsa, tampouco haveria surpresa na confirmação de (i), pois ambas as proposições seriam coerentes, mas a surpresa manifestada por Cebes decorre da aceitação incontestada, por todos os circunstâncias, da veracidade de (i). Sócrates evidencia ainda mais o problema, de conciliar as

duas proposições, evocando a autoridade de Filolau, cuja ensinança das doutrinas pitagóricas postulava uma doutrina compatível com o enunciado (ii).

A necessidade de conciliar duas proposições incompatíveis constitui o mote para a introdução do verdadeiro tema do diálogo, qual seja, a imortalidade da alma. Nada seria, segundo Sócrates, mais conveniente e propício que discutir sobre a “viagem” que ele faria (e que havia aprendido “por ouvir dizer”), expondo-se as questões da tradição mediante a narração de um mito que discorresse sobre a idéia que ele fazia acerca do que encontraria nessa viagem. Sócrates, então, candidamente, pergunta: que haveria de melhor a fazer até o pôr do sol?

Que a proposição (i) era verdadeira, o demonstrava a experiência, mas para que (ii) fosse verdadeira, era preciso o concurso da autoridade da tradição evocada pela narrativa mítica, já que, para justificar (ii), devia-se recorrer a referentes inacessíveis que dizem respeito ao estado da alma após a morte. Bostock (*Loc. Cit*) argumenta que (i) e (ii) não são propriamente contraditórios e que uma terceira proposição deveria ser aduzida para se criar uma contradição: (iii) “Se alguém deve fazer alguma coisa, então esta coisa será um bem para si mesmo”. A aceitação das duas primeiras asserções implica a negação da terceira, pois a proibição do suicídio é incompatível com a afirmação de que todos os atos empreendidos por alguém constituem um bem, de forma que desejar a morte e proibi-la passa a ser contraditório. A incompatibilidade dessas proposições leva à constatação de que a moralidade deve ser fundada em princípios que ultrapassam a esfera do interesse pessoal. Ainda que fosse vantajoso para Sócrates pôr um termo, por si mesmo, à própria vida, isso seria penoso para as pessoas que lhe eram próximas, particularmente aos seus discípulos e à sua família. Os interesses pessoais, conflitantes com os interesses de várias outras pessoas, seriam proporcionalmente menores, o que implica que o auto-interesse não pode ser um critério prático determinante das ações.

Todavia, se para alguém é melhor morrer que continuar a viver e que, além disso, pôr fim à própria vida não piora a vida de nenhuma outra pessoa, então, nesse caso, não haveria justificativa para a proibição ao suicídio expressa em (ii). Poderia, ao contrário, ser um estímulo para tal, como no caso em que morrer seria um benefício, tanto para quem praticasse o suicídio, quanto para o conjunto das demais pessoas. No argumento dos opostos, aduzido como primeira prova da imortalidade da alma, Sócrates compara o estado de estar morto e estar vivo com os estados equivalentes de estar desperto ou dormindo (71c). Para que haja um equilíbrio, cada estado deve provir de seu oposto, pois se todos os que estão despertos

passassem a dormir, o estado de estar desperto não poderia subsistir, já que todos passariam a estar dormindo. De maneira análoga, se todos – para os quais morrer fosse, eventualmente, mais vantajoso que viver – provocassem a própria morte, então a vida não poderia subsistir dentro de algum tempo, o que faz que a proibição absoluta ao suicídio seja, sobretudo, moral. O argumento dos opostos completa o problema da interdição ao suicídio e delimita a justificativa de sua proibição absoluta no âmbito das prescrições morais. A proibição não pode ser justificada pela experiência ou pela utilidade e requer, por isso, um fundamento metafísico para a moralidade. Por essa razão, Sócrates buscará essa justificação na tradição mítica dos mistérios órficos.

Para conciliar o anelo que o filósofo sente pela morte com a proibição de provocá-la por seus próprios meios, Sócrates propõe aos circunstantes que se informem (*διασκοπεῖν*) sobre a viagem após a morte e, subsequentemente, que se exponham suas informações, pelo mito (*μυθολογεῖν*). O que se pode conhecer, discursivamente, acerca da imortalidade da alma deve ser seguido de uma exposição mítica que está no domínio da crença. O discurso argumentativo provê a diretriz da investigação da qual a narrativa mítica recebe a orientação, ao passo que o mito assegura a persuasão e a crença, mormente se sua cognição é suficiente para desencadear as ações práticas (WHITE, 1989, p.54).

Após a dúvida de Cebes sobre como se poderia conciliar a situação paradoxal do filósofo com o suicídio, Sócrates afirma que seria preciso coragem para tal. A referência à coragem, uma das virtudes cardiais do filósofo, indica que a investigação racional sobre o tema suscitaria, inevitavelmente, dúvidas decorrentes da limitação do discurso argumentativo à sua esfera particular. A solução para o paradoxo do suicídio remete para a questão do que aguarda aqueles que morrem, de forma que os referentes não podem ser comprovados pela verificação. A coragem era o requisito necessário para afrontar as dúvidas que se seguiriam na discussão racional. Era espantoso, para Cebes, que houvesse pessoas para quem a morte era preferível ao mesmo tempo que deveriam esperar que o benefício viesse de um outro benfeitor. Sócrates, então, introduz mais um par de opostos: havia algo de irracional (*ἄλογος*) na situação, mas que provavelmente comportava alguma “razão” de ser (62b). Esse par de opostos foi predicado, por Sócrates, das asserções (i) e (ii) e torna patente o fato de que a situação do filósofo, no que tange ao suicídio, não pode ser, ao mesmo tempo, irracional e racional, ou seja, que essa possibilidade só pode ocorrer no caso em que a condição enunciada seja irracional em um aspecto e racional em outro. Anteriormente Sócrates havia mostrado, por um exemplo, que os opostos, como a dor e o prazer, são solidários, embora sejam

irredutíveis entre si. No caso da condição paradoxal do filósofo que anela pela morte, a irracionalidade decorre do viés que faz ver a morte como um bem, ao mesmo tempo que afirma que a proibição absoluta do suicídio constitui, igualmente, um bem. É irracional desejar um bem e proibir os meios que permitiriam atingi-lo com maior rapidez. A questão do suicídio envolve o exame do significado de *λόγος* como conceito oposto ao de *ἄλογος*, além de suscitar a investigação ulterior da noção de “bem”.

Para elucidar o aspecto que confere racionalidade à condição do filósofo, Sócrates lança mão de um pronunciamento dos Mistérios que ele qualifica como imponente e, ao mesmo tempo, pouco claro:

Nós homens, estamos em um cárcere e nós não devemos nos libertar ou nos evadir dele (62b).

O Orfismo tinha a *antropogonia*, o mito do nascimento do homem, como um de seus sustentáculos. Segundo uma variante, os Titãs raptaram Zagreu, despedaçaram-no, cozinham suas partes em um caldeirão e o devoraram. Zeus, irritado, transformou-os em cinzas com um raio, das quais, posteriormente, nasceram os homens, que carregam em si, simultaneamente, a natureza titânica do mal e a natureza divina do bem, ou seja, uma natureza divina original e uma queda original, que configura um conflito interior (VERNANT, 1994). A existência do homem assemelha-se à morte, pois a alma, como punição de um crime primordial, é aprisionada no corpo como se fosse um túmulo. Para libertar-se, é preciso uma *κάθαρσις*, uma purificação proporcionada por um gênero de vida especial, o *ορφικός βίος*, que preconizava a ascese, o vegetarianismo, a abstinência de todos os alimentos que tinham vida e das vestes de lã (FESTUGIÈRE, 1972 p. 34). Para expiar suas culpas, as almas devem se reunir ao seu antagonista titânico, o corpo, para recomeçar uma nova existência consoante seus méritos e suas faltas, iniciando um novo ciclo num novo corpo, o que constitui a doutrina da *metempsicose*. Somente os grandes iniciados órficos podem se desembaraçar dessa “estranha túnica de carne”, que é o corpo.

Platão menciona a doutrina órfico-pitagórica da *metensomatose*, da alma em prisão, como sendo imponente, embora, pouco clara. A doutrina da *metensomatose* indica que a racionalidade, que permite conciliar a condição paradoxal do filósofo, escapa ao acesso discursivo coloquial, e que é necessário a apreensão de realidades “misteriosas” e difíceis de entender. Os mistérios são referidos por Platão, como processo que permite a apreensão de uma realidade superior e mais refinada, como figuração e preparação do terreno para o

desenvolvimento das Formas. Em uma passagem posterior (69c), Sócrates afirma que o filósofo é um iniciado e praticante dos mistérios, já que a apreensão de realidades superiores, em última instância, envolve a narrativa mítica. A concepção das Formas brota do discurso da “antiga tradição” dos mistérios e passa a constituir um procedimento filosófico e uma teoria do conhecimento. A coragem que Sócrates antecipa como necessária para ascender a essa racionalidade, indica a dificuldade da transposição de uma mentalidade religiosa “pouco clara” que, não obstante, guarda no seu bojo a imponente potencial dos desdobramentos metafísicos futuros, para a sistematização de uma doutrina filosófica acabada.

A justificativa final que confere racionalidade para a atitude do filósofo, de aceitar prontamente a morte, é dada, por Sócrates, mediante a interpretação da fórmula dos mistérios que expressa a *metempsychose*: seu significado é “muito bem expresso” (62b) no fato de “que são os deuses que velam por nós, e que nós, os homens, somos uma parte do que pertence aos deuses”. Da mesma maneira que um senhor se irritaria contra a desobediência de um servo que provocasse sua própria morte, os deuses puniriam tal atitude, uma vez que os homens são sua pertença. A ênfase posta nessa interpretação indica, segundo White (1989, p. 36), que os homens não são pertença dos deuses no sentido de que devem sua existência aos deuses, uma vez que a alma é imortal, mas no sentido de que os deuses são hierarquicamente superiores e melhores (*Fédon*, 62d) que os homens, que estão sob a sua tutela. Em decorrência dessa justificativa, Cebes levanta uma objeção de que leva, precisamente, à conclusão oposta, pois se os deuses são melhores e mais sábios que os homens, então aqueles que são inteligentes e buscam a sabedoria tentariam permanecer sob a tutela desses mestres que são os deuses, ao passo que os homens sem inteligência fariam o oposto. Portanto, se os filósofos são sensatos, deveriam se irritar com a morte.

O *Fédon* é um diálogo em que a relação solidária, o estímulo recíproco, entre a especulação filosófica e a especulação religiosa é bastante evidente. Sua temática exige a demarcação precisa dos limites que separam o domínio do argumento, da esfera simbólica do mito. Platão demonstra, nesse diálogo, que a argumentação filosófica se esgota consoante a natureza do domínio ao qual ela é aplicada e que sua limitação decorre, conforme nota Jaeger (1997 p. 61), do fato de que “enquanto o filósofo precisa operar com conceitos racionais de sua própria invenção, a teologia atua sempre com as imagens e símbolos de um mundo de idéias religiosas vivo e profundamente arraigado na consciência popular”. Para se chegar à convicção da verdade é preciso, segundo Platão, atingir os limites da razão, após o que, talvez seja ainda necessário um encantamento que assegure, além do conhecimento oriundo do

exercício da razão, um objeto de esperança que dê significado a um gênero de vida pautado no cuidado da alma.

2.2 – SÓCRATES E A DEFESA DA FILOSOFIA (63e – 70a)

A filosofia, segundo a justificativa da personagem de Sócrates que protagoniza o *Fédon*, é uma forma de *ἀτοπία* (estranheza) incompreensível para a maioria dos homens. O filósofo é aquele que, embora vivo, anela pela morte; é aquele que faz de toda a sua vida um cuidado constante no exercício de morte que culmina, no último momento, na atitude de confiante alegria diante da morte iminente. É precisamente essa atitude que faz da filosofia um gênero de vida *ἄτοπος* (estranho) que exige uma justificativa do filósofo perante os seus interlocutores. Sócrates deverá não mais defender a si mesmo diante de uma acusação injusta num tribunal. O veredicto de morte já está dado. Irá defender agora, como se estivesse diante de juizes personificados como pares, a filosofia, algo mais importante que sua própria vida.

A necessidade dessa defesa decorre da objeção levantada por Cebes de que é precisamente o postulado pitagórico, de que os homens são pertença dos deuses e de que esses velam por suas vidas, que torna irracional a atitude do filósofo e sua prontidão de abandonar a vida (62e). O homem sensato reconhece que os deuses velam melhor por sua vida do que ele próprio o faria e, por essa razão, desejaria sempre estar em companhia destes, que são os guias mais excelentes. Os homens sem inteligência imaginam que podem cuidar melhor de si mesmos e, por isso, possuem a veleidade de fugir da tutela de seus amos. Sendo assim, o homem sensato terá todos os motivos para se irritar com a morte e o insensato, para se regozijar. Ora, se o filósofo aceita de bom grado a morte, sua atitude, afinal, não é a do homem verdadeiramente sensato, uma vez que aquele que é realmente sábio reconhece que ninguém pode ser feliz sem a assistência e a direção dos deuses. Ele saberá que o cuidado divino é o maior bem que caberia aos homens e, por isso, desejará estar sempre na companhia de seus guias.

A objeção de Cebes, derivada do postulado assumido por Sócrates, implica que o que caracteriza o verdadeiro sábio é a piedade. Mas como a morte redundaria na separação dos deuses, desejá-la é, ao mesmo tempo, falta de sabedoria e impiedade. Por conseguinte, se o filósofo almeja, com prontidão, a morte, isso significa que ele não entende a necessidade que pesa sobre todos os homens da direção e assistência divinas e que, ao final de contas, um filósofo nem é sábio, nem pio. A atitude do filósofo revela a pretensão de que ele pode cuidar de si melhor do que os próprios deuses o fariam, ou seja, o “cuidado da alma” que Sócrates defende é, antes de tudo, resultado da soberba concepção de que a direção humana é superior à divina, atitude que é, simultaneamente, destituída de sabedoria e ímpia. A sutil objeção de Cebes esconde a crítica e o desafio mais pungente de que a filosofia, como gênero de vida pautado no cuidado da alma, é em sua inteireza, ímpia e destituída de sabedoria. Com isso,

Cebes estava atacando o núcleo e a base da própria filosofia. Esta seria uma busca equivocada de uma sabedoria que não passa de impiedade e insensatez.

Após a objeção de Cebes, no tocante ao fato do filósofo desejar a morte, Símiias reforça a sua crítica afirmando que nenhum motivo haveria para que homens sábios quisessem abandonar a tutela dos que lhes servem de guias no decorrer da vida e encarassem essa libertação com ânimo leve. Assim, restringe a crítica anterior, mais geral, à própria pessoa de Sócrates. A conclusão de falta de sabedoria e impiedade imputada ao filósofo diz respeito a Sócrates. Sua atitude, além de implicar uma deslealdade em relação aos deuses, configura uma injustiça aos amigos. Essa atitude possui o estatuto de uma deserção que seria baseada, sobretudo, no interesse próprio. Não é de pouca monta uma tal crítica e, por essa razão, Sócrates enceta sua defesa da filosofia e sua crença num *post mortem* que oferece uma vida incomensuravelmente mais rica de sabedoria e excelência que a vida que está prestes a deixar pode lhe oferecer. A defesa que Sócrates faz da filosofia converte o veredicto de morte num veredicto para a vida autêntica.

Essa defesa da filosofia expressa a opinião de um homem de setenta anos, condenado injustamente a uma execução que se faz iminente e que dirige suas palavras finais para ouvintes que estão ansiosos por ouvi-las. A dramatização da cena faz ressaltar a importância da argumentação que irá ensejar os conceitos básicos e preparar o solo para a primeira exposição das Formas desenvolvida, no decorrer do diálogo, como um passo adicional que justifica a vida filosófica.

Antes de iniciar sua defesa, Sócrates enfatiza que sua argumentação deverá ser persuasiva (63b). Isso significa que tal defesa terá de se apoiar em bases que remontam à crença. Platão faz uma diferenciação entre persuasão e argumento racional, no modo e nos efeitos gerados a partir de cada um deles. O pensamento é intrinsecamente vinculado ao processo de raciocínio, ao encadeamento necessário entre asserções, ao passo que a persuasão suscita uma opinião pessoal geradora de uma convicção que é, em última instância, circunscrita ao domínio da crença, conforme se depreende do *Timeu*:

O pensamento é gerado em nós por via de ensinamento; a opinião, por via de persuasão. O primeiro baseia-se sempre num raciocínio verdadeiro; a outra carece desse fundamento. O primeiro continua firme em face da persuasão; a outra deixa-se modificar.

(Timeu 51e).

Se o fundamento da crença é deixar-se modificar pela persuasão, então a situação paradoxal do filósofo exige a intervenção eficaz de um *λόγος* cuja argumentação possa abarcar temas que não são susceptíveis de ser atestados pela experiência ou pelo raciocínio. Além disso, seus juizes, que são seus companheiros, são homens treinados no pensamento discursivo e não se deixarão convencer facilmente por argumentos fracos. A impossibilidade de atestação dos elementos de uma discussão que trata do que ocorre após a morte, situados em um tempo e espaço inacessíveis, implica que o gênero de discurso apropriado a eles seja mais condizente com a razoabilidade do que com a certeza e que, por essa razão, não possa se impor a não ser por meio da persuasão (1995, p. 29).

O foco da defesa deverá passar, em primeiro lugar, pela demonstração de que o filósofo tem coragem diante da morte, coragem que decorre de suas convicções e, em segundo lugar, que é justificável a “bela esperança” (63c) de que algum destino aguarda os que morrem, destino que reserva “bens” muito maiores e mais excelentes que os da vida presente e que será “infinitamente mais compensador para os bons que para os maus”. Para justificar a bela esperança do filósofo, Sócrates deverá identificar e descrever quais são esses bens mas, como eles situam-se no âmbito configurado após a morte, sua descrição não pode ter o estatuto de certeza, seus elementos não são acessíveis e não podem ter a força da prova. Para que a esperança de um destino futuro seja mantida é preciso que a argumentação vise a persuasão e, por isso, o argumento admite o concurso solidário do mito. Nesses assuntos, diz Sócrates, nenhuma coisa pode ser garantida (63c). Essa afirmação de Sócrates indica, de passagem, a esfera própria do discurso mítico que se entremeia na argumentação racional desenrolada no *Fédon*. O mito possui um domínio de aplicação justificado pelo gênero de tema para o qual aponta, e o seu uso, determinado pela necessidade – imposta pela filosofia – da investigação argumentativa de tais temas, baseia-se na sua assimilação ao encanto.

Isso significa que a defesa de Sócrates, ao tratar de um tema que não pode ser atestado, deverá se valer de um discurso diverso do *λόγος*. Para Platão, o que escapa ao domínio do *λόγος* pertence, de direito, ao mito. O mito é um gênero de narrativa que comporta uma designação inacessível à atestação e os seus elementos constituintes são aqueles descritos na *República* (392a):

Ora, pois, prossegui eu, que outra espécie de histórias (discursos) nos resta ainda para se distinguir as que devem das que não devem narrar? Com efeito, já se disse como se devem falar acerca dos deuses, das divindades (demônios), dos heróis e das coisas do Hades
Absolutamente.

Portanto o que falta seria o que diz respeito aos homens?

Luc Brisson (1994, p.122) observa que os sujeitos, nesse tipo de narrativa mítica, indicam, invariavelmente, seres animados, como “Zeus”, “Édipo”, ou grupos considerados como particulares, por exemplo: “Musas”, “troianos”, etc.¹⁷ O traço comum entre esses seres, sujeitos das ações míticas, é o fato de possuírem uma alma racional e imortal. A imortalidade constitui uma característica recorrente nos temas abarcados pelo mito, e toda investigação que trate de assuntos relacionados a tais temas deverá, assumir uma forma mítica. Por essa razão, a base para a discussão filosófica, empreendida por Platão, para tratar da imortalidade da alma tem como ponto de partida, a tradição órfica.

A defesa começa com a afirmação de que a tranqüilidade que o filósofo sente diante da morte decorre do fato de que o verdadeiro alvo da filosofia, praticada corretamente (*ὁρθός*), consiste num “exercício de morte” (*θάνατος*), um treino de morrer e estar morto e, por isso, a aspiração última do filósofo é ver a concretização de todos os seus esforços culminar no momento da morte, o que torna a revolta diante dessa perspectiva incompreensível. Embora o comum das pessoas julgue os filósofos merecedores da morte, por supostamente ignorarem o significado prático da vida, é, ao contrário, a maioria que ignora o real sentido em que os filósofos se exercitam na morte – e, mais ainda, o gênero de morte que eles merecem. Para proceder à descrição dos elementos encontrados após a morte, é preciso se distinguir os traços do exercício “correto”, *ὁρθός*, da filosofia.

Sócrates faz uma distinção entre “morrer” e “estar morto” que se baseia na diferença existente entre um processo e seu resultado. O treino de morrer refere-se ao processo e estar morto ao seu estado final. Um processo qualquer indica um desenvolvimento que envolve uma concatenação de eventos e “morrer” se refere àquele processo que, para o filósofo, não é meramente o ponto final da vida mas todo o seu devir. Esse processo, para o filósofo, envolve também a investigação que busca desvendar o sentido em que morrer e viver se relacionam. Essa investigação é pertinente à clarificação de planos diversos de investigação que delimitam a especificidade da atividade filosófica em relação a outros gêneros de investigação que, como a de Eveno de Paros, não interessam ao exercício filosófico. Em contrapartida ao devir que caracteriza o processo de morrer, “estar morto” refere-se a um estado que, em certa medida, determina o isolamento da alma – é o resultado final do processo de morrer levado a cabo todos os dias da vida e cujo valor depende do modo pelo qual esse processo foi conduzido. Todo o empenho e esforço do filósofo é concentrado de maneira a tornar a direção desse processo o mais condizente possível com a *ἀρετή*, a excelência, em todas as suas ações.

¹⁷ BRISSON, Luc, *Platon, Les Mots et Les Mythes*, Paris: Ed. La Découverte, 1994, p.122.

Sócrates, em seguida, define a morte – o estado de estar morto que é o resultado final do processo de morrer continuamente – como aquele em que o corpo é separado da alma e cada qual passa a ficar “em si e por si mesmo” (64c). Tal definição de morte pressupõe que corpo e alma são distintos de alguma maneira e separáveis entre si e o conceito de alma é, nesse ponto da discussão, simplesmente assumido. Trata-se, segundo observa Bostock, de delinear o que deverá ser provado no restante do diálogo. A assunção da morte como um estado em que o corpo e a alma passam a estar separados entre si não implica que possam continuar existindo após essa separação. A partir da definição de morte, Sócrates busca extrair de Simias o acordo com sua opinião com vistas a estabelecer, de maneira indireta, seu procedimento de inquirição, como mostra a sua observação: “Vê agora, meu caro, se tu pensas como eu; assim, conheceremos melhor o objeto de nossa pesquisa” (*Fédon* 64d). Tal modo de investigação consiste, nesse ponto do diálogo, no cumprimento de duas exigências, que os interlocutores estejam de comum acordo com um conjunto de proposições que não constituem premissas com estatuto de verdade, mas crenças aceitas por ambos; e, em segundo lugar, que o propósito dessas crenças seja, não estabelecer necessariamente a verdade, mas apenas apoiar suficientemente e dar sentido ao tema em discussão, tornando seus pressupostos razoáveis.

O primeiro passo será dado no sentido de caracterizar o correto exercício de morte do filósofo. Sócrates pergunta se é compatível com a condição do filósofo a satisfação dos “chamados prazeres”, tais como bebida, comida e outros tais, todos derivados das inclinações corporais. Com isso, Sócrates não pretende negar as ações que trazem prazer corporal, nem tampouco que tê-las implique, necessariamente, prejuízo para a vida filosófica; ele mesmo tinha, aos setenta anos, dois filhos pequenos e um já crescido, além de ser capaz de beber, como ninguém, sem se embriagar¹⁸ (*Banquete*, 176c).

O que Sócrates sugere é que a maioria elege tais prazeres como principal alvo da existência, por desconhecer os verdadeiros propósitos da filosofia, ao passo que o filósofo os menospreza e os relega a segundo plano, na medida em que puder dispensá-los. Para tanto, a atividade filosófica descortina a visão de prazeres e realidades tão elevadas que a sua descrição foge à atestação e à prova e, por isso, exige o intercurso de uma narrativa mítica. A razão pela qual o filósofo despreza os prazeres corporais consiste em priorizar sua concentração sobre a alma (64e) e, por essa razão, ele dá o melhor de si para a consecução do fim de emancipar a alma das relações com o corpo. Sua meta determina o juízo de estranheza

¹⁸ Vê-se, no Banquete, que enquanto alguns convivas eram considerados fracos, quanto à resistência ao vinho, outros, como Aristófanes, Ágaton e Sócrates, sobretudo, eram fortes. Somente estes três conseguiram manter-se de pé ao final do banquete. Aristodemo, por exemplo, logo adormece e somente acorda na madrugada.

que os homens fazem dele: quem despreza os prazeres do corpo, segundo a multidão dos homens, está a um passo da morte e não merece viver (65a).

Mas o que leva, afinal, o filósofo a priorizar a alma em detrimento do corpo? Para elucidar a questão Sócrates pergunta se, quanto à aquisição da sabedoria – traço distintivo e amor do filósofo – a instrumentalidade do corpo constitui ou não um obstáculo. A investigação da instrumentalidade do corpo é relacionada com os sentidos, que são os veículos da informação sensível. Nem a vista, nem o ouvido e, por generalização, nem qualquer outro sentido, são meios seguros para se atingir o conhecimento, uma vez que o conhecimento é posto em estreita conexão com a sabedoria. A percepção corporal não é acurada e induz ao erro e, portanto, não pode ser o instrumento para a verdade, (65b), admitindo-se o pressuposto de que esta é passível de ser apreendida. Se a alma não pode se valer da percepção sensível para obter a verdade, então é somente o pensamento que pode ter acesso a ela. As condições para o pensamento só podem ser obtidas através do isolamento da alma da mediação dos sentidos corpóreos e das perturbações decorrentes das paixões, os prazeres e os sofrimentos. Pela redução máxima do comércio com o corpo, quando estiver em si e por si mesma, a alma pode aspirar “ao que é” (65c). Em todo e qualquer evento a alma pensa melhor quando não é perturbada e tem o menor contato possível com o corpo e essa é uma das razões pelas quais a alma dos filósofos deseja a morte.

Em seguida, Sócrates procura delimitar o sentido em que a alma ou coisas podem ser “em si” e pergunta, então, se o “Justo” é alguma coisa. A mesma pergunta é feita em relação ao “Belo” e ao “Bem” e, com isso, Sócrates delimita a esfera do que é absoluto, do que é livre de toda relação e independente e, nesse sentido, pode ser entendido como “em si e por si”, uma determinação que independe da referência a um particular específico (65d). Seu procedimento é a usual *ἐπαγωγή*, a generalização que parte das características de um elemento, passando a outros, até a constatação de que aquela característica é comum a todos os elementos de uma determinada classe. Sócrates leva Símas a concordar que tais absolutos, o que pode existir por si, não podem ser apreendidos pela vista e completa a lista generalizando que, em relação à grandeza, à saúde, à força e a todas as demais coisas, nenhuma pode ser percebida mediante a vista ou as demais sensações físicas. O filósofo que empenhar maior profundidade, maior rigor no pensamento das coisas em si mesmas, mais perto estará de seu conhecimento. Essa sucessão de superlativos deixa implícito um processo de aproximação de uma condição limite, pelo qual o conhecimento da verdade é a busca de tal limite, o que sugere, por sua vez, que tal conhecimento é sempre aproximado e nunca

completo. Ou o corpo é o meio para o conhecimento da verdade das coisas, ou o processo deverá ser outro (65e). O processo do conhecimento da verdade é aquele decorrente do empenho máximo que o filósofo põe na sua consecução pela via do pensamento, isolado de qualquer interferência do que move os sentidos, é o pensamento sem mistura, livre das perturbações e impedimentos sensíveis que, quando associados a ele, constituem obstáculos para a aquisição da verdade e da sabedoria.

Desse processo decorre, segundo Sócrates, a convicção que leva os filósofos, aqueles que ele chama de “genuínos”, a sumariar suas opiniões da seguinte maneira (66b):

0. Há uma espécie de trilha (*ἀτραπός*), um caminho ou atalho que revela a pista da verdade, que guia as investigações. Isso significa que freqüentemente o caminho mais rápido é também o mais árduo e que a aquisição da sabedoria requer esse caminho alternativo, embora ele seja penoso.
0. O corpo é um empecilho que impede a alma de alcançar a verdade e a caça ao real.
0. Os entraves que o corpo põe à alma decorrem da exigência posta pelas necessidades de subsistência, dos sofrimentos, das paixões, desejos, temores, fantasias e toda sorte de afecções que lhe são inerentes e que reclamam a atenção do pensamento restringindo sua disponibilidade;
0. Todos os males, como as guerras e as discórdias derivam da busca pelas riquezas e da necessidade de satisfazer os desejos do corpo e, por isso, o corpo escraviza a alma, daí a falta de disponibilidade para a filosofia;
0. O conhecimento claro exige a libertação do corpo físico, que é uma espécie de prisão, bem como a observação das coisas pela instrumentalidade da alma que possibilita o acesso à sabedoria de que os filósofos se dizem amantes; acesso que só se concretiza depois da morte;
0. O comércio com o corpo contamina a alma e a libertação deste requer uma purificação, pois “só ao impuro não deverá ser permitido tocar o que é puro”. Os amantes do aprendizado devem praticar essa purificação.

Estas considerações (pontuadas todo o tempo com expressões do tipo, “assim parece”, evidenciando seu caráter incerto e obscuro), constituem um suposto colóquio feito por uma personagem fictícia que elenca várias doutrinas de cunho pitagórico, quais sejam: a noção de que o corpo é uma prisão; a alma como sede da racionalidade; a noção de que a alma pode ser contaminada pelo corpo e a subsequente necessidade de uma purificação para se alçar a verdade.

Evidentemente, Sócrates exclui a si e aos seus discípulos dessa condição ideal do filósofo, o qual admite que, quando sua razão se vê livre, os seus esforços são baldados pela confusão e pela inépcia de atingir a verdade (66d). O objetivo é mostrar que o caminho órfico-pitagórico e, por conseguinte, o discurso exclusivamente mítico, não é suficiente para a aquisição da sabedoria. Esta, preconizada pelo caminho mítico pitagórico, é equivocada pois o caminho é insuficiente para que se logre o rigor e a exatidão exigidas pela filosofia. É preciso um recurso mais poderoso que o mito para a aquisição da sabedoria e da verdade, uma “trilha”, mais árdua e penosa, mas que é, ao mesmo tempo, mais direta e curta. Por essa razão, Sócrates põe em revista os pressupostos órfico-pitagóricos com vistas à demonstração de que a vida filosófica aceita provisoriamente esse acervo, mas que sua especificidade consiste em alçar um plano de rigor argumentativo que provê uma clareza que o gênero de discurso mítico, peculiar ao pitagorismo, não está habilitado a dar e, ao mesmo tempo, distinguir a maneira pela qual o filósofo deve purificar-se para encontrar o alvo de suas aspirações. Deve-se notar que, ao contrário de Evemo de Paros, que nem mesmo é considerado um filósofo – em função do gênero de investigação com que se ocupa – o filósofo, que encarna os postulados pitagóricos, é apresentado como sendo um “genuíno filósofo” pela grandeza dos temas que motivam sua investigação. Todavia, esse filósofo não possui os instrumentos e a competência exigido pelo rigor da investigação filosófica e, por essa razão, ele não chega a constituir o verdadeiro “iniciado”. É nesse sentido que Platão transpõe o antigo adágio órfico de que “muitos são os *ναρθηκοφόροι*, mas poucos, os *Βάκχοι* (*Fédon 69c*). A narrativa mítica, sozinha, jamais chegará a ser filosofia. É preciso que se encontre uma “trilha” alternativa, mais árdua, que garanta a aquisição da sabedoria.

A alegre esperança do filósofo é fundamentada pela purificação e, para esclarecer esse processo, Sócrates recorre novamente à antiga tradição pitagórica que afirma que a alma deve ser resgatada das cadeias que a prendem ao corpo, separando-se o mais possível dele. Nesse sentido, a prática filosófica é análoga ao exercício de purificação feito pelo praticante dos mistérios órficos e pelos pitagóricos, cujos pressupostos são aceitos provisoriamente por Sócrates. A morte é a libertação e a separação da alma em relação ao corpo e o exercício de morte do filósofo consiste em viver de forma tal que adquira a condição purificada da alma que permite o acesso à sabedoria. Isso justifica a atitude de confiança e alegria que ele sente diante da morte; esta última consiste no coroamento de uma vida de esforços para purificar a alma das interferências impostas pelas necessidades corporais e se concentrar em si, no pensamento puro, que é o meio de acesso à verdade e à sabedoria. Assim como muitos

buscam seus entes queridos no Hades movidos pela única esperança de encontrá-los, assim também o filósofo, amante da sabedoria, alimenta a bela esperança de encontrá-la no país dos mortos. Essa convicção é distintiva do verdadeiro filósofo (68a, b), pois aquele que teme a morte, como Eveno, é um amante do corpo ao invés da sabedoria, ou dos meios ligados ao corpo, como as riquezas ou a honra, o que revela que, afinal de contas, esse homem não é um filósofo. O sentido da vida filosófica não é encontrado na valorização da satisfação de necessidades e sim na busca da sabedoria pelo pensamento isolado de qualquer informação sensível.

Mas como deve ser dirigido o exercício de morte para que o filósofo logre atingir a purificação análoga aos dos praticantes dos mistérios? A resposta a essa questão desloca o eixo da discussão do que pode ser esperado pelo filósofo no estado da morte. Isso dá sentido a correr o belo risco, ao que o filósofo deve fazer enquanto vive, ou seja, como ele deve praticar o processo de morrer continuamente. Por essa razão, Sócrates passa a investigar qual deverá ser a maneira apropriada de uma vida virtuosa, já que a vida filosófica é a única, visto investigativa, a sê-lo legitimamente. A primeira virtude considerada intrínseca ao filósofo é a coragem (68c). Na *República* (442c), Platão define a coragem como a virtude que permite que se preserve, em meio a penas e prazeres, as instruções da razão sobre o que é temível ou não. Embora esta seja considerada pelos comentadores como sendo posterior ao *Fédon*, os dois diálogos são próximos o suficiente para se inferir que o conceito de coragem seja empregado em ambos num sentido semelhante, o que fornece um critério para avaliar a razão pela qual essa virtude é mencionada. Ao se aplicar essa definição no *Fédon*, então o que Sócrates entende por coragem indica uma capacidade de resistência tanto aos prazeres e sofrimentos, quanto o discernimento do que é temível segundo os critérios postos pela razão. O filósofo é aquele que, seguindo as instruções da razão, não hesita em renunciar aos prazeres imediatos em favor de uma recompensa distante; é aquele que tudo suporta sem se desviar do alvo de suas aspirações e é aquele cuja noção do que é temível não segue o que ditam as paixões, mas os critérios do pensamento “purificado” e, por isso, a vida filosófica é o gênero de vida mais corajoso que se pode ter. Viver a vida como um exercício de morte contínuo que se sobrepõe aos resultados incertos do decorrer dessa vida requer, sobretudo, coragem.

A outra virtude mencionada é a temperança, que é definida como a virtude de “refrear o ímpeto das paixões, em opor-lhes uma atitude de indiferença e comedimento” (68c), apanágio unicamente dos filósofos. O refreamento das paixões indica a capacidade de vencer essas paixões em função do que instrui a razão. Viver filosoficamente implica em desprezar as

paixões e dirigir todos os esforços para o amor da sabedoria; implica em mantê-las na justa medida segundo os critérios da razão de forma a não se tornar escravizado por elas. Coragem e temperança constituem as virtudes cardeais que abrem caminho para o filósofo adquirir todas as outras virtudes. Assim como o hoplita se vale do escudo e da lança sem desprezar o restante da panóplia, assim também o filósofo se revestirá de todas as demais virtudes no seu gênero de vida.

Mas em que medida Sócrates afirma que essas virtudes constituem províncias exclusivas do filósofo? Os muitos, *οἱ πολλοί*, também não podem ser corajosos ou temperantes? As virtudes não podem ser igualmente caracterizadas para o comum dos homens? Para aqueles que colocam o alvo de seus esforços na satisfação das necessidades, as virtudes constituem um falseamento. O comum dos homens sempre considera a morte um grande mal e é apenas por recear males ainda maiores que enfrentam a morte. São corajosos nas circunstâncias em que morrer não seria piorar sua condição, mas evitar suplícios mais intensos. Além de circunstancial, essa coragem implica, no fundo, a covardia de se enfrentar o sofrimento (68e). O mesmo ocorre com a temperança que, nesse tipo de homem, não passa de uma impostura. Trata-se de um tipo de temperança cuja origem é o desregramento. É por perseguir a volúpia de determinados prazeres que esses homens preferem se abster de uns para se deixar dominar por outros. Seu comedimento é apenas um meio para um desregramento proporcionalmente mais compensador que o esforço da renúncia. Em vista disso, pode-se inferir que todas as demais virtudes dos homens ordinários sejam, tanto quanto as duas virtudes cardeais mencionadas, circunstanciais e falseadas.

Para distinguir o que confere validade às virtudes Sócrates recorre à metáfora da moeda:

... talvez não seja processo adequado de troca em vista à virtude, esse de trocar prazeres por prazeres, sofrimentos por sofrimentos, receios por receios – uns maiores, por outros, menores – como se de moedas se tratasse! Talvez que, pelo contrário, haja uma única moeda adequada, capaz de assegurar a validade dessas trocas – a razão. (Fédon 69a)

A diferença entre o filósofo e o homem comum assenta-se no alvo de seu amor: enquanto o filósofo ama a sabedoria, os demais homens amam o corpo, as honras ou as riquezas, o que faz que o primeiro não tema a morte e os outros homens, sim. A atribuição de valor ao alvo dos esforços é distinta para ambos. O amor da sabedoria, no filósofo, é paralelo ao amor às riquezas nos homens. Para estes o valor mais alto da vida é o do dinheiro e, por

isso, concebem todas as coisas como meios de troca que é o exato significado da moeda. Todos os valores, virtudes, são transformados em meios para a troca com vistas à acumulação, como se tratasse de um enriquecimento de prazeres e de poder de satisfação e, ao mesmo tempo, de uma diminuição do prejuízo causado pelos sofrimentos. Para o amante do corpo, tudo é meio que permite a troca, tudo é interesse pecuniário que dirige o acúmulo do capital de prazeres. Se um homem dessa têmpera cultiva uma virtude está, na verdade, fazendo um investimento de esforço que permite trocá-la por vantagens proporcionalmente compensadoras. Se o prazer X é trocado pelo prazer Y, este último deverá exceder o primeiro em valor, de forma a se consolidar uma vantagem ou lucro; ou se um sofrimento X é trocado por outro Y, a magnitude de Y deverá ser menor que a de X de maneira que a troca seja compensadora (WHITE, 1989).

Platão faz a personagem de Sócrates adotar a perspectiva desse homem ordinário para ressaltar que se há um meio legítimo que confere valor à virtude. Se há uma moeda que permite a compra, essa deverá ser tão somente a razão. Aquele que não é filósofo e virtuoso, poderá vir a sê-lo se empregar a moeda ou o meio de troca adequado. Assim como há virtudes legítimas e virtudes falseadas, assim também há moedas legítimas e moedas falseadas e a única moeda legítima para a aquisição da virtude é a razão. Nenhuma virtude poderá ser um valor se não for associada ao seu índice legítimo que é a sabedoria adquirida com a razão. Os homens compram virtudes falsas, que são corporais, prazeres, sofrimentos e temores, com moedas falsas. Deverão comprar, se quiserem viver filosoficamente, as virtudes verdadeiras que são vinculadas à sabedoria, com a moeda verdadeira, ou seja, com a razão. A razão faz com que as virtudes deixem de ser meios para se tornarem fins, faz com que deixem de ser condicionadas pelo interesse da vantagem, para serem incondicionadas. A verdade é predicada das verdadeiras virtudes que Sócrates identifica (69b) com a coragem, a temperança e a justiça, que é a instância em que todas as virtudes ocorrem. Se, de um lado, o filósofo deseja a verdade, de outro, ele deseja e ama a sabedoria. Assim como o amor é o coroamento do desejo, a sabedoria é o coroamento da verdade. Só ela permite a unificação de todas as virtudes em um fim único, ela é o meio e o fim do processo correto de morrer levado a cabo pelo filósofo, e a razão constitui o meio pelo qual ele empreende a purificação que leva a alma ao estado de pureza no momento da morte.

O filósofo, em certo sentido, é como um praticante dos mistérios e, como ele, é um iniciado. Sua purificação, no entanto, não se dá no cumprimento dos ritos, não consiste numa purificação engendrada exclusivamente pela conjuração do encanto mítico, mas na orientação

do exercício de morte pautada pela busca da virtude e da verdade, busca que é insuflada pelo amor à sabedoria e cujo meio é a razão. A sabedoria é o pináculo da hierarquia de planos cuja base é a verdade e a virtude. Nisso consiste a purificação que faz do filósofo um místico, pois seu pensamento deve ser purificado. Ele é aquele cujo viver é instruído pelo *λόγος* com vistas à verdadeira virtude, para, no final, apresentar-se diante da morte purificado. O verdadeiro iniciado, o único que chega ao conhecimento secreto das coisas, não é propriamente o órfico, mas o filósofo. E quanto à sua bela esperança, a de encontrar bens maiores e melhores depois de consumada a morte, esta deve ser conferida pelo *μῦθος*.

A assunção de que grandes bens aguardam o filósofo pressupõe que o bem exista de fato, como uma predicação do estado purificado da alma e apropriado a coisas que só existem após a morte. Como diz Vernant (1992), “o mito guarda um valor de ensino, mas obscuro e secreto, tem uma função de verdade, mas de uma verdade que não é formulada diretamente e que tem necessidade de ser traduzida numa linguagem alegórica”. Por isso, Platão reserva no *Fédon* um lugar proeminente ao mito: trata-se de um meio de exprimir ao mesmo tempo o que está aquém e o que está além do *λόγος*, a linguagem propriamente filosófica. Sócrates deixa claro que não se pode falar filosoficamente do estado da alma após a morte e do bem aí encontrado, sem entremear o *λόγος* com uma narrativa razoável que lhe confere significação. Não se trata de um saber, mas de uma *πιστις* que confere significação a um gênero de vida e é por essa razão que Sócrates termina sua defesa afirmando que, por esse gênero de vida, pautado pela excelência, deu tudo por tudo e se seus esforços seriam válidos ou não só saberia ao certo quando transpusesse o umbral da morte.

2.3 – O ARGUMENTO DOS OPOSTOS (70d - 72e)

A prova da imortalidade da alma surge, no *Fédon*, como decorrência da defesa da filosofia como um gênero de vida que preconiza o “exercício de morte”, ou seja, a autonomia e libertação do pensamento purificado em relação aos prazeres e ansiedades intrínsecas aos cuidados do corpo. O primeiro argumento aduzido para essa prova é o chamado argumento dos opostos, em que Sócrates retoma a antiga crença das seitas dos Mistérios, que afirmava a *metempsicose* das almas. Sócrates enceta a reformulação dessa antiga tradição num plano argumentativo, submetendo-a ao exame racional que, nesse argumento, passa por dois momentos: (1) a conclusão de que as almas existem no Hades (70d-71e); (2) a conclusão de que as almas dos mortos existem em algum lugar de onde renascem (71e-72a), seguida da constatação de que retornar a viver é renascer da morte e que as almas existem após a morte (72a 72e).

O argumento inicia-se com a dúvida e o temor manifesto de Cebes, decorrente da noção de alma-sopro do pitagorismo, de que após a morte a alma talvez se dispersasse como fumo, deixando de existir. A dúvida de Cebes evidencia que o argumento filosófico, em sua gênese, parte de hipóteses oriundas de uma tradição mítica, e que sua especificidade é a clarificação e uma acurácia, um rigor, que o discurso mítico não está habilitado a fornecer. Cebes manifesta (70b), uma necessidade que envolve, simultaneamente, provas e exortações persuasivas (*παραμυθία*), para gerar a crença (*πίστις*) de que a alma subsiste após a morte e que conserva uma certa potência (*δύναμις*) e raciocínio (*φρόνησις*). Isso significa que a exposição requererá a força de prova do argumento com o concurso de um discurso que garanta a persuasão. Sócrates inicia essa prova perguntando a Cebes se era seu desejo narrar um mito (*διαμυθολογῶμεν*) e saber se ele era razoável (*εἰκόσ*) ou não. Dessa maneira, Sócrates define, previamente, o “exame a fundo” (*διασκοπεῖσθαι*) (70e) acerca da imortalidade da alma é delimitado no campo do plausível e não pode conferir a certeza definitiva. Essa perspectiva, que adota os pressupostos de uma tradição mítica, faz com que argumento e mito sejam indiscerníveis. Esse procedimento constitui a purificação mais elevada peculiar à filosofia, que a torna superior e a faz ultrapassar a insuficiência das narrativas órfico-pitagóricas ao tratar sobre a imortalidade com a clareza que é própria à atividade filosófica.

Sócrates retoma o antigo discurso órfico e sua assunção de que as almas existem no Hades. Segundo esse *λόγος*, as almas dos mortos viajam deste mundo para o Hades e retornam dos mortos. Se os vivos provêm dos mortos, (70d) então eles não deveriam existir anteriormente no Hades? Sócrates assume que os vivos não proviriam dos mortos se não

existissem anteriormente. A de que os vivos provêm dos mortos constitui uma prova suficiente para comprovar a veracidade da tradição órfica e para isso, é preciso um argumento. Sócrates reformula a antiga tradição órfica da seguinte maneira: Se os vivos (estado que pressupõe a união do corpo com a alma) provêm dos mortos (estado da alma separada do corpo), então nossas almas existem após a morte. Essa asserção implica que corpo e alma podem existir separadamente. O primeiro passo estratégico adotado para fazer a antiga tradição órfica passar pelo crivo purificador da atividade filosófica é dado na generalização da antiga narrativa para uma classe mais abrangente. Sócrates inclui a totalidade dos seres vivos na inquirição do tema da imortalidade da alma. Para aprofundar o problema, plantas e animais, além dos homens, completam o domínio da investigação. Seu procedimento depende de universalizar a característica de algo para todas as coisas de um gênero, tornando-o mais abrangente para que antecipe um gênero universal que deve ser encontrado mais tarde nas Formas. O segundo passo é dado na explicitação de uma assunção que, na narrativa da tradição órfica, se mantém implícita, isto é, a oposição como elo que vincula os seres humanos vivos com os mortos.

Essa antiga tradição órfica define o postulado de um devir cíclico que torna a morte e a vida como opostos correlativos, pertencentes a um processo único. Sócrates promove uma generalização desse postulado estendendo-o a todos os seres vivos e a todo processo de mudança, caracterizando-os como um devir, um movimento cíclico reversível e simétrico. Toda mudança da *φύσις* é um devir cíclico em que cada estado é correlativo de outro que lhe seja simétrico. Toda gênese de um contrário implica uma passagem de um estado a outro. Um contrário nada mais é que um momento isolado de um devir contínuo que, por ser cíclico, pressupõe um outro estado oposto correlativo ao primeiro. Momento isolado do devir só podem ser definidos mediante a correlação com os opostos que lhe sirvam de referência. Assim, por exemplo, o “belo” é um termo de um devir cujo movimento distingue o “menos belo”, ou seja, o que é belo só pode ser definido relativamente ao menos belo ou ao “feio”, como extremo do processo. O “grande” só é considerado como tal relativamente ao “menor”, ou seja, um momento isolado de um devir que, quando isolado do movimento de mudança, é definido pela correlação de anterior e posterior.

Mas podem a morte e a vida ser contrários relativos? Na sua defesa da filosofia, Sócrates define a morte como a separação da alma do corpo, um estado em que a alma passa a “existir em si e por si”, isolada do corpo; e define a vida filosófica como um “exercício de morte”, ou seja, um processo contínuo de isolamento gradativo da alma das influências do corpo. O filósofo é aquele cuja coragem e temperança levam esse isolamento do corpo ao

paroxismo, ao passo que “os amantes do corpo” permanecem presos a ele. Tais concepções evidenciam uma gradação na vida que torna alguns, embora vivos, mais próximos da morte que outros. Isso implica que viver constitui um devir, cuja mudança gradativa, ocorrida entre os estados opostos de estar vivo e estar morto, culmina na total separação da alma com o corpo. Não obstante, como ocorreria o sentido oposto ao movimento desse devir?

Sócrates propõe a noção dos contrários como princípio que governa a geração não apenas dos homens mas de todos os tipos de opostos. É dos contrários, e apenas destes, que se podem gerar os contrários. A esfera de universalidade oriunda desses dois passos enseja a investigação argumentativa de asserções que, inicialmente, estão situadas no âmbito da crença, elevando-as a um plano mais propriamente condizente com a atividade filosófica. É importante ressaltar que os opostos constituem termos de um processo que caracteriza um movimento cíclico configurado genericamente na geração e corrupção de todas as coisas. Tal movimento tem como termos extremos os opostos que são, sobretudo, o resultado de uma gradação. Opostos são modos de ser extremos, um em relação ao outro, isolados de um processo que é um movimento cíclico único e contínuo. Assim, Sócrates quer investigar se tudo que mantém alguma relação de oposição com outra coisa se origina a partir de seu oposto e apenas dele, como no caso do Belo e do Feio, do Justo e do Injusto e incontáveis outros casos. Esse primeiro par de exemplos coloca dois conceitos absolutos, o Belo e o Justo como passíveis de uma relação de oposição. Em seguida Sócrates afirma que uma coisa que se torna maior será necessariamente a partir de um estado anterior de pequenez; assim, também, de algo mais forte se origina o mais fraco, o mais rápido de um estado mais lento, a coisa que se torna pior o faz a partir do que antes era melhor e a coisa mais justa, a partir de um estado anterior de injustiça. Não é a Grandeza em si mesma, uma noção absoluta, que se torna menor, ou qualquer outro absoluto, mas algo que é passível de submeter-se ao processo de mudança. Se a mesma coisa remanesce no processo de mudança, então essa coisa (por exemplo, no processo de se tornar maior ou menor) é subjacente à transformação entre os opostos. Se o primeiro par de opostos citado como exemplo, o Belo e o Feio, são estados fixos de um processo, segue-se que algo é subjacente à transformação operada entre ser belo e ser feio e, por extensão, algo deve ser subjacente a qualquer transformação operada entre opostos. Isso significa que em todo processo de mudança uma única e mesma coisa remanesce. Sócrates conclui que todo e qualquer ato de geração se processa de opostos para opostos, pontos extremos do movimento cíclico de mudança que determina os processos correspondentes de geração e corrupção.

Se coisas opostas são provenientes de seus opostos, há um processo mediante o qual cada coisa se converte no seu oposto. Diz Sócrates que “em cada par de opostos, há entre um e outro termo dois correspondentes processos de geração – do primeiro para o segundo e, inversamente, deste último para o primeiro” (71*b*). Esses dois processos de geração representam dois sentidos inversos entre estados opostos, como os que ocorrem entre o estado de grandeza e o de pequenez, quais sejam, o crescimento e a diminuição. Pode-se generalizar que, entre outros processos de mudança opostos – como separar e reunir, esfriar e aquecer e quaisquer outros, há a dimensão da evidência de um processo que ocorre entre os estados correlativos. Da mesma maneira que dormir é o estado oposto a estar desperto, o oposto a estar vivo é o estar morto. Se são dois opostos, geram-se reciprocamente e, então, entre um e outro há dois processos de geração. Sócrates considera que entre os opostos, dormir e estar desperto, ocorre dois processos também opostos, a saber: o acordar e o adormecer. Por outro lado, o estado de estar vivo e o de estar morto, dois opostos, geram-se reciprocamente, de forma que o estar vivo provém do estar morto e vice-versa. Por conseguinte, os seres vivos e as pessoas provêm do estado de estar morto. Se as almas existem após a morte, então elas vivem em algum lugar, ou seja, presumivelmente no Hades, como afirma a antiga tradição.

Mas, para que o argumento se sustente, é preciso mostrar que a geração de um estado oposto a outro é correlativa à geração de um processo oposto a partir de outro. Um dos processos revelados a partir do par de opostos “estar vivo” e “estar morto” é, por si mesmo, evidente – o morrer – e para que a natureza não fique “manca” é preciso a anteposição de um processo oposto análogo, qual seja, reviver. Se existe alguma coisa tal como “reviver”, esta deve ser o processo pelo qual os vivos provêm dos mortos e, uma vez garantida essa premissa, podemos concluir que os vivos procedem dos mortos tanto quanto os mortos procedem dos vivos, daí resultando que as almas dos mortos subsistem em algum lugar, de onde retornam para renascer (72*a*). Neste ponto, o argumento é alçado a um novo plano. Numa primeira fase chegou-se à conclusão que as almas existem após a morte; neste ponto Sócrates conclui que é procedente da morte que as almas dos seres vivos renascem. O argumento avançou de uma oposição entre os estados de estar vivo e estar morto para a oposição entre os processos de morrer e reviver.

Deve-se notar que todo o argumento está fundamentado na hipótese da verdade do fato de que a *φύσις* não pode ficar “manca”, hipótese sem a qual, não há contrapartida ao processo de morrer e o oposto que o balanceia é negado. Esse postulado importantíssimo assume a natureza como orgânica; ela é viva assim como um animal é vivo e em decorrência disso, por uma concepção extremamente fecunda, propõe o conceito de simetria como fundamento de

todos os processos que envolvem opostos. Uma coisa é simétrica quando após ser submetida a uma determinada operação permanece a mesma; isso significa que é uma propriedade intrínseca da *φύσις* o fato de que há um princípio que remanesce constante em processos de mudança.

O processo correlato à morte – reviver – não se refere apenas à passagem da morte para a vida, mas implica o processo de viver *novamente* e essa geração só é possível se algo permanece constante no processo, uma vez que ele é circunscrito numa relação simétrica. A simetria da natureza em relação aos opostos implica a alma como remanescente da geração recíproca entre morrer e reviver.

A última fase do argumento visa demonstrar que o processo de geração é cíclico e não linear, e que as coisas geradas a partir da morte são do mesmo tipo. Se o processo não fosse circular todas as coisas acabariam no mesmo estado e a geração teria fim. Platão usa um argumento indireto que antecipa o seu método da hipótese:

- 0. Todos os opostos são cíclicos;
- 0. Supõe-se que todos os opostos não sejam cíclicos;
- 0. Se todos os opostos não são cíclicos, então, todos os opostos terminarão tendo a mesma forma;
- 0. Mas todas as coisas não têm a mesma forma;
- 0. Portanto, todos os opostos são cíclicos.

Sócrates usa dois exemplos para ilustrar o argumento, um mítico e outro derivado da filosofia de Anaxágoras. Se apenas o processo de adormecer existisse, todos acabariam no sono eterno de Endímion¹⁹. E se apenas houvesse fusão tudo acabaria no dito de Anaxágoras de que “todas as coisas estão juntas”. No primeiro caso, as coisas seriam indistintas em um aspecto; no segundo, as coisas não podem ser distintas, uma da outra, de nenhuma maneira. Analogamente, se tudo o que é vivo após a morte ficasse nesse estado, todas as coisas acabariam mortas. Como todas as coisas não estão mortas, os processos correlativos morrer/reviver estão subsumidos na estrutura cíclica dos opostos, de forma que os vivos renascem dos mortos e as almas sobrevivem após a morte.

¹⁹ Conta-se que Hýpnos, o Sono, irmão gêmeo de Tânatos, alado percorre o mundo e adormece todos os seres. Hýpnos teria se apaixonado pelo belo pastor Endímion e, para olhar nos olhos do amante adormecido, concedeu-lhe o Dom de dormir com os olhos abertos. (DIXSAUT, 1994)

2.4 – O ARGUMENTO DA REMINISCÊNCIA (72e – 77a)

O argumento da reminiscência segue imediatamente após o argumento dos opostos em que se estabeleceu que as almas dos seres vivos provêm dos mortos. Trata-se de uma investigação sobre o conhecimento, e da maneira com que adquirimos o conhecimento, de molde a se provar que, se o conhecimento genuíno é de uma ordem diferente do conhecimento mediado pelos sentidos, então a alma só pode vir adquiri-lo se estiver separada do corpo e da influência dos sentidos.

Nesse argumento, Sócrates elenca diversos exemplos do que se enquadraria na noção de reminiscência e examina se algum desses exemplos prova, necessariamente, a imortalidade. Os exemplos relacionados apresentam um grau de complexidade gradativa que culmina no exemplo mais forte, qual seja, o exemplo da igualdade. O argumento dos contrários, desenvolvido anteriormente, desperta em Cebes a noção de que reviver tem liames com aquela revivescência que, juntamente com o esquecimento, forma um dos dois processos intermediários entre o par de contrários: “ignorar” e “saber”.

O que, aliás, Sócrates – atalhou Cebes – está bem de acordo com esse conhecido logos – se é verdadeiro – que trazes constantemente à baila, ou seja, que o aprender não é senão um recordar; segundo ela, é indispensável que tenhamos adquirido, em tempo anterior ao nosso nascimento, os conhecimentos que atualmente recordamos. Ora, tal não seria possível se a nossa alma não existisse em alguma parte antes de nascer sob essa forma humana. Assim, de certa maneira, parece que a alma é coisa imortal. (Fédon 72e)

O que comumente se denomina “instruir-se” significa recordar-se, ou seja, recuperar o que foi aprendido anteriormente. Isso, segundo Cebes – que aceita essa posição sem análise crítica – só é possível se esse aprendizado ocorreu antes do nascimento.

O argumento de Cebes pode ser estruturado da seguinte maneira:

0. Sócrates constantemente afirma que aprender é recordar;
0. Se aprender é recordar, então o que é recordado agora deve ter sido aprendido em algum tempo anterior à recordação;
0. Se o que recordamos foi aprendido num tempo anterior ao nascimento, então nossas almas devem ter existido em algum lugar anteriormente ao nascimento nesta forma humana;
0. Portanto, nossas almas existiram em algum lugar anteriormente ao nascimento na forma humana.

Analisando o argumento do interlocutor de Sócrates, pode-se constatar que, se as asserções são verdadeiras, a conclusão será, necessariamente, verdadeira, o que significa que o argumento é válido. Mas, para que o argumento funcione, a assunção de que “aprender é recordar” tem de ser verdadeira. Cebes assume a premissa como verdadeira, embora não se possa dizer se o que ele está tentando argüir acerca da imortalidade baseia-se na proposição de que todo aprender é recordar ou se apenas algumas instâncias de aprendizado envolvem reminiscência de uma “coisa em si mesma” em outro lugar, de maneira a sustentar a assertiva de que as almas existem no mundo das “coisas em si mesmas” anteriormente ao nascimento. Para tanto não é preciso que se demonstre que todo aprendizado envolve a reminiscência das “coisas em si mesmas”. Mas o que é recordar? Para que a imortalidade seja provada duas assunções devem ser verdadeiras:

0. A alma possui um conhecimento das “coisas em si mesmas”;
0. Enquanto está vinculada ao corpo a alma não pode adquirir conhecimento das “coisas em si mesmas”.

Dessas duas premissas é derivada a conclusão de que a alma adquire o conhecimento das “coisas em si mesmas” num momento anterior ao nascimento. A prova da imortalidade deve fundar-se na demonstração de que a reminiscência, ao menos em um caso, evoca o aprendizado das coisas em si mesmas que só pode ter ocorrido previamente ao nascimento nesta forma humana.

A segunda asserção de Cebes postula o critério da seqüência temporal entre aprendizado e reminiscência, para que esta última seja definida. O que é recordado é, necessariamente, posterior a um aprendizado prévio. O nascimento é um marco, um momento pontual que inicia o devir no qual a alma está vinculada ao corpo. Como se trata de um estado, sua caracterização só pode ocorrer na ordem seqüencial relativa do tempo, marcada por instantes que caracterizam o “antes” e o “depois”. Se “aprender” e “recordar” são correlativos na ordem temporal, a demonstração de que a ocorrência de um termo, posterior ao momento do nascimento, só pode existir se o outro for anterior a esse momento implica a existência da alma antes do nascimento. Sem este postulado a existência das almas, num tempo anterior ao do nascimento, não pode ser provada. Essa prova exige o postulado da seqüência temporal como parte de definição de reminiscência.

Na seqüência, Sócrates retoma o argumento de Cebes estabelecendo dois critérios para a definição de reminiscência. O primeiro afirma a necessidade do postulado da seqüência

temporal, isto, é, o de que uma recordação, por definição, é posterior a um conhecimento prévio. O outro critério de definição para a reminiscência afirma que há uma reminiscência quando, mediante a percepção sensível de uma coisa, evoca-se a imagem de uma outra coisa que não pertence ao mesmo conhecimento da coisa percebida. Isso significa que o conhecimento sensível de uma coisa desencadeia um processo mental que engendra um outro conhecimento diverso do primeiro.

Estamos de acordo, não é verdade, em que, para haver reminiscência, é imprescindível que antes se tivesse tido conhecimento disso mesmo que se recorda?

Claro, disse.

E, portanto, estamos igualmente de acordo que um conhecimento quando se produz nas condições que vou dizer, é uma reminiscência? Eis o sentido de minhas palavras: se quando vemos ou ouvimos alguma coisa, ou se experimentamos não importa que outra espécie de sensação, não é somente a coisa em questão que conhecemos, mas temos também a imagem de uma outra coisa, que não é objeto do mesmo saber, mas de um outro. Então, dizemos, não temos razão em pretender que aí houve uma recordação, e uma recordação daquilo mesmo de que tivemos a imagem? (Fédon 73c)

Esses critérios de definição evidenciam que cada reminiscência envolve dois processos mentais distintos:

0. O conhecimento oriundo de uma atividade dos sentidos;
0. A atividade racional que produz o conhecimento de uma outra coisa, a qual associamos o conhecimento da primeira, mediado pelos sentidos.

O segundo conhecimento pode ser ou a memória da coisa, ou o conhecimento da instância que Sócrates chama de “a coisa em si mesma”, como o Belo em si ou o Justo em si. O segundo critério exige apenas que a reminiscência seja um conhecimento de ordem diversa daquele mediado pelos sentidos e, assim, deixa aberta a possibilidade de que o conhecimento das “coisas em si mesmas” se dê enquanto a alma está vinculada ao corpo, sem que seja necessária sua existência prévia ao nascimento num lugar separado. Assim, a reminiscência implica apenas a passagem da percepção à razão, o que significa que não há uma conexão necessária entre o que é percebido pela sensação e o que é conhecido pela mente. A reminiscência, embora comece pela sensação, resulta de uma operação estritamente racional.

O segundo critério, posto por Sócrates, derruba a terceira premissa de Cebes que afirma que a recordação implica uma existência prévia anterior, pois uma reminiscência suscita um conhecimento que deve, necessariamente, ser de uma ordem diversa do tipo de

conhecimento trazido pela mediação dos sentidos, sem que seja necessário que este conhecimento seja prévio. Para se provar a existência da alma, anterior ao nascimento, é necessário o concurso simultâneo dos dois critérios, ou seja, que há uma reminiscência se, e somente se, houver a reprodução de um conhecimento prévio, e, simultaneamente, se esse conhecimento for diferente do conhecimento mediado pelos sentidos.

Após estabelecer estes critérios, Sócrates elenca cinco exemplos que satisfazem os critérios de definição da reminiscência, mas que, não obstante, não são suficientes para sustentar a inferência de que as almas existem antes do nascimento. O objetivo de Sócrates é, ao mesmo tempo, mostrar que a reminiscência é possível sem que a imortalidade esteja implicada, e mostrar que apenas o conhecimento da instância das “coisas em si mesmas” pode justificar a imortalidade.

O primeiro exemplo é a recordação do amado mediante a visão de uma lira. A percepção sensível da lira, mediante sua visão, suscita a recordação de um jovem. Presumivelmente o amado conheceu, antes, o jovem e o viu tocar o instrumento. A visão da lira, então, evoca a recordação do jovem. Este exemplo adequa-se a ambos os critérios de definição de reminiscência estabelecidos por Sócrates. O amante conheceu previamente o jovem e a sua recordação é diferente do conhecimento oriundo da visão da lira. Não há uma conexão imediata ou uma relação de causa e efeito entre o conhecimento trazido pela visão da lira e a imagem evocada do amado. A associação decorre de uma relação que vincula as duas imagens de um conhecimento anterior, conhecimento que é, também, de uma ordem diferente da visão da lira, tratando-se, portanto, de uma reminiscência que não implica a existência da alma antes do nascimento. Além disso, não há nenhuma semelhança entre a imagem de uma lira com a imagem de um jovem. A associação entre as imagens é inteiramente acidental. É acidental o fato de o amante haver conhecido o jovem, o amado, e o visto tocando uma lira, de maneira que uma outra pessoa poderia, perfeitamente, não associar a percepção de uma lira com a sua recordação. É também acidental que a força da associação decorra do sentimento de *Eros* que vincula os amantes. Sem a presença de uma forte emoção, a associação talvez não ocorresse. A recordação suscita a *forma* (*εἶδος*) do jovem. Isso não significa que o jovem seja uma forma, mas que uma “forma” suscitada pela recordação é um produto do conhecimento. Esse exemplo demonstra, numa primeira aproximação, que uma reminiscência decorre do processo racional de associação entre um conhecimento sensível e um conhecimento oriundo de uma atividade diversa, atividade esta que produz, de alguma maneira, uma “forma”.

A razão pela qual Sócrates descreve um exemplo que claramente não prova a imortalidade, embora satisfaça os critérios de definição de reminiscência, está relacionada com a demonstração de que tantos os critérios argumentativos estabelecidos para provar a imortalidade, como a terminologia usada, como a palavra *εἶδος* sempre podem ter uso equívoco. A insuficiência dos argumentos demonstra justamente a insuficiência do *λόγος* como instrumento de investigação filosófica sobre a imortalidade. O uso mais delimitado da palavra *εἶδος*, cuja designação seria estritamente as das Formas, implica o postulado da existência dessa instância, o que também não pode ser atestado. Trata-se, tanto quanto a imortalidade, de uma hipótese razoável que vale a pena ser defendida. Uma vez que essas hipóteses sejam aceitas, é possível a construção de argumentos válidos acerca da imortalidade.

No segundo exemplo, alguém vê Símiias e se recorda de Cebes, a quem conhece. O conhecimento de Cebes é de um tipo diferente do conhecimento trazido pela visão de Símiias. Há uma correspondência mais estreita entre o conhecimento oriundo da visão de Símiias e a imagem de Cebes, alguma similaridade, embora a associação seja contingente. O exemplo também satisfaz o critério de definição da reminiscência, pois a evocação de Cebes implica tanto um conhecimento anterior, como um conhecimento de ordem diversa do conhecimento originado da visão de Símiias, sem, no entanto, implicar a imortalidade. Esse exemplo constitui um grau de sofisticação superior ao do anterior na medida em que a recordação de alguém, pela visão de outro, envolve o conhecimento de emoções, pensamentos, atitudes e expectativas peculiares a quem foi recordado. Não se trata da associação entre algo físico e um homem, mas de dois homens distintos. Isso significa que as associações correlacionam planos diversos de conhecimentos que envolvem a familiaridade e um certo modo de pensar e reagir que caracterizam um amigo para o outro. Não obstante, esse conhecimento não está habilitado a sustentar um argumento para provar a imortalidade, uma vez que um tal argumento deve basear-se tão somente na habilidade da alma de recordar-se das “coisas em si mesmas”.

O próximo passo é a recordação de um homem mediante a visão da pintura de algo, como uma lira. A visão de um quadro suscita uma imagem que pressupõe já uma associação. Nesse caso, haveria uma dupla associação: a da imagem com o que ela representa e a associação dessa recordação com a de um homem. Tal associação envolve toda a gama de elementos que caracterizam um homem: seus gostos, desejos, virtudes, atitudes, pensamentos e conhecimentos. Esse tipo de associação ainda é acidental e arbitrária, uma vez que não há

semelhança entre as imagens. A experiência particular faz com que um determinado conjunto de emoções e pensamentos sejam conexos entre si e a visão de uma imagem desencadeia o retorno da configuração da experiência prévia. Prosseguindo nos exemplos, Sócrates cita a evocação de um homem mediante a visão da pintura de outro homem. A visão da imagem de um homem, um retrato, produz, nesse caso, a recordação ou o conhecimento de tipo diferente de outro homem que se conheceu previamente. A associação entre as imagens de dois homens é menos arbitrária e guarda maior semelhança que a conexão entre a cópia de uma coisa inanimada com um homem.

No quinto exemplo, Sócrates cita a recordação de um homem mediada pela visão de sua pintura. Ao contrário dos exemplos anteriores, há, nesse caso, uma correspondência necessária entre as associações. Se a pintura de Símias evoca sua própria imagem, então somente Símias pode ser comparado com seu próprio retrato. Além disso, a associação implica um conhecimento adequado: somente quem conhece ou já viu Símias pode avaliar fidedignamente sua semelhança com a pintura que desencadeia a recordação. O conhecimento de uma imagem, que é uma cópia, evoca o conhecimento mais complexo do homem, do seu corpo, mas também de suas emoções, atitudes, virtudes e pensamentos. Por mais fidedigno que seja o retrato ele será, sempre, uma cópia; sempre guardará uma imperfeição em relação ao conhecimento do modelo; sempre falhará no intento de reproduzi-lo. A conexão de seu conhecimento com o conhecimento do homem se pautará pela aproximação, pela semelhança.

Todos os exemplos anteriores satisfazem o critério da reminiscência, que implica um conhecimento prévio, ao mesmo tempo que um conhecimento diverso daquele mediado pelos sentidos. Seu propósito é introduzir uma classe de conhecimentos que emergem de um plano inferior, o conhecimento adquirido pelos sentidos, para um plano superior, o conhecimento inerente à atividade racional. Todas as associações anteriores pautam-se ou por relações contingentes, como a paixão erótica ou a amizade, ou por semelhança. Os exemplos de Sócrates mostram que a reminiscência deriva tanto de associações semelhantes, como dissemelhantes. Mas nenhuma implica o conhecimento anterior ao nascimento, de maneira que é preciso uma sofisticação maior do que a noção de semelhança pode prover. A noção de semelhança decorre da estimativa da aproximação de algo que é comparado com um modelo, o que sugere, por outro lado, que as falhas de uma coisa em relação a outra, que lhe serve de referencial, evidenciam uma inferioridade. A ausência completa de falhas em relação a um modelo é a igualdade, a correspondência perfeita e, por isso, Sócrates retoma o argumento discorrendo sobre a igualdade.

O argumento é estruturado como segue (BECK, 1999):

1. Alguém vê dois troncos;
2. Reconhece os dois troncos como iguais;
3. Concebe a noção de igualdade em si mesma;
4. O conhecimento da igualdade em si mesma é diferente do conhecimento dos dois troncos;
5. O conhecimento da igualdade em si mesma é anterior ao conhecimento dos troncos.

Ao contrário de todos os exemplos elencados anteriormente, a reminiscência da igualdade em si não é uma imagem decorrente de uma experiência particular contingente, mas uma noção exclusivamente racional que possui um caráter universal. A igualdade de duas coisas sensíveis é sempre vinculada a atributos, como as dimensões, e é sempre sujeita a variações, seja porque as coisas mudam no tempo, seja porque os sentidos nunca são precisos. A igualdade em si, ao contrário, é um paradigma imutável, justamente porque está vinculada a uma atividade racional e não à falibilidade dos sentidos, o que evidencia que se trata de um conhecimento diverso, não só daqueles oriundos dos sentidos, mas também das imagens da memória que, anteriormente, não conduziram à evidência da existência da alma anterior ao nascimento. As imagens da memória são reminiscências de conhecimentos que só podem ser obtidos após o nascimento, e, por isso, não provam a imortalidade. A igualdade em si, por sua vez, é uma noção universal, sem vínculo com a sensibilidade, é um paradigma imutável que não pode ser adquirido na experiência, que é sempre falível e contingente. A experiência apenas inicia o processo racional que traz à tona o conhecimento prévio da igualdade em si. A atividade dos sentidos, deste corpo, só tem início a partir de sua existência. Como o conhecimento da igualdade em si é anterior ao conhecimento sensível e, por conseguinte, aos próprios sentidos corporais, então esse conhecimento deverá ser anterior ao nascimento definido pela junção da alma com o corpo. Portanto, a alma deve existir antes do nascimento.

Além disso, o conhecimento da igualdade em si começa com os sentidos. É vendo, ouvindo e tocando, diz Sócrates, que se chega ao conhecimento da igualdade em si, que é diverso do conhecimento da igualdade entre coisas, do conhecimento sensível. A igualdade entre as coisas só pode ser concebida em relação ao modelo universal imutável da igualdade em si. Disso se segue que toda igualdade estabelecida a partir dos sentidos será imperfeita em relação ao paradigma da igualdade em si, que é um conhecimento superior.

Mas para que o argumento se sustente é preciso que os seguintes postulados assumidos por Sócrates sejam fundamentados:

1. Que as coisas em si mesmas existem:

2. Que as almas se engajam no conhecimento sensível, o qual inicia o processo de aquisição do conhecimento das “coisas em si mesmas”;
0. Que as almas comparam a percepção dos sentidos com o modelo das coisas em si mesmas.

Tais proposições não são, estritamente do ponto de vista argumentativo, auto-evidentes, nem fundamentadas. Sócrates afirma, finalmente, que se as coisas em si existem, então as almas existem antes de nascer. Tal argumento traz em seu bojo outras assunções implícitas que não são fundamentadas:

0. Que a alma existe
0. Que o conhecimento das coisas em si não pode ocorrer gradualmente depois que as almas estão vinculadas ao corpo.

Sem essas assunções o argumento não pode ser justificado. Uma vez que, embora plausível, a imortalidade não é necessária.

Todavia, é preciso salientar que os postulados assumidos por Sócrates eram firmemente aceites por interlocutores treinados na tradição pitagórica. Como observa Rohde, essas crenças, que unem seus aderentes em comunidades, concordam com o cerne das crenças órficas e com o que se relacionava com uma vida religiosa. A sabedoria pitagórica aprofunda suas raízes numa “psicologia”, no caminho que conduz a alma à salvação. O homem é composto de duas naturezas, uma titânica, princípio do mal, e outra divina, parte de Dionísio Zagreus que permanece viva, e à qual deve retornar. Rohde afirma que a distinção entre os elementos dionisíacos e titânicos traduz sob uma forma alegórica a distinção popular entre corpo e alma, e pretende estabelecer, ao mesmo tempo, a superioridade de um desses lados da natureza humana sobre outro (ROHDE, 1999). Para os pitagóricos a alma é um ser demoníaco precipitada das alturas, onde habitam os deuses, para a prisão do corpo, com o qual não possui nenhuma relação interior. Quando separada do corpo a alma deve se purificar no Hades, de onde volta para uma nova vida, em um ciclo indefinido, até libertar-se do ciclo de necessidade dos nascimentos, mediante um sistema de justiça retributiva. A alma aspira libertar-se do corpo, um obstáculo e um castigo, e despertar para a plena inteligência de si e retomar sua mestria. A salvação definitiva da alma é voltar ao seu estado divino original, em que desfrutava da sabedoria do conhecimento divino que, segundo Rohde, possui o “esplendor inviolado do mundo divino que nenhum olho humano pode suportar”.

É do acervo dessa tradição mítica que Sócrates toma os postulados de que a alma existe; que há um conhecimento superior e divino que a tumba do corpo faz esquecer e ao

qual a alma aspira; que só a libertação do corpo propicia à alma a mestria de si mesma, o que equivale a dizer que o conhecimento divino é impossível mediante os sentidos.

A observância estrita da argumentação do *Fédon* mostra que Platão propõe argumentos insuficientes e inadequados para a prova de que a alma é imortal. Mas isso não é tudo. Uma abordagem estritamente argumentativa negligencia a esfera mítica da discussão, que fornece significado para as premissas dos argumentos ao mesmo tempo que razoabilidade às suas conclusões.

2.5 – O ARGUMENTO DA AFINIDADE

No *Fédon*, cada argumento empreendido em favor da imortalidade da alma termina em problemas não tratados de maneira conveniente, ou não resolvidos, que encaminham a argumentação para um maior refinamento. A insuficiência dos passos argumentativos é, via de regra, acompanhada por restrições dos interlocutores de Sócrates que, por sua vez, levam a discussão para um plano argumentativo mais complexo e de maior rigor. Após o argumento da reminiscência, Símiás manifesta a ressalva de que a alma, mesmo existindo antes do nascimento do corpo, talvez, após a morte deste, se corrompesse e se dissipasse. Para que a discussão avançasse, seria preciso que se demonstrasse que a alma continuaria existindo após a morte²⁰. Sócrates, então, promove um avanço na argumentação adotando as conclusões dos argumentos precedentes como premissas para um novo argumento:

0. Se as almas existem antes do nascimento na forma humana (conforme a conclusão do argumento da reminiscência):
0. E se as almas provêm dos mortos ao nascerem juntamente com o corpo (já que reviver é o oposto de morrer, conforme demonstrado pelo argumento dos opostos):
0. Então, as almas existem após a morte.

Não obstante a concordância de Símiás, Sócrates percebe a necessidade de se aprofundar a investigação. Todos os argumentos eram apoiados em pressupostos que não eram evidentes por si mesmos ou não eram passíveis de atestação. Sua aceitação pelos interlocutores apoiava-se na autoridade de uma tradição – a tradição órfico-pitagórica – e sua aceitação dependia da adesão a esses postulados. Mas Sócrates percebia, por parte dos seus interlocutores, o temor de que, a despeito dos argumentos acordados, a alma se dispersasse como fumo numa brisa, após a morte.

Por que os amigos de Sócrates, de um lado, não tinham dificuldades em aceitar a pré-existência da alma e, de outro, nutriam temores quanto ao seu destino após a morte? Presumivelmente tais temores decorriam do fato de que, tanto Símiás, como Cebes, eram tributários de um ramo do pitagorismo que brotava da tentativa de expor a natureza das coisas em termos matemáticos. Segundo Aristóteles (*Metafísica. A5, 986a.*), os pitagóricos começaram a observar as razões numéricas e as consonâncias musicais, ou *ἀρμονία*,

²⁰ A dúvida dos pitagóricos Símiás e Cebes reflete a divergência de concepções oriunda de dois ramos que emergiram do pitagorismo a partir do início do V século. (sem espaço) Conforme observa Kahn (KAHN, 2001, p.15), havia duas escolas rivais, a dos *akousmatikoi* e a dos *mathēmatikoi*, ambas reivindicando o estatuto de serem os autênticos seguidores de Pítágoras. Os *akousmatikoi* preservaram os ritos iniciáticos e as crenças ligadas ao orfismo, entre elas a concepção de uma alma divina, decaída e imaterial.

encontrando uma correspondência entre o *κόσμος* o número, de maneira que, segundo sua concepção, todo o *κόσμος* é Harmonia e número. Para que as restrições de Cebes e Símiás sejam mais pertinentes convém precisar o que significa a *Harmonia*, e o influxo que, para a vertente pitagórica representada pela autoridade de Filolau, teve na construção do *Fédon*. Para tanto, uma análise mais estreita dos fragmentos mais importantes atribuídos a Filolau é relevante para uma melhor compreensão do argumento. Consideraremos, a seguir, alguns dos principais fragmentos considerados autênticos por Carl Huffman²¹:

São as coisas ilimitadas (ἀπείρων) e as coisas limitantes (πειρανόντων) que compuseram, em se harmonizando, a φύσις no seio do κόσμος, da mesma maneira que o κόσμος como um todo e tudo o que ele contém.
Fr. I DK, Diógenes Laércio.

É necessário que todas as coisas sejam, ou limitantes, ou ilimitados, ou ambos, limitantes e ilimitados. Mas não poderia haver somente ilimitados ou limitantes. Também, já que é visível que o κόσμος não é feito somente de limitantes, nem somente de ilimitados, fica bem claro que é a harmonização entre limitantes e ilimitados que constitui o κόσμος e tudo o que ele contém. As coisas em suas ações também tornam isso claro. Pois, algumas que provêm dos constituintes limitantes, limitam. Outras, provenientes dos limitantes e ilimitados tanto limitam, como não limitam. Outras, provenientes dos ilimitados serão manifestamente ilimitadas.
Fr. II DK, Stobeu

Pois, não haveria nada de cognoscível em tudo se todas as coisas fossem ilimitadas.
Fr. III DK, Jámblico, Nic. 7, 24.

E realmente, todas as coisas que são conhecidas têm um número. Pois não seria possível que qualquer coisa fosse conhecida sem isso.
Fr. IV DK, Stobeu, Eclogae, 1.21.7b.

No que concerne à φύσις e à ἁρμονία, a situação é a seguinte: o ser das coisas, que é eterno, e a φύσις em si mesma, admitem o divino e não o conhecimento humano, exceto que foi impossível que qualquer uma das coisas que são, e que são conhecidas por nós como sendo, se os limitantes e os ilimitados não preexistissem ao ser das coisas, que constitui o κόσμος. Mas, como esses princípios preexistentes não são nem semelhantes, nem relacionados, seria impossível que um κόσμος fosse ordenado por eles se uma harmonia não se ajuntasse a eles, qualquer que seja a maneira com que ela venha a ser. Os semelhantes e relacionados não requerem nenhuma harmonia, mas os

²¹ Os estudos do pitagorismo tiveram uma inflexão a partir dos minuciosos trabalhos de Walter Burkert (1972) e de Carl Huffman (1998). Há um consenso entre os eruditos de que o núcleo dos fragmentos atribuídos a Filolau, ou seja, os fragmentos 1-7, 13 e 17, DK, são genuínos, além dos testemunhos A14 e A26, DK. Adota-se, neste estudo, as teses e conclusões sustentadas pelas exegeses de Burkert e Huffman.

dissemelhantes e não aparentados e não igualmente ordenados dever ser necessariamente encadeados por uma harmonia, de maneira que eles possam, graças a ela, se manter no κόσμος.
Fr. VI DK, Stobeu, *Eclogae* I.21.7d.

A maior dificuldade interpretativa dos fragmentos de Filolau reside na determinação do significado de “coisas ilimitadas” e “coisas limitantes”. Nos demais fragmentos, Filolau não dá um único exemplo que explicita qualquer uma das classes que constituem a φύσις. As interpretações calcadas em Aristóteles, como as de Raven e Guthrie, dão primazia à afirmação aristotélica, reiterada em diversos textos, de que para os pitagóricos, todas as coisas são número. Tais eruditos traduzem as expressões “ilimitados” e “limitantes” no singular, ou seja, como *princípio do ilimitado* e *princípio do limitado*. Isso suscitaria o destacamento de uma realidade que se situa além do κόσμος e separada deste. Mas esse gênero de interpretação, segundo Huffman, segue na esteira das conclusões de Aristóteles, cujo propósito era o de sustentar sua teoria dos primeiros princípios e que, por conseguinte, é condicionado por sua própria Filosofia. Burkert (1972, p. 258-259) sugere que os “limitantes” sejam átomos e os “ilimitados”, os interstícios vazios existentes entre eles, numa interpretação que coloca Filolau no contexto das investigações dos pré-socráticos, particularmente, Demócrito, Anaxágoras e Parmênides. Huffman (1998, p. 38 ss.), por sua vez, destaca cinco pontos que põem uma pá de cal nas interpretações lastradas em concepções aristotélicas da filosofia de Filolau:

1. O ponto fundamental do pitagorismo de Filolau, segundo o fr. I DK, é o par de opostos formado pelos *limitantes* e os *ilimitados* e não pelos números. O κόσμος é constituído por *limitantes* e *ilimitados*, e não por números.
2. Segundo o fragmento IV, todo ser cognoscível tem um número. O número, por conseguinte, é o que permite a inteligibilidade do κόσμος. Além disso, em todos os fragmentos, os limitantes e ilimitados ocorrem no plural, o que contrasta com o *Filebo* (24e) de Platão e a *Metafísica A* de Aristóteles.
3. Os *limitantes* e *ilimitados*, conforme o fr. II, não são princípios divorciados do κόσμος, separados. Eles são imanentes a todos os seres da φύσις.
4. Conforme se depreende do fr. VI, a “natureza em si mesma” e o “ser eterno” das coisas está além do conhecimento humano e requer um conhecimento divino. As tentativas de descrever a realidade última das coisas em termos da especificação de elementos primordiais, vai além daquilo que o homem pode

conhecer. Só se pode adquirir, acerca do fundamento de todos os seres, o conhecimento de que a *φύσις* é constituída de “limitantes” e “ilimitados”.

5. Os limitantes e ilimitados são antagônicos e só podem ser combinados numa ordenação por um terceiro fundamento que é a *Harmonia*.

A exegese que firma o significado dos termos “ilimitados” e “limitantes” pode ser melhor consolidada com os elementos cosmogônicos expostos no fragmento VII (HUFFMAN, 1998), segundo o qual o primeiro composto harmonioso é o “Um”, o centro da esfera, que se chama *Ἑστία*. No sistema astronômico de Filolau, a terra gira em torno de um fogo central, que é o primeiro composto harmonioso. O fogo central designa um fundamento primordial indefinido em termos espaciais. A esfera, ao contrário, apresenta relações simétricas determinadas que estabelecem limites para o fogo central. O centro determina todas as relações com os demais pontos, segundo as propriedades geométricas da esfera. O fato de o fundamento definido pelos “limitantes” ser uma esfera, e não outro sólido qualquer, implica que essas relações se dão segundo uma ordenação simétrica, ou seja, que a constituição do *κόσμος* ocorre segundo relações simétricas invariáveis. A simetria é um princípio constitutivo da *φύσις*, que resulta da *harmonia* entre a indeterminação temporal e as relações fixas espaciais determinadas pelo centro e pelas propriedades geométricas da esfera. Segundo o fragmento XVII (HUFFMAN, 1998, p. 215 ss.), o *κόσμος* emerge do meio para todas as direções do mesmo modo. A simetria é explicitamente mencionada, nesse fragmento, como relações com o centro da esfera. O que caracteriza os “limitantes” são as relações quantificadoras definidas pelas propriedades geométricas da esfera. Destarte, o *κόσμος* é constituído tanto por elementos quantificadores, como por elementos indeterminados que são, não obstante, quantificáveis e que demarcam um *continuum*, como o vazio e o tempo. A partir dos fragmentos (HUFFMAN, 1998), quatro elementos são identificados como “ilimitados”: o vazio, o tempo, a respiração e o fogo central. A harmonização desses quatro elementos indeterminados com os “limitantes” implica o estabelecimento de marcas num *continuum*. Por essa razão, a inteligibilidade do *κόσμος* é garantida pelo número. Os elementos indefinidos, quando harmonizados com limites quantificadores, são como as escalas da gama musical. Os “ilimitados” são, analogamente, representados pela corda do instrumento que, num *continuum*, comporta toda a escala musical. Os “limitantes” são os pontos espaciais que marcam a posição de cada nota. Isso significa que os “ilimitados” e os “limitantes”, isoladamente, não são capazes de produzir um sistema ordenado. Isso só ocorre na combinação operada segundo a *Harmonia*.

A filosofia de Filolau configura uma resposta à posição dos fisiólogos e, em particular, à de Anaxágoras, segundo a qual o *κόσμος* é composto de ilimitados. Segundo Filolau, não pode haver *νοῦς* sem a harmonização entre o par de opostos formado pelos “ilimitados” e “limitantes”. A própria condição de possibilidade do conhecimento deriva da superposição de marcas limitantes num *continuum* indefinido. O conhecimento torna-se possível pelas relações entre números, estabelecidas na indeterminação do *κόσμος*. Com isso, Filolau afirma que o “Um”, imutável e perfeito, de Parmênides só pode ser inteligível pela associação entre as determinações numéricas, perfeitas e invariáveis, com a pluralidade indeterminada do *κόσμος*. Ademais, ao contrário do que afirma Demócrito, em vez de átomos, para Filolau, o *κόσμος* é composto pela harmonia entre “ilimitados” e “limitantes”, e só pode ser conhecido mediante relações numéricas. Mas vale ressaltar que os princípios de Filolau são imanes à *φύσις* e não elementos separados dela. Por essa razão, a concepção cosmológica de Filolau possui uma conotação materialista: toda relação numérica aponta para algo na *φύσις*.

Como a conclusão do argumento da reminiscência havia estabelecido que a alma existia antes do corpo, Símiias e Cebes não se opuseram em aceitá-la, uma vez que a existência de todas as coisas dependeria da eternidade da *Harmonia* dos princípios constituintes do *κόσμος*. Mas dessa concepção derivava, ainda, uma outra noção: a de que todas as coisas eram compostas por elementos cuja existência dependia da conciliação dos princípios opostos – os limitantes e os ilimitados. Por essa razão, subsistia o temor de que, com a dissolução dos elementos do corpo, a alma se dispersasse. Cebes identifica o seu medo como um afeto infantil que perdura dentro de cada homem. Com essa caracterização do medo da morte, Sócrates, por sua vez, adverte sobre a necessidade da repetição diária de encantamentos para que esses temores sejam aplacados (*Fédon* 77e, 78a).

Para os pitagóricos, a encantação agia no sentido de colocar em harmonia os afetos desequilibrados da alma. Seu efeito consistia em engendrar os sentimentos opostos ao *πάθος* que afetava a alma. A encantação era o meio pelo qual o medo da morte seria aplacado para que, em seu lugar, fosse suscitada a coragem de afrontar o desconhecido. A necessidade de uma repetição diária da encantação é uma alusão à prática musical cotidiana efetuada pela seita pitagórica (BOYANCÉ, 1993, p. 157). Para a eliminação de certos afetos, como o medo, é preciso a repetição da prática encantatória, até que o afeto seja eliminado e o seu oposto seja estimulado. A encantação dirige-se à criança que existe e remanesce dentro de cada homem. O que caracteriza a criança é a prevalência do *ἐπιθυμητικόν*, do apetite, sobre o *λόγος*; e o que

caracteriza o encanto é que ele constitui o meio de moldar uma afetividade que está em formação e cujo equilíbrio provê a significação necessária para o *λόγος*.

Mas antes que o encanto seja utilizado é preciso que o *λόγος* estabeleça a diretriz que demarca seu campo de atuação. Por isso, Sócrates retoma o argumento perguntando acerca da natureza do que é susceptível de dispersar-se e para qual espécie de coisa o medo da dispersão é esperado. O procedimento do argumento é dividir as coisas em duas classes: a das que se dispersam e a das que não podem dispersar-se. Se se provar que a alma pertence à classe das coisas que não podem dispersar-se, então o medo da dispersão da alma é infundado e a alma será imortal.

O passo seguinte é uma divisão adicional na classe das coisas que se dispersam e na classe das que não podem dispersar-se. Dispersar-se equivale a decompor-se, a separar-se nas unidades mais simples e indivisíveis. As coisas compostas, as que são postas juntas, pertencem à classe das coisas que se dispersam, ou seja, das coisas que podem separar-se, e as coisas não compostas pertencem à classe das coisas que não se dispersam e que não podem separar-se.

Após esse passo, Sócrates propõe mais uma subdivisão: a das coisas idênticas a si mesmas e invariáveis e a das coisas que mudam segundo o momento e jamais são idênticas a si mesmas, as coisas mutáveis. A classe das coisas invariáveis pertence à classe das coisas não compostas e a classe das coisas mutáveis pertence à classe das coisas compostas. Se algo não é composto, não está sujeito a ser separado em partes componentes susceptíveis de combinarem-se ou juntarem-se de maneira diversa. Sendo assim, é razoável admitir que o que não pode ser rearranjado ou reagrupado de maneira diferente da original e que, além disso, remanesce sempre idêntico a si mesmo, enquanto as outras coisas mudam, é invariável. Por outro lado, é razoável admitir que só o que é passível de decomposição, ou separação em partes componentes, pode ser rearranjado ou re combinado de maneira diferente e, portanto, é mutável.

O argumento assume, implicitamente, que coisas invariáveis e não compostas existem de fato. A “essência em si” (*αὐτῆ ἢ οὐσία*), definida nas perguntas e respostas empreendidas nas investigações de Sócrates, constitui essa classe de coisas invariáveis (78d). Dessa maneira, o Igual em si, o Belo em si, cada Ser em si, o que é, jamais é susceptível de mudança. Se cada essência em si não admite mudança, então deve pertencer à classe do que não é composto e, por conseguinte, deve pertencer à classe do que não pode dispersar-se. Por

outro lado, se as coisas sensíveis pertencem à classe do que é mutável, então elas pertencem à classe do que é composto e, por conseguinte, pertencem à classe do que está sujeito a dispersar-se. O argumento estabeleceu que a “essência em si” possui propriedades que determinam a diferença de sua natureza com a das coisas sensíveis. As coisas em si mesmas não são compostas, são invariáveis e imutáveis e não se dispersam. As coisas sensíveis são compostas e variam e mudam e se dispersam.

Segundo o que o argumento da reminiscência havia estabelecido, coisas iguais, como troncos iguais, às vezes pareciam desiguais, ao passo que o Igual em si jamais pareceria desigual. A igualdade ou desigualdade das coisas percebidas pelos sentidos era estabelecida em função de um modelo absoluto de igualdade. Todas as coisas “iguais” reportam-se a um modelo de igualdade, o “Igual em si”, e lhe são inferiores. Mas nada havia sido mencionado acerca da natureza dessas duas classes. Este argumento, diversamente, focaliza as propriedades dessas classes com o intuito de estabelecer dois gêneros cujas naturezas, definidas pelas suas propriedades, são opostas: o da “essência em si” e o daquilo que pode ser percebido pelos sentidos. Um é composto pelo que é imutável, não composto e indissoluto; o outro, pelo que é mutável, composto e dispersável. A assertiva de que o que é percebido pelos sentidos é composto, mutável e dispersável é evidente, porque passível de atestação. No entanto, os sentidos não constituem o meio para a apreensão da “essência em si” e, portanto, não servem para tornar evidente a premissa de que as “coisas em si mesmas” possuem as propriedades opostas às das coisas sensíveis. Toda a força do argumento decorre da aceitação prévia, estabelecida pelo argumento dos opostos, de que a φύσις não pode ser “manca”, ou seja, de que a natureza possui a característica fundamental de ser simétrica. Daí decorre que todo estado pressupõe um processo em relação ao qual ele é um termo, e cuja proveniência deriva de um estado oposto. Isso implica que se aquilo que é percebido pelos sentidos possui as referidas propriedades anteriores, deve haver uma “essência” cujas propriedades sejam opostas, ou seja, não são compostas, não mudam e não podem dispersar-se. A existência dessas “coisas em si mesmas” é um postulado fundamental, tomado da “antiga tradição” mítica, que perpassa a configuração de todo o argumento. Com isso, Platão mostra que a insuficiência do argumento deriva do fato de que o foco de seu exame exige a assunção de premissas cuja evidência não se situa na esfera da atestação pelos sentidos, mas que são postulados, oriundos de uma tradição, que conferem significação a uma prática de vida e que, por isso, valem a pena serem defendidos.

A rigor, a existência do que é sensível não implica a existência de um outro gênero de entes que possuem propriedades opostas. Se “o que é em si” existe, então deve possuir propriedades opostas àquelas determinadas pelo que é sensível. Mas a existência da “essência em si” é um postulado em relação ao qual não se pode ter a certeza decorrente da prova. Trata-se de uma assunção que haure o estatuto da razoabilidade a partir da tradição mítica, identificada por Sócrates com a “antiga tradição” órfica. A existência do “que é em si”, com o Justo, o Belo e o Bom, é um postulado assumido logo no início do desenvolvimento da defesa da filosofia empreendida por Sócrates (65d). Se “o que é em si” existe, os sentidos não podem constituir o meio pelo qual pode ser apreendido. Se não se admitem esses postulados, o argumento torna-se insuficiente para provar a imortalidade da alma.

Aquilo que é apreensível pelos sentidos, como homens, cavalos, vestes e outros entes da mesma sorte, “homônimos”, nunca é idêntico a si mesmo. Aquilo que se conserva sempre idêntico, só é concebível mediante o pensamento e, por conseguinte, não pode ser visto, ou apreendido por qualquer um dos sentidos. A assunção de que “o que é em si” só pode ser apreendido mediante o pensamento, e não pelos sentidos, leva à subsequente divisão das “formas dos seres” (εἶδη τῶν ὄντων) em dois outros gêneros: o daquilo que é visível e a daquilo que é invisível. Como anteriormente havia sido acordado que a morte é a separação da alma e do corpo, então o corpo e a alma pertencem a um desse dois gêneros. O que é visível é passível de apreensão pela visão, de maneira que aquilo que é visível é representativo da divisão mais geral de entes que podem ser conhecidos pelos sentidos. O corpo pertence ao gênero do que é visível, e as almas, ao daquilo que é invisível, já que os homens, pelo menos, não podem vê-las. A natureza humana (ἀνθρώπων φύσει) é determinada pelo corpo, que pertence ao gênero daquilo que é visível, e pela alma, que pertence ao gênero daquilo que é invisível. O corpo se assemelha ao que é pertencente ao gênero do que é visível e a alma se assemelha ao gênero daquilo que é invisível, o qual só pode ser apreendido exclusivamente por via do pensamento. Além disso, o fato de que o que é invisível só poder ser apreendido pelo pensamento é importante para a validade do argumento. Há invisíveis que podem ser percebidos pelos sentidos, como a melodia ou a harmonia, mas só aquilo, cuja apreensão é feita exclusivamente pelo pensamento, pode ser identificado com a “essência em si”.

Essa assunção deriva da concepção pitagórica de que o κόσμος origina-se da ἀρμονία entre princípios opostos, πέρας e ἄπειρον, entendida em termos de razões numéricas e escalas musicais. Os movimentos periódicos dos corpos celestes ocorrem segundo uma razão musical, de maneira que suas revoluções produzem a música cósmica das esferas (KAHN, 2001, p.

26). A música terrestre é somente um eco dessa *ἀρμονία* (DELATTE, 1999, p. 264) e, quando as paixões não colocam nenhum obstáculo, ela ajuda a alma a lembrar-se daquilo que é divino e que ela viu antes do nascimento. A imitação da *ἀρμονία* das esferas, a grande lei pitagórica do *κόσμος*, permitia à alma se aproximar da perfeição divina. Para os pitagóricos, toda a *φύσις* é unida por um parentesco, constitui um todo orgânico, vivo e divino ao qual a alma está unida. A apreensão da *ἀρμονία* deriva da noção de que o semelhante se conhece pelo semelhante, ou seja, o conhecimento mais acurado de algo é adquirido pelo que lhe é mais semelhante (GUTHRIE, 1984, p. 202).

A “essência em si” demarca a transposição da concepção pitagórica de um ordenamento divino que rege o *κόσμος*, para a especulação filosófica empreendida por Sócrates. Somente a filosofia permite a aproximação da alma com “o que é em si mesmo”. O efeito catártico da música constitui o elo que vincula a tradição dos *matemáticos* pitagóricos com a concepção religiosa dos *acusmáticos*, esboçada nas premissas acerca da imortalidade do *Fédon*.

O argumento da afinidade estabelece que:

1. Se os corpos são visíveis, então podem ser conhecidos pelos sentidos;
2. Se os corpos são sensíveis (passíveis de serem conhecidos pelos sentidos), então eles se assemelham às coisas que são mutáveis, nunca permanecendo idênticos a si mesmos;
3. Se os corpos são semelhantes às coisas mutáveis, então eles são compostos;
4. Se os corpos são compostos, então eles são dispersáveis;
5. Se os corpos são dispersáveis, então eles são mortais.

Como os corpos são dispersáveis, são, também, mortais. O ponto problemático do argumento é a segunda proposição, já que a alma é algo que não é sensível, mas que, não obstante, é mutável.

Paralelamente, o argumento estabelece que:

1. Se as almas são invisíveis, então elas não são apreendidas pelos sentidos.
2. Se as almas não são sensíveis, então elas se assemelham às coisas imutáveis e constantes.
3. Se as almas são semelhantes às coisas constantes e imutáveis, então elas não são compostas.
4. Se as almas não são compostas, então elas não podem dispersar-se.

5. Se as almas não podem dispersar-se, então elas não são mortais.

Sócrates assume a existência de somente duas classes de coisas para conferir validade ao argumento. Ou algo dispersa-se, ou não se dispersa, sendo que uma terceira possibilidade está excluída. O que é mortal é uma subdivisão do que se dispersa, e o que é imortal, uma subdivisão do que não se dispersa. Se se considerar a evidência estrita das premissas, o argumento mostra-se insuficiente. Não é evidente, por si mesma, a afirmação de que todas as coisas que não podem dispersar-se sejam imortais. Pode ser possível que algo não se disperse e, ainda assim, seja mortal. A estratégia de Sócrates é suscitar a adesão dos interlocutores à assunção pitagórica de que o conhecimento do semelhante se faz pelo que lhe é semelhante. Dessa maneira, se a premissa de que a alma é semelhante à “essência em si”, apreensível exclusivamente pela via do pensamento e a cujo conhecimento os sentidos constituem um obstáculo, for evidente, será razoável associar os atributos das “coisas em si mesmas” com a alma. Por essa razão, Sócrates retoma os postulados, estabelecidos na sua defesa da filosofia, de que, quando a alma se serve do concurso dos sentidos para o exame das coisas, ela é arrastada pelo corpo em direção ao que é mutável e errante e é tomada por uma vertigem que distorce o seu conhecimento das coisas como se estivesse ébria (79c). O conhecimento mais exato depende de a alma isolar-se do corpo, de maneira tal que, do seu parentesco com essa essência (*οὐσία*), deriva o seu vínculo com ela. A ligação da alma com a *οὐσία* é mais estreita quanto maior for o seu contato com ela. Isso significa, implicitamente, que a alma possui a faculdade gradativa de assemelhar-se e adquirir os atributos do alvo para o qual dirige os seus esforços. Como, para um pitagórico, o postulado de que o semelhante se conhece pelo semelhante é evidente, se o contato da alma a faz semelhante com as coisas mutáveis e corruptíveis, seus atributos se tornarão aproximados aos dessas coisas, ao passo que se concentrar em si mesma, isolada do corpo, com o instrumento exclusivo do pensamento, ela se assemelhará com o que não é humano, não mortal, com o inteligível e divino. Nisso consiste o exercício de purificação do filósofo.

O desenvolvimento do argumento deixa transparecer que as suas assunções, aparentemente injustificadas, são lastradas num acervo de crenças compartilhadas pelos interlocutores e que a argumentação de Sócrates alça a um plano mais refinado, peculiar ao tipo elevado de música representado pela atividade filosófica, mas cuja significação é indissociável do encanto aportado pela tradição mítica – que no diálogo é identificada com o orfismo. Algumas premissas do argumento não podem ser evidentes por si mesmas, ou são presumivelmente falsas, como, por exemplo: “as coisas invisíveis são constantes e imutáveis”;

ou “as coisas que não podem dispersar-se são não mortais”. Além disso, o fato de a alma assemelhar-se a uma “essência em si” não implica, do ponto de vista estritamente argumentativo, que ela seja uma *οὐσία*, o que, por extensão, não autoriza a inferência de que ela seja imortal. Tais premissas só podem ser sustentadas se forem associadas com a tradição de onde foram tomadas. A noção da imortalidade é intrínseca à concepção de que todas as coisas do *κόσμος* são aparentadas e que a alma humana possui um parentesco com uma alma divina e universal, fonte da qual se afastou, mas que, uma vez purificada, tem a esperança de retornar (GUTHRIE, 1984, p. 292.). A alma humana é, originariamente, da mesma natureza da alma divina que rege o *κόσμος* segundo a proporção musical do número. O que a diferencia dessa sua fonte primigênia é a impureza conferida pelos apetites, da qual deve se libertar para que possa readquirir a harmonia do número das revoluções celestes. Toda a cosmologia pitagórica é esboçada a partir da regularidade e da proporcionalidade do número. Como Guthrie afirma (1984, p. 292.), nenhum pitagórico negaria que o divino é aparentado ao que é constante e ao que é regular, nem que o que caracteriza o mortal e o corpóreo é a falta de harmonia, que se concretiza na dissolução material. Por essa razão, talvez uma consideração eminentemente proposicional dos argumentos do *Fédon* seja um viés estrangeiro para a atividade filosófica esboçada no diálogo. O tratamento das considerações acerca da imortalidade, como se fossem “implicações materiais” estritas, desvinculadas do seu entorno mítico, revela uma visada determinada, sobretudo, pela perspectiva de um posicionamento impróprio.

Sócrates admite duas, e somente duas, espécies de classificação sob as quais algo pode ser subsumido: aquilo que permanece idêntico a si mesmo (que é constante e regular); e aquilo que não se conserva da mesma maneira e é mutável (79e). A alma aparenta-se com o gênero de elementos imutáveis e o corpo com o do gênero de elementos mutáveis. Além disso, quando a alma está unida ao corpo, a natureza obriga o corpo a ser controlado pela alma. Como o divino é, naturalmente, destinado ao controle e ao domínio e o corpo ao que deve ser controlado, a alma se assemelha ao divino e o corpo ao mortal.

O critério do parentesco da semelhança, oriundo do pitagorismo, permite que se delimitem os atributos da alma. Ela se assemelha e, por conseguinte, possui os mesmos atributos que a “essência em si”: o “divino, imortal, inteligível, aquilo cuja forma é única, o que é indissolúvel e permanece sempre idêntico a si mesmo” (80b).

O domínio do corpo e a mestria da alma evocam as figuras dos antigos sábios, dos quais Pitágoras seria uma espécie de sucedâneo. Seu mestre teria sido Ferecides de Siros que,

da mesma maneira que outras figuras meio legendárias, teria experiências extáticas que permitiam que a alma viajasse durante longo tempo e tivesse a revelação de um conhecimento profético (ROHDE, 1999, p.344). O próprio Pitágoras, segundo Porfírio, seria mais que humano: era o deus Apolo em forma humana. Tinha o dom de estar em mais de um lugar, fora visto em Crotona e em Metaponto simultaneamente e, segundo Diógenes Laércio, era a encarnação do troiano Euforbos, mencionado na *Iliada* (KAHN, 2001, p. 5). O domínio e a mestria da alma sobre o corpo, e o parentesco com o divino, constituem os traços mais característicos dos sábios que antecederam Pitágoras. O privilégio que os distinguiu era sua relação especial com a divindade que lhes franqueava o acesso a uma visão que mostrava o caminho pelo qual a alma do homem retornaria à sua condição divina, da qual havia decaído.

Sem a consideração dessa tradição mítica, a argumentação mostra-se insuficiente já no critério, adotado por Sócrates, de divisão das coisas em dois gêneros opostos. A alma, por ser influenciada pelo corpo e por não ser idêntica a uma *ούσία*, requereria uma terceira classe de coisas na qual pudesse ser enquadrada. Mas a crença pitagórica estabelece que a alma determina sua própria natureza, quando estiver livre do corpo, quando tiver a mestria de si mesma e ascender ao “pensamento puro”.

CAPÍTULO 3

CAUSALIDADE, HIPÓTESES E FORMAS.

3.1 O CANTO DO CISNE

Após a discussão sobre os afetos e sobre a natureza da alma, Símias hesita em manifestar suas ressalvas: ajuíza que seria uma impertinência, em vista da “infelicidade” peculiar ao momento vivido por Sócrates. A necessidade de persuasão para reverter a reputação de “infelicidade” suscita a analogia de Sócrates com o cisne, ave consagrada a Apolo e símbolo de pureza²² (84e – 85b).

A analogia do cisne é significativa na medida em que ilustra o fato de que uma referência à tradição mítica, mesmo explicitamente alegorizada, traz em seu bojo estruturas de significação cujas articulações e relações se estendem ao exame filosófico. O discurso filosófico é análogo ao canto do cisne, que morre cantando, ou canta morrendo. Seu canto é sinal e presciência da felicidade futura, ao mesmo tempo que consagração ao deus Apolo. A analogia põe no mesmo plano a música e o dom divinatório conferido pelo deus. Segundo Burkert, “em Delfos, a epifania de Apolo na festa podia ser representada como sua chegada da terra dos hiperbóreos” (1993, p. 291). No hino do poeta Alceu, Apolo aparece num carro puxado por cisnes²³ e, enquanto andorinhas e rouxinóis cantam e a Fonte de Castálida corre prateada, a trípode de Delfos ressoa, celebrando sua chegada. O canto das aves anuncia a própria aparição alvissareira de Apolo e a sugestão de que seu canto é sinal de infelicidade constitui uma “calúnia”, derivada do medo que os homens têm da morte (*Fédon* 85b), quando, na verdade, seus mais belos cantos ocorrem como prenúncio da presentificação de Apolo.

Apolo, segundo a descrição de Otto (1995, p. 110 ss.), é o grande profeta do qual os maiores videntes recebem o dom divinatório. A profecia anuncia um saber divino que não pertence a quem o profere, pois oriundo do deus. O vidente, precisamente, não sabe: ele ouve e profere o que diretamente recebe. A profecia é essencialmente ligada à música, à harmonia regrada que emerge da tensão dos contrários. “Eu quero amar o tocar da lira e o arco esticado e quero anunciar aos homens a decisão infalível de Zeus!” – com esse anúncio solene, segundo o *Hino homérico à Apolo Pítio* (ibid.), o deus faz sua aparição envolto em luz. A

²² Segundo uma versão do mito do cisne, Cynos, rei dos Liguros, era um músico que no fim da sua vida foi transformado em cisne. Por essa razão, os cisnes, desde então, cantam no momento que antecede sua morte (OVID, 1994, II 367ss). Ver Brisson, Platon, *Phèdre*, 2000, p.201, n. 92.

²³ Alceu, *Fr.* 307 (Lobel-Page)

natureza musical de Apolo representa a voz do mundo olímpico, harmonia e medida que emergem da tensão dos contrários. Apolo ama o arco e a lira porque ele é a *δύναμις*, ao mesmo tempo, da flecha que busca o alvo e do ressoar da lira (OTTO, 1995, p. 111). A música e o tiro da flecha manifestam a mesma potência que se origina na tensão da corda distendida:

*...Saca do carcás,
depois de destapá-lo, a seta nova, plúmea,
mortífico-lutuosa. Então ajusta ao nervo
a flecha amarga. Vota ao Sagitário exímio,
o Lício Apolo, assim que torne à Zélia sacra,
esplêndida hecatombe de anhos primogênitos.
A farpa tange o córneo arco, a corda roça-lhe
o mamilo. Qual fora um grande círculo, o arco
distenso se arredonda e zune, a corda estala
a seta pontiaguda despede, impetuosa
de voar por entre as tropas inimigas.
Ilíada IV 166-126.*

O som agudo (*λιγυρός*) da flecha expressa a mesma potência da voz harmoniosa (*λιγέως*). O parentesco do arco e da lira deriva dessa potência que harmoniza contrários em tensão. “O divergente consigo mesmo concorda”, diz Heráclito (fr. 51 DK), “é harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira” (CAVALCANTE, 1973, p. 84). Segundo Kahn (2001, p. 196.), a harmonia é a contrapartida para o conflito, “o princípio de proporção e acordo que cria uma unidade harmoniosa a partir de potências hostis”, concórdia entre princípios opostos. Mas ela representa, também, a afinação das cordas para produzir a escala desejada. O arco e a lira representam a totalidade do *κόσμος*, que, sem a guerra e a tensão entre contrários, desapareceria (GUTHRIE, 1991, p. 415). Mas a harmonia mais valiosa e superior é a invisível (fr. 54 DK), que rege a *φύσις* (ibid.). A conciliação dos contrários, segundo um certo regramento, é o princípio que preside a harmonia celestial, configuradora da cosmologia pitagórica (Huffman, 1999; Burkert 1972). Para os pitagóricos, a harmonia se expressa na eufonia da música, na saúde do corpo e na ordenação cosmológica segundo uma lei de proporção que concilia os opostos em luta (GUTHRIE, 1991, p. 422). Tanto o arco como a lira, ressoam a partir da tensão da corda estirada. Um e outro visam um alvo: de um lado, o arco endereça a flecha até o ponto justo; de outro, a lira emite o som justo. O canto é uma flecha que não negligencia seu alvo, diz Píndaro (OTTO, 1995, p. 112). Assim como o arco canta, a lira lança o som (BURKERT, 1993, p. 290). “Horrissono clangor irrompe do arco argênteo” de Febo Apolo (*Ilíada*, I 49), cujas flechas retinem durante a noite (*Ilíada*, I 46, 47). Durante o dia, o som da “lira multilinda” (*Ilíada*, I 603) é lançado entre os deuses venturosos. “O deus da peste é, simultaneamente, mestre do hino terapêutico” (BURKERT, 1993, p. 290).

Sócrates, na iminência da morte, canta a Filosofia como um cisne de Apolo, que rejubila com o seu fim. O canto filosófico ressoa como flecha endereçada ao ponto preciso do alvo, a visada do olhar claro e penetrante que resulta do pensamento purificado: a justa verdade, signo da divindade do deus do oráculo, da pureza, da cura e da música. O conhecimento filosófico, assim como a música divina de Apolo, é flecha que, justa, visa atingir a verdade. A Filosofia, como canto, harmoniza os contrários e concilia os afetos conflituosos da alma. Pelo seu canto, “o caótico deve tomar forma, o impetuoso deve entrar na medida do ritmo, os contrários devem se casar na harmonia” (OTTO, 1995, p. 112).

Sócrates, como cisne de Apolo, transpõe os atributos apolíneos no âmbito da atividade filosófica. No plano da *ψυχή*, a Filosofia exerce a ação terapêutica purificadora (*Fédon*, 82d) sobre o “mal supremo” que consiste em tomar os afetos mais intensos e violentos como se fossem o que há de mais evidente e mais verdadeiro (83c). A purificação filosófica opera uma re-determinação da purificação religiosa e passa a designar um estado psíquico e, ao mesmo tempo, um conhecimento purificado (JOLY, 1994, p. 75). A *ψυχή* caótica, crivada pelas flechas dos apetites violentos, peste de Apolo, é harmonizada pelo discurso filosófico que redireciona o alvo do seu desejo para o que é “inteligível e invisível” (83b). O discurso filosófico é canto harmonizador cuja ação terapêutica remove as impurezas afetivas e intelectivas. Por outro lado, ele é flecha que visa o conhecimento justo pela mirada clara. A proferição oracular é transmutada no discurso regrado, preciso e necessário, cuja coerência interna endereça o alvo da verdade justa. Apolo, o músico, é, também, “o deus fundador das regras e o conhecedor do justo, do necessário e do futuro” (OTTO, 1995, p. 112). Sócrates, o filósofo, é, também, o terapeuta cujo exame da alma visa o justo, o conhecimento puro que se anuncia no futuro.

No plano político, a Filosofia transpõe a função religiosa, estruturadora da vida cívica, num discurso fundamentado em uma noção absoluta de *ἀρετή*. O pensamento purificado é a única moeda para a aquisição da *ἀρετή* genuína (*Fédon* 69c). A reconciliação de interesses opostos e conflituosos, cuja mediação é operada nos ritos e na crença (VERNANT, 2002, p. 204ss), adquire nova significação com o discurso regrado que visa à verdade. Apolo é o deus longínquo, do afastamento determinado pelo alcance de tiro do arco: o discurso reto, para atingir o ponto justo da verdade, requer o afastamento necessário para que se possa, numa só mirada, abarcar a concepção do “invisível” e da clareza do que é somente pensável. Mas esse discurso – encadeamento rigoroso de proposições que se implicam umas às outras –, não prescinde da encantação musical harmonizadora dos afetos. Como diz Vernant (2000, p. 207), para Platão, “os velhos *μῦθοι*, como os que levam a pensar que a alma não é mortal ou que

existe um castigo após a morte, ou que Deus está além de tudo o que se pode dizer dele, devem ser resgatados – deve-se crer neles”. É preciso a crença porque, ainda que a coerência do discurso e o regramento matemático sejam necessários para conferir ordenação e regularidade à vida, a significação é indissociavelmente ligada à *πειθώ*. A clareza da *φρόνησις* purificada, no momento mesmo em que se instaura, recebe o influxo da crença que se impõe como exigência de significação: “não há de um lado o crer e de outro a razão, existem tipos de crença que implicam um tipo de racionalidade, existem tipos de racionalidade diferentes...” (VERNANT, 2000, p. 207).

No *Fédon*, Platão concilia o regramento apolíneo de um *λόγος* conceptual com um mito filosófico que ressoa aos afetos, que reverbera o êxtase iniciático e dionisíaco, ao mesmo tempo em que implica um tipo próprio de racionalidade. O filósofo é, simultaneamente, cisne de Apolo, o deus longínquo da clareza luminosa e do regramento, e o iniciado Bacante de Dioniso, cujo “exercício de morte” requer a proximidade do deus do entusiasmo e do êxtase. Aquele que chega ao Hades “purificado e iniciado habitará, uma vez lá chegado, na companhia dos deuses” (*Fédon 69c*), pois como dizem aqueles que tratam das iniciações: “muitos são os *ναρθηκοφόροι*, mas poucos os *βάκχοι*”²⁴ (*69c*). A *κάθαρσις* (*67c*), que Platão transpõe em exercício filosófico de purificação do pensamento, pressupõe a presença divina, a companhia dos deuses para que possa instaurar-se. Por essa razão, o regramento e a clareza do *λόγος* conceptual exige o concurso do entusiasmo e da presentificação divina do *μῦθος*. No *Fédon*, os “tipos de racionalidade não funcionam e não podem ser concebidos sem que, em algum momento, se reintroduza a crença...” (VERNANT, Loc. Cit.). Ambos compõem aquilo que é designado genericamente no diálogo: os *λόγοι* (*Fédon 99e*), os discursos que permitem a investigação sobre a verdade dos seres.

A analogia do cisne visa consolidar a esperança de um destino futuro de rejúbilo e indica que a descrição do destino da alma baseia-se na consagração e no dom profético conferido por Apolo (AHRENSDORF, 1995, p. 116). Nesse sentido, a persuasão é inseparável da crença. A analogia engendra a ocasião para a revisão da concepção pitagórica de *harmonia* que será defendida pelos interlocutores de Sócrates. É justamente sobre a concepção de tensão das cordas da lira que Símiias levanta sua objeção aos argumentos sobre a imortalidade. Cebes, por outro lado, volta sua investida argumentativa sobre a concepção de

²⁴ Nas *Bacantes* (*I, 298*), Dioniso é, também, o deus do dom profético, que transmite seu dom aos coribantes pelo êxtase: “e profeta é este nume; pois o báquico frenesi tem muito de divinatório. Se copioso em nós penetra, logo o deus faz com que os ébrios vaticinem” (EURÍPIDES, 1976, p. 86).

que a vida corporal constitui uma espécie de corrupção e que a alma, embora sobreviva a muitos corpos, está sujeita à destruição.

3.2 – HARMONIA E DESORDEM

Antes de expor sua objeção, Símias faz a observação de que um conhecimento claro não é possível de ser obtido na discussão, em função da natureza do tema tratado (85c). Temas como a imortalidade e o destino da alma não podem enquadrar-se na exigência de exatidão do *λόγος* e, por essa razão, faz necessário a prescrição de um procedimento investigativo próprio. Símias baliza as vias de pesquisa que deverão nortear a discussão (85c, d):

0. Aprender (*μαθεῖν*) com outro;
0. Descobrir (*εὑρεῖν*) por si mesmo;
0. Se as duas vias anteriores forem impossíveis, escolher, entre os discursos humanos (*ἀνθρώπων λόγων*), o que for melhor e menos contestável e deixar-se fazer a travessia da vida.

Mas cabe notar, que a escolha entre os discursos humanos está condicionada à impossibilidade de se adotar uma alternativa superior e mais segura, qual seja, a de confiar-se a uma embarcação mais sólida, que é o discurso divino (*λόγου θείου*). A prescrição investigativa, não exclui, portanto, os discursos divinos que, desde o início do diálogo, foram identificados com a “antiga tradição” mítica, cujo acervo valorativo e “cultural” constitui uma fonte de tópicos aceitos, ou de premissas fundadas na crença.

Após estabelecer a diretiva da investigação, Símias esboça sua objeção: o argumento baseia-se na analogia da alma com a harmonia de uma lira e suas cordas (85e-). A harmonia, segundo Símias, possui os mesmos atributos que a alma, ou seja, é invisível, incorpórea, perfeitamente bela e divina, ao passo que a lira e suas cordas são corpos que pertencem à espécie de seres corporais sujeitos à decomposição e que são, por conseguinte, de natureza mortal. Afirmar que o invisível é eterno e permanece sempre o mesmo equivale a admitir o fato de que, mesmo após a destruição dos elementos componentes da lira, o arco e suas cordas, a harmonia persistiria. Ora, a harmonia, entendida como conciliação de contrários em tensão, resulta da própria interação dos componentes materiais que estão em tensão. Ela é, portanto, uma propriedade derivada da existência prévia dos elementos materiais dos quais resulta e, por essa razão, não pode remanescer após a destruição desses elementos.

A refutação de Símias coloca em questão o problema da predicação. Uma propriedade depende da existência daquilo de que foi predicada. Se a harmonia resulta de um equilíbrio de elementos materiais antagônicos, é predicada desses elementos e, como tal, só existe enquanto eles existirem. Uma predicação, como a harmonia, é possível somente *enquanto* existir aquilo que suscita o estabelecimento do predicado. O fundamento do argumento baseia-se na

concepção de que a alma consiste na harmonia e no acordo da tensão dos elementos materiais do corpo, que existem em tensão e cuja unidade é mantida pelo quente e frio, pelo seco e húmido (86b). A concepção de que a alma é a harmonia dos elementos corporais remonta a Filolau, de quem Símias e Cebes foram ouvintes.

São bem conhecidas as indicações da tradição doxográfica e os testemunhos que relacionam a alma e a harmonia com os pitagóricos, dentre as quais destaca-se a menção de Aristóteles:

...pois eles dizem que a alma é um tipo de harmonia. De fato, eles dizem também que a harmonia é uma mistura e combinação de opostos e que o corpo é composto de opostos.
De Anima, I.4, 407b.

Mas, segundo Huffman, essas referências de Aristóteles baseiam-se nos escritos de Filolau, visto que foi o primeiro pitagórico a publicar um livro. A principal evidência acerca da psicologia filolaica é o fragmento 13 DK (1999, p. 307 ss.):

E há quatro princípios do animal racional, como diz Filolau no "Sobre a Natureza": cérebro, coração, umbílico, genitais. A cabeça [é a sede] do intelecto; o coração, da vida e da sensação; o umbílico, do enraizamento e primeiro crescimento; os genitais, da semeadura de semente e geração. O cérebro [contém] a origem do homem; o coração, a origem dos animais; o umbílico, a origem das plantas; os genitais, a origem de todos [os seres vivos]. Pois todas as coisas florescem e crescem da semente.
Theologumena arithmeticae 25.17.

Embora alguns pontos do fragmento, como a identificação do cérebro com o intelecto, tenham sido tomados do debate peculiar à tradição pré-soocrática, o que parece ser argutamente original, em Filolau, é a distinção de um número específico de faculdades psíquicas e o seu arranjo em um sistema coerente. Essa sistematização, que vincula faculdades psíquicas com uma explicação coerente da φύσις, constitui o principal legado de Filolau à posteridade. Além da distinção entre pensamento (νόος) e sensação (αἴσθησις), Filolau distingue a faculdade vinculada ao crescimento e à nutrição da faculdade de geração dos seres vivos. Tais distinções estabelecem uma hierarquia de funções corporais segundo a qual as faculdades psíquicas são correlacionadas com uma hierarquia equivalente nas partes corporais: cabeça, coração, cordão umbilical e genitais. Essa hierarquia, por outro lado, determina uma hierarquia nos seres vivos, segundo a prevalência de uma região corporal ou faculdade: homem, animal e planta. A correspondência de relações hierárquicas determinadas por funções e pelo equilíbrio de faculdades distintas baseia-se, segundo Burtkert (1972), na visão pitagórica de que o κόσμος é uma harmonia.

Segundo se pode deprender do fragmento (F13, DK) de Filolau, o sentido da palavra *ψυχή* indica uma *harmonia* entre partes corporais responsáveis por faculdades específicas, denotando uma *sintonia*, ou equilíbrio dinâmico entre essas partes. Todo o sistema cosmológico de Filolau baseia-se na idéia de que o *κοσμος* é uma harmonia entre limitados e ilimitados, que são princípios opostos fundamentais de cujo equilíbrio provém o número e a regularidade cosmológica. Se todo o *κοσμος* deriva dessa harmonia primordial, e a *ψυχή* faz parte do *κοσμος*, então o equilíbrio da alma representa, na concepção filolaica, uma sintonia da mesma ordem que a harmonia dos limitados e ilimitados.

De um lado, trata-se, como nota Huffman (1999, p. 328 ss), de um equilíbrio funcional dinâmico entre as partes corporais, responsáveis pelas faculdades dos sentidos e pela vida. No fragmento, a *ψυχή*, de fato, não abarca a concepção compreensiva de uma alma que é caracterizada como sede da inteligência: ela designa tão somente faculdades básicas dos seres vivos. Tal noção visa à explicação das razões pelas quais os seres vivos podem respirar e mover-se. Trata-se de um princípio de auto-movimento, entendido como equilíbrio funcional de regiões corporais.

No *Fédon*, Simías menciona uma *harmonia* que consiste num equilíbrio de elementos materiais em tensão, como o quente o frio, o seco e o húmido (86b). A idéia de que a saúde e, por conseguinte, a vida dependem de um balanço entre princípios materiais configura um cenário próprio das investigações médicas do século V, com as quais Filolau estava familiarizado. Nesse sentido, a alma é entendida como uma afinação entre elementos materiais sutis que sempre estão em movimento. Daí a alma ser concebida como princípio de movimento, em termos caracterizadamente materiais. Segundo o testemunho de Aristóteles, no Livro A da *Metafísica*, os pitagóricos não faziam uma distinção clara entre os números e as coisas:

E dado que nas matemáticas os números são por sua natureza os primeiros princípios, e dado que justamente nos números mais do que no fogo e na terra e na água, eles achavam que viam muitas semelhanças entre as coisas que são e que se geram – por exemplo, consideravam que determinada propriedade dos números era a justiça, outra a alma e o intelecto, outra ainda o momento e o ponto oportuno, e, em poucas palavras, de modo semelhante para todas as coisas –; e além disso, por verem que as notas e os acordes musicais consistiam em números; e, finalmente, porque todas as coisas em toda realidade lhes pareciam feitas à imagem dos números e porque os números tinham a primazia na totalidade da realidade, pensaram que os elementos dos números eram elementos de todas as coisas e que a totalidade do céu era harmonia e número.
Metafísica (A 985b).

A menção de Aristóteles reforça a tese, segundo Huffman, de uma concepção de alma que representa uma sintonia de elementos materiais cuja regularidade é expressa nas relações e arranjo dos números, visto que não há uma distinção entre números e coisas.

Todavia, Guthrie (1991 p. 294 ss.) afirma que o parentesco da alma com o *κόσμος* decorre da noção de que todo o *κόσμος* é regido pela *harmonia* e proporção matemática. Isso remete para o viés de que o *κόσμος* e a alma são presididos por princípios de inteligibilidade. O *κόσμος* é divino e animado por uma harmonia divina. Por essa razão, a alma é um elemento decaído cuja natureza requer a purificação dos elementos corporais, para que possa reaver a harmonia perdida e purgar a discórdia. Nesse sentido, a alma seria uma harmonia não apenas dos elementos materiais corporais, mas de princípios divinos que conferem regularidade a todos os seres que compõem o *κόσμος*.

De um lado, a alma representa o arranjo dos elementos materiais do corpo, de outro, reproduz uma harmonia que é, ao mesmo tempo, regularidade cósmica e princípio de movimento. Segundo Huffman, a segunda concepção é originária de Platão e não de Filolau. Os filósofos influenciados pela investigação médica, como Filolau, davam ao termo *ψυχή* um sentido de arranjo e afinação corporal que não abarca a inteligência. Se a alma é harmonia e sintonia de elementos materiais, então, conforme a objeção de Símiias deixa patente, ela não pode subsistir à destruição desses elementos.

Como conciliar essa concepção com a transmigração professada pelos pitagóricos? Embora alguns eruditos cheguem a afirmar que Filolau nem mesmo acreditava na transmigração – e Filolau não é explicitamente identificado como pitagórico no *Fédon* –, diz Huffman que o que é imortal, para Filolau, não é a *ψυχή*, que designa, estritamente, um arranjo material, mas algo que se distingue inteiramente do corpo e que é identificado com a sede da inteligência. Filolau separa, de fato, a inteligência da *ψυχή*. A crença na imortalidade dos pitagóricos medraria da mesma fonte que a antropogonia órfica, segundo a qual a transmigração se refere ao *δαίμων* de dupla natureza, divina e titânica (GUTHRIE, *Loc. Cit.*). Tal crença é compartilhada por Empédocles, para quem a *ψυχή* designa um arranjo de elementos materiais no coração (HUFFMAN, 1999, p. 330). A *ψυχή*, para Filolau, é princípio material da vida e do movimento. A refutação à objeção de Símiias constitui, no *Fédon*, uma crítica explícita de Platão ao fato de o princípio da vida não ser identificado com a inteligência. Essa é a inconsistência da vertente de pensamento herdeira de Filolau. Essa crítica constitui o cerne da transposição platônica efetuada na concepção de *ψυχή*. Platão é

um crítico da crença de um *δαίμων* que deve purificar-se dos elementos titânicos. O corpo, em si, não é nem mau, nem bom. O que constitui o mal, para Platão, é a natureza dos desejos e o fato de que a alma se assemelha ao alvo desses desejos.

A refutação da objeção de Símiias baseia-se justamente na tese de que a inteligência deve ser prévia a todo arranjo e de que a inteligência, o princípio de movimento e a harmonia constituem uma única unidade, e é essa unidade que sobrevive à morte.

A objeção de Cebes, por sua vez, é expressa na analogia do tecelão. A alma, embora divina e sobreviva à morte, é como um tecelão que sobrevive ao casaco que fabrica: acaba por desgastar-se e destruir-se, quando cessa sua força (*Fédon*, 87a-88b). A objeção de Cebes busca conciliar a crença na transmigração com a concepção materialista de alma como arranjo de elementos materiais primordiais. Divina e mais durável que o corpo, a alma é imortal. Sobrevive e revive em muitos corpos, mas, por pertencer ao devir, acaba por destruir-se: a alma é imortal, no que concerne à vida em questão, mas não é indestrutível. A objeção de Cebes levanta, assim, a questão do devir e da destruição e geração de todos os seres.

3.2 – CAUSALIDADE E NAVEGAÇÃO

O argumento da afinidade das almas com as Formas foi empreendido com o fim de que o temor infantil manifestado por Cebes fosse aplacado. O argumento da causalidade consiste num aprofundamento dos argumentos anteriores, que surge em resposta aos problemas e às objeções levantadas pelos interlocutores de Sócrates. Cebes objetou que, mesmo que fosse demonstrado que a alma provinha dos mortos e que permanecia existindo após a morte, nada garantia que, após vários ciclos de nascimento, a alma não acabasse por ser destruída. Sócrates, então, circunscreve a resposta ao âmbito do problema que abarca a causa da geração e da corrupção. O argumento segue a demarcação, proposta por Símiias, acerca do procedimento investigativo que deveria ser adotado em relação à alma (85c, d):

- (v) O conhecimento certo acerca da imortalidade é, ou impossível, ou de aquisição muito difícil;
- (v) Nesse domínio deve-se: ou instruir com outra pessoa;
- (v) Ou encontrar por si mesmo a instrução;
- (v) Ou, se um e outro são impossíveis, tomar os raciocínios humanos que sejam melhores e, como numa jangada, arriscar a travessia da vida;
- (v) Embarcar, com mais segurança e menos risco, no barco mais sólido da revelação divina.

Sócrates inicia o argumento adotando o primeiro passo dessa perspectiva, ou seja, buscar a instrução em outras pessoas. Por essa razão, expõe o seu próprio caminho (*πάθος*) na investigação da causa da geração e corrupção. Na sua juventude, Sócrates foi tomado de paixão pelo saber conhecido como “história da *φύσις*” (*περὶ φύσεως ἱστορίαν*), de saber porque algo vem à existência e porque é destruído. O primeiro passo de sua trajetória na pesquisa das causas é direcionado para causas físicas materiais: o quente e o frio, acompanhados de uma certa putrefação, seriam as causas da constituição dos animais; o sangue, ou o ar e o fogo seriam as causas do pensamento; ou, ainda, seria o cérebro essa causa, como o é da audição, da visão e do olfato (96b). Essa primeira aproximação na investigação das causas parte da sensibilidade: sua primeira suposição era a de que uma ciência (*επιστήμη*) nasce a partir da memória e do julgamento, que são oriundos da sensação. Entretanto, esse caminho o levou ao fracasso e ele acabou por constatar sua inaptidão nessa busca. A exposição das causas não pode partir unicamente da assunção de que só existe o que é passível de ser percebido pela

sensação. Essa suposição o levou a um estado de perplexidade, pois já não conhecia nem mesmo as convicções que lhe pareciam as mais seguras.

O argumento da reminiscência demonstra que, a partir do nascimento, o conhecimento começa com os sentidos. Comparando tudo o que é percebido pelos sentidos, a alma reconhece que o entendimento ocorre mediante “a essência”, algo que não está na esfera sensibilidade e que, tampouco, pode ser derivado das sensações. Para que o pleno conhecimento do “que é em si” seja factível a alma deve isolar-se o mais possível do contato com o corpo e com a sensibilidade. O argumento da causalidade, diversamente, inicia com a tentativa de explicação do *κόσμος* – que é percebido pelas sensações – por causas físicas. Essa investigação requer apenas a paixão pela descoberta e pressupõe que a alma possui, intrinsecamente, a faculdade de conhecer. O argumento não postula, previamente, a existência do “que é em si” ou da “essência em si”, mas parte do que pode ser atestado pelos sentidos e busca a explicação para a existência do *κόσμος* em causas físicas que também são atestáveis pelos sentidos.

O argumento da afinidade estabelece que o que é passível de se dispersar é composto e pode ser percebido pelos sentidos. O que não pode se dispersar, não é composto e não pode ser percebido pelos sentidos, mas apenas pela razão. O argumento não provê a discussão de uma relação entre os dois gêneros nos quais é subsumido o que é passível de conhecimento. O conhecimento advindo das sensações é inferior, uma vez que está na esfera do que é mutável e não permanece o mesmo. Somente a alma purificada do comércio com o corpo pode almejar o “pensamento puro”, peculiar ao que é divino e que permanece o mesmo. No argumento da causalidade, o conhecimento não exige o pressuposto de dois gêneros antagônicos, nem postula que o conhecimento advindo dos sentidos seja inferior. Tal conhecimento só é rejeitado na medida em que há um esgotamento da investigação a partir desse viés. Somente após a constatação de que causas físicas não podem explicar a geração e corrupção é que as causas atestáveis pela sensibilidade são abandonadas.

Nos argumentos precedentes, as dificuldades remanescentes da insuficiência da argumentação deixaram margens a um medo infantil, o qual exigiu o charme de um “encantador” que, pelo o mito, aplacasse os temores e harmonizasse os afetos em discórdia. No entanto, como ficou evidente no argumento da afinidade, a assunção de premissas pertencentes ao acervo mítico do orfismo e da vertente religiosa do pitagorismo não impediu que fossem suscitadas, pelos interlocutores de Sócrates, objeções cujas premissas são oriundas da mesma tradição. Por essa razão, o argumento da causalidade mostra uma investigação

conduzida não mais por um “encantador” externo, mas pelo próprio Sócrates na sua trajetória intelectual, em conformidade com o que havia sido dito, anteriormente:

A Hélade é vasta – disse ele – e há certamente nela, Cebes, homens de talento, como também entre as nações bárbaras, que são numerosas; necessário é, pois, bater a todas essas portas em busca do dito encantador; e não vos poupeis para isso nem dinheiro, nem esforços, porque não achareis, provavelmente oportunidade melhor em que gastar as vossas riquezas. Mas será bom que o procureis também entre vós: pois talvez não seja fácil descobrir quem, melhor que vós, possa desempenhar esse papel. (Fédon, 79a)

As objeções suscitadas pelo argumento da afinidade, a despeito de todas as referências míticas que o perpassam, deixam transparecer o esgotamento e a insuficiência persuasiva do próprio mito como meio de engendrar a crença. Da mesma maneira que a tradição órfico-pitagórica constitui uma fonte que provê as premissas e os postulados que dão início ao argumento, ela suscita as bases para objeções que contradizem o argumento. Por essa razão, no argumento da causalidade Sócrates mostra que a encantação não pode ser tributada a outro, mas que deve fazer parte do exercício investigativo do próprio filósofo, já que ninguém melhor que ele mesmo, pode desempenhar esse papel.

Sócrates, então, faz um relato autobiográfico sobre sua paixão acerca das ciências da natureza (*περὶ φύσεως ἱστορία*) em busca das causas da geração e corrupção dos seres. Sócrates mostra sua perplexidade diante das tentativas de se explicar as relações entre as coisas por adjunções e divisões (96a) e as dificuldades decorrentes de investigações que se baseiam no engendramento a partir de princípios materiais elementares. O método de pesquisa dos fisiólogos (*κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τῆς μεθόδου*; 97b) leva à impossibilidade de dar um *λόγος* coerente sobre as causas pelas quais algo vem a ser.

O passo adicional na pesquisa das *αἰτία* é encontrado na afirmação de Anaxágoras de que “a inteligência é a ordenadora e a causa de tudo” (97c). Se a inteligência é a causa de tudo, então, segundo Sócrates, ela dispõe tudo da melhor maneira possível. A implicação dessa concepção é que a investigação da causa da geração e corrupção deve partir do pressuposto de que o que rege a existência de tudo é o melhor. Uma causa é a razão pela qual algo é o que é, ou existe. O conhecimento de qualquer causa deve ser direcionado pelo fato de que tudo o que vem à existência, tudo o que resulta de uma causa, ocorre em função da excelência e da perfeição (*ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον*). Dessa maneira, a geração é um processo que se baseia em um paradigma prévio, cuja ordenação é a melhor possível.

Quando Sócrates procurou, no livro de Anaxágoras, as causas segundo a *Inteligência*, a ordenação do *κόσμος* em função da perfeição de tudo, decepcionou-se, pois as causas mencionadas eram físicas, como o éter, a água ou o ar. Para tornar a concepção de “causa” mais precisa, Sócrates faz uma analogia entre a *Inteligência* mencionada por Anaxágoras e a inteligência do homem. Da mesma maneira que o *νοῦς* governa o *κόσμος*, a inteligência humana governa seu comportamento; e da mesma maneira que o *νοῦς* a tudo ordena segundo a melhor forma possível, a inteligência humana ordena sua existência e permite que tome as decisões que avalia serem as melhores. A inteligência é a condição de possibilidade e o princípio de ação.

O problema da concepção de Anaxágoras consistiu em atribuir à *Inteligência* somente causas físicas que, mesmo sendo imprescindíveis para a existência do *κόσμος* não abarcam as verdadeiras causas, aquelas que determinam a ordenação, e não a constituição de tudo. Analogamente, seria como se alguém explicasse as razões das ações de Sócrates pela inteligência e, em seguida, afirmasse que a razão pela qual ele se encontrava sentado devia ser atribuída à sua estrutura física, ao modo como os seus membros são constituídos, fisicamente, de sorte a desempenhar suas funções. Essas causas são imprescindíveis²⁵, pois sem elas Sócrates não poderia, de maneira alguma, se locomover:

...Poderá, claro, alguém alegar que sem possuir ossos, músculos, e assim por diante, não seria capaz também de por em prática minhas decisões – e não estaria fora da verdade (Fédon, 99a).

Mas tais causas não são determinantes para a ação de Sócrates. Tanto sua escolha como a avaliação das alternativas que ele teria são determinadas por sua razão, a “causa em si” (99b). A causa que provê a explicação da geração e corrupção, segundo a inteligência, é a causa determinante, a “causa em si”. A constituição física é aquilo sem o qual “a causa não seria causa”. A “causa em si”, segundo Sócrates, não pode ser algo passível de ser percebido pelas sensações.

Não podendo encontrar, por si mesmo, tais causas, nem obtendo a explicação de outra pessoa, Sócrates recusa-se assumir o risco de realizar a travessia da existência na frágil jangada dos fisiólogos, que buscavam a explicação da *φύσις* em termos de causas que, embora indispensáveis, não eram determinantes. Só restava a ele a última etapa do procedimento estabelecido por Símiat: o de buscar a embarcação mais sólida da revelação divina. Por essa

²⁵ Aristóteles explicita tais causas como condição necessária, aquilo sem o qual algo não pode ser. (*Metafísica*, I, 5, 1014 b)

razão Sócrates empreende a sua *δεύτερος πλοῦς*, ou “segunda navegação”. A “causa em si” representa, para Sócrates, o modelo que norteou todas as suas investigações. Esse modelo absoluto é identificado pelo “melhor” (*βέλτιστα*) que determina a existência de tudo. A “segunda navegação” diz respeito ao procedimento investigativo adotado segundo o critério da causalidade, baseado no paradigma da “inteligência” e do Bem. Essa causalidade não pode ser identificada com as sensações ou com qualquer origem física, pois esse gênero de causas não é determinante para a existência de algo segundo o *νοῦς*²⁶. É preciso que se adote um procedimento diverso, um recurso e um esforço suplementar, nessa investigação. Tal esforço é expresso pela metáfora da “segunda navegação”, o recurso aos remos quando os ventos não são suficientes para impulsionar a embarcação.

Um navio, na eventualidade de faltarem os ventos que o impulsionem, deve se valer de outro recurso para chegar ao seu destino final. O processo de impulsão deve ser modificado para que a meta proposta seja cumprida. De maneira análoga, a “segunda navegação” empreendida por Sócrates representa um outro método de se chegar à inteligência da causa segundo o paradigma do Bem. Mas o processo de investigação deve ser outro, mais árduo, mas mais seguro. O método explorado no *δεύτερος πλοῦς*, como observa Fischer (2002, p. 656), consiste numa prova suplementar que contrasta com a tentativa de examinar as causas mediante os sentidos, ou seja, a tentativa de se buscar as *αἰτίαι* no plano das *αἰσθητά*. Trata-se de um método de investigação que baseado na explicação sensível das causas. Essa tríade de processos investigativos torna a investigação de Sócrates exatamente simétrica ao procedimento estabelecido por Símiias em sua objeção (85c). A “segunda navegação” busca um outro tipo de causa que pressupõe o refúgio nos discursos (*εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα 99e*). Além disso, tal processo de investigação relaciona-se, segundo o critério proposto por Símiias, com a “revelação divina”, ou seja, com uma exposição mítica.

A seguir, Sócrates lança mão de outra metáfora para melhor demarcar seu procedimento:

Ora bem – retorquiu ele. — Depois disto, uma vez desiludido da observação dos seres, achei por bem acautelar-me, não viesse

²⁶ Richard Hackforth adota o ponto de vista de que *πρῶτος πλοῦς* refere-se a uma exposição teleológica que busca uma descoberta do papel detalhado do *νοῦς* no *κόσμος* (2001, p. 137). Como nota Fischer (2002, p.632), há três tendências, entre os eruditos, de interpretação do significado de *πρῶτος πλοῦς*: a primeira é atribuída ao esforço dos fisiólogos de identificar as causas geradoras e existenciais dos seres com princípios materiais mecânicos; a segunda identifica a primeira travessia com a busca de uma inteligência ordenadora como princípio teleológico de organização do *κόσμος*; a terceira vertente interpretativa junta os dois métodos anteriores numa única tentativa de explicações baseadas em causas que engendram umas coisas a partir de outros elementos materiais mais simples (DIXSAUT, 1994, P. 371-373).

acontecer a mim o mesmo que àqueles eu contemplo e observo o sol em movimentos de eclipse: é sabido que alguns chegam a perder a vista, se não é através da água ou de qualquer outro meio que observam sua imagem. E, com pensamentos mais ou menos deste teor, recei ficar irremediavelmente cego de espírito, caso persistisse em fixar os olhos nas coisas, em tentar de tocar-lhes diretamente com meus cinco sentidos. Pensei então que o melhor a fazer era refugiar-me nos λόγοι (Fédon, 99e).

A característica apontada pela metáfora sugere que os λόγοι exercem o mesmo papel que a água, ou seja, o de reproduzir uma imagem especular de algo que ultrapassa a aptidão dos sentidos para apreendê-lo. A verdade é como o sol: caso se tente apreendê-la pelos sentidos, corre-se o risco de ter comprometida a faculdade de apreensão. O papel dos λόγοι é, portanto, o de mediação, de produzir, num espelhamento, uma imagem mitigada da verdade, acessível à apreensão. Essa mitigação é necessária para o uso da faculdade própria, que permite a observação e a subsequente compreensão do eclipse. Por que Sócrates se vale do eclipse como alegoria? É a luz do Sol, em última instância, a causa para a existência de todos os seres e, por essa razão, o Sol representa o Bem do qual emana toda vida. Se a meta da “segunda navegação” é a compreensão das causas segundo o paradigma do Bem, o Sol representa o Bem, enquanto a navegação representa o procedimento que se espelha no modelo original. O eclipse é uma ocorrência em que o Sol é parcialmente encoberto e a imagem especular de uma lâmina d’água permite que se apreenda apenas parcialmente o fenômeno.

Analogamente, o papel dos λόγοι é o de produzir uma imagem especular cuja única função é permitir um uso da faculdade que permite a compreensão do que está sendo investigado. Mas essa imagem só pode fornecer uma representação parcial do Bem. Os λόγοι constituem imagens parciais, assim como o reflexo de um eclipse revela uma imagem parcial do Sol. A metáfora sugere que os sentidos não podem constituir o meio apropriado para a aquisição do conhecimento, já que o seu uso implicaria uma espécie de “cegueira” intelectual. O paradigma do Sol e sua transposição analógica são, segundo o esquema de Vuilleumier (1998, p. 37), representados da seguinte maneira:

observador	ação	observado	meio	efeito
mau	σκοπεῖν	Eclipse do sol	nenhum	cegueira
bom	σκοπεῖν	Eclipse do sol	espelho d’água	visão

Tradução do paradigma:

	ação	observado	meio	efeito
Fisiólogos	<i>βλέπειν</i>	<i>τὰ πράγματα</i>	Os sentidos	Cegueira da alma
Sócrates	<i>σκοπεῖν</i>	A verdade dos Seres	Os <i>λόγοι</i>	Inteligência

Há uma oposição, no paradigma, entre *σκοπεῖν* e *βλέπειν*. O verbo *σκοπεῖν* (examinar) abarca, ao mesmo tempo, o domínio da visão e da inteligência. O *σκοπός* é o atalaia que fixa o olhar com o intuito de ver distintamente. Nesse caso, Platão usa o verbo *σκοπεῖν*, que designa a visão distinta, no sentido de “compreender”. A analogia que vincula a visão clara e distinta com a inteligência indica que, para Platão, a inteligibilidade, ao contrário do que pode parecer, não implica uma “visão direta”, uma compreensão “súbita”, mas pressupõe a mediação discursiva dos *λόγοι*. A passagem é de crucial importância, pois se o pensamento é o discurso da alma consigo mesma acerca dos seres que ela examina (*Teteto 184e*), não pode haver inteligência sem a mediação discursiva. Não há, portanto, algo como uma “intuição”²⁷ direta: a inteligência, no *Fédon*, não é, e tampouco pode ser, uma “iluminação súbita”. O verbo *βλέπειν*, por sua vez, designa exclusivamente a ação de usar os olhos. Os *λόγοι* constituem o equivalente analógico da inteligência da “verdade dos seres”, que não pode ser obtida de maneira imediata, ou sem o recurso da imagem refletida nos discursos. De um lado, *βλέπειν* vincula-se a *τὰ πράγματα*, de outro, opõe-se à ação de *σκοπεῖν*, que aponta para a inteligibilidade dos Seres.

O novo critério de investigação, diverso daquele dos fisiólogos, tem um caráter “antiempírico” e consiste, de alguma maneira, em “refugiar-se nos discursos” (*εἰς τοῦς λόγους*

²⁷ A concepção de intuição como “compreensão direta” remonta a Plotino. O discurso, para Plotino, manifesta a interioridade de maneira insuficiente. A palavra é menor do que o pensamento e o discurso é insuficiente para expressar a “verdade sinfônica do mundo inteligível”. O pensamento filosófico, em vez de ser baseado em um diálogo que pressupõe a interlocução, como em Platão, não se dirige ao outro, ao interlocutor, mas designa uma atenção voltada para si mesmo (*Vida, 8*). A Filosofia, para Platão, é inseparável do plano ético-político. Para Plotino, a finalidade da Filosofia visa ao inteligível intemporal, o divino, ao qual ela pretende se unir. A pluralidade dos argumentos deve ser abolida para dar lugar a uma intuição extática na qual a alma é invadida por aquilo que ela busca com o pensamento. A compreensão como “iluminação” do Primeiro Princípio é uma concepção tardia que resulta de um tipo de leitura de Platão que está, em suas origens, ligada à tradição neoplatônica. Para maiores informações ver: LAURENT, Jérôme, in: PLOTIN, *Première Ennéade*, Paris: Les Belles Lettres, 1999, p. 7-25.

καταφυγόντα, 99e) para buscar verdade (MARRADES, SANFÉLIX, 1993, p. 267-284). A investigação que conduz à verdade (τὴν ἀλήθειαν) não pode se valer do concurso dos sentidos, mas deve ser mediada pelos λόγοι. A oposição entre os λόγοι e os ἔργοι, encontrada no diálogo (100a), indica que os primeiros situam-se no campo dos discursos e não podem ter outra referência a não ser a de um λόγος falado (VUILLEUMIER, 1998, p. 39). Como Sócrates havia demonstrado na sua exposição contra a misologia, quem não crê nos λόγοι, encontra-se privado de conhecer a verdade dos seres (τὰ ὄντα):

Por conseguinte, Fédon – retomou ele – seria caso para lamentar que, havendo um argumento verdadeiro, sólido e acessível ao entendimento, o simples fato de aparecer associado a esses tais que, embora sem mudarem, tanto passam por verdadeiros como não, servisse de pretexto a qualquer um para ter de se acusar a si e à sua imperícia, e o sofrimento o levasse por fim a se descartar alegremente de si as culpas, para as lançar sobre os argumentos; e já o resto da vida outra coisa não faria senão odiá-los e denegri-los, privando-se assim de conhecer a verdade dos seres (Fédon, 90c, d).

A elucidação do critério de investigação que norteia o diálogo está ancorada, em última instância, na exegese da expressão “refúgio nos discursos”. O sentido é sugerido pela seqüência da metáfora, em que Sócrates afirma que não concede, de nenhuma maneira, que quem observa as coisas por meio dos λόγοι o faça mais em imagens do que nos fatos (99e). Isso significa que os λόγοι são imagens das coisas, ou seja, são discursos, elementos da linguagem que substituem as coisas, da mesma maneira que os sentidos propiciam imagens que se colocam no lugar dos ἔργοι, dos fatos. Além disso, os λόγοι possuem a propriedade de exercer o papel de hipóteses (ὑποθέμενος), que podem ser avaliadas como mais ou menos consistentes. Dentre esses, Sócrates seleciona apenas aqueles que possuem uma avaliação positiva, ou seja, aqueles que são considerados mais seguros pelos interlocutores. Isso restringe o domínio desses λόγοι ao âmbito dos enunciados que possuem a função de proposições solidamente cridas e que, por essa razão, exercem o papel de premissas na argumentação. Se o conhecimento só é factível pelo refúgio nos λόγοι – e estes são proposições cridas, então o recurso a essas hipóteses cridas significa tomá-las como premissas da argumentação. Dessa maneira, os λόγοι apontam, ao mesmo tempo para a hipótese segura que busca explicar as causas da existência dos seres pela “participação” nas Formas, ou seja, para princípios de inteligibilidade que pressupõem a οὐσία (DIXSAUT, 1994; FISCHER, 2002), e para premissas consolidadas entre os interlocutores (MARRADES, SANFÉLIX, 1993; WHITE, 1989). Os λόγοι são explicações causais que estão além de todo apelo aos

sentidos e cujo fundamento é encontrado na hipótese segura da participação nas Formas e na existência da *οὐσία* (FISCHER, 2002, p. 673). Além disso, eles abrangem o recurso a explicações causais lastradas em proposições cujo estabelecimento serve como princípio de inteligibilidade.

A encenação dramática do *Fédon* evidencia que as premissas que servem de base para a estrutura argumentativa em favor da imortalidade remontam, em última instância, à tradição mítica. Essa tradição é identificada, no diálogo, como a “antiga tradição” (*παλαιός λόγος*), cujas proposições estão no âmbito órfico-pitagórico. Essas proposições fornecem os elementos míticos presentes no diálogo e que não são justificados pela argumentação, dentre os quais pode-se elencar que:

- 5) Existe algo indestrutível chamado “alma” que sobrevive à morte;
- 5) A alma é princípio da vida e sede da razão;
- 5) A alma é, por natureza, divina, e a vida corporal é um posto cuja guarda foi designada pelos deuses;
- 5) A alma cumpre um ciclo de nascimentos em vários corpos para se purificar;
- 5) O conhecimento é uma reminiscência do conhecimento original e divino da alma.

Sendo assim, os *λόγοι* constituem proposições cridas que possuem a propriedade de prover imagens, tal como num espelho d’água, que delineiam elementos de resposta sem, contudo, fornecer provas rigorosas. Os discursos são mediadores que apresentam reflexos da verdade das *πράγματα* que facultam o seu conhecimento. Tais reflexos são apenas imagens, menos claras e deformadas em relação ao que está sendo refletido e, por conseguinte, demandam o exame mais aprofundado da investigação argumentativa rigorosa para que se aproxime, mais distintamente, da verdade. Nada aparece na imagem que já não esteja fora dela. Não é a “verdade”, isolada dos “seres”, que é refletida nos discursos, mas “os seres” na sua “verdade”. A propriedade dessas imagens é aproximar os “seres” da faculdade própria para apreendê-los. Por essa razão, Sócrates não concedia que quem observa os “seres” pelos *λόγοι*, não o faça mais em imagens que quem os observa pelos *ἔργοι*, pelos fatos, como os fisiólogos. Isso significa que o traço característico dos *λόγοι* é sua orientação para a faculdade própria para a sua apreensão, ou seja, a inteligência. Por isso, Sócrates estabelece um novo critério investigativo que aprofunda a primeira noção, imagem aproximada e obscura, provida pelos *λόγοι*.

O critério começa a definir-se quando Sócrates afirma que toma por hipótese, em cada ocasião, o juízo (*λόγον*) que julga mais sólido e considera verdadeiro tudo o que sintoniza (*συμφωνεῖν*) com ele, quer se trate da causa, quer se trate de qualquer outra coisa, e não verdadeiro o que não sintoniza (*100a*). Essa abordagem difere, inteiramente, da que é usada no argumento da reminiscência, pois Sócrates não está apenas se valendo de um processo de associação, ou seja, observando algo que leva à reminiscência de outra coisa. Em vez disso, ele passa a verificar se as hipóteses assumidas explanam as causas da geração e corrupção segundo o melhor. Diferentemente do argumento da afinidade, em que a alma deve purificar-se para assemelhar-se com a “essência em si”, a causalidade propõe hipóteses com o intuito de prover uma explanação acerca de todas as interações entre os seres do *κόσμος*, e verificar se essas hipóteses se sintonizam entre si.

O verbo *συμφονέω* designa, literalmente, a ação de ressoar junto, de entoação simultânea de dois acordes. O que Sócrates designa pelo verbo *συμφονέω* é uma relação no argumento que tem, simultaneamente, a propriedade de ser transmissora da verdade e também de indicar a falsidade no caso de as proposições não se harmonizarem com o *λόγος* que é tomado como hipótese. Essa relação designada por *συμφονέω* não pode ser uma “implicação material”, pois além de ser indicativa do verdadeiro ela indica, também, o não verdadeiro e o fato de “*p* implicar *q*” não significa que “*r* seja falso”. A relação designada pelo verbo é uma decorrência do estabelecimento prévio da verdade da hipótese de base. O critério de Sócrates, nesse ponto, consiste em verificar as conseqüências que derivam de uma asserção que é postulada como verdadeira, o *λόγος* mais sólido. Nesse sentido, as conseqüências não sintonizam (*συμφωνεῖν*) com a hipótese se a contradizem, e sintonizam se, derivando dela, não a contradizem. Se a conseqüência é extraída da hipótese, ela é uma declaração factual acerca da hipótese que reafirma a sua verdade. Mas a não contradição das conseqüências nada garante sobre a verdade da hipótese e, por isso, Sócrates estende o critério de investigação às hipóteses: se alguém questionar a hipótese, ela mesma, não se lhe deve dar atenção até que as conseqüências que dela derivam sejam examinadas, se acordam ou se desacordam com ela. Após examinar o acordo das conseqüências, se a hipótese tiver que ser justificada, deve-se buscar outra superior até que se chegue a um princípio que baste a si mesmo (*101d*). O critério de investigação de Sócrates possui, assim, dois passos distintos, quais sejam, a verificação do acordo das conseqüências com a hipótese e, posteriormente, a consonância da hipótese com outras proposições solidamente cridas. Qual é o *λόγος* mais seguro a que se refere Sócrates? Aquele que ele sempre havia dito e repetido em ocasiões diversas: o

pressuposto de que existe um Belo, “que existe em si e por si” um Bem, um Grande e assim por diante (100b).

Platão empreende, com a “segunda navegação”, uma inversão no procedimento investigativo em busca do conhecimento. O conhecimento não está e nem deriva dos seres em devir. Tal tipo de pesquisa leva às mesmas contradições encontradas pelos fisiólogos. O conhecimento, para Platão, exige, previamente, uma inteligência, uma *ψυχή*. O que faz o valor do filósofo é o valor de um instância absoluta a partir da qual definem-se o saber, o conhecimento e as virtudes (*Fédon*, 69b-c). O conhecimento fundado nas percepções da experiência sensível é somente relativo, pois toda sensação é contingente e incerta. Uma epistemologia que se baseia apenas nas sensações estabelece correlações falseadas mediante as interações horizontais das coisas percebidas. Somente a remissão a uma instância superior, referência absoluta, pode conferir, numa relação vertical, significação ao conhecimento e valoração aos princípios de ação prática. Como observa Cherniss (in: BRISSON, 2001, p. 161-176), a Filosofia, para Platão, abarca três planos: “ético, epistemológico e ontológico”. A explicação materialista e empirista dos fisiólogos viola três princípios que constituem a condição de possibilidade do discurso argumentativo (FISCHER, 2002, p. 659): i) um mesmo efeito não pode ter duas causas contrárias (96e-97b); ii) uma mesma causa não pode ter dois efeitos contrários (96d; 101ab); iii) uma coisa não pode ser causa de seu contrário (101b). Uma explicação empirista do *κόσμος* resulta na dúvida de que se possa, efetivamente, conhecer alguma coisa. Comparar os seres, uns com os outros, implica em sucumbir no ceticismo mais completo: a cegueira da alma não é outra coisa senão reconhecer a impossibilidade do conhecimento (96c). Tal é a suma dos resultados a que chegam os fisiólogos²⁸. Por essa razão, Platão empreende uma hipótese que pretende fundar uma visão unificada do *κόσμος*. A comparação e a distinção exigem uma norma de medida que não seja derivada do mesmo plano dos seres que são investigados. Escolher algo e compará-lo com outro ser redundará numa regressão ao infinito, pois não há nenhuma instância que tenha um estatuto superior à de qualquer outra, no devir. Para que uma explicação causal do devir seja possível é preciso o estabelecimento de uma instância invariável que sirva de norma para as relações entre os seres. A “inteligência” que preside a causalidade diz respeito à própria faculdade psíquica da inteligibilidade. É preciso, pois, “definir a inteligibilidade como uma atividade diferente da sensação e da opinião” (CHERNISS, 2002, p. 166). O argumento da reminiscência visa estabelecer a condição de possibilidade e a primazia da inteligência sobre as sensações.

²⁸ Platão rejeita, em 96d, o processo pelo qual, mediante comparação, é feita a *abstração* (processo que seria adotado por Aristóteles) e propõe a “hipótese segura” da participação nas *Formas* (CHERNISS, 2002, p.169).

Relembrar-se significa apreender as “coisas em si mesmas” e, em seguida, mediante os *λόγοι*, “descobrir a verdade dos seres”. A mesma instância absoluta, identificada com as Formas, funda uma ética normativa e uma “epistemologia” derivada de um paradigma.

A concepção materialista de uma *ψυχή*, constituída por partículas materiais e passível de dispersão, como fumo, transmitida pelos *acousmáticos* ligados a Filolau de Crotona (KHAN, 2001, p. 23 ss.), traz na sua esteira uma epistemologia empirista que parte de elementos físicos primordiais, característica do quadro mental moldado pelos filósofos pré-socráticos. A nova epistemologia platônica, em contrapartida, afirma o primado de uma instância – a *ψυχή* que se identifica com a sede do pensamento – em relação aos elementos materiais propugnados pelos fisiólogos. A existência independente dessa instância garante a possibilidade de que o conhecimento seja um *constructum* regrado segundo o conhecimento prévio de um paradigma absoluto: as Formas. No *Fédon*, os argumentos aduzidos em prol da imortalidade entretecem os princípios de inteligibilidade que formam o arcabouço dessa nova epistemologia, que configura uma visão unificada para os três planos abarcados pela investigação filosófica.

A concepção de um processo de conhecimento cujas noções são abstrações de percepções ou cuja base é inteiramente material é incompatível com a concepção de uma *ψυχή* cuja natureza deriva das suas próprias escolhas. A concepção materialista da alma é incompatível com a imortalidade e com princípios universais absolutos e invariáveis. Se tudo é composto por princípios materiais, então a alma está sujeita a se dispersar. O argumento da “afinidade” estabelece a semelhança da alma com as Formas invariáveis e ressalta o fato de que a natureza distintiva da *ψυχή* é a escolha, a composição e a determinação de sua própria natureza.

A dispersão implica duas classes de seres: os compostos e passíveis de dispersão e os simples e não dispersáveis. Só se pode decompor o que é composto (78b-c). A composição implica interações e combinações reversíveis entre elementos múltiplos. Mas o fato de a composição ser uma condição necessária para a dispersão em elementos simples, não significa que todos os seres compostos sejam dispersáveis (ROWE, 1991, p. 467). Os elementos simples são necessariamente indecomponíveis e as coisas que mais provavelmente são indivisíveis são aquelas que permanecem invariáveis. Mas isso não implica que todos os seres compostos sejam necessariamente divisíveis. É mais provável que os compostos sejam divisíveis – a mudança abarcando a divisibilidade. Mas podem existir seres compostos invariáveis. As coisas mais prováveis de não sofrer divisão são as invariáveis, embora possa haver coisas não compostas que variem sob certo aspecto.

As essências caracterizadas pela univocidade da forma fazem parte da classe de seres invariáveis. As coisas múltiplas são variáveis. As essências invariáveis são invisíveis e apreensíveis mediante o pensamento, ao passo que as coisas compostas e variáveis são perceptíveis pelos sentidos (78d-79a). O corpo, visível, é mais aparentado com as coisas múltiplas que estão em permanente mudança. A alma é mais semelhante com o que é invisível do que o corpo, embora não seja isenta de mudanças. A sua natureza depende dos objetos aos quais aplica o seu desejo. Se ela se volta para o devir e a inconstância, torna-se inconstante e variável segundo o modo como usa seus afetos. Se os objetos de sua escolha, o alvo de sua faculdade de reflexão, forem coisas que permanecem sempre as mesmas, então ela se torna semelhante ao que é em si mesmo e ao divino. A semelhança da *ψυχή* com o que é em si mesmo depende de sua atividade. A alma não é indissolúvel por natureza, como as Formas, pois é passível de mudança e, por essa razão, a alma não pertence nem à classe das coisas compostas, nem à classe das coisas simples. Por determinar sua natureza segundo o objeto de sua escolha, a alma nem é sujeita à dispersão, nem pertence à classe dos seres que excluem essa possibilidade. Ela pode ser continuamente variável, como permanecer a mesma, dependendo de seu envolvimento com o corpo e com o exercício filosófico. Mas em nenhum momento o argumento estabelece a assertiva de que a alma é simples e tampouco sustenta a imortalidade na simplicidade (DIXSAUT, 1991, p. 110). O mal maior para a alma é tomar as sensações como única realidade e perverter-se pelo apetite (83d). Isso significa que o estado de perversão é equivalente à desrazão, ou falta completa do exercício do raciocínio; é o estado em que perceber e sentir constitui tudo o que se pode saber, o estado em que a alma só pode “sofrer” afecções e nada pode criar, pois não tem a inteligência ativa da reflexão. A peculiaridade única da natureza da alma decorre da *δύναμις* ela possui de ser a modeladora e compositora de si mesma, segundo as determinações do objeto de sua escolha.

A busca pelas causas do devir representa uma tentativa de ultrapassar o seu plano com a busca da causa “do que é” (96a). No início de sua carreira intelectual, Sócrates conduz essa investigação à maneira dos fisiólogos e tenta explicar os fenômenos biológicos a partir dos fenômenos físicos e os fenômenos psicológicos a partir dos fenômenos biológicos. As tentativas de se encontrar as causas primeiras de todas as mudanças em elementos materiais derivam do duplo postulado da homogeneidade e da continuidade de todos os fenômenos. Esse duplo postulado elimina as diferenças entre os fenômenos, “notadamente a diferença entre sentir e saber” (DIXSAUT, 1994, p. 133-139). A concepção de uma univocidade da *φύσις* leva à concepção de que explicar é engendrar e engendrar do inferior para o superior, do simples ao complexo o que, por sua vez, direciona a investigação da causa para a razão da

emergência do superior. As investigações dos fisiólogos buscavam uma explicação mecanicista do mundo em termos de princípios materiais e tentavam encontrar as *αἰτία* no campo das *αἰσθητά*. A primeira tentativa de se encontrar as causas explicativas do devir parte do plano das coisas sensíveis e referencia o complexo ao mais simples pela noção de engendramento. Trata-se de um modo empirista de explicação que faz girar o conhecimento em torno dos seres em devir. O plano das coisas sensíveis é explicado por elementos sensíveis mais simples, irreduzíveis, que se combinam e engendram os seres e fenômenos.

O tipo de explicação empirista, baseado em reuniões e acréscimos, cujo “referencial” é encontrado no próprio plano de fenômeno que deve ser explicado suscita contradições. Nesse gênero de explicação causal, uma mesma causa acarreta efeitos contrários e causas diferentes produzem o mesmo efeito. A contradição encetada pela ausência de um modelo absoluto que não está no mesmo plano dos fenômenos leva o Sócrates platônico a inverter o eixo em torno do qual pivota o conhecimento. Ao se deparar com a proposição de Anaxágoras segundo a qual o devir ocorre em função da “inteligência” e do “melhor”, discerne que o conhecimento causal deve ser ancorado em um plano que ultrapassa a dimensão da *φύσις*. Explicar, segundo uma causa, é reportar os fenômenos a um modelo absoluto invariável e universal. Só a adoção de uma instância superior à *φύσις* elimina as contradições nas explicações e permite o conhecimento dos fenômenos naturais, pois conhecer é conhecer as causas. Algo é causa de outra coisa quando a ocorrência desta última segue, infalivelmente, após a primeira. O adjetivo *αίτιος* seguido de um genitivo significa “responsável por”. Apontar a “causa” (*αίτιον*) de X é designar o que é responsável por X, da mesma maneira que uma corte determina que alguém é responsável por um crime. “Causa” e designação de responsabilidade é, originalmente, correlativa de determinação de um agente cuja ação acarreta algo infalivelmente. Nesse sentido, a determinação da causa propicia a inteligibilidade do fenômeno.

O empirismo dos fisiólogos, ao apontar para elementos materiais como causa, limita-se às condições necessárias dos fenômenos. A inteligibilidade mediante princípios, que determinam as condições de possibilidade dos fenômenos, requer um método que referencia os fenômenos a uma instância universal e absoluta. O novo método epistemológico empreende, então, uma “segunda navegação” em busca das causas. Seu ponto de partida é justamente a postulação da existência das Formas como referencial absoluto e princípio de inteligibilidade. O método propõe a hipótese geral de que uma Forma “F” é causa de todos os seres que possuem a propriedade “F-idade”. Há, todavia, uma distinção conceptual entre

ουσιία, εἶδος e ἰδέα (DIXSAUT, 1991 479-500); *Εἶδος* designa aquilo que, mediante participação, nomeia as coisas sujeitas à geração e corrupção e delimita o problema da predicação: aquilo em relação ao qual as coisas devem ser relacionadas de modo a ser o que são. Trata-se de uma relação da *φύσις* com a esfera da qual advêm as causas de determinação de todas as coisas. Relação de determinação causal que indica primazia do ser, das Formas, em relação à *φύσις*.

A hipótese causal que recorre ao paradigma absoluto das Formas muda o eixo epistêmico dos *πράγματα* para a inteligibilidade. A causalidade, baseada nas Formas, implica o regramento do plano dos fenômenos pelas condições impostas por princípios de inteligibilidade e faz com que qualquer explicação da *φύσις* dependa de uma inteligência. A explicação pela participação nas Formas é análoga à relação do produto com um paradigma e, por isso, o fulcro da causalidade platônica é paradigmática e não teleológica, como a aristotélica. Essa epistemologia, cujo centro é a inteligência pensante perdura em todo o *corpus* platônico.

3.3 – O ÚLTIMO ARGUMENTO

Para discorrer sobre a última prova da imortalidade da alma, Sócrates estabelece, então, o axioma, de que existem as Formas, as “coisas em si mesmas” como o Belo em si. Essas “coisas em si mesmas” são as causas das propriedades de todas as coisas sensíveis que decorrem de uma participação (*παρουσία*) e comunhão (*κοινωνία*) com essas Formas (100d). A razão pela qual cada “ser” vem à existência é sua participação na essência da “realidade específica” (101c). Essa é a hipótese considerada mais “segura” por Sócrates. Em seguida, essa hipótese é aplicada ao exemplo do tamanho de Símiat: Símiat é maior que Sócrates e menor que Fédon, de maneira que em Símiat coexistem a grandeza e a pequenez. (102b).

A coexistência de opostos em algo diz respeito ao problema da predicção (DIXSAUT, 1994, p 150). Símiat não é maior do que Sócrates pelo fato de ser Símiat, mas porque ocorre de ele ter grandeza em relação a Sócrates. Há uma oposição entre propriedade essencial, que determina a própria existências de Símiat e a propriedade secundária, ou “acidental”. Mas a grandeza em Símiat não é pequenez. Não só a “grandeza em si” não admite o seu oposto, a “pequenez em si”, como também a grandeza de Símiat não admite seu oposto, a pequenez de Símiat. É preciso, pois, uma distinção adicional entre a grandeza em si e a grandeza presente em Símiat (102d). A grandeza em si não é um plano intermediário entre os seres sensíveis e as Formas, mas constitui o efeito da participação ou da presença determinadora das Formas nos seres. A coexistência de propriedades opostas num mesmo ser implica o estabelecimento de uma relação. A participação em opostos acidentais só é factível pela comparação entre seres diversos. Tais distinções permitem a afirmação de que nenhum oposto consente em ser e tornar-se o seu oposto. Quando um oposto prevalece, o outro ou se afasta ou perece (102e). “Perecer” abarca os sentidos de “ser destruído” e “cessar de existir”. A grandeza em Símiat cessa de existir quando não há mais comparação com Sócrates, mas não é destruída. A neve, por outro lado, é destruída com a aproximação do fogo, mas, a rigor, não cessa de existir, pois sempre há neve na natureza. A aproximação ou interação entre propriedades opostas implica ou a retirada da propriedade, ou sua destruição. No último caso, a propriedade deixa de ser o que ela era e passa a ser outra.

Há uma distinção suplementar suscitada pela objeção de um interlocutor anônimo que levanta a questão da contradição do argumento dos opostos com a impossibilidade da existência simultânea de propriedades opostas essenciais (103a-c). Sócrates precisa a diferença entre “coisas” que possuem propriedades contrárias e Formas contrárias. As Formas contrárias excluem-se mutuamente, ao passo que as coisas que possuem propriedades

contrárias engendram-se a partir de estados opostos (DIXSAUT, 1994, p.152). A presença de uma Forma em algo lhe confere o direito a um nome que corresponde à relação de participação é à propriedade comunicada pela Forma. As distinções fundamentais a serem retidas são as seguintes:

2. Há seres cujas propriedades essenciais são completamente determinadas pelas Formas que lhes conferem o nome;
2. Há seres que possuem propriedades essenciais e que participam de Formas opostas, mas que não são determinados essencialmente pelas propriedades opostas correspondentes;
2. Há seres essencial e completamente determinados por Formas, de maneira indireta, ou seja, seres cuja essência é simultaneamente determinada pela Forma que lhes confere o nome e por outra Forma que lhes transmite uma propriedade essencial.

Essa generalização representa um refinamento da afirmação estabelecida no argumento da reminiscência de que o que é percebido pelos sentidos às vezes se apresenta como igual, às vezes como desigual. O argumento da causalidade estabelece que “o que é em si” é diferente daquilo que é percebido pelos sentidos porque não admite a coexistência do seu oposto. Quando ele um se aproxima o outro se afasta ou perece. A generalização proposta no argumento da causalidade configura, também, um refinamento em relação ao argumento da afinidade. Neste argumento havia sido acordado que o que é percebido pelos sentidos é mutável, enquanto “as coisas em si mesmas” jamais mudam. O argumento da causalidade mostra que a grandeza ou pequenez decorrentes da comparação de um homem com outro são sempre mutáveis em função de cada comparação efetuada. Entretanto a “grandeza em si” e a “pequenez em si” jamais mudam. Mas a despeito de tudo o que é sensível ter como característica distintiva a mutabilidade e, por conseguinte, a imprevisibilidade, sua existência decorre de uma “comunhão” (*κοινωνία*) e participação (*παρουσία*) nas Formas. O elemento das Formas presente no que é sensível não se comporta com a mutabilidade própria de tudo o que é passível de ser percebido pelas sensações. A *παρουσία* com as Formas, por não admitir o oposto e a mudança, garante a inteligibilidade do *κόσμος* porque confere ordem e regularidade ao que é tipicamente caótico. O conhecimento do tamanho de Símiat, ou o conhecimento de qualquer aspecto da *φύσις* é factível em função do postulado de que as Formas existem e que são elas que conferem regularidade e ordem ao *κόσμος*.

Além disso, a participação na Forma implica que a incompatibilidade dos opostos seja transferida para aquilo que possui participação com ela. O dois, não sendo oposto ao três, não admite o ímpar e vice-versa. A participação transfere a propriedade da imutabilidade da Forma para o que dela participa. A imutabilidade implica que, se uma propriedade contrária se manifesta, a propriedade oposta se afasta ou é destruída, mas ambas não podem coexistir simultaneamente.

Essas “coisas em si mesmas” definem um plano diferente do sensível, pois este admite qualidades opostas, enquanto as Formas não admitem seus contrários. Além disso, algumas coisas sensíveis, como o quente e o frio, possuem a mesma peculiaridade das Formas de não admitir, ao mesmo tempo, o seu oposto. Quando um se aproxima o outro se afasta, como o ímpar e o par. Uma mesma coisa não pode ser simultaneamente par e ímpar. A estrutura formal do argumento pode ser assim resumida:

- (i) Para qualquer x determinado essencial e completamente pela Forma X e para qualquer y determinado essencialmente pela Forma Y , se x ataca y , então y não recebe x . Se x ataca y , então y ou foge ou é destruído;
- (ii) Para qualquer x determinado indireta e completamente pela Forma Y (e a Forma Y é oposta à Forma Z), se z (elemento particular determinado essencialmente pela Forma Z) ataca x , então x não recebe z : ou é destruído ou foge.
- (iii) Se z ataca x , então a Forma Y , que é indestrutível, foge.
- (iv) Sócrates postula que o princípio que confere vida ao corpo é a alma. Essa é a hipótese do argumento.
- (v) Como o oposto da vida é a morte, a alma, por participar da vida indiretamente, não recebe, o seu oposto, que é a morte.
- (vi) Se o que recusa a natureza de “par” é o não par, o que recusa a justiça é o não justo, e o que recusa a arte das Musas é o não músico, então o que recusa a morte é o não mortal.
- (vii) Segue-se que a alma é imortal.
- (viii) O três está para o ímpar, e o fogo para o quente, assim como a alma está para o não mortal. Como uma coisa em si não admite o seu

oposto, se ela é indestrutível, deve escapar ileso quando o seu contrário se aproxima.

- (iii) Como o não mortal é indestrutível, a alma deve escapar ileso quando o mortal se aproxima dela.
- (iii) Logo, a alma é imortal e indestrutível..

Todas essas asserções são conseqüências da hipótese que norteia o argumento, qual seja, que a alma carrega o princípio que confere vida ao corpo. Essas conseqüências atendem ao critério estabelecido por Sócrates: o de não contradizer a hipótese da qual derivam. Além disso, essa hipótese está em consonância com a hipótese superior, que estabelece que as causas de tudo são “as coisas em si mesmas”, as Formas, que estruturam essencialmente aquilo que é sensível. A existência de tudo o que é sensível deriva de uma participação nessas causas. Se os pressupostos são verdadeiros, então o argumento é formalmente válido (MORRIS, 1985, p. 225).

Não obstante, após a exposição Símas ainda se mantém reticente:

Seguramente, eu também não tenho nenhum motivo para desconfiar dos argumentos desenvolvidos. Entretanto a grandeza do problema e o desprezo que tenho da fraqueza humana me obrigam a guardar ainda, em meu íntimo, uma certa desconfiança em relação às proposições que nós admitimos (Fédon, 107b).

Luc Brisson (1995, 61-71) afirma que essa posição de Símas demarca os limites com os quais se choca a argumentação. Símas aceita a sintonia das conseqüências com a hipótese, a sua não contradição e a reafirmação, por parte dessas conseqüências, do conteúdo fático do que é declarado pela hipótese. Mas a sua dúvida incide sobre a fundamentação da própria hipótese de base, sobre os pressupostos dos quais derivaram toda a argumentação. Essa dúvida recai não tanto sobre a argumentação, de onde provém a prova, mas sobre a possibilidade mesma de se empreender uma tal demonstração. Nesse ponto Platão deixa entrever que a argumentação racional possui limites intransponíveis e para continuar a investigação, Sócrates prescreve o exame rigoroso das hipóteses de base e uma busca por um princípio que seja primeiro até o limite humano do raciocínio, além do qual não se pode ir mais além.

As hipóteses de base do *Fédon* são tomadas da tradição órfico-pitagórica e Sócrates engaja seus próprios interlocutores na busca de hipóteses que sejam asseguradas. Mas não lhe resta mais tempo. Ele dispõe apenas de alguns poucos minutos antes de ser obrigado a tomar o

veneno. Como a argumentação não logrou atingir a certeza entre os interlocutores, sua escolha só pode seguir três caminhos: ou o terror diante da morte iminente – vista como o aniquilamento total, a catástrofe absoluta; ou a aceitação desabusada do nada; ou a esperança de uma sobrevivência da alma que será justificada pela narrativa do mito final. Platão parte do mito das almas, que constituía o pano de fundo das seitas de mistério, para estabelecer sua argumentação filosófica e, diante dos limites desta, elabora um novo tipo de mito, construído em consonância com essa argumentação.

CAPÍTULO 4

A SIGNIFICAÇÃO DO MITO ESCATOLÓGICO

4.1 – IMORTALIDADE E INDESTRUTIBILIDADE (105c – 107b)

Na sua investigação sobre a causalidade, Sócrates empreende uma “segunda navegação”: o esforço dialético que envolve a hipótese “segura” da determinação de todos os seres pela participação nas Formas, que lhes dão os nomes e que, como princípio de inteligibilidade, permitem a correta predicção de suas características e, ao mesmo tempo, sua explicação discursiva. A participação justifica a determinação essencial de todas as coisas e traz a lume o fato de que há uma instância que ultrapassa o plano da *φύσις*. Todas as causas provêm dessa instância que possibilita a exclusão da contradição nos discursos. O que faz com que algo seja “o que é”, que tenha tais e tais características, que possa ser predicado segundo certa determinação, sem que haja contradição, é sua participação na *Forma* epônima. O princípio geral da participação, segundo Nehamas, pode ser expresso da seguinte maneira (NEHAMAS, 1972, p. 464):

(S) Se algo é *F*, sem ser o *F* em si, então é *F* porque, e somente porque, participa do *F* em si.

Tal participação constitui um princípio explicativo da relação essencial de algo “particular” (*κατὰ μέρος*), com as *Formas*. Esse princípio se distingue como uma interação “vertical” entre algo particular e as *Formas*, uma vez que tal interação ocorre entre planos diversos de realidade. Mas, como nota Nehamas, os termos pelos quais Platão designa a participação refletem uma certa indecisão e imprecisão em função do grande número de expressões distintas que designam a participação: *μετέχειν*, participar (100c5); (101c3, c4, c5, c6); *κοινωνία*, comunicação (100d6); *παρουσία*, presença (100d5); *μεταλαμβάνοντα* tomar parte de (102b2); *διὰ* (100d); (101a); além do instrumental dativo *οἷ*, que significa “em virtude de”. Segundo essa interpretação formal, a participação consiste numa explicação segundo a qual uma propriedade *F* é responsável, ou causa, da “*F*-idade” de todas as coisas, ou seja, a participação designa a causa pela qual algo é o que é, a causa da característica sem a qual algo não seria o que é. O que leva à formação da hipótese da participação é o fato de que explicações que buscam causas no mesmo plano daquilo que deve ser explicado são contraditórias. Platão nega a possibilidade de que uma causa tenha duas determinações

contrárias, ou que duas causas possam produzir a mesma determinação. O devir apresenta um cenário de mudanças em que a contínua geração e a corrupção dos seres faz com que cada ser particular possua propriedades contrárias.

Como explicar a presença de características opostas em algo? Embora dotados de propriedades múltiplas, cada ser possui certa determinação permanente que permite uma identificação única, que faz com que seja precisamente o que é, e não outro ser. Essa determinação essencial é estabelecida por participação. Se algo pode ser reconhecido como único e com alguma permanência em relação ao fluxo de transformações do devir, isso significa que essa permanência, que permite a identidade, é o efeito de princípios estruturadores que lhe dá a existência e o nome (PRADEAU, 2001, p.18). Segundo Pradeau, essas causas são as únicas realidades verdadeiras, eternamente idênticas a si mesmas, cujas determinações são os seres particulares.

Mas é de fundamental importância observar que a relação de participação colocada como “hipótese segura” no *Fédon* não distingue apenas duas ordens de realidades separadas, uma sensível, variante, inconstante e mutável, e a outra eterna, imutável e apreensível pelo pensamento. A participação implica: (i) a instância dos seres particulares com propriedades determinadas, identidade, alguma permanência e nomes específicos; (ii) as causas dessa permanência e determinação, que existem em si mesmas, sempre idênticas e imutáveis; (iii) a relação de determinação pela qual uma instância interage com a outra; (iv) a conjugação dessa propriedade fundamental com outras propriedades secundárias e a relação dessas propriedades umas com as outras. Isso significa que, ao contrário do que afirma a maior parte dos comentadores, o “belo em si” e a Forma do belo não são sinônimos (PRADEAU, 2001, p. 45). Essa observação evita o equívoco de se tomar como indistinta a instância das “coisas em si mesmas” e a relação de determinação que se instaura nos seres particulares do devir. A participação indica que o simples fato de que Símias não seja o mesmo que Cebes denota uma determinação essencial “instalada”, já efetiva, que delimita justamente a relação estruturadora pela qual elementos materiais adquirem certas características, permanentes e específicas, que lhes dão feição e nome peculiares bem estabelecidos, fazendo com que sejam aquilo que são no decorrer do tempo e não outra coisa. Essa relação de determinação não pode ser identificada com as “coisas em si mesmas”, eternas e imutáveis e, por isso, isoladas em si mesmas. A relação de participação aponta para uma estruturação *dentro* dos seres. Por essa razão, há uma corrente de especialistas, dentre os quais destacamos Jean-François Pradeau e Monique Dixsaut, que estabelecem a distinção e a precisão semântica dos termos: *οὐσία*, *εἶδος* e *ιδέα*. Tal distinção impede a identificação de cada ser particular com uma duplicação

inteligível cuja determinação exigiria uma terceira que reunisse as propriedades conjuntas de ambas.

No *Fédon*, a passagem que mais caracteristicamente representa o significado de *οὐσία* talvez seja o reconhecimento de Símiás de que o argumento da reminiscência estabelece definitivamente a natureza da alma:

Pois, se disse, em suma que nossa alma antes de entrar em um corpo existe assim como existe esse modo de ser essencial cujo nome significa "o que é".
(*Fédon* 92d-e)

A *οὐσία*, antes de tudo, como nota Dixsaut, designa um ser pluralizado, distribuído em uma miríade de seres, porque causa de determinações diferentes e múltiplas. Ela é o modo de ser essencial de cada ser, o que faz com que cada um seja individualmente o que é. Seu nome é "o que é" (1996, p. 487). A identidade não pode ser reconhecida nos seres particulares a não ser em função da *οὐσία*. (PRADEAU, 2001, p. 50). O que determina a identidade dentro de uma multiplicidade de seres em devir é sua existência simultânea com elementos cuja causa é a participação na *οὐσία*. No *Fédon*, o meio de apreender "o que é em si mesmo" é a *φρόνησις*, o pensamento puro, isolado, pois a *οὐσία* possui uma eterna adequação à sua definição (PRADEAU, 2001, p. 51):

(...) na proximidade desses seres ela (a alma) permanece sempre semelhante a si mesma pois ela está em contato com eles. Este πάθημα da alma é o que se chama pensamento...
Fédon 79d

O pensamento é um estado da alma, que é, também, um afeto que permite que ela esteja em contato com o que é em si mesmo, e é o que determina sua semelhança com "as realidades", isolando-se em si mesma. Tal purificação e isolamento implicam um afastamento não só dos processos corporais, mas do tempo que determina o fluxo do devir. O isolamento do devir exige o isolamento do pensamento e o isolamento do tempo. O selo "o que é" só pode ser identificado na atemporalidade e por isso, a *οὐσία* se distingue do procedimento que a visa e a diz, e se distingue das suas múltiplas modalidades de relações causais com os seres particulares do devir (PRADEAU, 2001, p. 51). A *οὐσία* engendra o pensamento, ao mesmo tempo que engendra a determinação e a singularidade de cada ser específico. Isolamento, atemporalidade, unidade e causa, constituem as propriedades da *οὐσία* que engendram o pensamento puro e estabelecem a rota para a atividade discursiva que a visa e diz, numa correlação circular. O *λόγος* dialético que tipifica a atividade filosófica requer, como condição de possibilidade, o parentesco, a *συγγενεία* entre a alma que se deseja pensante e a *οὐσία*.

(DIXSAUT, 1996, 488-492). Nesse sentido exclusivo, pode-se dizer que o *λόγος* é a imagem da *οὐσία*.

A Forma, como diz Pradeau, não deve ser confundida com aquilo em relação de que ela é a forma, isto é, *εἶδος* é o aspecto, a figura dos seres, apreensível somente pelo intelecto. A Forma é determinada e pressupõe a *οὐσία*. *Εἶδος* é aquilo que é dado e associado pela *οὐσία* ao ser particular, de tal maneira que o ser seja possuído, que ele tenha uma certa qualidade de uma certa maneira exclusiva. A Forma é a essência atribuída no ser em devir. “O estatuto da Forma é ao mesmo tempo explicativo e genético: receber uma forma, ou receber qualquer coisa de uma forma é receber uma determinação (uma definição possível e uma existência: existir não somente como moça, mas moça bela) e ser observado como o efeito determinado de uma causa (PRADEAU, 2001, p. 46). Como afirma Dixsaut, *εἶδος* responde à questão de saber a que algo deve ser relacionado para ser ele mesmo, e daí poder receber um nome e receber e suportar a qualidade que faz com que ele seja o mesmo – o que se traduz no problema da predicação (1996, p. 493). Isso significa que a Forma designa uma relação entre duas instâncias. Mediante a participação, *εἶδος* é responsável pelas propriedades do ser em devir e, por isso, a Forma justifica o seu nome e a predicação. “Participar, para uma coisa, é poder ser nomeado justamente e predicado corretamente” (p. 494-495). A denominação e a predicação só podem ser corretas em função de uma estruturação, *μορφή*, que se instaura no ser conferindo-lhe estabilidade em contraposição ao devir. A estruturação propiciada pela Forma indica a possibilidade dos seres de, no fluxo inelutável do tempo cronológico, participar da atemporalidade da *οὐσία*, que permanece eternamente idêntica a si mesma. A Forma concilia o atemporal com o cronológico. O *λόγος* que busca as causas é uma reflexão sobre as relações que explicam a correta predicação e o discurso não contraditório. Ele explicita as relações causais entre os seres em função de sua estrutura permanente. O *λόγος* torna o conhecimento possível pela correta nomeação e predicação da estrutura que define as propriedades dos seres. Tal possibilidade diz respeito às relações estruturais e, por conseguinte, à existência coetânea de propriedades opostas. A estruturação estabelecida pela Forma e as relações entre as estruturas dos seres tornam possível a explicitação do devir num discurso que delimita a exclusão de determinadas estruturas em relação a outras. Participar de determinada Forma significa comportar-se sempre da mesma maneira (1996 p. 495). A participação regra o devir e limita suas transformações. Por essa razão, Pradeau afirma que *εἶδος* é a silhueta do inteligível (2001, p. 54).

A *ιδέα*, afirma M. Dixsaut, é “a ação de *εἶδος* sobre a coisa, *εἶδος* sobrevivendo à coisa” (1996, p. 497). Trata-se da imposição da estrutura determinadora sobre algo e o processo que expõe a relação “conquistadora” que tipifica a participação. Essa ação de conquista e constrangimento – o vocabulário guerreiro denuncia o modo de ação – indica que a relação dos seres com a Forma é passiva. Quanto mais algo possui uma idéia própria, mais resiste às transformações do devir. Isso significa que algo só existe em função da participação, por possuir uma idéia específica. Não fosse a participação, não haveria idéia e, por conseguinte, nada poderia ser dito – tratar-se-ia de puro devir. As formas exercem uma ação de estruturação apoderadora sobre os seres. A idéia, então, é constitutiva do ser. Propriedades opostas denunciam participações múltiplas, ou estruturações complexas que fazem com que o ser seja constituído por uma multiplicidade de idéias interpostas. Quando essa ação de estruturação é completa e a idéia constitui a totalidade do ser, então ela não admite a sobreposição de outras idéias, ou de outros modos de estruturação. Nesse caso, trata-se de uma estruturação completa que exclui a idéia contrária. Isso não configura um signo de indeterminação, mas um índice de sobredeterminação essencial que exclui a possibilidade de coexistência de propriedades opostas, sob pena de a coisa deixar de ser o que é. A *ιδέα* denuncia que a ação causal das Formas tem o poder de estruturar tão completamente os seres ao ponto de eles deixarem de devir, isto é, de transformarem-se e continuar sendo o que são.

A *ιδέα* revela o grau de conformação do ser à Forma e, por isso, ela sempre é idéia particularizada. Isso significa que as possibilidades de participação são infinitas. Existem gradações indefinidas de estruturação das Formas sobre as coisas. Há infinitos modos de conformação e de “informação”, ou de ações de determinação essencial, que definem as propriedades relativas. Algo pode ser mais ou menos belo, maior ou menor. Mas quando a ação de determinação é completa, o ser não admite outra idéia a não ser a que o define. O ímpar não pode ser outra coisa a não ser ímpar, sob pena de deixar de ser o que é. A *ιδέα* é o efeito da causa chamada *εἶδος* e torna patente o fato de que algo que tem sua idéia própria não está em devir, deixa de ser um processo, pois sofreu uma operação estruturadora.

A identificação de *εἶδος* e *οὐσία* leva Nehamas a restringir a participação somente às propriedades incompletas. Seu argumento baseia-se na alegação de que se a participação se referisse aos seres com propriedades completamente determinadas, então não haveria sujeito identificável. Todavia, são justamente as coisas completa e essencialmente determinadas que configuram as relações de exclusão entre contrários. Segundo Dixsaut, não é o ímpar que não recebe a idéia do par, mas é aquilo que é ímpar. Da mesma maneira, não é o quente que não recebe a idéia do frio, mas o fogo. Há determinações essenciais completas instauradas pelas

Formas e determinações incompletas. As últimas admitem idéias opostas e constituem seres estruturalmente complexos. As primeiras excluem os opostos e denotam seres completa e essencialmente estruturados. Se a alma é essencial e completamente estruturada pela Forma da vida, então não é a vida que exclui a morte, mas a alma. A *idéa* traz a lume a ação constitutiva da Formas sobre os seres, de maneira que ela é o efeito da estruturação formal interna aos seres.

Para que a “segunda navegação” em busca das causas tenha abrangência é preciso que a hipótese da participação seja capaz de explicar as relações e interações “horizontais” entre os elementos constituintes da *φύσις*, ou seja, as causas pelas quais os particulares agem uns sobre os outros e as causas pelas quais umas características se impõem sobre as outras nessas interações. As interações entre os elementos da *φύσις* são determinadas pela natureza de cada ser, segundo a qual ele pode sofrer algo que lhe sobrevenha secundariamente (as determinações reduzem-se à *δύναμις* ativa e passiva que algo possui por natureza 78b). Assim, de acordo com a hipótese “segura”, algo quente é quente porque participa do quente em si mesmo. É a *Forma* do quente que confere a determinação essencial das coisas quentes. Num grau de refinamento maior, que inclui interações entre elementos particulares, algo quente é causado pelo fogo. Um esboço esquemático de explicação segundo as causas “refinadas” pode ser exemplificado como segue:

1. O fogo (elemento particular) aquece (ativamente) algo (elemento particular cujo papel na interação é passivo).
2. A propriedade essencial do quente (comunicada pela Forma do quente) no fogo obriga o elemento fogo a possuir a idéia própria do “quente”.
3. O fogo (elemento particular) é causado (passivamente) pela participação na Forma epônima.
4. O fogo (elemento particular) é completamente estruturado pela forma do quente.
5. A Forma do fogo carrega, como vínculo essencial duplo, a Forma do quente (que implica um contrário indireto).
6. A Forma do quente (que estrutura essencial e completamente o fogo) é oposta à Forma do frio e ambas estabelecem uma relação de exclusão determinante.
7. Em todas as interações possíveis do fogo a Forma do quente é portada.

8. A Forma do quente não “suporta” a aproximação do seu oposto, a Forma do frio.

2. O fogo não “suporta” a Forma do frio.

Segundo o esquema das causas “refinadas”, os elementos particulares que interagem com o fogo ou adquirem a determinação não essencial de tornarem-se quentes, ou adquirem a determinação essencial do quente. No segundo caso, a Forma do quente se “apossa” desses elementos fazendo com que eles deixem de ser o que são, por serem determinados essencialmente pela Forma contrária do frio. Assim, por exemplo, a neve funde-se (é destruída) na interação com o fogo, tornando-se outra coisa, ao passo que o ar, ao interagir com o fogo, torna-se quente, sem deixar de ser ar.

O desenvolvimento das causas “refinadas” ilustra o modo reflexivo da operação dialética. A *ούσία*, o modo de ser próprio e constitutivo de cada ser, o que faz com que as coisas sejam “em si mesmas”, engendra o pensamento reflexivo que, por sua vez, engendra um discurso próprio com o poder explicativo das causas (DIXSAUT, 1996, p. 488). Esse desdobramento filosófico explicita a própria noção de “causa”: uma “causa” designa o fato de que um ser denominado *A* possui características e propriedades determinadas por uma Forma epônima; assim, o ser *A* é causa do ser *B*, que possui características próprias, quando este surge – infalivelmente – a partir de uma interação de *A*.

A conexão infalível que faz emergir a causa decorre do poder “conquistador” das Formas sobre os elementos particulares, determinando-os essencialmente, sendo constitutivas de suas propriedades. A causalidade constitui a fundamentação filosófica do conhecimento reflexivo que dá explicação de todas as interações da *φύσις*.

As causas “mais refinadas” (*κοιμωτέρων*) remetem para o paradigma do *bem*, que preside todas as relações e é subjacente ao processo dialético de aquisição do conhecimento. O papel paradigmático do *bem* é especificamente tratado na *República*:

Julgo que é mais por essa razão, uma vez que já me ouviste afirmar com freqüência que a idéia do bem é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e a virtude se tornam úteis e valiosas. E agora já calculas mais uma vez que é isso que vos vou dizer, e, além disso, que não conhecemos suficientemente essa idéia. Se não a conhecemos, e se, à parte essa idéia, conhecermos tudo quanto há, sabes que de nada nos serve, da mesma maneira que nada possuímos, se não tivermos o bem. Ou julgas que vale de muito possuir qualquer coisa que seja, se ela não for boa? Ou conhecer tudo o mais, exceto o bem, e não conhecer nada de belo e bom?

Por Zeus que não!

Mas na verdade sabes também que, para a maioria, é o prazer que se identifica com o bem, ao passo que para os mais requintados (κοιμιστοτέροις) é o saber. (República VI 505a – b).

Se há um nexo entre refinamento e o *bem*, como se pode inferir da passagem da *República VI*, então, o *bem* estabelece as condições de validade que conferem valor ao conhecimento. É ele que preside e ordena todas as relações causais. Como as interações entre particulares envolvem a dupla participação essencial (como no caso do fogo ou da febre) de um ou mais elementos, elas são sempre interações complexas e só são destrincháveis mediante a investigação técnica e científica (DIXSAUT, 1991, nota 317) que revela os nexos entre a percepção sensível, a observação e a concepção, a inteligência das causas “refinadas”. O refinamento causal indica nexos complexos que ocorrem segundo o paradigma do *bem*. Contudo, as causas “refinadas” não são causas teleológicas. O estabelecimento de um fim determina um sistema fechado de conhecimento. O fim determina o estado último de todo processo e não abre a possibilidade da continuidade do conhecimento. O procedimento investigativo desenvolvido no *Fédon*, ao contrário, deixa patente o fato de que as hipóteses refinadas constituem um sistema aberto de conhecimento que admite um maior refinamento das causas. Sempre é possível que a inteligência e o pensamento, mediante o processo da passagem da percepção para a concepção, descortine novas propriedades e causas insuspeitas. O argumento da reminiscência tampouco estabelece um estado final que põe termo ao processo de remissão das percepções sensíveis para a concepção das Formas. Por essa razão, o procedimento investigativo baseado na causalidade “refinada” ocorre segundo o paradigma do *bem*, que implica a melhor ordenação possível, a regularidade e a invariância nas interações, ou seja, o *bem* determina as condições de possibilidade e inteligibilidade do conhecimento causal. Tal conhecimento é sempre aberto a graus de refinamento superiores, ou hipóteses mais altas que, em última instância, são fundamentadas na hipótese “segura” da participação. A causalidade do *Fédon* implica um campo sem um termo final para o conhecimento técnico e, por isso, o *bem* é a condição paradigmática da causalidade e não o seu fim. Isso significa que o *bem* pode ser discernido tanto nas determinações essenciais dos seres, quanto nas interações entre particulares, o que denota um princípio unificador para a inteligibilidade de todo o *κόσμος*.

A explanação causal é estruturada em função de relações entre contrários, estabelecidas entre Formas opostas indiretas. Assim, a neve, enquanto tal, não suporta a aproximação do quente (103d). Uma oposição implica classes irreduzíveis de coisas cuja dependência da relação de oposição as torna complementares. A existência do ímpar depende

da existência do par, de maneira tal que, em qualquer relação que envolva o par, há a exclusão subjacente do “não-par”. O simples fato de que algo tenha dupla determinação essencial, como o fogo, a neve ou a febre, implica a exclusão do contrário indireto. Em todas as interações de elementos particulares, sobredeterminados essencialmente, há, simultaneamente, uma relação de exclusão subjacente, baseada na complementaridade dos opostos.

A causalidade “refinada” e a estrutura dos opostos constituem os fundamentos do último argumento em defesa da imortalidade elaborado no diálogo. Quando a alma se “apossa” de algo, ela, necessariamente, infunde vida. A Forma da vida, ao determinar essencialmente a alma, injunge essa propriedade ao corpo com o qual a alma se associa. Essa relação de “conquista” essencial determina, ao mesmo tempo, a exclusão subjacente do contrário da vida: a morte. O princípio da complementaridade dos opostos permite a inferência de que a Forma da vida implica a necessidade da referência ao seu oposto, que não pode ser um nada. Esse oposto é a Forma da morte (DIXSAUT, 1991, n. 322). Essas considerações mostram o equívoco da objeção de Cebes à imortalidade que se sustenta na premissa de que a vida corporal constitui uma espécie de “doença” para a alma (95d), que esgotaria sua “força viva” até a sua completa anulação. Nessa concepção, a morte seria equivalente ao nada e privação da vida, o que é refutado pelo *λόγος* da causalidade “refinada”.

A imortalidade é deduzida da relação indireta implicada na dupla determinação essencial. Ela exprime o fato de que algumas Formas possuem a *δύναμις* de determinar essencial e completamente a estrutura de tudo aquilo com o que interagem. Mas a explicação da razão pela qual a conservação do vínculo essencial entre a Forma da vida com a alma implica a prevalência e a primazia desse vínculo em todas as interações possíveis da alma, e nas interações sofridas pelo corpo que possam afetá-la, essa explicação, deve abarcar o plano das interações entre elementos particulares, uns com os outros, já que a alma não é uma Forma²⁹.

Afirmar a imortalidade significa dizer uma relação de oposição. Algo imortal só é definido em relação ao seu contrário: o mortal. Se algo é imortal, então ele não admite a idéia da morte, nem pode ser morto. Não haveria a morte sem a vida e, segundo o princípio da complementaridade dos opostos, que se funda no postulado da simetria do *κόσμος*, vida e morte se definem correlativamente. Se a alma não é Forma, nem é o efeito de uma “Forma da alma”, então o seguinte esquema de interação causal baseado no poder estruturador das Formas pode ser aplicado a ela:

²⁹ Tal questão permanece disputada pelos intérpretes. HACKFORD, 2001, p. 165; FREDE, 1978, p. 41; MORRIS, 1985, p. 241, DIXSAUT, 1991, n. 321.

1. A alma (ser particular) é estruturada essencial e completamente pela Forma da vida;
3. A propriedade essencial da vida (comunicada pela Forma da vida) na alma a obriga a possuir a idéia própria da “vida”;
3. A Forma da vida (que estrutura essencial e completamente a alma) é oposta à Forma da morte e ambas estabelecem uma relação de exclusão determinante;
3. Em todas as interações possíveis da alma, a Forma da vida é carregada;
3. A Forma da vida não “suporta” a aproximação do seu oposto, a Forma da morte;
3. A alma não “suporta” a Forma da morte;
3. A alma exclui a idéia de morte.

Mas, essa relação de oposição, por si mesma, não explica a *natureza* da alma. Ela explica que os seres vivos devem ter uma alma porque somente a alma carrega a Forma da vida e faz com que os seres a possuam como propriedade essencial. A idéia da vida é uma determinação cuja causa é a Forma da vida, intrínseca à alma. Ademais, a Forma da vida só pode ser comunicada indiretamente mediante a alma, que é um ser particular. Surge, então, o problema: se a alma não é determinada por outra Forma além da Forma da vida, qual é a sua causa? Para resolver a dificuldade, Sócrates acrescenta às relações entre contrários indiretos a propriedade da indestrutibilidade. Nada garante que diante da aproximação do par, o ímpar, que não pode ser par, não seja destruído e ceda seu lugar ao par (106c). A estruturação essencial completa implica que, com a aproximação da Forma contrária, algo seja destruído, ou fuja. Com a aproximação do fogo, a neve é destruída, ou seja, deixa de ser neve (103d). Mas a neve não é absolutamente destruída, visto que jamais deixou de haver neve. E isto ocorre por uma razão bastante clara: uma Forma é atemporal e não pode ser destruída. Se a marca da *ὄσσία*, que determina “o que é” em contraposição ao devir, é a atemporalidade, a marca e o índice da Forma é a indestrutibilidade. Como diz Nehamas, “o fato de que algo possa ser destruído é um índice mais que suficiente de que não é Forma” (1973 p. 485).

A questão da indestrutibilidade é distintiva das Formas conforme aparece também no *Timeu*:

Já que é assim, é preciso convir que há uma primeira espécie: a forma inteligível que permanece a mesma, que é não engendrada e indestrutível, que não recebe outra coisa vindo de fora nela e que ela mesma não entra em nenhuma outra coisa, qualquer que seja, que é invisível e não pode ser percebida por outro sentido: eis o que é atribuído como objeto de contemplação à inteligência.
(*Timeu* 52a)

A destruição é o modo pelo qual o tempo cronológico instaura o fluxo do devir. A permanência e a imutabilidade da *οὐσία* é manifestada na atemporalidade e na indestrutibilidade. A alma é exclusiva e indissociavelmente vinculada à Forma da vida, da qual herda a indestrutibilidade. Além disso, as Formas relacionam-se estreitamente com um estado da alma: a *νόησις*. É a atividade dialética definidora do pensamento que define a esfera do que é inteligível. O *λόγος* pressupõe a *οὐσία* assim como a “silhueta do inteligível” pressupõe a inteligência da alma. Se a alma fosse absolutamente destruída na morte, haveria, afinal, inteligência além dos elementos da *φύσις*? Se o pensamento é um estado da alma (79d) e a alma, por sua vez, é princípio de movimento (*Fedro* 245c), o *λόγος* constitui o ponto de encontro do movimento da alma com a permanência e imutabilidade da Forma inteligível. A intelecção é, ao mesmo tempo, movimento e repouso: o movimento circular do *λόγος*, ponto de encontro da alma com a Forma inteligível.

A Forma do frio, indestrutível, sempre estabelecerá uma ação determinadora que estrutura essencialmente a neve. A idéia da água carrega uma dupla determinação essencial que a faz aparecer sob manifestações particulares múltiplas, dentre elas, a neve.

A alma, não sendo Forma, é completamente estruturada pela Forma da vida. Qual é a diferença entre a alma e um elemento físico? Um elemento físico, ao contrário da alma pode receber uma sobredeterminação essencial dupla que implica um contrário indireto. A neve pode ser destruída, pois não suportando a Forma do quente, não resiste ao fogo e deixa de ser o que é: neve. A alma é estruturada exclusiva e completamente pela Forma da vida. A alma afasta-se juntamente com a vida quando a morte sobrevém. A indestrutibilidade da Forma é transposta para a alma, cuja natureza é, de fato, indeterminada. Se a alma se volta para as coisas corporais “ela é arrastada pelo corpo na direção do que jamais permanece idêntico a si mesmo e é presa da errância, da perturbação, da vertigem, como se estivesse embriagada, por causa das coisas com que está em contato” (*Fédon* 79c). Se, por outro lado, ela se volta para o que é “puro, que existe sempre, que é imortal e semelhante a si”, por ser “aparentada” a essa maneira de ser, a alma concentra-se em si mesma tornando-se semelhante com o que ela está em contato (*Fédon* 79d). O contato com o alvo do seu desejo determina a natureza da alma. Por essa razão, o desejo é causa de determinação da natureza da alma. Não tendo uma Forma, a alma, diferentemente de todos os demais seres, apossa-se de si mesma pelo desejo. Ela é a única causa de sua natureza, em função dos contatos que decorrem de suas escolhas.

Se o ímpar, que determina as características essenciais do três, for indestrutível, então o três será igualmente indestrutível. Isso significa que a indestrutibilidade deve estar na base de sustentação de todo tipo de oposição. É por causa da indestrutibilidade que a oposição, e todos os pares de coisas opostas, não se destroem mutuamente.

Se o imortal for indestrutível, então a alma será indestrutível, pois, essencial e completamente determinada pela vida, a alma não admite a morte. Sócrates fundamenta a indestrutibilidade a partir de uma inferência de Cebes:

...Seria difícil encontrar algo que recusasse a destruição, se precisamente o imortal, que é eterno, admitisse a destruição.

Em todo caso, replicou Sócrates, a divindade, a forma mesma da vida, e tudo o que é imortal, todos convirão que, estes, jamais se destroem, eu penso.

Todos os homens certamente, por Zeus, disse Cebes, e com mais razão, os deuses. (Fédon 106d).

Incontáveis comentadores, como observa Dorothea Frede, desde a antiguidade, têm criticado Platão de supor simplesmente o que deseja provar. Platão supõe simplesmente a identidade entre imortalidade, indestrutibilidade e perpetuidade? É importante observar que Sócrates afirma que a determinação essencial de uma Forma sobre algo só ocorre enquanto o ser existe (FREDE, 1978, p. 31):

Portanto, em certos casos desse gênero, disse, eis o que ocorre: não somente a Forma mesma merece seu nome, para todo o sempre, mas há também alguma outra coisa que, não sendo a Forma em questão, possui sempre, enquanto existe, o caráter próprio dessa Forma. (Fédon 103e)

A condição *sine qua non* para algo sobreviver à ação conquistadora de um ser particular determinado completa e essencialmente por um contrário indireto é a indestrutibilidade. A interação de um ser particular, completamente estruturado por um contrário indireto, sobre outro, implica a transferência da determinação essencial contrária e, por conseguinte, a destruição do ser. Nesse caso, ele só pode continuar sendo o que é se for indestrutível. Indestrutibilidade significa resistir à ação de determinação essencial completa de um contrário indireto.

O que justifica a inferência estabelecida por Platão da indestrutibilidade a partir da imortalidade? A postulação de que os deuses existem. Se os deuses existem, por definição, eles vivem sempre e *enquanto* vivem eles compartilham o caráter próprio de sua Forma, qual seja, a Forma da vida. Se os deuses compartilham, perpetuamente, o caráter próprio da Forma da vida, eles jamais admitem o seu contrário indireto: a Forma da morte. Sendo sempre

resistentes à ação determinante do contrario indireto, eles são indestrutíveis. A lei dos opostos é absoluta no caso da vida. Sempre que algo deixa de ser vivo, passa a ser morto. Por conseguinte, o que não admite a morte, não pode deixar de viver, o que implica que deva ser, também, indestrutível (FREDE, 1978, p. 32). Lamentavelmente, a suposição ulterior de Dorothea Frede de que a alma é uma substância que carrega propriedades intrínsecas, como o fogo carrega o quente, simplesmente funciona com um contrário indireto para tudo aquilo que não for argumento formal nos diálogos, ou seja destrói toda e qualquer narrativa.

Se o imortal é *ἄιδιον*, há um modo de existência predicado das oposições que se aproxima do modo de existência de *εἶδος*. *Εἶδος* exprime a participação essencial das coisas nas Formas e permite um regramento das interações segundo a causalidade “refinada”. Por conseguinte, trata-se de uma determinação essencial estabelecida no domínio da temporalidade cronológica, uma vez que a “participação” demarca o campo das interações entre agentes particulares, ou coisas. É a conciliação do tempo cronológico com a atemporalidade das “coisas em si mesmas” que permite um *λόγος* não contraditório acerca do *κόσμος*. A Forma impinge o nome que designa as características essenciais das coisas e ela possui o direito ao seu nome na “totalidade do tempo”, *τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν αἰεὶ χρόνον*, (103c). Deve-se notar que ocorre uma inflexão dos termos que designam a “eternidade”, identificada com o imortal, e a “totalidade do tempo” dos *ὀνόματα*. O plano da participação essencial delimitado por *εἶδος* ocorre no âmbito do *χρόνος*, ou do tempo cronológico que marca o devir. A invariância das “coisas em si mesmas” se dá na atemporalidade de *ἄιδιον*³⁰. Se essa interpretação é correta, então a existência do imortal exige a existência do indestrutível, como condição de possibilidade do eterno. Sócrates faz uma equivalência entre os deuses e a “Forma da vida” porque eles constituem exemplos de fato de imortais que são indestrutíveis. O que fundamenta esta equivalência? A inteligibilidade do devir só é possível mediante o estabelecimento de um referencial absoluto situado fora desse domínio. A correta predicção

³⁰ R. Brague (1982, p. 51ss.), no seu estudo sobre o tempo no *Timeu*, afirma que o adjetivo *ἄιδιος* constitui um termo corrente na literatura grega e designa a qualificação dos deuses. Ele equivale à fórmula homérica que fala que os deuses “são para sempre”. Mas a eternidade é mencionada na célebre passagem (37d) que afirma que o céu é “a imagem móvel da eternidade” (*αἰῶν*). O autor menciona o fato de que há várias associações do termo *αἰῶν* com *ψυχή*, especialmente em Homero e numa interpretação que Plutarco faz de um fragmento de Píndaro. Brague chega a ponto de afirmar “que um leitor da época de Platão ou de Plutarco poderia sem dúvida crer que Homero os considerava como sinônimos” (p. 57). Os astros são a imagem do *αἰῶν* no sentido em que comunicam a regularidade do número mediante suas revoluções. As revoluções celestes, sendo percebidas pela visão, permitem a passagem desta para a concepção da regularidade do conhecimento do número. Os astros foram criados com o propósito de serem visíveis e comunicarem o conhecimento da regularidade numérica que preside seus movimentos. O céu é a imagem de *αἰῶν* na medida em que reproduz os movimentos da alma do mundo.

Em que pesem as dificuldades interpretativas, a medida do tempo cronológico só é possível com o concurso da percepção do céu. O tempo da alma é o *αἰῶν*, paradigma que serve de modelo para o céu.

só é possível em referência a algo originário e invariável. O discernimento das mudanças e das interações entre as coisas só pode ocorrer em relação à fixidez das “coisas em si mesmas” que determinam as propriedades essenciais de cada coisa particular. Para comparar e distinguir, diz Cherniss, “é preciso dispor de um critério de medida preciso, que não seja derivado de um outro, sob o risco de não ser mais que uma instância entre outras da qualidade em questão e dar lugar a uma regressão ao infinito” (PRADEAU, 2001, p. 162). Assim, o belo só é belo por causa da beleza (*100c*). Isso significa que as “coisas em si mesmas” constituem o referencial absoluto pelo qual todas as coisas são relacionadas. A Forma da vida não admite o seu contrário, a morte, e, além disso, constitui o referencial absoluto que determina a vida como propriedade infalível.

Se a Forma da vida carrega infalivelmente o imortal, ela deve levar inevitavelmente a indestrutibilidade, pois o que existe eternamente e na “totalidade do tempo” não pode ser destruído. Os deuses são o exemplo cuja existência de fato comprova a resistência à ação determinadora do contrário da Forma da vida e, por generalização, a indestrutibilidade de todas as Formas. Os deuses, a Forma da vida e tudo o que é imortal são, enquanto existem, indestrutíveis. A existência do divino no *κόσμος* garante a indestrutibilidade.

Se nada fosse indestrutível, tudo estaria sujeito à destruição ou à cessação da existência. A equivalência do que é divino com a vida configura a justificação pela qual todas as coisas existem e porque elas continuam existindo. Se o divino e o indestrutível não perpassasse toda a *φύσις*, não haveria a vida. Os homens, na medida em que podem discernir e ter a inteligência de sua própria existência, devem ser acordes com a existência dos deuses. O discernimento de sua existência de fato remete para a existência de direito do divino, que equivale à Forma da vida, ela mesma, necessariamente determinante da vida e da indestrutibilidade. Cebes afirma que os deuses, ainda mais que os homens, concordariam que são incorruptíveis. Isso significa que os deuses, mais que os homens, possuem inteligibilidade de seu próprio modo de existência. A remissão aos deuses é feita para exemplificar, metaforicamente, a correlação entre a existência e o caráter próprio das Formas. A existência contínua implica a estruturação essencial permanente comunicada pela Forma e a sua indestrutibilidade. A inteligência dos deuses reflete o reconhecimento do que eles são em si mesmos, por definição: imortais e indestrutíveis. A inteligibilidade implicada na causalidade e na participação nas Formas reflete o reconhecimento das “coisas em si mesmas” e faz com que a alma, completamente estruturada pela Forma da vida, se assemelhe ao que é mais distintivo do divino: ser imortal e indestrutível. Se existem deuses, eles têm de ser imortais e indestrutíveis.

Como toda inteligência pressupõe uma *ψυχή*, o ordenamento do *κόσμος* segundo o *νοῦς* pressupõe a sua própria inteligibilidade por uma *ψυχή*. Nesse sentido, o *κόσμος* existe segundo a inteligência da *ψυχή*. Tal concepção será mais desenvolvida no *Timeu* (35b-36b) em que a alma é apresentada como princípio dos movimentos físicos e psíquicos e, ao mesmo tempo, de ordenação e regularidade em função de sua estrutura matemática. Como nota Brisson, a *ψυχή*, que é a única “responsável pelos movimentos físicos ordenados, explica também todos os movimentos psíquicos, aí incluído, e sobretudo, o do conhecimento em todas as suas formas” (PRADEAU, 2001 p. 83). A indestrutibilidade, em função da estabilidade, invariância e perpetuidade que ela implica, é o nexu unificador de toda a natureza e a sua inteligibilidade implica que todo o *κόσμος* possui participação na vida. Causalidade e indestrutibilidade são a *conditio sine qua non* da inteligibilidade da natureza e constituem uma visão unificada do *κόσμος* como ordenamento divino portador da Forma da vida: ordenamento que adquire significação quando é exprimível pelo discurso filosófico.

4.2 – CAUSALIDADE E DESTINO (107 – 108c)

O *lóγος* filosófico aduzido em favor da imortalidade baseia-se na hipótese “segura” de que a participação nas Formas constitui a causa de todas as coisas. Esse *lóγος* culmina com a inferência de que a alma é imortal e indestrutível. Diante da “grandeza do problema” e do reconhecimento da “fraqueza humana”, Símiias se mantém reticente quanto à solidez da conclusão. A reserva do interlocutor de Sócrates evidencia que o argumento demonstrativo rigoroso é insuficiente para tratar de um tema que ultrapassa a esfera da predicação e exclusão dos contrários. Em função dessa insuficiência do argumento, Sócrates lança mão de uma narrativa construída em consonância com o desenvolvimento do alvo apontado pelo fim do argumento: discorrer sobre o destino da alma. O ponto de partida da narrativa mítica que visa persuadir e legitimar a confiança do filósofo diante da morte é justamente a inferência de que a alma é imortal e indestrutível.

A inextricabilidade entre narrativa mítica e argumento indica o modo como a filosofia abarca temas que estão além da força de prova. Mas, ao contrário do que afirma Aristóteles (*Meteorológica* II, 335b – 336a), o mito final do *Fédon* não é a lição de uma geografia e de uma hidrografia impossíveis. O que distingue o mito filosófico dos contos populares é o uso que dele é feito (BURKERT, 1997, p. 22). Um mito tradicional revive uma experiência e uma realidade imediata – na figura mítica é encontrada a figura intuitiva da divindade (OTTO, 1987, p. 18). A palavra mítica arcaica “vale como coisa proferida e como coisa real”; não há distinção entre a ordem da realidade e a ordem da palavra (MARQUES, 1990, p. 23), mas há uma imbricação entre planos somente destrincháveis pelo pensamento crítico. Em particular, o que distingue o mito filosófico final do *Fédon* é o fato de que, em oposição ao mito popular, ele exige uma interpretação racional (ANNAS, 1982, p. 120). Por outro lado, como afirma Walter Otto, se Platão dá um contorno poético aos célebres mitos concebidos para dar uma imagem de algo que transcende toda experiência humana, ele não deixa de observar, não menos expressamente, que não seria sensato tomar tais representações ao pé da letra (OTTO, 1987, p. 45).

Mas como interpretar uma narrativa com o detalhamento e a riqueza das imagens esboçadas no mito final do *Fédon*? A que essas imagens míticas aludem, se o mito possui um significado racional? Sua interpretação deve corresponder, biunivocamente, a proposições, elementos de argumentos, referenciando cada imagem do mito com um elemento argumentativo? Sua interpretação deve ser alegórica, segundo o modo como Platão interpreta sua alegoria da caverna (*República* VII 514ss.)? Ou, de outro modo, deve indicar uma estrutura de significação que emerge do interior da própria narrativa?

Qualquer procedimento interpretativo dos mitos platônicos não pode eximir-se de alguns pressupostos condicionantes. Deve-se considerar que, ao contrário dos mitos tradicionais, os mitos platônicos devem ser interpretados na especificidade do âmbito de sua própria filosofia. Não caberia, nem seria exequível, a adequação de um mito filosófico a qualquer método geral como os que são minuciosamente descritos por Geoffrey Kirk em sua análise sobre os mitos (1999). Da mesma maneira que os mitos tradicionais, os mitos filosóficos constituem uma classe particular de um gênero mais amplo que é definido pela narrativa. Mas, enquanto os mitos tradicionais sobrepõem-se a experiências e valores de importância coletiva (BURKERT, 1997, p. 23), os mitos filosóficos devem ter uma aplicabilidade restrita e condicionada pela investigação filosófica. Se a relevância e a seriedade do mito, o seu aspecto “sagrado”, deriva da sua aplicação, a seriedade de um mito filosófico deriva de sua aplicação filosófica, de uma função no movimento do pensamento que visa à inteligibilidade.

O próprio Platão delimita a operacionalidade dos mitos ao modo de composição das fábulas (*Fédon* 60 b-c). Uma fábula é inventada exclusivamente em função de ser aplicada e, por conseguinte, possui uma significação metafórica (DIXSAUT, 1991, nt. 40 p. 323). A característica metafórica requerida pela aplicabilidade da narrativa mítica é, do mesmo modo, enfatizada por Burkert: “uma metáfora é, de fato, um truque básico da linguagem para cobrir aquilo que não é familiar com palavras que são familiares numa narração de similaridade parcial; neste sentido, o mito pode ser definido como uma metáfora no plano do conto” (BURKERT, 1997, p. 23). Os mitos não são referenciados pela “realidade” factual e, por isso, constituem discursos inverificáveis, cujos referentes não podem ser atestados no tempo e no espaço (BRISSON, 1994, p: 114-138). Mas, por outro lado, os mitos constituem um modo fundamental de verbalizar imagens que refletem uma “realidade complexa” (BURKERT, 1997, p.23) e problemas cuja complexidade está além do alcance e dos limites da argumentação com força de prova (BRISSON, 1995, p. 30). A linearidade da intriga narrativa constitui um modo de “mapear” problemas cuja complexidade ultrapassa os limites do argumento racional.

A significação da narrativa ocorre em função da correspondência entre a conectividade das suas imagens e uma *πραξις* social (MARQUES, 1994, p.23; BURKERT, 1997, p.23). Trata-se de um modo de “adaptar a realidade à atividade” (BURKERT, p. 24) e de um modo de operar, segundo seqüências de ações, que não se enquadra na argumentação proposicional. O pensamento por imagens visa responder àquilo que está aquém e além da questão socrática *τι ἐστίν*; e prover uma síntese de problemas que, sem a mediação das imagens míticas,

permanecem desconexos. “O pensamento mítico prova-se como uma força maior de consciência da vida” (id. p. 25, 26). No caso particular dos mitos filosóficos do *Fédon*, as imagens míticas devem aumentar o domínio coberto pelo argumento, segundo a significação propiciada pelas imagens. Tais imagens possuem, de acordo com a tipologia de Kirk, uma função explanatória (1999, p. 254). Nesse sentido, um mito filosófico deve reforçar e, ao mesmo tempo, elucidar e aclarar os argumentos mediante a exemplaridade e reflexividade da imagem.

Além disso, o uso que Platão faz de seus próprios mitos exerce uma eficácia sobre ouvintes, qual seja, suscitar os afetos da alma e a modificação das atitudes (BRISSON, 1995, p. 30; BOYANCÉ, 1993, p. 164). Nesse sentido, a desvalorização da narrativa mítica decorre de sua separação radical do argumento (ANNAS, 1982, p. 121). Se o mito é tomado como fantasia oposta à racionalidade do argumento, a possibilidade de uma homologia entre as estruturas narrativas e a *πρᾶξις* social (que também abarca os afetos psíquicos) é negada ao mito ao preço da redução do alcance do argumento. A possibilidade de uma interpretação racional do mito propiciada pela analogia conceptual ou estrutural, implica uma visão segundo a qual, para Platão, ambos – mito e argumento – são mediadores da *φρόνησις*. Por isso, a filosofia é expressa segundo o modelo de dedução geométrica³¹ (VERNANT, 1990, 236-238) num discurso racional que não prescinde de instrumentos literários ou retóricos, e ganha mais significação com a potência metafórica e encantatória das imagens míticas³².

A questão que se levanta é: Platão elabora seus mitos de modo deliberado como narrativas estruturadas metaforicamente? Uma metáfora, nesse aspecto, pode ser explicitada, como o faz Cassirer, como transposição entre conteúdos independentes que se substituem um pelo outro em função do que representam. A metáfora é uma substituição deliberada de uma representação por outra que se assemelha à primeira por algum aspecto particular ou analogia indireta. Essa igualização deliberada de elementos diversos, e reconhecidos como distintos um do outro, propicia uma recondução ao “estrato básico do pensar e sentir mítico” (CASSIRER, 2000, p. 104, 105). Por essa razão, um mito filosófico composto deliberadamente para ser

³¹ O traço distintivo da filosofia desde os Milésios, segundo Vernant, é: «l’effort pour construire des chaînes de propositions qui se commandent si nécessairement que chacune implique toutes les autres... Les progrès des mathématiques, que l’orientation géométrique des Milésiens avait conduite à privilégier l’étude des figures, confèrent à cette recherche de l’intelligibilité par la rigueur démonstrative une solidité et une précision exemplaires ».

³² Burkert admite que Platão “apresenta questões importantes numa forma alegórica, através de mitos conscientemente elaborados”. O emprego consciente de imagens para consolidar e conferir significação aos argumentos demonstrativos justifica uma biunivocidade entre dois gêneros lingüísticos que, para Platão, são solidários. (1993, p. 608).

aplicado e correlacionado com outro complexo de significação porta um incremento de inteligibilidade que excede o domínio da argumentação conceptual.

Feitas essas considerações, patenteia-se a questão de qual deve ser a orientação adotada na hermenêutica do mito. Confrontam-se, aqui, duas abordagens distintas: a interpretação segundo estruturas de sentido como a que é proposta por Walter Burkert e a interpretação alegórica linear, nos moldes da empreendida por David White em seu comentário ao *Fédon*. As duas perspectivas serão constantemente alternadas e confrontadas ao longo da investigação do diálogo. Alguma primazia é conferida à perspectiva estrutural e, em seguida, segue-se, após o exame de cada trecho, uma leitura alegórica ancorada a partir dos argumentos que aparecem no próprio diálogo. Não se trata, pois, de uma alegoria que busca elementos extrínsecos ao texto, mas que é levada a efeito segundo o modelo explicitado na narrativa da “caverna” em *República VII*.

Segundo Burkert, a interpretação de um mito é dada pela “estrutura de significação”, sendo que a expressão “estrutura” deve ser entendida como “um sistema de relações definíveis entre as partes ou elementos de um todo, as quais admitem transformações previsíveis; e o estruturalismo tende a assumir que é exatamente este feixe de relações que constituem, simultaneamente, as partes e o todo” (1997, p. 5).

As narrativas míticas são caracterizadas pela recorrência de certos padrões ou “funções” que configuram esquemas ou tramas de ação (designados como “motifemas”). Nesse sentido o mito pode ser entendido como uma seqüência fixa de tais esquemas. Tal abordagem centra-se mais nas relações recorrentes e padronizadas que reduzem variantes múltiplas de um mito a um único padrão básico, delineado pela seqüência fixa de ações. Tais seqüências definem um programa de ações que envolvem planos, reações e experiência afetiva. Os aspectos específicos, as personagens, os detalhes, são postos em segundo plano. Alguns desses esquemas de ação consistem de opostos, como por exemplo, o que Burkert designa como: *Falta – falta liquidada*, ou *Violação-interdição-conseqüência*. De onde procedem tais seqüências de ações? Segundo Burkert, elas emergem da “realidade da vida” e, mais ainda, da biologia. Esses esquemas refletem programas de ação cujo fundo é biológico ou cultural, e reproduzem uma dinâmica do psiquismo humano que surge como verbalização (id. p: 17, 18).

Há, não obstante, o problema aventado por Kirk, da dificuldade de se enquadrar os mitos escatológicos em qualquer tipologia (1999, p. 260). O mito final do *Fédon*, em particular, esboça uma fisiografia que não pode corresponder a um esquema simples de ações. Como estabelecer um padrão de relações básicas que comporia o arcabouço do mito do

Fédon? A complexidade e o detalhamento da narrativa escatológica do diálogo denotam a complexidade da sua própria arquitetura, que articula uma multiplicidade de estruturas. Essa complexidade, que Burkert chama “cristalização”, implica que qualquer mudança nos detalhes redundaria numa deterioração. Tal é a marca e a distinção da obra de arte: toda alteração ocorre ao preço de um empobrecimento. O principal meio pelo qual ocorre essa sobredeterminação estrutural no mito é o contraste de opostos e a simetria que, por sua vez, propiciam as operações de analogia, proporção e inversão.

Uma pista frutífera acerca da interpretação do mito final do *Fédon* pode ser entrevista numa importante indicação dada pelo próprio Platão. O modo como Sócrates compõe, didaticamente, uma fábula exemplar parte justamente do problema da sucessão de opostos. Impossibilitados de coexistirem nas mesmas circunstâncias, prazer e dor, sucedem-se um ao outro (*Fédon* 60b-c). O vínculo inelutável entre um e outro indica que eles definem-se mutuamente e negativamente. A fábula composta por Sócrates explana e opera, pela analogia, uma inteligência de estados ou paixões aparentemente contraditórios. Trata-se de uma seqüência de ações – uma divindade criando um ser mítico – que corresponde a uma vivência que, em última instância, é psíquica: *o deus, querendo fazer cessar a guerra entre eles e não o conseguindo, liga suas duas cabeças para fazer delas um só corpo. Moral: quando um (contrário) chega, o outro ocorre em seguida* (60c). O mesmo procedimento operativo pode ser generalizado para o complexo mito final: esquemas estruturais sobrepostos que, por corresponderem a estruturas psíquicas equivalentes, conferem inteligência.

É importante observar que a narrativa mítica do destino das almas começa no momento em que são evidenciados os limites últimos da argumentação racional. Após as reticências de Símiias quanto à última prova da imortalidade, Sócrates afirma:

...Mesmo as hipóteses de que partimos, por muito convincentes que vos pareçam, não deixem de as examinar com maior rigor. Desde que analiseis como deve ser, podereis então, segundo julgo, acompanhar o argumento até onde for humanamente possível; e, se este se tornar por si mesmo claro não tendes de ir mais além. (Fédon, 107b).

O exame filosófico é limitado pela clareza que as hipóteses e as ilações podem ensejar. Mas, uma vez transposta a fronteira da clareza, faz-se necessário o recurso das imagens como condição de possibilidade para abordar problemas que fogem ao alcance argumentativo. A narrativa começa, então, com a relação entre imortalidade e a condição ética da alma: uma vez chegada ao Hades, a alma não porta nada além do que sua *παιδεία* e sua *προφή* (107d). O que está posto em questão é: se a alma é imortal, então qual é a relação entre a sua maneira de viver e a sua natureza? Como sua formação e seus gostos determinam sua condição ética?

O mito tem seu início segundo a diretriz posta pela questão da natureza ética da alma. Como nota argutamente Dixsaut, Platão não tem uma ética porque ele tem uma geografia. Ele constrói sua geografia de acordo com sua ética e mesmo de acordo com sua ontologia (1991, nt. 334, p. 401). Desfiam-se, então, como num fio de colar, uma feira de opostos (107d-108d): tempo da vida e totalidade do tempo; tempo linear fixo e tempo periódico (longas revoluções); consequência do crime e salvação pelo melhor; sensatez e desrazão; multiplicidade e unidade de caminhos (escolhas); ordenação e desordem da alma; apetites do corpo e pensamento puro; visível e invisível; guia e errância; liberdade e coação; puro e impuro; medida e desmedida (crime); companhia dos deuses e solidão total; autonomia e necessidade.

A questão da imortalidade parte, inicialmente, da necessidade de justificativa da atitude de serenidade de Sócrates diante da morte; atitude que transparecia “segurança e nobreza” (*Fédon* 58c). O que está em questão, em primeiro lugar, é o modo de vida filosófico e suas implicações éticas. Em segundo lugar, a questão da imortalidade levanta o problema da geração e corrupção, do devir, o que, por sua vez, implica as questões subjacentes do tempo e da causalidade de todos os seres. É com o fim de responder a tais questões que são elaborados os argumentos em prol da imortalidade da alma. Somente a demonstração de que a alma é imortal e sobrevive à destruição do corpo pode conferir sentido a uma noção de justiça retributiva que depende da temporalidade definida pelo próprio movimento da alma e do seu destino futuro. “Se, com efeito, a morte fosse a libertação de tudo” (*Fédon* 107c), haveria uma anulação de qualquer diferença entre uma vida injusta e uma vida justa. Os maus se veriam livres da sua maldade no momento mesmo da morte e a vida injusta seria mais vantajosa do que a vida justa. O modo de vida filosófico seria, então, uma insensatez.

Todavia, se a alma é imortal, então há um desdobramento do tempo: de um lado, há o breve tempo da vida; de outro, a “totalidade do tempo”, determinada por todo o destino futuro da alma. Essa polarização do tempo permite a noção consequencial de justiça: todos os atos injustos cometidos no breve tempo da vida, serão justamente retribuídos na totalidade do tempo (THEIN, 2001, p. 46-54). Essa noção de justiça pressupõe a noção de causalidade, ou seja, a noção de que um efeito se segue infalivelmente de uma causa, no decurso do tempo. A duração da vida humana é insuficiente, tanto para os castigos, como para as recompensas devidas a uma vida de injustiça ou de excelência. É a relação entre o breve tempo da vida e a totalidade do tempo que fornece o vínculo entre a retribuição justa e a imortalidade (THEIN, 2001, p. 50).

A questão da polarização entre tempo da vida e a totalidade do tempo também é levantada na investigação sobre as condições que definem a natureza filosófica, desenvolvida na *República*:

Que não se tenha, sem que tu o saibas, qualquer baixeza; porquanto a mesquinhez é o que há de mais contrário a uma alma que pretende alcançar sempre a totalidade e a universalidade do divino e do humano.

É absolutamente verdadeiro – confirmou ele.

Mas aquele que possuir um espírito superior e contemplar a totalidade do tempo e a totalidade do ser, supões que é capaz de julgar que a vida humana tem grande importância?

É impossível – replicou ele.

Uma pessoa nessas condições tampouco terá a morte na conta de uma coisa terrível?

República VI 486a.

A narrativa mítica do destino das almas visa conferir significação e realizar a mediação entre todos os opostos que derivam do postulado de que a morte é a separação entre alma e corpo e da demonstração de que a alma remanesce após a destruição do corpo. A polarização entre tempo da vida e totalidade do tempo (*πᾶσ χρόνος*), corresponde à oposição entre totalidade do humano e totalidade do divino que, por sua vez, aponta para a totalidade do ser (*πᾶσ οὐσία*). É o *πᾶσ χρόνος* que confere significação ao tempo da vida, assim como é a *πᾶσ οὐσία* que confere significação a todos os seres, determinando com que sejam aquilo que são. O devir existe em função da *οὐσία* (VIDAL-NAQUET, 1990, p. 157): “cada devir em particular existe em vista de tal realidade particular e, enfim, cada devir em seu conjunto existe em vista da realidade no seu conjunto” (*Filebo 54c*).

A conseqüência que decorre da separação entre alma e corpo é a destruição inevitável do último, porque faz parte da *φύσις*. Mas, em certo sentido, é possível também um estado que equivale a uma espécie de destruição da alma: aquele cuja perversão e desrazão decorrentes do modo como cultivou sua *φύσις*, são irremediáveis. Da mesma maneira que a destruição do corpo é condicionada por sua *φύσις*, a natureza da alma, determinada pelo seu gênero de desejos e de escolhas, acarreta sua destruição prática, um estado irrecuperável de desrazão. Mas a destruição da alma restringe-se à sua perversão, que de nenhuma maneira elimina a retribuição à injustiça. Se a alma fosse absolutamente destruída, seu mal terminaria com sua destruição e o problema da causalidade e da justa retribuição universal não seria sustentável. Como se pode ver em *República X (608a – 611a)*, a destruição só é factível em algo por causa de seu mal próprio. O corpo só pode ser destruído por seu mal próprio, a doença; e a alma só pode ser destruída pelo seu mal próprio: a perversão pelo vício (DIXSAUT, 1991, nt. 332 p.

401). Por que a perversão implica uma destruição prática da alma? Porque são suas escolhas que determinam sua natureza. A injustiça é como uma doença que, incrustando a alma de perversões faz com que sua natureza seja corrompida a ponto de não ser reconhecível, o que equivale a perder sua própria determinação e descaracterizar-se como o que é: *ψυχή*. Não absolutamente destruída, a alma deixa de ser o que é. Perece irremediavelmente, porque sua perversão é irreversível. Tais são as simetrias implicadas pelos opostos.

Os opostos do mito anunciam estados psíquicos da alma determinados por seu alimento, sua *τροφή*. O mito faz a mediação entre a oposição da injustiça visível em vida e a justa retribuição pelos crimes decretada por um julgamento no plano invisível. Como já anunciava a pequena fábula de Sócrates, somente o mito é capaz de fazer a mediação e harmonizar opostos inconciliáveis. Por essa razão, o mito é um belo risco: ele traz significação ao que não pode ser solucionado pela lógica, aplaca temores, confere esperança (BOYANCÉ, 1993, ps. 155-165) e, de certa forma, fundamenta uma noção de justiça universal (ANNAS, 1982, ps. 119-143).

A relação de opostos traz à tona o fato de que um oposto adquire sentido a partir do outro. Assim, o tempo da vida obtém significação se confrontado com a totalidade do tempo, e é essa totalidade que confere significação ao problema ético que surge a partir do modo de vida escolhido pela alma e, por conseguinte, da sua própria natureza psíquica. A imortalidade implica uma dinâmica de opostos estruturadora. Todo o tempo e toda *πράξις* ético-política da vida devem ser referenciados pela justiça retributiva e universal, considerada na perspectiva da totalidade do tempo. Desse modo, assim como a justificativa lógica da racionalidade em termos de ação diz respeito ao breve tempo da vida de Sócrates, assim também a narrativa do destino da alma na totalidade do tempo confere significação à sua vida e, por isso, realça o seu modo de vida filosófico – como o engaste realça a pedra preciosa. Vida e morte, tempo da vida e totalidade do tempo configuram opostos cuja função estruturadora é transposta para a esfera da alma. Por isso, a estrutura, fisiográfica e cosmológica, do mito denota uma estrutura homomorfa à da alma.

Se, de um lado, a relação de opostos da narrativa ressalta o aspecto valorativo e a sua relação com a estrutura psíquica, de outro, uma interpretação linear sugere uma perspectiva diversa, mais presa à questão da causalidade e da participação. David White propõe, no seu comentário ao *Fédon*, um vínculo alegórico entre as imagens míticas e os argumentos relativos às Formas e à causalidade. Busca-se, na subsequência, o esboço de uma interpretação analógica seguindo a mesma diretriz alegórica, embora o viés aqui adotado divirja da perspectiva teleológica e da terminologia pós-aristotélica que perpassa o comentário

de White. Como, então, poderia se desenvolver uma interpretação alegórica linear mais pontual com os termos adotados por Platão em seus argumentos?

Assim como o *λόγος* inicia-se com o postulado de uma “antiga tradição”, o mito final inicia-se tomando a “hipótese segura” da imortalidade inferida pelos argumentos. “Se verdadeiramente a alma é imortal, então ela reclama um cuidado não somente no tempo de duração do que chamamos vida, mas na totalidade do tempo” (107c). Não levar em conta a “totalidade do tempo” no cálculo das causas decorrentes das ações seria um “risco terrível”.

Se a alma é imortal, se a causalidade constitui o princípio de inteligibilidade de todas as coisas, então a esfera das ações tem de levar em conta os seus efeitos, ou seja, tem de ser consequencial. Se, em contrapartida, a morte fosse o fim de tudo, os maus seriam beneficiados, pois seus males não teriam conseqüências. Todavia, essa última alternativa está em dissonância com a hipótese de que a alma é imortal e viola o princípio que estabelece que algo se segue infalivelmente de uma causa. Por conseguinte, a asserção da morte absoluta deve ser rejeitada: ela é dissonante da causalidade.³³

A contraposição do tempo de duração da vida com a “totalidade do tempo” evidencia, simultaneamente, que os valores restritos à duração da vida têm de ter implicações após a morte e a relação de participação de todas as coisas temporais em causas que pressupõem a totalidade do tempo. O tempo de duração da vida é apenas *parte* da “totalidade do tempo”, assim como todos os valores temporais devem ser medidos em relação à regularidade das Formas. A alegoria fixa remete as imagens evocadas no mito diretamente para uma correspondência com elementos argumentativos. Nesse sentido, o fato de o tempo da vida ser parte de um tempo incomensurável em relação às suas medidas remete para a questão da participação dos seres particulares nas Formas. Isso significa que, da mesma maneira que as Formas são causas de todos os seres, as ações que ocorrem na totalidade do tempo devem constituir princípios causais para as ações da vida. Daí o risco terrível de não se cuidar da alma no tempo da vida. A vida de injustiça é aquela que busca os princípios da ação somente no breve tempo da vida. Essa visão acaba redundando no estabelecimento da injustiça como vantagem e prêmio do mais forte. Segundo o desenvolvimento argumentativo, as Formas são princípios de inteligibilidade e causas do devir. Por outro lado, segundo uma interpretação alegórica do mito do destino da alma, as Formas são, também, causas e princípios de ação.

³³ David Sedley nota que o adjetivo *aitios* seguido de um genitivo significa “responsável por”. Apontar a “causa” (*aition*) de X é designar o que é responsável por X, da mesma maneira que um tribunal determina que alguém é responsável por um crime. “Causa” e designação de responsabilidade são, originalmente, correlativos de determinação de um agente cuja ação acarreta algo infalivelmente. (1998, p. 114–132).

O cuidado da alma pressupõe a noção cosmológica de que o “melhor” deve ser procurado na regularidade e na invariância. Esse pressuposto se traduz, na *πρᾶξις*, em valores absolutos que visam à “totalidade do tempo” e não apenas a duração da vida. Qual é o cuidado que se deve dar à alma? “Se a alma é imortal, não pode haver, para ela, outro meio de fugir de tudo o que é injusto e outra salvação a não ser a de tornar-se a melhor e a mais sensata possível” (*Fédon 107d*). O único meio de salvação das conseqüências de uma vida de injustiça é a prática do seu contrário, ou seja, a vida justa. Segundo o princípio da causalidade, uma causa não pode ter efeitos contrários (97a-c) e, por isso, a causa da injustiça só pode ser a desmedida dos apetites e o único modo de se evitar conseqüências da injustiça, a punição retributiva, é a vida de excelência.

A extensão da causalidade para as ações práticas promove uma generalização da “antiga tradição” segundo a qual aquele que “chega ao Hades sem ter sido admitido nos Mistérios e iniciado será deitado na lama; mas aquele purificado e iniciado compartilhará, uma vez lá chegado, a companhia dos deuses”³⁴ (69c).

A causalidade confere sustentação filosófica ao antigo adágio dos Mistérios, que está em consonância com o princípio de que o conhecimento do “melhor” implica o conhecimento do “pior” (97d). A alma, então, deve esforçar-se na direção da excelência e do melhor. Sua natureza é passível de ser afetada tanto pela excelência determinada pelo melhor, como pelos apetites. A alma está sujeita à força causal implicada em suas próprias ações, cujas conseqüências serão determinantes tanto para sua natureza, seu caráter, quanto para o seu destino. O destino demarcado pelo *λόγος* filosófico não é mais o quinhão estabelecido pela *μοῖρα*, mas infalibilidade causal. A alma é a única responsável pelo seu próprio destino e causa de sua própria natureza. Está no âmbito de seu poder esforçar-se pela vida justa e excelente, ou perverter-se pela desmedida dos apetites. É isso que a faz chegar ao Hades tão somente com “sua cultura e seus gostos” (*Fédon 107d*). A educação refere-se às experiências da alma

³⁴ Louis Gernet cita a “antiga tradição” mencionada no *Fédon* e a correlaciona com uma “teoria órfica”, ela mesma resultando de velhas idéias, em que a alma seria “dispersa” pelo corpo mediante “os ventos”. Tais crenças relacionam-se a exercícios, do tipo “yoga”, de mestria sobre a alma, consistindo do controle do diafragma e da respiração. A comparação do filósofo com o iniciado nos mistérios indica a herança de um quadro mental longamente sedimentado que remete a uma verdade e um conhecimento que “se percebe em uma espécie de *epoptia* – uma visão análoga à que é reservada aos místicos no seu mais alto grau” (1982, p. 241ss). O filósofo é aquele cuja *theia moira* designa uma dotação que franqueia o genuíno conhecimento filosófico. O que favorece esse conhecimento quase divino é o entusiasmo que identifica esse dom com a visão, a “inteligência”, que remonta aos antigos inspirados que falavam por meio de imagens. A tradição mística que organiza essas imagens e configura a verdade filosófica como um conhecimento que resulta de um exercício espiritual se inflete, sem deixar de ser mística, na filosofia. As imagens míticas aportadas no *Fédon* apenas culminam um processo de transposição representado, no *Poema sobre o Ser* de Parmênides, pela passagem de um prelúdio mítico revelado para uma filosofia do “ser” intensamente racional.

durante a vida, e o alimento ao modo como atente aos desejos e quais desejos elege como alvo de seus esforços.

A causalidade opera sempre segundo o “melhor”, independentemente do estatuto e do caráter da alma, determinando seu destino. A descrição desse destino é uma narrativa que está no campo do razoável porque está em sintonia com uma hipótese argumentativa e em função da natureza do tema tratado, cuja impossibilidade de atestação ou prova requer a persuasão e a encantação mítica³⁵.

Após ser encaminhada para julgamento, pelo *δαίμων* indicado a cada um, a alma se encaminha para o Hades, onde permanece por longos períodos de tempo e depois é reconduzida para a vida (107e). Esse ciclo constitui uma metáfora que reforça e ilustra o argumento dos opostos. O *δαίμων* está em presença do divino e é intermediário entre a alma e o divino, o que sugere que a melhor ordenação marca o destino após a morte.

O destino da alma é metaforicamente expresso pelo vínculo das ações com as conseqüências na escolha do caminho para o Hades. Não há um só caminho, como ilustrado no *Télefo de Ésquilo* (108a), mas uma multiplicidade que indica a liberdade de escolha. Mesmo após a morte as almas detêm a prerrogativa da escolha de seus caminhos, o que indica que as relações causais dependem da *δύναμις* de escolha e da liberdade da alma.

A alma bem ordenada e sensata, *κοσμία τε καὶ φρόνιμος* (108a), não ignora a significação do que ocorre durante sua condução pelo guia. A ordenação implica a inteligência e a compreensão. A alma é ordenada se está em harmonia com a inteligência ordenadora do *κόσμος*. A melhor ordenação implica o reconhecimento do melhor destino nos caminhos do Hades que, por sua vez, implica a melhor estrutura fisiográfica da terra. A inteligência propiciada pela ordenação permite que as almas “não sem inteligência” se deixem guiar em função da compreensão do “melhor”. A descrição mítica do destino representa uma transposição e um refinamento da “antiga tradição” segundo a hipótese da imortalidade da alma. A fundamentação filosófica dessa transposição é dada pelos argumentos aduzidos em prol da imortalidade e pelo pressuposto da ordenação cósmica segundo o melhor. Tal sustentação baseia-se na hipótese da participação e das causas refinadas, o que reforça o fato de que o mito filosófico é indissociável do movimento reflexivo que o engendra.

³⁵ Segundo Brisson, o domínio do mito é o de um “além” situado fora do espaço e do tempo do narrador e, por conseguinte, fora da esfera da experiência e dos sentidos. As informações trazidas pelo mito, por não serem apreensíveis pelos sentidos, são inverificáveis. As narrativas concernentes ao Hades tornam impossíveis toda verificação da validade do conteúdo da narrativa. Por essa razão, o mito é configurado na esfera do razoável em lugar da certeza e, assim, só pode “impor-se pela persuasão que ele acarreta e pelo medo que ele suscita”. A “demonstração situa-se fora de seu alcance” e ele se dirige, sobretudo, aos afetos. O mito visa à modificação do comportamento humano pela encantação e por sua ação de triar os desejos: estimular uns e afastar outros. (1995, p. 25, ss.)

As almas que cultivam, em primeiro plano, os “apetites do corpo” e que “detestam o invisível”, em função de suas ligações com o que é visível, resistem e são arrastadas à força para o Hades. Uma possível interpretação alegórica para essa resistência reside no estabelecimento da infalibilidade do princípio causal e a correspondente força constrangedora que se impõe aos apetites imediatos. A metáfora da força ilustra o fato de que a melhor ordenação e a justiça não são dependentes da afeição particular.

Embora esse tipo de interpretação sempre envolva algum grau de especulação, o cerne da questão repousa na equivalência da leitura da narrativa com as noções argumentativas lógicas desenvolvidas no diálogo, qualquer que seja o modo como essa narrativa seja apreendida. Uma interpretação alegórica do mito filosófico caracteriza-se, sobretudo, por sua exemplaridade e aplicabilidade segundo concepções argumentativas previamente estabelecidas. Assim como numa fábula de Esopo, não são os caracteres que são determinantes, mas a flexibilidade com que a intriga ou o enredo da narrativa e a generalidade dos tipos tornam-se exemplares numa dada construção filosófica. Isso permite que o enredo ou a leitura dos mitos no *Fédon* sejam dinamicamente moldados e interpretados de maneira plurívoca, desde que respeitem a homologia com o *λόγος* e suscitem os afetos e a encantação que legitimam a confiança.

Assim, por exemplo, a sensação agradável que Sócrates experimenta, quando é libertado das cadeias que o prendem, leva-o a imaginar, à maneira de Esopo, a possibilidade de composição da fábula que relaciona a seqüência necessária entre contrários. Evidentemente, a exemplaridade da narrativa empreende uma generalização que garante sua aplicabilidade às situações mais diversificadas. Essa fábula contém os rudimentos de todas as relações de contrários, sua exclusão e determinação mútua, e a infalibilidade da seqüência causal, que só seriam explicitados no decorrer do diálogo. Mas, além disso, ela ilustra a especificidade do mito filosófico que permite uma leitura plurívoca e generalidade de aplicação.

As almas impuras, ligadas ao visível pela natureza de seus desejos, que cometeram crimes graves, como o assassinato, são evitadas por todos os guias (*108b*) e erram na mais completa desrazão. Elas são conduzidas aos seus locais adequados pela força. Se o conhecimento do melhor implica, também, o conhecimento do pior, os crimes graves, como o assassinato, constituem a contrapartida para as ações práticas efetivadas segundo um modo de vida pautado na excelência e no melhor. Nenhuma razão é aduzida para justificar a identificação do assassinato com o “pior”. Nesse sentido, qualquer impedimento que obste a continuidade da melhor ordenação da alma, só adquirida pelos verdadeiros filósofos, constitui

uma espécie de assassinato. Assassinato, desrespeito às leis e à justiça, profanação de templos, colocam no mesmo plano as esferas da ética, da justiça política e do culto e relacionamento com o divino, enfim, o domínio que demarca toda a *πρᾶξις* humana. Os impedimentos à prática purificadora da filosofia constituem o verdadeiro assassinato e o cultivo de desejos que impedem essa ação catártica filosófica é uma espécie de assassinato da própria *φρόνησις*. Por isso, impureza e desrazão representam a contrapartida para a purificação filosófica e a inteligência.

4.3 – INTELIGIBILIDADE E FISIOGRAFIA MÍTICA (108c- 110b)

Antes de abordar a descrição da geografia mítica feita por Platão, é preciso considerar que a narrativa inscreve-se numa ampla tradição cultural que remonta aos filósofos pré-socráticos. De um lado, as concepções platônicas da transmigração, da imortalidade (GUTHRIE, 1991, p: 157, 183 v. I) da retribuição, da iniciação, da purificação e da deserição do Hades remontam, em parte ao orfismo, em parte ao pitagorismo, como o demonstra Boyancé (1993 ps. 9 - 144). Peter Kingsley, em particular, afirma que a familiaridade dos pitagóricos ocidentais com os fenômenos vulcânicos e com a extraordinária geografia da Sicília indica que a “geografia mítica de Platão – em particular seu intricado quadro do Tártaro e dos grandes rios subterrâneos – chegou até ele pelos pitagóricos ocidentais” (KINGSLEY, 1996, p. 93).

Por outro lado, a geografia do mito representa uma suma e um debate com todas as concepções astronômicas do século V, sobretudo a astronomia de Filolau de Crótona. Por isso, uma digressão que faça uma recensão dessas concepções é importante para uma apreciação mais penetrante do mito e da interpretação das razões pelas quais Platão se vale dessas imagens.

Toda a astronomia de Filolau foi construída a partir de princípios filosóficos que determinam a condição de ordenamento e inteligibilidade do *κόσμος*. O princípio mais fundamental é encontrado no F. 7 (DK); (DUMONT 1991 p. 265; HUFFMAN, 1998 p. 204):

*O primeiro composto harmonioso, o um, que ocupa o centro da esfera, se chama Héstia*³⁶.
Estobeu Esc. I XXI 8.

Segundo a análise de Carl Huffman, o fragmento mostra que todo o *κόσμος* é concebido como uma esfera, com um fogo no centro (HUFFMAN 1998 p. 242). Como observa Kingsley, a característica mais notável no esquema astronômico de Filolau é o deslocamento da Terra de sua posição central e o fato de o centro do universo ser ocupado por um “coração” ígneo. Tal concepção foi explicitamente mencionada por Copérnico como um “corajoso salto da imaginação científica”³⁷ que teria inspirado e antecipado o seu sistema heliocêntrico (KINGSLEY, 1996 p. 173). Mas, como observa corretamente Kingsley, a projeção de uma concepção moderna de ciência na antiguidade constitui um anacronismo e o sistema de Filolau era devedor de uma tradição mítica ao mesmo tempo astronômica e astrológica. Todos os sistemas astronômicos do século V, observa Burkert, devem ser vistos em conjunto contra um fundo mítico e, sobretudo, escatológico que configuram a matriz

³⁶ τὸ πρῶτον ἁρμονοῦμέν, τὸ ἐν ἐν τῷ μέσῳ τῆς σφαίρας, ἐστία καλεῖται.

³⁷ COPÉRNICO, “De revolutionibus orbium caelestium”, ed. A. Koiré Turin: 1975 18.8-24, 54.28-56.3.

cultural da qual emergem (1972, p. 345). O fogo central, de fato, recebe o nome da deusa adorada por homens e deuses: *Ἑστία*.

Ἑστία remonta a toda uma tradição mítica que faz do fogo central o local sagrado do templo. *Ἑστία* é também uma deusa, filha de Réia e Crono, forma ancestral do templo e centro do culto doméstico que sempre produz uma emoção especial (BURKERT, 1993 p. 137; KIRK, 1999 p. 178). Ela é o fogo central, ao mesmo tempo, da casa, da cidade e do *κόσμος* e, por isso, ponto central comum entre o céu e a Terra, ponto de comunicação entre a habitação dos homens e o mundo dos deuses, elemento de comunhão que define três planos superpostos: o espaço do culto doméstico, o espaço da cidade e o espaço dos deuses (VERNANT, 1990, p. 199 v I). A fogueira circular fixa no solo é como umbílico que enraíza a habitação na terra (p. 49 v. II). Na procissão dos deuses relatada no *Fedro*, somente *Ἑστία*, símbolo da imutabilidade, permanece imóvel:

O grande capitão do céu, Zeus, ao sair com seu carro alado, é o primeiro a avançar, ordenando todas as coisas e cuidando de tudo. É logo seguido por um exército de deuses e de demônios, repartido por onze seções. Somente Héstia fica em casa.
(*Fedro* 247a)

Ponto fixo, referência simbólica e ordenadora a partir da qual se organiza o espaço público, segundo Vernant (p. 49 v. II). Cultuada por homens e deuses, *Ἑστία* delimita, na cidade, o símbolo político que representa as fogueiras individuais de cada habitação, ponto central que simboliza a igualdade política (p. 200 v. I).

Ἑστία, fogo central, é a divisa do sistema de Filolau, pois aparece como o “primeiro composto harmonioso”. Há um paralelo entre o fogo central cosmológico e o princípio biológico segundo o qual o corpo humano origina-se a partir do quente e diminui com a respiração fria. A gênese do *κόσμος* se dá segundo o mesmo princípio biológico, o que sugere a concepção de um sistema vivo. Além disso, *Ἑστία* é composta, como tudo o que vem a ser, por limitados e ilimitados, contrários que são equilibrados por um terceiro princípio, a *ἀρμονία*, que determina o papel do número na inteligibilidade do *κόσμος* (VERNANT, 1990, p. 205). Ao contrário de Melisso, para quem o Um é a única realidade e o único princípio que satisfaz as condições do ser inteligível, Filolau postula uma pluralidade de seres unificados no par de opostos: limitados e ilimitados; e equilibrados pela *ἀρμονία* que define relações matemáticas invariáveis. A invariabilidade dessas relações busca preencher as condições de inteligibilidade determinadas pela invariância do “ser” dos eleatas.

A ordenação desse sistema deriva, segundo Huffman, de “princípios *a priori*” que encontram teses cosmológicas paralelas em outros pré-socráticos (p. 247). A concepção de um *κόσμος* que confere primazia ao centro remonta a Parmênides. Trata-se de uma concepção cujo primado é dado à inteligibilidade dos princípios em detrimento do devir dos fenômenos. A ênfase em princípios que constituem a condição de possibilidade da ordenação dos fenômenos é compartilhada pelos pitagóricos e, particularmente, por Filolau.

Huffman descreve o sistema da seguinte maneira (1998, p. 253-260): dez corpos são arranjados ao redor de um fogo central. A partir do centro, há uma “contra-terra” e, em seguida, a terra. Nem a contra-terra, nem o fogo central jamais podem ser vistos, por causa da rotação da terra em torno de seu eixo, à medida que circunda o fogo central, de maneira que mantém sempre uma face reversa para o centro. Seguem-se, após a terra, a lua, o sol, os cinco planetas (em ordem não definida) e, finalmente, as estrelas. A velocidade de rotação decresce proporcionalmente em relação à distância do centro. A revolução da terra (vinte e quatro horas) é mais rápida do que a da lua e do sol; e a grande distância das estrelas faz com que seu movimento seja quase imperceptível, sendo, por isso, praticamente estacionário. A terra gira num plano inclinado em relação ao sol, o que explica a trajetória do sol no céu durante o dia. O sol completa o seu circuito em um ano e a lua em um mês; e todos os astros movem-se em órbitas circulares.

O sistema podia explicar todos os fenômenos celestes observáveis e conhecidos no mundo antigo e estava vinculado, na Grécia, a uma tradição comum ao século V. Em particular, Empédocles, Anaxágoras e Demócrito apresentam muitos pontos similares ao sistema de Filolau. A explicação de que o sol não possui luz própria já havia sido colocada por Empédocles e a crença de que a lua é habitada foi compartilhada por Anaxágoras e Demócrito. O conhecimento da existência de cinco planetas derivava dos babilônios (KINGSLEY, 1996, p. 173.) e, sobretudo, a concepção de um universo cêntrico esférico deriva de Parmênides, além do fato de que a descrição e a posição da terra poder ser relacionada a outros pensadores da época.

Todavia, os sistemas de Empédocles, Demócrito e Anaxágoras são fundamentados em princípios causais físicos e usam, todos, o mecanismo básico do vórtice. O vórtice é um turbilhão cósmico em que os elementos materiais básicos são arrastados em direção ao centro, o que explica o movimento dos planetas em termos de pressão exercida pelo ar. A própria terra é sustentada no ar e os corpos mais distantes do centro movem-se mais rápido. Há uma ênfase considerável nos fenômenos meteorológicos e geológicos. O sistema de Filolau, ao contrário, não parte de elementos materiais físicos e não se interessa em prover causas físicas

para os fenômenos. Seu sistema constitui um modelo esquemático do *κόσμος* construído segundo princípios de inteligibilidade baseados na ordem e no número. A única explicação física do sistema consiste na analogia entre a respiração de um recém nascido e a “respiração” equivalente da alternância de limitados e ilimitados no fogo central. Não há vórtice. Filolau não fornece nenhuma outra razão para explicar o movimento da terra ou dos demais astros a não ser o fato de que o fogo central forma uma potência motiva. Ademais, não se preocupa com explicações meteorológicas e seu modelo não demonstra nenhum interesse no estabelecimento de uma causação física. Isso ocorre em função do fato de os princípios básicos de Filolau não serem elementos, isto é, água, ar, terra, fogo ou átomos. Seus princípios são os limitados e ilimitados, harmonizados segundo relações numéricas invariáveis.

O que torna o sistema cosmológico de Filolau mais coerente que os modelos dos demais pensadores do século quinto é justamente o fato de a sua fundamentação não ser baseada em causas físicas, mas em princípios de inteligibilidade, que Huffman designa como “*a priori*” (p. 247). A inovação da cosmologia de Filolau assenta-se na inversão sobre o modo como se instaura o conhecimento. Sua cosmologia não parte de elementos materiais, ou seja, não emerge a partir dos fenômenos. Ao contrário, ela parte de princípios de ordenação com os quais busca adequar e explicar os fenômenos astronômicos observáveis. Daí, segundo Huffman, a crítica aristotélica endereçada aos pitagóricos de forçar os fatos às suas convicções.

Além disso, Kingsley procura demonstrar que a razão, mencionada por Aristóteles, pela qual o fogo central deve ocupar o centro, baseia-se no pressuposto de que o centro é o local mais venerável. Como o fogo é mais nobre que a terra, a posição central deve ser ocupada pelo fogo e não pela terra (1996, p. 178 ss.). Esse princípio da honorabilidade, segundo fonte de Plutarco, que remonta a Teofrasto, teria sido incorporado ao platonismo da primeira academia por Espeusipo que, por sua vez, teria adotado os princípios do pitagorismo de Filolau. O centro do universo é identificado no *Crítias* como a morada de Zeus por ser a posição “mais nobre” (*Crítias* 121c).

A inversão cognitiva do sistema de Filolau expande a orientação que remonta aos eleatas e, ao contrário dos sistemas de Demócrito e Anaxágoras, faz com que seu modelo seja aberto e possa ser modificado em direção a modelos mais sofisticados como o que Platão apresenta no *Timeu*. A primazia de princípios de ordenação em relação à causação física como, por exemplo, o vórtice, e a concepção de um *κόσμος* organizado segundo proporções matemáticas demonstra que Filolau foi claramente um precursor de Platão (1998, p. 261).

O vínculo da geografia mítica do *Fédon* com toda uma tradição cultural advinda do século V e dos pensadores pré-socráticos despoja sua aparência fantástica e indica que o mito levanta questões que colocam a argumentação prévia em debate direto com uma espécie de suma cultural do tempo de Platão. O princípio de que uma harmonia matemática preside todo o *κόσμος* e a correlação e extensão dessa noção para a esfera da alma configura, segundo Guthrie, uma finalidade religiosa na cosmologia pitagórica (1991, p. 275), a qual, não obstante, não exclui seu caráter “científico”. O procedimento não é diferente do que é adotado no *Timeu*, diálogo identificado como *εἰκὸς μῦθος*, mito “verossímil” (*Timeu*, 29d). O movimento investigativo do *Fédon* suscita uma tradução diversa – “mito razoável”. Não se trata de algo que apenas se assemelha ou imita a verdade, mas de um modelo de imagens que congrega um debate cosmológico próprio da época.

Segundo Guthrie, os escassos testemunhos acerca de Filolau são suficientes para mostrar que, simultaneamente à cosmologia filolaica, existia também um esquema geocêntrico no qual se cria que a Terra possuía um núcleo de fogo e que esta crença estava de acordo com o que já era normal no pensamento popular e era compartilhada por uma série de filósofos (GUTHRIE, 1991, p. 280). A crença de que o centro da Terra era composto por fogo já havia sido defendida por Empédocles. Uma cosmologia geocêntrica que coloca um núcleo de fogo no centro da Terra é mencionada nos testemunhos de Simplício, Proclus e no comentário de Damásio ao *Fédon* (KINGLSEY, 1996 p. 181). Mesmo que tais menções sejam tardias, Kingsley advoga a possibilidade de que, paralelamente ao sistema de Filolau, o fogo central ocupasse o centro da Terra. Todavia, Burkert nega a possibilidade de que uma concepção do fogo central seja anterior a Filolau e afirma que todas as versões geocêntricas conjugadas com a teoria do fogo central são pós-aristotélicas (BURKERT, 1972, p. 232). Por outro lado, Kingsley, baseado no testemunho tardio de Anatólio, estabelece uma correlação entre o fogo central e o Tártaro, e a contra-terra invisível e o Hades também invisível (p. 185-186). A conexão entre um Tártaro de fogo separado do Hades invisível baseia-se na citação da *Iliada* (8, 14) mencionada por Platão (*Fédon* 112a) e também por Anatólio:

(...) *se ao fosco*
Tártaro não decida, de pronto, arrojá-lo,
no fundo mais profundo onde se abisma o báratro
sob a terra; onde o férreo portal e o limiar
de bronze distam do Hades tanto quanto o céu
da terra.
Iliada VIII 13-16.

Por mais convincentes e fecundos que sejam os argumentos de Kingsley, não existem evidências textuais antigas que os corroborem, a não ser a tradição mítica homérica que separa o Tártaro do Hades. De qualquer maneira, pode-se afirmar, com base nas análises de Burkert e Huffman, que os elementos ou imagens do mito final do *Fédon* possuem antecedentes oriundos da tradição cosmológica do século V e da última geração de pitagóricos do século IV, com a qual Símiias e Cebes tiveram contato.

A familiaridade com outros sistemas astronômicos, inclusive o de Filolau, leva Símiias a solicitar a Sócrates que faça a sua própria descrição da Terra:

Que queres tu dizer, Sócrates? Seguramente, em relação à Terra, eu tenho ouvido muitas coisas, mas provavelmente não estas que te dizes convencido. Eu as ouviria de bom grado.
Fédon 108d.

Sócrates lança mão do mesmo *modus operandi* de Filolau e, antes de tudo, estabelece os princípios de ordenação que regerão a narrativa: um modelo cosmológico cêntrico e o princípio da simetria, como fundamento do equilíbrio de relações opostas. A Terra ocupa o centro do céu, οὐρανός, e é redonda, περιφερής (*Fédon 108e-109a*). A esfericidade é a imagem perfeita da simetria, da reversibilidade dos processos, das relações invertíveis, das proporções iguais e opostas. Tais noções remontam a Parmênides (DIXSAUT, 1991, nt. 342 p. 403):

*Então, pois limite é extremo, bem determinado é,
 de todo lado, semelhante a volume de esfera bem redonda,
 do centro equilibrado em tudo; pois nele nem algo maior
 nem algo menor é necessário ser aqui ou ali;*
 (PARM. DK 28 B 8, 42-45)

Como nota Guthrie, estão envolvidas na esfericidade as noções de equilíbrio de forças opostas em combate, ἰσοπαλές, de uniformidade, de homogeneidade e de continuidade, que constituem figurações para a concepção de invariabilidade. A uniformidade da esfera vincula-se à sua simetria. “Não há nada verdadeiro em um ponto ou direção da esfera que não o seja em qualquer outro lugar” (1991, p. 58-59 v II).

O fato de a posição de uma Terra esférica ser identificada com o centro do céu indica que todos os princípios de simetria, homogeneidade, equilíbrio de forças concorrentes e invariância são assumidos por Platão. Não há necessidade, ao contrário do que afirmam outros sistemas cosmológicos, de um turbilhão de ar, ou da Terra ser sustentada por qualquer elemento físico, ou mesmo de um Atlas. A simetria e equidistância implicados pela posição de uma esfera no centro do κόσμος homogêneo garantem o equilíbrio e a invariância. Nesse

caso, a simetria de forças opostas é a causa do equilíbrio. Opostos só se equilibram na eqüidistância da simetria.

Se uma coisa bem equilibrada está colocada no centro de um meio em todos os pontos semelhantes a si mesmo, não há nenhuma razão para que ela penda mais ou menos de um lado.
Fédon 109a.

Esse princípio do equilíbrio decorrente da posição central e da homogeneidade do meio, que está em sintonia com toda a argumentação prévia do diálogo, possui antecedentes na cosmologia de Anaximandro. Segundo Guhtrie, “a contribuição mais notável de Anaximandro à teoria cosmológica foi o abandono da idéia de que a terra necessitava de um suporte” (1991, p. 104-105 V. I). A concepção de um *κόσμος* esférico homogêneo, com a Terra ocupando o centro sem apoio, significa um grande salto em relação às concepções cosmológicas anteriores. As implicações dessa inflexão indicam uma transposição operada na própria noção do espaço (VERNANT, 1990, p. 188. V II). A cosmologia cêntrica representa um espaço geométrico definido por relações fixas que determinam a estabilidade da Terra, mediante a “definição geométrica do centro em suas relações com a circunferência” (p. 190). A revolução intelectual levada a cabo por Anaximandro apóia-se na simetria da esfericidade do *κόσμος* e na reversibilidade e equivalência de todos os seus pontos. A homogeneidade do espaço implica a transferência da noção de reversibilidade geométrica para outras relações. Há uma transposição da reversibilidade das relações espaciais para as relações temporais. Segundo Vernant (e esse é o núcleo de sua abordagem histórica), essa mutação intelectual astronômica é acompanhada por mutações sociais e políticas no plano da cidade. Os novos quadros mentais, lastrados numa reflexão elaborada, se transmitem e estruturam o plano político, que se organiza a partir de um sistema de concepções racionais coerentes. Transformações na estrutura social refletem as transformações mentais operadas a partir das novas noções conceptuais oriundas dos sistemas cosmológicos. “Há uma homologia de estrutura, dos sistemas mentais, cada qual com seu vocabulário, seus conceitos de base, seu quadro intelectual – um dos sistemas sendo elaborado pela prática social, o outro se aplicando ao conhecimento da natureza” (p. 191). A nova estrutura conceptual se transmite para o plano social mediante uma reflexão da própria ordenação social. As concepções cosmológicas geométricas se transpõem em reflexão política. As noções de simetria, centralidade, equivalência, homogeneidade e isomorfia passam a ordenar a vida social e suscitam o aparecimento de relações políticas lastradas na igualdade e na reversibilidade das relações (p. 192 ss). O equilíbrio nas relações e a isonomia entre homens iguais exigem o livre debate da

discussão pública que visam o “centro”, o equilíbrio de forças opostas iguais. À estrutura ordenadora do *κόσμος* corresponde uma estrutura ordenadora política. Em razão da similitude de todos os pontos da esfera há *ἰσοροπία*, um equilíbrio derivado da simetria. O centro astronômico e a ausência de necessidade de um suporte físico para sustentar a Terra sugerem, por outro lado, a sua “autonomia”, noção que é, também, transposta para o plano político.

Há que se considerar, uma vez postos esses princípios, a razão pela qual Platão faz uma descrição da Terra como uma “geografia”. Platão pretende fazer de sua narrativa uma cosmologia nos mesmos termos dos demais pré-socráticos? As imagens evocadas designam lugares? Trata-se de um enfoque espacial? Considerar a narrativa desse modo é cair no equívoco que Burkert chama de “curto-circuito” (1997, p. 4), ou seja, de atribuir ao mito um vínculo direto com a experiência mediante a “substituição de alguma referência direta da qual a seriedade do mito dependeria”. O mito, por definição, não possui “referentes” diretos atestáveis (BRISSON, 1994, p. 126, ss.). A verificação exige certas limitações na temporalidade, uma acessibilidade que permita a constatação de uma correspondência entre o discurso e o que ele designa. Segundo Brisson, em Platão há somente dois “referentes” que permitem a verificação: as Formas e os seres do devir. A fisiografia do mito escatológico não se enquadra nem no primeiro caso, nem no segundo e, por conseguinte, não pode tratar de lugares, nem pode ser lida literalmente.

Dessa maneira, ou se segue o fio condutor da contraposição de opostos como estruturas de significação, ou se busca correlacionar alegoricamente imagens com teses argumentativas, o que implica, nessa segunda perspectiva, em interpretar os mitos filosóficos como ilustrações ou figuração. Deve-se ter sempre presente o fato de que a alegoria biunívoca ou uma interpretação simbólica constituem somente modos indiretos de buscar “referência”, e que esse esforço hermenêutico confere ao mito filosófico um papel subsidiário em relação ao argumento. Um mito, mesmo filosófico, não precisa ser alegórico. Trata-se, sobretudo, de uma decisão hermenêutica que condiciona a leitura global do diálogo. Busca-se, aqui, confrontar dois modos possíveis de leitura do mito, perspectivas diferentes que ensejam enquadramentos excludentes que, por mais privilegiados que possam ser, restringem uma plurivocidade de dimensões a um único plano, à maneira do pintor que busca o melhor posicionamento para trazer seu mundo para a tela.

Como se poderia fazer corresponder, termo a termo, uma seqüência de ações ou uma estrutura geográfica espacial com uma outra estrutura permanente, ético-política, ou psíquica? Ou melhor, que tipo de estrutura de significação é sugerida pela descrição espacial do mito?

A primeira imagem do mito suscita os princípios ordenadores: a imagem da esfera. A esfericidade sugere que, no mito, tempo e espaço são cíclicos. Há alternância e sucessão de estados que indicam estruturas de valores e uma ordem permanente no *κόσμος*³⁸. O espaço mítico está para o espaço geométrico, assim como a esfera está para o plano circular. Da mesma maneira, o tempo linear irreversível representa apenas uma projeção da totalidade do tempo na brevidade da vida. A oposição entre um tempo linear e um tempo cíclico é ressaltada por Sócrates quando afirma a necessidade da reversibilidade dos processos naturais:

Pois se as coisas em devir não se equilibrassem perpetuamente, umas às outras, tal como se eles operassem um percurso circular, se, ao contrário, houvesse um tipo de devir em linha reta, indo somente de um termo ao seu oposto, sem jamais retornar ao primeiro termo nem descrever a volta, tu compreendes que todas as coisas acabariam por oferecer o mesmo aspecto, por serem determinadas pela mesma qualidade que elas teriam quando cessasse o devir?
Fédon 72 a-b.

O que os homens pensam tratar-se de um mundo plano circulado pelo rio Oceano, trata-se, na verdade, de uma esfera. E o que os homens imaginam ser o breve tempo da vida, cujo fim absoluto é a morte, representa apenas um aspecto irrisório em relação a um tempo multidimensional. Tempo e espaço míticos anunciam dimensões que estão além da linearidade do *λόγος* demonstrativo. Os homens são como formigas e rãs que percebem em duas dimensões um mundo esférico e, por isso, vêem somente um charco plano. Os esquemas de pensamento demonstrativo não podem ultrapassar sua própria linearidade. Por isso, como diz Vidal-Naquet, “somente o ciclo dos grandes mitos escatológicos se tornará marcha do mundo” (VERNANT, 1990, p. 135-163).

A diferenciação de grandezas faz com que haja polarização do espaço em opostos: um charco plano em que habitam formigas e rãs na ilusão de que uma parcela irrisória é a realidade toda – a Terra esférica em toda sua grandeza. Há uma multiplicidade de planos equivalentes em antinomia com a ilusão da singularidade. De um lado, há a pureza do plano celeste, confluência do éter, dos astros e da Terra superior. De outro, há as profundezas, onde predomina a corrosão, a adulteração, a salobridade (109b-110a). Luz e trevas; céu e profundidade, alto e baixo; belo e feio; puro e corrompido; rarefação e densidade; verdade e suposição configuram opostos recíprocos cuja estrutura confere significação ao plano dos

³⁸ Vernant chama a atenção, no seu *Ensaio de análise estrutural*, que o tempo no mito hesiódico das raças não é linear nem irreversível. O tempo cíclico encarna virtudes que ocupam uma escala de valores atemporais. VERNANT, J. P. Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale in : *La Grèce Ancienne*, Paris : Ed. Seuil, 1990, p. 17.

homens. Este último é o plano das contradições, em que opostos coexistem, e que define uma estrutura fisiográfica tripartite.

A verdadeira Terra está para a nossa “cavidade”, assim como a nossa cavidade está para as profundezas marinhas. De um lado rarefação e pureza do éter; do outro, densidade de sedimentos, vapor, água, lama. Há uma simetria de proporções entre planos antinômicos. *O plano dos homens é proporcionalmente mais belo, mais puro, mais rarefeito que as profundezas; da mesma maneira que a verdadeira Terra é mais bela, mais pura e mais etérea que o plano dos homens.* A dicotomia de planos terrestres pressupõe a polarização entre *οἴησις* e *ἀλήθεια*. Homens-peixe que habitassem as profundezas suporiam que o mar fosse o céu, assim como os homens supõem que o ar é o céu. Tomar uma pequena “realidade” pela totalidade deriva da condição de debilidade e de preguiça.

Mas, assim como um peixe-voador poderia cruzar os limites de seu plano de “realidade”, assim também um homem dotado de asas empreenderia o movimento que permite a passagem de um estado a outro, um “levantar a cabeça” (109e) que permitiria sustentar a “visão” do verdadeiro céu, da verdadeira luz e da verdadeira Terra. Planos de existência simétricos e opostos pressupõem a *δύναμις* da “visão” dos seres que neles vivem. A cada um corresponde uma inteligência, um modo de percepção. A passagem de um estado a outro requer a superação dos limites da debilidade própria de cada condição. Assim como no mundo do homem coexistem opostos contraditórios, assim também em sua *ψυχή* coexistem opostos em luta.

À estrutura de um paradigma, corresponde uma outra estrutura de “realidade” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 15), ou, como afirma Vidal-Naquet, “todo paradigma supõe, com efeito, na linguagem platônica, que existe uma estrutura comum entre o modelador e o modelado, entre a realidade e o mito”³⁹. O plano dos homens é o plano da contradição. Um oposto é índice do outro e, nesse aspecto, serve como imagem. Os planos inferiores são índice da existência de opostos hierarquicamente superiores, são imagens, reflexos recíprocos. A inteligência e os valores superiores requerem a superação do limite da debilidade própria da alma. A verdade justifica o esforço para superar a presunção. A grandiosidade da totalidade, a proporção, a simetria, a perfeição da esfera conferem significação à pequena extensão aparentemente plana. Mas mesmo o pequeno círculo serve de imagem para que, com o desejo e o esforço, a *ψυχή* conceba a verdadeira esfera – a passagem exige a mediação da imagem. É a grandiosidade e a altura da meta que justifica o esforço da superação e da libertação de uma

³⁹ VIDAL-NAQUET, P. “Athènes et l’Atlantide. Structure et signification d’un mythe platonicien”, in : VERNANT, J. P. *La Grèce Ancienne* 1990 p. 148.

condição psíquica inferior para outra superior. O plano ético-político é condicionado pela estrutura psíquica, pelo esforço e pela inteligibilidade própria da alma. Tal é o exercício de morte do filósofo e a suma de todos os seus combates: a passagem de um plano de inteligência inferior para um plano superior. Morte e Filosofia denotam iniciação à verdade.

Contrapõe-se a esse enquadramento, uma perspectiva alegórica. Quais inferências decorreriam de uma interpretação alegórica fixa? Quais argumentos podem ser associados às imagens? Um mito filosófico platônico – num viés alegórico – é um constructo de imagens que permitem a visualização da operação de conceitos fabricados pelo pensamento lógico e cuja distância da experiência torna difícil a sua apreensão. Nesse sentido, haveria uma dependência recíproca entre mito e o argumento, determinada pela analogia.

Os argumentos finais do *Fédon* tratam da causalidade e das relações causais entre os seres. Por conseguinte, o mito final apresenta imagens que mostram a causalidade e o princípio de determinação causal, propiciada pelas Formas, em operação num modelo visualizável. A inteligência da causalidade pode ser alegoricamente expressa na explieação fisiográfica da “verdadeira” terra. Os inúmeros e maravilhosos lugares da verdadeira Terra, e sua real natureza e extensão, estão longe de imaginá-las aqueles que falaram dela (108c). A verdade exata sobre a natureza verdadeira da Terra exigiria mais do que o tempo de uma vida. Por isso, Sócrates refere-se a uma expressão proverbial que relaciona a facilidade da exposição mítica com a técnica de Glaucus⁴⁰ (τέχνη). Ainda que Sócrates fosse detentor da “glaucotécnica” e ainda que Glaucus fosse o maior expoente na descrição geofísica da terra, a verdade sobre um tal tema está além dos mais altos padrões da técnica humana. Daí o recurso indispensável à razoabilidade da narrativa: a certeza e a verdade sobre esses temas estão além da demonstração discursiva.

A expressão “forma da terra” (ἰδέαν τῆς γῆς), neste contexto, é tomada no sentido não técnico do termo, como “feito” ou “formato”, mas, é possível que a imprecisão da palavra constitua uma remissão velada à causalidade fundada na participação das Formas. A terra é esférica e situa-se no centro do céu (109a). A crença socrática é, na verdade, uma suposição e não uma assertiva. Se a terra está no centro do céu e se ela é esférica, essa “convicção” traz, subjacentes, os postulados de que o céu é homogêneo (o que faz com que os princípios que o permeiam sejam invariáveis), e de que a esfera é a forma mais perfeita. A homogeneidade e a posição central garantem o equilíbrio e a ausência de forças que mantêm a terra na mesma posição. A posição da terra está em sintonia com o postulado da simetria subjacente ao argumento dos opostos: a forma esférica é a mais simétrica dentre todas e essa simetria enseja

⁴⁰ Fundidor de bronze cuja técnica designa a facilidade (VICAIRE, n. 2, p.93); (DIXSAUT, n. 340).

um modelo explicativo mais simples, que não requer a sustentação da Terra por um Atlas, ou um princípio como o ar. A homogeneidade do *κόσμος* implica a regularidade e invariância dos princípios de inteligibilidade. A simetria garante a reversibilidade dos processos do *deiv* exigida pela causalidade e pela determinação essencial das Formas. Os princípios de inteligibilidade expostos no *Fédon* exigem a aplicabilidade num *ἔργον*: a imagem fisiográfica é construída segundo a operacionalidade desses princípios.

Há uma inversão cognitiva em relação ao procedimento dos fisiólogos, que buscavam derivar a inteligibilidade de princípios materiais e da experiência – inversão que já era anunciada por Filolau e Parmênides. A cosmologia do mito, ao contrário dos fisiólogos, parte de princípios estabelecidos previamente nos argumentos. Disso decorre a primazia da inteligência e da *ψυχή* em relação à *φύσις*. A posição central da terra sugere que uma visão unificada da *φύσις* consonante com uma inteligibilidade – é a inteligência que dá significação ao *κόσμος*.

Em seguida, Sócrates descreve uma segunda crença: o mundo conhecido (do *Phase* até as colunas de Hércules⁴¹) é apenas uma pequena parcela da Terra na qual habitamos como formigas e rãs em torno de uma lagoa. Existe um grande número de cavidades, as mais variadas, para onde fluem a água, o vapor e o ar, ao passo que a verdadeira Terra é pura e situada no éter (*109b-c*).

A analogia dos homens com rãs e formigas e a referência à pureza da Terra, indicam a relação entre o meio e a clareza das percepções. Rãs e formigas possuem uma visão extremamente limitada do mundo imposta, ao mesmo tempo, por sua natureza e pelo meio em que vivem. A analogia pode ser lida no sentido de que o alcance da inteligibilidade do mundo é determinado, ao mesmo tempo, pela natureza do ser que o percebe e pelo meio que determina o modo e a clareza com que o percebe. A percepção de formigas e rãs é análoga à inteligência obscura e limitada que os homens possuem do mundo. Essa obscuridade é determinada, em última instância, pela natureza corporal, que torna o pensamento impuro. A densidade do meio – uma mistura de água, vapor e ar – equivale à obscuridade do pensamento. A pureza do éter é uma remissão ao pensamento puro e à inteligência que ele proporciona da verdadeira realidade. Assim como há gradações de densidade e rarefação proporcionadas pela mistura dos elementos, há graus de inteligência e de ignorância determinados pela mistura do pensamento com as injunções corporais.

⁴¹ O *Phase* é um rio da Cólida, hoje situado na Geórgia ocidental e as colunas de Hércules designam o estreito de Gibraltar. A área mencionada por Sócrates abrange toda a região do Mar Negro e do Mediterrâneo. *Phédon*, trad. e notas de Paul Vicaire, 1995 nt. 2 p. 94.

A obscuridade imposta pela condição humana é análoga à de um ser que habita a profundidade marinha e crê que vive na superfície da terra: ao ver os astros acima da superfície, toma o mar como se fosse o verdadeiro céu. A alegoria ilustra os princípios filosóficos desenvolvidos no diálogo. A “visão” é análoga à inteligência. A obscuridade da inteligência é determinada pela “densidade” do meio corporal e pela ilusão de que uma compreensão obscura corresponde à verdadeira realidade. A purificação da visão requer o esforço para se atingir a superfície e ultrapassar as limitações impostas pelo meio. De modo análogo, a inteligência purificada requer o esforço filosófico de ultrapassar o plano do devir e a ilusão de se tomar o tempo de duração da vida como se fosse a “totalidade do tempo”. A permanência na ilusão, assim como a permanência na ignorância, é explicada pela preguiça e pela fraqueza.

Por outro lado, a luz que confere inteligibilidade a todas as coisas sugere a participação nas Formas e as interações segundo o paradigma do bem. As causas do devir se reportam a um paradigma a partir do qual determinam as características de todos os seres mediante a participação. A questão da participação, segundo Brisson, envolve a questão subjacente da relação de semelhança assimétrica entre o modelo e a sua imagem (2001, p. 71 ss.). A participação, nesse sentido, se baseia nos seguintes pressupostos: (i) é possível que haja inúmeras imagens de um modelo, mas a existência de todas as suas características comuns depende do modelo; (ii) há uma multiplicidade de gradações que definem a fidelidade da imagem em relação ao modelo, mas por mais próxima que seja a correspondência entre a imagem e o modelo não pode haver igualdade entre um e outro; (iii) o conhecimento da imagem pressupõe o conhecimento prévio do modelo. Isso significa que, além do viés interpretativo segundo o qual a participação é uma relação de estruturação essencial, a relação dos seres com as Formas pode ser entendida, também, como paradigmática. Nessa outra perspectiva, a participação define uma relação modelo/imagem e, por isso, as diferenças que definem a variedade dos seres que possuem o mesmo nome e características comuns devem ter outras causas. Todos os seres se assemelham e possuem uma “comunhão” com as Formas que lhes dão os nomes e lhes determinam essencialmente, fazendo com que sejam aquilo que são. Mas a identidade essencial implica, simultaneamente, a diferença. Seres particulares não são Formas. O que explica, então, sua multiplicidade e distinção, uns dos outros? A fisionomia mítica do *Fédon*, ao descrever planos terrestres com graus de perfeição diversos, sugere que a ação determinante das Formas se contrapõem “meios” compostos por combinações de elementos físicos de densidades diversas. É a natureza do meio que estabelece a possibilidade da multiplicidade e diversidade entre todos os seres que podem ser classificados sob a mesma

chancela. Segundo se pode depreender da descrição terrestre do mito, densidades diversas implicam modos diversos pelos quais os seres são determinados essencialmente, ou seja, a natureza do meio implica gradações de “participação” e semelhança com as Formas. Essa figuração descrita na geografia mítica antecipa uma hipótese que só será explicitamente formulada mais tarde no *Timeu*: a *χώρα*. Segundo Brisson, o material é, também, um princípio que dá “às coisas sensíveis o pouco de realidade que elas têm; elas existem, enquanto imagens distintas e, portanto, múltiplas, à medida em que se encontram no material” (2001, p. 75). Dessa maneira, no *Timeu*, Platão distingue, ao lado das causas essenciais e dos seres particulares, um terceiro gênero que é a existência do material, de cuja interação com as Formas ordenadoras são constituídos os seres particulares. Trata-se de uma espécie de “matriz” cuja natureza se contrapõe à ação ordenadora das Formas, conforme se pode depreender do *Timeu*:

O mesmo se diga da natureza que recebe todos os corpos; deve ser sempre designada como a mesma, pois jamais se despoja de seu próprio caráter; recebe todas as coisas, sem nunca assumir, de maneira alguma, o caráter do que entra nela. Por natureza, é matriz de todas as coisas; movimenta-se e diversifica-se pelo que entre nela, razão de parecer diferente, conforme as circunstâncias. Quanto às coisas que entram e saem, devem ser consideradas cópias da substância eterna, cunhadas sobre esse modelo, por maneira admirável e difícil de explicar.
Timeu 50c.

Como “matriz” dos seres particulares, a *χώρα* tem por função receber das Formas uma ação ordenadora e determinadora, de onde saem os seres que são imagens dessas Formas. O material confere aos seres particulares uma “certa realidade, por sua anterioridade e estabilidade” (BRISSESON, 2001, p.77).

No *Fédon*, o meio determina as diferenças e gradações que define a multiplicidade dos seres e sugere um espectro correspondente de gradações diversas de “participação” nas Formas. Esse espectro de determinações é entrevisto na diferenciação de perfeição entre os planos terrestres:

Pois a Terra daqui, as rochas e todo o lugar – tudo está corrompido e corroído tal como os seres do mar o estão pela salobridade das águas; nada aí medra que seja digno de menção, nada lá existe, por assim dizer, de perfeito: apenas rochas erodidas, saibro, lodo e lama em quantidades incalculáveis, nas zonas em que terra e água confinam – coisas que nem sequer valeria a pena aquilatar em comparação com as belezas de cá. E na mesma proporção se poderá fazer idéia de quanto as de lá excedem as nossas...
Fédon 110a.

Assim como nas profundezas do mar as formas das rochas são corroídas, todas as formas do mundo são imperfeitas e corrompidas em relação à verdadeira superfície situada no éter. A “densidade” do meio é caracterizada por uma espécie de resistência às formas belas. Isso sugere que nos planos mais inferiores, nos quais a densidade do meio é maior, há uma menor participação nas Formas cujas determinações imprimem a “marca do belo”. Se há menor participação, há menor determinação essencial e maior “resistência” do meio à assunção da Forma epônima. Se há menor determinação essencial, todas as coisas, em suas interações, adquirem uma multiplicidade de características. A corrosão aproxima as coisas do caos. Caos e invariância são as faces opostas ilustradas, metaforicamente, por uma geofísica em que a espessura do meio decresce do centro da esfera terrestre para as extremidades.

A descrição das “realidades” da verdadeira Terra são feitas mediante um *μῦθος* (110b). A Terra é descrita em três perspectivas que revelam “realidades” diversas: as profundezas do mar são corroídas; o que está nas cavidades apresenta um grau de perfeição maior; e o que está na verdadeira superfície, no limite do ar com o éter, detém o maior grau de perfeição. Cada plano possui um meio natural próprio. O meio das profundezas é constituído principalmente por água; o das cavidades, como a que habitamos, é uma mistura de água, ar e vapor; e o meio da superfície é uma mistura de ar e éter.

A natureza de cada meio constitutivo dos planos de realidade da Terra exemplifica o modo como a participação nas Formas determina os diversos seres. A tripartição de planos terrestres sugere, segundo Dixsaut, uma interpretação ontológica: a natureza do meio inferior corresponde a imagens que serão chamadas mais tarde no *Sofista* de simulacros, reflexos de reflexos que não possuem relação com as Formas. O meio terrestre representa imagens deformadas, com alguma determinação pelas Formas (1994, nt. 346 p. 404). A determinação essencial do meio e as imagens são indissociáveis, ao mesmo tempo, da condição ética da alma e da condição psíquica da qual advém uma inteligência própria. A natureza dos homens é determinada pela natureza do meio em que vivem. Isso significa que a alma possui a propriedade de moldar-se segundo a natureza do meio com o qual interage.

O grau de inteligibilidade é ditado pelo grau de participação e pelas relações causais das Formas. Quanto menor for esse grau de determinação de “conquista” das Formas, menor a inteligência da alma e maior a homologia com o meio, implicada por suas interações. Quanto maior for a pureza do plano de realidade, maior será a determinação essencial das Formas em todas as coisas, maior será a inteligência da alma e maior será a sua semelhança com as Formas, implicada pelo objeto de suas ações. Diversidade de planos de “realidade” reflete

gradações de inteligibilidade. Com a devida força de propósito, que se contrapõe à preguiça e à debilidade paralisantes, o homem pode desenvolver instrumentos que permitem o vislumbre dos planos superiores de inteligibilidade, como se tivesse asas que o levassem aos limites do ar. Tais instrumentos são propiciados pelo exercício purificador da filosofia que enseja o pensamento depurado. Somente a força de uma natureza filosoficamente dotada permite a compreensão da verdadeira Terra. Além disso, a hipótese “segura” da participação garante que, de qualquer perspectiva, é possível algum grau de inteligibilidade do *κόσμος*. Mesmo aquelas instâncias metaforicamente ilustradas pelas profundezas e pela compactação do meio, que são menos determinadas pelas Formas e, por isso, são menos ordenadas e mais caóticas, comportam alguma regularidade e inteligência. A gradação da ordenação natural evidencia a estruturação propiciada pela causalidade no movimento reflexivo em direção à inteligibilidade.

Hackforth afirma que a conjugação de um discurso mítico com argumentos, por sua beleza e poder literário, faz com que os últimos tornem-se vívidos e preciosos mediante a significação simbólica (2001, p.172). E ele tem razão. Mas, além disso, o mito estende a inteligibilidade para além da temporalidade e espacialidade que definem a “referência” e a validade da argumentação lógica e, nesse sentido, a narrativa amplia o horizonte da compreensão. O mito desenvolve as noções filosóficas em consonância com uma concatenação de imagens que estão além da prova e que não podem ser atestadas e, por isso, ele comporta uma razoabilidade que ultrapassa o alcance do *λόγος*.

O mito, como diria Kierkegaard (1991, p. 88), pela intimidade e pela força do tempo, é cordial com o *λόγος*. Quando o *λόγος* silencia, o mítico faz *ver* e, então, se torna “o figurado”. Por isso, o mítico se torna “o estado de exílio da idéia, sua exterioridade, isto é, sua temporalidade e espacialidade imediatamente como tal”. Ele expressa o “entusiasmo da *fantasia* a serviço da especulação” demonstrativa. Se o movimento reflexivo é direcionado pelo desejo, pela aspiração que marca uma carência, então o “mítico é o abraço fecundo da idéia” (p. 89), por isso, ele faz a mediação entre a *φρόνησις*, pensamento puro, resultado do “exercício de morte” e o *ἔρως*. O *λόγος*, por si só, não ascende ao puro, não chega a tocar as coisas em si mesmas, ao contrário, é a *οὐσία* que toca o pensamento mediante a imagem (Banquete 212a). A relação das Formas com a inteligência é, também, uma ação de conquista: o belo precisa se fazer ver em sua figuração para suscitar o desejo do amante. Por isso, o mito filosófico está sempre a serviço do movimento reflexivo do *λόγος*. Ao reproduzir sua

articulação, o mito filosófico antecipa uma fruição que a reflexão só pode atingir na condição da alma que sem encontra, em si mesma, purificada.

4.4 – CAUSALIDADE E MITO (110b-114e)

Se quiséssemos e cusássemos uma arquitetura conforme a natureza de nossa alma (somos covardes demais para isso!) — então nosso modelo seria o labirinto.
Nietzsche, *Aurora* 169.

A descrição da geografia mítica terrestre começa com a menção da sua forma esférica: a terra é um balão de doze lados, ou seja, identifica-se com o dodecaedro, sólido regular formado por doze pentágonos. Um testemunho de Aécio (DK A 15) vincula a forma do dodecaedro à cosmologia pitagórica (DUMONT, 1991, p. 257):

Para Pitágoras, existem cinco figuras de volumes que ele chama ainda matemáticas: o cubo que, segundo ele, produziu a terra; a pirâmide, que produziu o fogo; o octaedro, que produziu o ar; o icosaedro, que produziu a água, e o dodecaedro, que produziu a esfera do universo.
Aécio, *Opiniões* II, VI 5.

Segundo Guthrie o testemunho remonta a Teofrasto e a atribuição a Pitágoras é um lugar comum que não deve ser levado em conta. Essas concepções são expressas em terminologia filolaica e representariam uma concepção cosmológica, adotada posteriormente por Platão, que estabelece o nexos entre os cinco sólidos geométricos com os elementos fundamentais (GUTHRIE, p. 256-258). O fragmento 12 DK, (DUMONT, 1991, p. 266), atribuído a Filolau diz:

Os corpos da esfera são cinco: o fogo, a água, a terra, e o ar, que são contidos na esfera, à qual se ajunta um quinto, a cavidade da esfera.
Théo de Esmirna, *Comentários* 18, 5.

O fragmento relaciona a esfera aos elementos fundamentais e, juntamente com o testemunho de Aécio, estabelece o nexos entre a esfera e o dodecaedro, e entre os demais sólidos geométricos regulares e os princípios formadores do *κόσμος*. Platão teria tomado conhecimento dessas concepções e utilizado os sólidos regulares na elaboração de sua cosmogonia no *Timeu*. Todavia, embora Filolau possa ter adotado os quatro elementos de seu predecessor Empédocles, Huffman argumenta contra a autenticidade do fragmento 12 DK em função da introdução do quinto elemento, que denotaria uma terminologia aristotélica. Os sólidos regulares mencionados por Platão só teriam sido introduzidos e tratados pela primeira vez por Teeteto e a concepção de que a esfera é representada pelo dodecaedro não poderia ser

de Filolau (HUFFMAN, 1998, p. 392-394). Partindo-se da tese sustentada por Huffman de que o fragmento B 12 DK é espúrio, a concepção mais antiga que relaciona a esfera ao dodecaedro e aos quatro elementos estaria formulada, pela primeira vez, na fisiografia mítica do *Fédon*.

A primeira implicação que se pode derivar do fato de Platão introduzir uma noção cosmológica e geométrica inovadora na sua narrativa final é a de que um mito filosófico não veicula fabulações que apenas propagam uma tradição religiosa, mas constitui uma construção cuja estrutura transpõe elementos culturais que permitem a verbalização e a visualização de princípios que estão no vértice de uma tradição cosmológica racional, sem deixar de serem míticos. Surge, dessa perspectiva, uma outra nuance do mito filosófico, além das correspondências estruturais ético-políticas e psíquicas: a construção de um modelo hipotético visualizável, elaborado segundo princípios ordenadores prévios.

Como se pode corresponder essa arquitetura cosmológica com uma estrutura de significação? O princípio de ordenação é entrevisto pela forma – o dodecaedro sugere uma estrutura geométrico-matemática do *κόσμος*. A esfera terrestre é inteligível pelas relações definidas pelos sólidos geométricos regulares. Regularidade que é representada na proporcionalidade que distingue uma tripartição de planos opostos: um plano superior, a cavidade dos homens e o mundo subterrâneo. A proporcionalidade que relaciona cada plano ao outro é representada pela proporcionalidade que define os diversos matizes de um espectro de cores. As cores da cavidade terrestre estão para as cores da Terra superior, assim como as cores utilizadas por um pintor estão para as cores do mundo (*Fédon 110b-c*). Um plano é “imitação” do outro e, como imagem, carece de dimensões que não podem ser representadas com os recursos próprios da imagem, pois uma imagem sempre comporta um índice de deficiência em relação ao modelo representado. Há uma hierarquia definida ao mesmo tempo pela oposição e pela proporção matemática. A gradação hierárquica comporta a intensidade, o brilho e, sobretudo, uma amplitude de variação que abarca cores que estão além da capacidade humana de percepção. Uma só proporção rege o meio físico e os seres vivos da verdadeira Terra (*Fédon 110d*). Mas o que distingue a sua multiplicidade superior é a separação, o isolamento dos elementos corrosivos que causam a degradação e a corrupção. Separação e isolamento que não deixam de ter antecedentes na tradição mítica – a ilha dos bem-aventurados.

No mito hesiódico das raças, após haver criado as raças de ouro e prata, que dão origem aos demônios, Zeus cria a raça de bronze, extremamente dotada de força física e obstinação. Por suas próprias mãos, os homens dessa era exterminam-se mutuamente e

descem ao Hades. Segue-se à raça de bronze, uma estirpe melhor e mais justa, a dos heróis, os semideuses que lutaram em Tróia e em Tebas. Alguns dos heróis são os únicos que, por eleição divina, vão habitar nos confins da terra, na ilha dos bem-aventurados, rodeada pelo Oceano e onde o solo produz frutos três vezes por ano (ROHDE, 1999, p. 76).

Segundo Rohde, o traço mais distintivo dos heróis, não é somente o modo como viveram, mas o modo como alguns deixaram a vida sem morrer. A imagem de uma terra longínqua circundada por água já sugere, em si mesma, o símbolo de um refúgio isolado e inteiramente separado, inacessível aos homens comuns (ROHDE, 1999, p. 87). Isolamento, separação, refúgio idílico, a condição da bem-aventurança configura a tranqüilidade, pureza, isenção de preocupações e injunções da vida corporal. A ilha dos bem-aventurados se sobrepõe à condição da existência justa da idade de ouro. De um lado, a ilha dos bem-aventurados anuncia a felicidade futura perfeita, reservada aos poucos eleitos; de outro, a idade de ouro aponta para o paraíso passado que a injustiça, ardor e desmedida dos homens tornou perdido. Um e outro são radicalmente separados do plano corrompido dos homens. Mas, não obstante isso, os homens da idade de ferro permanecem articulados a essa longínqua bem-aventurança pelo *culto* que confere esperança (ROHDE, 1999, p. 88-90).

Dessa maneira, mito e rito se articulam numa realidade viva, que se manifesta no tempo cíclico do mito, com a finalidade de suscitar esperança e significação. O passado da idade de ouro, caracterizado pela perfeita justiça, ordem e felicidade é revivido no culto e anunciado no futuro, na ilha dos bem-aventurados. São como que extremos de um ciclo que perpassa planos simétricos e opostos. Na sua análise estrutural, Vernant observa que o tempo delimitado por cada raça não se identifica com um tempo linear irreversível, mas “encarna virtudes que ocupam o ponto culminante de uma escala de valores atemporais” (1990, p. 17).

A descrição das raças hesiódicas pressupõe a renovação cíclica do tempo, a alternância de estados e valores opostos. O que caracteriza as raças de prata e bronze, e as opõe à raça de ouro e aos heróis, é a sua desmedida. As raças formam pólos simétricos e opostos em função da *ἄβρις* e da *δίκη*. Os homens da raça de prata são inferiores em relação aos da raça de ouro em função da desmedida e os heróis são mais justos em relação aos homens da raça de bronze igualmente em função da desmedida dos últimos (VERNANT, 1990, p. 18). Desmedida, injustiça e justiça configuram não somente valores extremos opostos, mas modos de vida diversos e estruturas “psicológicas” opostas (p. 19). Estrutura social, derivada de práticas próprias de vida, estrutura de valores e estrutura psíquica se sobrepõem na articulação mítica que é unificada na concepção de um tempo circular, reversível e renovável. Os valores superiores e supremos implicados pela justiça são simbolizados pela pureza, raridade,

superioridade e beleza do ouro em relação aos demais metais. A raça dos heróis se interpõe na representação simbólica dos metais como garantia de uma simetria de valores e pela importância da felicidade futura representada pela ilha dos bem-aventurados. Tal representação é a garantia da renovação cíclica do tempo. Sua concepção determina a condição fundamental da separação radical, do isolamento dos valores superiores em relação à injustiça. Tal isolamento é transposto, ao mesmo tempo, para a ordem social, representada na figura do rei justo, sábio e piedoso que pronuncia a justiça (p. 23), e para a ordem psíquica, na exigência de uma prática purificatória.

O plano dos homens, a raça de ferro, representa a convergência dos opostos, a coexistência de valores que se definem negativamente, a ambigüidade (VERNANT, 1990, p. 21). *Δίκη* e *ἔβρις* determinam a natureza complexa da alma humana e o fato de que uma vida de justiça implica uma escolha entre modos de vida diversos. Escolha que exige simultaneamente um exercício de separação, de afastamento e isolamento. A contrapartida para um plano misto de existência seria o predomínio absoluto da desordem caótica e da desmedida, uma vida regida pela injustiça.

No *Fédon*, a atividade filosófica que distingue um modo de vida superior é definida pelo “exercício de morte” (67e), a separação e isolamento do pensamento que constitui o único meio de acesso à virtude e aos valores atemporais (69a) e causa do destemor do filósofo diante da morte. A filosofia, como prática purificatória, herda das representações míticas o caráter de caminho de acesso às virtudes atemporais. A estrutura de valores atemporais, que resulta do pensamento puro, corresponde à estrutura da *ψυχή*, determinada pelo correto exercício da prática filosófica:

Então, Simias, disse ele, é uma realidade que aqueles que filosofam retamente se exercem em morrer e não há homem no mundo que tema menos a morte do que eles. Para examinar a questão, baseie-se no seguinte: a partir do momento em que são completamente misturados com seus corpos e desejam que sua alma seja isolada em si mesma, se, no momento preciso em que isso ocorre, eles viessem a temer e se revoltar, não seria absurdo que fossem a contragosto onde esperam encontrar o que desejam em suas vidas, ou seja, o pensamento puro, e escapar da companhia do corpo com o qual estavam misturados?
(*Fédon* 67e-68a)

Estrutura ético-política, estrutura de valores, estrutura psíquica e prática filosófica se articulam na estrutura mítica do destino cíclico da alma e da cosmografia esférica. No *Fédon*, a justiça e a desmedida, o puro e o impuro, a ilha dos bem-aventurados e o érebro do tártaro,

coexistem no modo de vida e na alma. O modo de vida, por sua vez, é inseparável da *πράξις* ético-política.

A relação entre o esplendor e a separação da Terra superior com toda impureza é entrevista na condição de possibilidade de sua contemplação. As pedras da Terra superior são mais belas que as pedras mais preciosas conhecidas porque são puras e isentas de corrupção causada por elementos corrosivos (110e). Tais elementos corrosivos são causa de corrupção em todos os seres. A Terra verdadeira é ornamentada e ordenada de tal modo que sua contemplação é “espetáculo de bem-aventurados” (111a). A separação absoluta da impureza implica a ausência de corrupção e cria a condição de possibilidade da ornamentação e da ordenação. O ar está para o mar terrestre assim como o éter da Terra superior está para o ar: há uma relação de proporção e simetria entre os elementos naturais. A relação de proporção entre planos hierarquicamente diversos sugere a transposição da mesma estrutura relacional para a *ψυχή*:

*Em relação à vista, ao ouvido, ao pensamento e todas as faculdades desta ordem, eles estão tão distantes de nós, quanto à pureza, quanto o ar está da água e o éter está do ar.
(Fédon 111a)*

A justiça e a injustiça são representadas pela estrutura definida pela pureza e impureza causada por elementos corrosivos. Assim como a salubridade corrompe a natureza terrestre, a injustiça e a perversão corrompem a natureza da alma. A justiça, do mesmo modo, constitui o esplendor e o ornamento psíquico, cujo espetáculo é apanágio dos bem-aventurados.

A questão da natureza psíquica abarca subseqüentemente a questão da percepção. Os habitantes dos planos superiores percebem os deuses diretamente e vêem o sol, a lua e os astros em todo o seu ser (111c). A percepção direta dos deuses e a “visão” do astros em sua realidade indicaria um modo de conhecimento que dispensa o recurso e a mediação dos *λόγοι*? A questão levantada por M. Dixsaut (1991, p. 404 nt 350) é: há um modo de apreensão direta não discursiva, uma “intuição” direta que caracterizaria um modo mais elevado de conhecimento em Platão? A simetria entre os elementos físicos e as faculdades humanas, tanto as da percepção sensível, quanto o pensamento, indica que a diferenciação é da ordem da pureza (*καθαρότητα*). Se o pensamento é definido como um “discurso da alma consigo mesma” (*Teeteto 189e*), então a maior pureza da *φρόνησις* implica que os *λόγοι* apreendem “a verdade sobre os seres” (*Fédon 99e*) em toda sua inteireza, sem distorções ou mistura. Mas isso não significa uma apreensão imediata, sem o recurso discursivo. A proporção representada pelos planos superiores sugere que o grau máximo de pureza corresponde ao

grau máximo de apreensão dos seres, tanto pelos sentidos, quanto pelo pensamento e, por conseguinte, pelos *lóγοι*. No plano da justiça, a “segunda navegação” singra em linha reta para a verdade dos seres – o ponto em que o pensamento, os discursos e a verdade são mutuamente congruentes, em que a verdade se adequa perfeitamente à inteligência, em função da “relação de pureza” (*Fédon 111b*) e do isolamento.

A correlação entre a estrutura fisiográfica e a estrutura psíquica é reforçada pelo vínculo estabelecido entre a pureza e a perfeita inteligência da realidade dos seres, como condições de possibilidade da felicidade:

E todas as outras formas de felicidade acompanham esses privilégios.
(*Fédon 111c*)

Quanto às regiões inferiores, as mesmas relações de proporção e a mesma estrutura ordenadora estabelecem a “relação direta” (*111c*) que unifica os planos opostos. As imagens míticas originam-se numa longa tradição que foi herdada por Homero. Segundo Rohde, os diversos traços descritos no canto X da *Odisséia* foram retirados de uma poesia lendária mais antiga (ROHDE 1999 p. 44). O poeta não inventa as regiões subterrâneas, nem os quatro grandes rios, o Oceano, o Coeyto, o Piriphlégeton e o Acheronte, mas propaga um acervo de crenças sedimentado pela experiência humana secular.

No *Fédon* as profundezas caracterizam-se pelos fluxos opostos dos elementos primordiais: rios sem medida, de águas quentes e frias; rios compostos de fogo e lama líquida, ou terríveis e gelados, jatos de maior ou menor densidade; fluxos movimentados para cima e para baixo, cuja origem é o abismo mais profundo: o Tártaro (*112a*). Na poesia hesiódica, o Tártaro representa a prisão permanente, local de suplícios dos inimigos de Zeus, pólo oposto das regiões olímpicas. Do abismo mais profundo surge uma rede de rios e canais, que como um “sistema de irrigação” (*112c*) constitui um fluxo circulatório contínuo causado por correntes de ar que provocam rajadas de “violência indescritível”. O centro abismal origina um movimento semelhante ao da respiração (*112b*). A trajetória circular e espiral contínua de todos os rios finaliza no centro da Terra (*112e*). Tal centro constitui o referencial que determina a subida em todos os raios que partem dele – subida que representa a potência de atração do centro. Fluxo permanente de elementos primordiais, água, fogo, terra e ar, por incontáveis canais interligados, pulsado como respiração que finaliza no centro profundo, potência de fazer subir e descer, tal é a imagem do Tártaro. O fluxo permanente de elementos primordiais misturados é o oposto da permanência imutável das rochas cristalinas da Terra superior. A estrutura de um paradigma corresponde a outra estrutura de realidade, de modo que a estrutura subterrânea está para o corpo vivo, movimento incessante, assim como a

estrutura etérea está para a inteligência. A organicidade e interdependência corporal não deixam de ter, também, correspondentes na organização social.

A questão da justiça e injustiça está relacionada com a organicidade social, com a especificidade de funções e necessidades coletivas, assim como está relacionada com a estrutura complexa e interdependente da alma, e com sua natureza e aptidão própria (*República 433a*). As regiões subterrâneas configuram a justiça retributiva devida aos diversos modos de vida cultivados pela alma. Modos de vida que se inserem e são inseparáveis de um fluxo de relações sociais complexas, organicamente interdependentes de um todo e, ao mesmo tempo, singularmente determinados pela natureza da alma. A questão da justiça, em última instância, diz respeito à natureza que a alma adquire, em função de seus contatos, de sua formação e de seus gostos.

A “nobre esperança” do filósofo só se justifica em função de uma justiça universal e consequencial que implica, infalivelmente, recompensas e penas. São os efeitos futuros esperados e a justiça infalível que devem nortear a organização social e o modo de vida de cada alma. A organicidade e a rede de fluxos do Hades medram e sobem do centro que determina a sentença última, o abismo que confere “respiração” à alternância de opostos representada pela justiça e desmedida. A violência indescritível do Tártaro confere significação à nobre esperança da prevalência final da justiça em relação a todas as desmedidas.

Os quatro rios configuram pares de opostos: o Oceano, mais circular e externo, se opõe ao Aqueronte; o Piriphlégeton, rio de fogo, se opõe ao Cocytos, de águas geladas. Na tradição poética o Oceano delimita os limites da Terra, como diz Ésquilo: “Oceano que ao redor da terra move o rio insone” (*Prometeu Prisioneiro* 138-139). O Aqueronte, por sua vez, delimita os limites do Hades (*Odisséia* X 513). Esse par de rios opostos configura os limites do visível e do invisível. Assim como a vida justa deve ser pautada e valorizada segundo a totalidade do tempo, a vida visível deve ter sua significação a partir de valores absolutos invisíveis. Uma concepção de justiça universal e absoluta só pode ser medida por uma dimensão que é invisível; que não tem efeitos práticos traduzidos na recompensa visível, no interesse imediato, mas que é baseada na crença do absoluto invisível. A transposição desses rios, representada pela morte, é, ao mesmo tempo, revelação e realização da justiça, e implica os efeitos que a natureza psíquica exerce em si mesma. O mundo invisível dos mortos é a contrapartida do mundo invisível da “silhueta do inteligível”.

O Cocytos, segundo Kingsley, possui a cor azul sombrio, *κραινός*, que está relacionada tradicionalmente com o luto. O azul sombrio, por excelência é a cor do luto (KINGSLEY,

1996, p. 96). O rio gelado se contrapõe ao rio de fogo, o Piriplégeton. Opostos que designam *παθήματα*, estados psíquicos que são, também, conducentes para a conseqüência inevitável da desmedida e da perversão – a retribuição no Tártaro. A perversão pode ser reversível ou não. À perversão completa cabe a eternidade da própria desmedida no Tártaro. A recuperação, por outro lado, depende do remorso, afeto que perscruta o bem que não foi feito, que anela pela justiça não escolhida; e da persuasão dos que sofreram injustiça. A restauração pressupõe a persuasão. No plano sócio-político, a restauração exige a reordenação pela palavra persuasiva: na punição da injustiça passada e na reflexão da melhor ordenação futura. O ciclo de nascimentos reflete a circularidade da organização política segundo as relações mais justas, ao mesmo tempo que a reorganização afetiva da alma. A ordenação de uma estrutura se reflete na outra. A estrutura psíquica se reflete na organização social; a estrutura política nos afetos da alma. Somente a justiça perfeita corresponde às moradas superiores. Somente os filósofos rompem o ciclo de nascimentos. Este estado psíquico de ordenação perfeita e pensamento absolutamente puro ultrapassa o alcance da descrição discursiva e do tempo cronológico (144c). Talvez seja este o estado último, em que a idéia se funde com o belo e o tempo se transpõe em *αιών*.

Uma interpretação alegórica mais fixa, como a análise de David White (1989), ressalta o vínculo entre as imagens e questão da causalidade. A Terra possui a forma de um balão de doze lados, a forma que mais se aproxima da esfera, com uma distribuição de cores mais complexa e variegada que as cores do mundo visível. As cores da cavidade em que habitamos são meras imitações, como as usadas por pintores, das cores reais. As pinturas são imitações estáticas de modelos dinâmicos. Isso significa que as cores percebidas constituem aspectos parciais, imagens estáticas de um modelo dinâmico. A referência às cores indica a parcialidade do conhecimento e a insuficiência da representatividade aportada pelo discurso próprio ao plano da cavidade terrestre, ou seja, ao plano da vida corporal. As cores do plano inferior são quantitativa e qualitativamente distintas das cores reais da Terra superior. As verdadeiras cores são extraordinariamente mais belas, mais brilhantes e mais puras que as cores percebidas (110c). A pureza das cores indica que a inteligência está relacionada à purificação do pensamento. A aparência da verdadeira Terra é exemplificada na sua coloração pura, que requer uma visão pura, análoga ao pensamento, que qualifica a apreensão da objetividade na sua maior expressão. A “espantosa” (*θαυμαστήν*) beleza da cor púrpura indica uma maior determinação essencial das coisas, e remete para um grau de inteligência que está além das limitações impostas pelo plano natural da cavidade terrestre, o plano da vida ordinária. Somente o pensamento purificado pelo exercício filosófico permite o vislumbre

desse grau de objetividade. O papel da metáfora mítica é mais bem tipificado no sumário que Sócrates faz das cores na cavidade terrestre:

Pois as cavidades da Terra, cheias como elas são de água e ar, apresentam nelas mesmas uma sorte de coloração cujo brilho vem se interpor diante da diversidade das outras cores e faz com que esta Terra ofereça, em suas colorações, o aspecto de uma variação uniforme e contínua.
(Fédon, 110b).

A água e o ar, que preenchem as cavidades terrestres, possuem o efeito dissipativo de diminuir o brilho das cores, não obstante a transparência desses meios, que permite, mesmo numa gradação inferior, a apreensão cognitiva de um *continuum* e uma uniformidade que vincula todas as cores. Uniformidade e continuidade constituem as condições de possibilidade de uma “visão” unificada do *κόσμος*. A dissipação e resistência imposta pela natureza do meio não impedem a possibilidade da predicação essencial. A causalidade e a participação permeiam todas as instâncias terrestres e regem as interações entre todas as coisas, permitindo a correta predicação, a nomeação e o *λόγος* não contraditório. Todas as relações essenciais são determinadas pela participação em Formas unívocas. Todos os seres “comportam em si e para si uma única forma” (*μονοειδές*) e esta “permanece semelhante a si mesma, sem acolher em nenhum momento, sob qualquer ponto, em nenhuma maneira, nenhuma alteração” (78b). A unidade da participação enseja a inteligibilidade unificada de todas as coisas, que é propiciada pela melhor ordenação. Esta unificação vincula todos os graus de “pureza”, metaforicamente expressos nos diversos planos terrestres, num único modo de cognoscibilidade. Tanto as cores diluídas e dissipadas pelo meio, quanto as cores puras são passíveis de visão.

White nota uma semelhança entre essa continuidade (*συνεχές*) e a imagem da Linha da *República*. Em que sentido a continuidade de cores e a variação de densidade dos planos terrestres pode ser uma antecipação da imagem da Linha? O *continuum* das cores não permite uma separação radical entre uma cor pura e uma cor impura, assim como a continuidade da linha não admite um corte radical e abrupto que separe o conhecimento da opinião verdadeira. Há graus de cognoscibilidade determinados pelo modo da participação essencial, mas essa gradação de inteligibilidade não é descontínua. Assim como há uma só linha contínua que pode ser dividida de indefinidas maneiras, há um só *spectrum*, cuja cor apresenta indefinidos graus de vivacidade, intensidade e brilho, que ilustram a cognoscibilidade pela participação causal (1989 p. 243).

Na imagem da linha, Platão estabelece uma distinção fundamental entre o processo de conhecimento da *διάνοια* e o do pensamento dialético:

Examina agora de que maneira se deve cortar a seção do inteligível.

Como?

Na parte anterior, a alma, servindo-se, como se fossem imagens, dos objetos que então eram imitados, é forçada a investigar a partir de hipóteses, sem poder caminhar para o princípio, mas para a conclusão; ao passo que, na outra parte, a que conduz ao princípio absoluto, parte da hipótese, e dispensando as imagens que havia no outro, faz caminho só com o auxílio das idéias.

(República VI 510b)

A *διάνοια* designa uma atividade da alma que visa à inteligência, a partir de imagens do que é visível ou está no âmbito da percepção. As imagens constituem pontos de partida para o estabelecimento de hipóteses, ou proposições das quais se pode derivar uma conclusão. O procedimento é análogo ao das formigas e rãs cuja faculdade de percepção se reduz ao plano. Seres cuja percepção é limitada a duas medidas, em função de sua deficiência (*ἀσθένεια*; 109c 8) para apreender dimensões que estão além da sua aptidão natural, só percebem o mundo como charco plano (109b). Pelo desejo e esforço, os homens, que possuem uma deficiência natural peculiar podem usar a sua realidade como imagem e conceber um plano superior, como se fossem dotados de asas, ou seja, de uma faculdade que excede a percepção ordinária. Dessa maneira, um mundo circular plano pode ser usado como imagem para a concepção hipotética de que existe uma outra medida que se sobrepõe ao plano e se estabelecer a hipótese de que o mundo, na realidade, é uma esfera.

Na sua análise da imagem da Linha, Monique Dixsaut afirma que, na passagem mencionada, a *διάνοια* se segue após a seção correspondente às espécies visíveis e somente pode atingir as Formas mediante o recurso das imagens (1996, p. 11-23). Mas na medida em que o processo dianoietico se refere ao pensamento, ou seja, ao diálogo interior da alma consigo mesma, a *διάνοια* vem *antes* da *δόξα*, que se expressa na forma de um juízo definitivo. A inferioridade da *διάνοια* em relação à dialética decorre do fato de partir das sensações para a concepção.

Há, na Linha, dois pólos opostos: o mais baixo, no qual a alma é afetada somente pelas imagens; e o mais alto, no qual a alma não se vale de imagens, mas somente de idéias. Entre os dois extremos, há o estado em que a alma se vale das imagens e, pela *πίστις*, imediatamente estabelece um juízo; e há o estado em que a alma usa os modelos originais como imagens para ascender a uma concepção somente pensável. Esse processo é o que Joly chama de “figuração”, ou seja, uma “dessensibilização” das imagens oriundas da percepção e a subsequente passagem para a “figura”, somente pensável (JOLY, 1974, p. 194). A imagem propicia a passagem da percepção para a concepção figurada, e desta para a idéia. Dessa

maneira, o modelo original pode exercer a função de imagem e, mediante sua estrutura interna, propiciar a apreensão de uma outra estrutura somente pensável.

Na imagem da Linha, há uma gradação de estados psíquicos que definem graus diversos de inteligência. Aos quatro segmentos da Linha correspondem quatro estados da alma. Assim como um espectro de cores é contínuo, assim também a atividade intelectual é contínua e abarca todos os segmentos da Linha. “A Linha não é dividida em função da natureza dos objetos, mas de estados da alma segundo a sua relação com imagens ou com os originais” (DIXSAUT, 1996, p 13). A *διάνοια* é o modo pelo qual a alma se vale das imagens para inteligir as idéias, estabelecendo hipóteses das quais deriva conclusões sem, não obstante, dar razões das hipóteses e apreender os princípios. No estado mais baixo de inteligibilidade, a alma apenas forma conjecturas mediante imagens, pois falta-lhe a percepção clara do original. Na *διάνοια* a alma concebe hipóteses e articula proposições até extrair uma conclusão. Mas não pode ultrapassar as hipóteses e ascender aos princípios. Na convicção, a alma possui a percepção sensível direta e emite um juízo definitivo, uma *δόξα*, sem que haja o “diálogo” interior da alma. Isso significa que perceber é distinto de “pensar”. Na *νόησις*, a alma possui a intelecção do princípio, mas, como demonstra Dixsaut, isso não equivale a uma apreensão direta não discursiva.

No *Fédon*, a verdade dos seres é apreendida mediante os *λόγοι* (99e). A distinção ocorre somente quanto ao procedimento investigativo e quanto à pureza do pensamento, isto é, do seu isolamento da percepção. O método dos fisiólogos partia de causas materiais. A “segunda navegação” parte de princípios de inteligibilidade. Um método se vale da experiência; o outro da concepção e da inteligência da alma. A Terra mais pura, sugere a inteligência mediante o pensamento puro. Como o pensar é identificado com os *λόγοι*, então o conhecimento superior designa as formas discursivas que partem de princípios de inteligibilidade prévios.

A *νόησις*, como demonstra Dixsaut, refere-se aos discursos que, longe de indicar uma “intuição direta” ou um pensamento não discursivo, abarcam o domínio da inteligibilidade pela apreensão dos princípios. Trata-se da mesma via de pesquisa prescrevida no *Fédon* quando Sócrates recomenda dar razões das hipóteses, buscando hipóteses superiores (101e), e explorar as hipóteses até os limites do discurso racional (107b). Mas da mesma maneira que os limites que a natureza do tema impõe ao discurso racional redundam no emprego da narrativa mítica, os discursos conceptuais da *νόησις* pressupõem uma atividade da alma que se vale de todos os segmentos da linha na busca da “verdade sobre os seres”. O movimento

cíclico da *φρόνησις* sugere que nem o tempo, nem o espaço e nem a Linha podem ser estritamente lineares. A atividade intelectual da alma é cíclica, como o seu pensamento.

O movimento investigativo do *Fédon* evidencia que *νόησις* e *διάνοια* pressupõem-se e imbricam-se. A ciência superior, conforme a representação da Linha, é a dialética. Mas a inteligência, num sentido amplo, não prescinde nem do discurso, nem das imagens. Após a concepção que parte da imagem, a idéia pode ser novamente aplicada ao plano dos seres. Tanto o tirano quanto o filósofo, podem valer-se do uso de imagens. Na movimento da inteligência, imagem, concepção, hipótese, percepção e princípio não são segmentos que devem ser tomados em separado. Eles formam um único movimento, que Platão divide apenas com uma finalidade pedagógica. Não se deve descurar o fato de que após a analogia da Linha segue-se, logo em seguida, a narrativa da caverna em *República VII*, segundo a qual, o movimento do conhecimento filosófico culmina na contemplação direta do Sol. Mas o filósofo, não permanece na contemplação do Sol do Bem indefinidamente. O exercício filosófico pressupõe a volta às origens, com nova perspectiva. A narrativa da caverna reforça o fato de que a Filosofia é um movimento, um vaivém que parte das imagens e chega à *νόησις*, mas que uma vez atingida a inteligência, não deixa de se valer dos segmentos inferiores representados na Linha.

Como a geografia do *Fédon* se articula com a causalidade num viés alegórico? Na Terra há dois extremos: as regiões inferiores visíveis e densas, e a Terra superior invisível e rarefeita. Entre esses extremos há o plano dos homens, composto de elementos visíveis e invisíveis. Os seres visíveis, as pedras e o meio, por exemplo, servem de imagens para a concepção das pedras, cores e meio invisível da Terra superior. A estrutura geográfica corresponde, também, a uma estrutura psíquica, que implica graus de inteligência diversos. Num mundo de colorações gradativas, todos os seres crescem segundo uma proporção, um regramento, segundo uma inteligência. O mesmo *λόγος* que explica a proporção que ordena o crescimento dos seres vivos, descreve os seres que não crescem, como rochas e montanhas (*110d*). Na verdadeira Terra as pedras e rochas são mais lisas, transparentes e belas e as pedras preciosas da cavidade terrestre provêm delas. O mais alto e mais raro grau de beleza encontrado na cavidade terrestre corresponde às rochas comuns da superfície. Há uma gradação na beleza que permeia toda a natureza, de modo que a maior determinação essencial, engendrada pela participação nas Formas, é acompanhada pela maior manifestação do belo, como característica de todas as coisas. O maior grau de participação essencial implica a ausência de “corrosão e putrefação” que demarca o plano da cavidade terrestre. A putrefação é a origem da feiúra e das doenças que afetam as pedras e seres da cavidade. A corrosão e

indeterminação essencial dos planos inferiores implicam a amorfia das rochas. A essa amorfia corresponde, como oposto, a geometrização cristalina das rochas puras. Todas as pedras preciosas são caracterizadas por suas formas geométricas bem definidas, conjugando todas as formas poliédricas (triangulares, piramidais, tetraédricas, icosaédricas e octaédricas) num todo, segundo o qual, o modo em que a participação se instaura em todas as coisas é matemático-geométrico. As participações causais, ilustradas na imagem da verdadeira Terra, pressupõem a regularidade matemática na constituição e na inteligibilidade da natureza como um todo.

Toda a descrição mítica da natureza da verdadeira Terra faz alusão à causalidade. A causalidade é evocada para explicar as distinções entre a natureza das pedras e dos seres que crescem na cavidade terrestre e na verdadeira Terra. Uma segunda instância de causas explica porque os rios fluem e retornam para o Tártaro. O traço distintivo do mito filosófico, que justifica o uso cotidiano das encantações (78a), são os princípios filosóficos subjacentes à narrativa. É justamente em função do mito que a “segunda navegação” em busca das causas pode ser completada.

A explanação mítica complementa a causalidade no sentido em que as interações entre as coisas são explicadas em função do meio no qual elas existem. A mistura de ar e água engendra a corrosão que causa a deficiência de todos os seres e suscita a resistência à ação “conquistadora” das Formas. A deficiência, por sua vez, é a origem do “desejo” em todas as coisas e da “aspiração” por uma condição que não possuem, desejo que é a fonte da motivação do filósofo que aspira “à verdade de todos os seres” (DIXSAUT, 1991, p. 493). A beleza e a pureza da superfície indicam uma maior participação e determinação essencial das coisas e, por conseguinte, maior ordenação geométrica e proporção matemática. Esse maior grau de “pureza” é a causa da ausência de doenças em todos os seres. A variegação das cores ilustra a variegação da causalidade, da participação e da ordenação geométrica que são os princípios de inteligibilidade que configuram graus de cognoscibilidade diversos e os princípios que vinculam toda a *φύσις* num *continuum*. Há um vínculo unificador que ordena todas as coisas segundo a melhor “proporção”.

Essa ordenação se expressa no adorno. Quanto mais regrada pela participação causal, mais adornada e mais bela a natureza. A verdadeira Terra é adornada com rubis, esmeraldas, jaspes, ouro e prata com abundância e magnificências tais que a sua observação leva à felicidade. Esse adorno não ocorre pelo acaso ou pela sorte, mas pelo desígnio de uma inteligência que age em vista do paradigma do bem. Após a prova da afinidade (81a), Sócrates revela que as almas que praticaram corretamente a filosofia se aproximam do divino

e são “felizes” (*εὐδαίμονι*) porque são semelhantes ao “invisível, divino, imortal e sensato”. A ação catártica que liberta a alma da “desrazão” e dos terrores, propiciada pelo correto exercício filosófico, leva à felicidade (*εὐδαιμόνων*). Isso significa que a felicidade é um dos efeitos do esforço e da prática filosófica, cujos resultados são analogicamente expressos pela visão da pureza e preciosidade das pedras da verdadeira Terra e pela ausência da corrosão e das doenças. O belo que se estende além do que pode ser encontrado no mundo visível constitui o objeto de desejo e alvo do filósofo, a força impulsora que motiva seus esforços. O vislumbre dessas realidades, ao mesmo tempo em que dá a medida da carência da existência humana, consolida e dá sentido ao amor do filósofo.

Embora a vida na superfície seja isenta de doenças ela não é imortal (WHITE, 1989, p. 248). Da mesma maneira que o vapor e os líquidos afetam todos os seres nos planos inferiores, é razoável a suposição de que a mistura de ar e éter afeta os seres superiores. O meio sempre afeta, adversamente, a vida, de modo que a imortalidade absoluta requer a ausência absoluta de um meio corporal. O fato de os seres superiores terem percepções (*ἀισθήσεις*) dos deuses e que estes realmente (*τῶ ὄντι*) moram em grutas sagradas sugere que este plano não representa o mais alto grau de realidade e que aos deuses é facultado o acesso a graus ainda mais altos de pureza. As almas verdadeiramente purificadas pela filosofia vivem “absolutamente” sem corpo e atingem moradas que não são fáceis de descrever (*114c*). Tais planos, em que os seres são incorpóreos, estão além dos limites discursivos. Eles constituem o extremo oposto ao do “abismo” mais fundo representado pelo Tártaro caótico. A divisão das coisas invisíveis em dois planos, extremos geofísicos opostos, é basilar para o axioma de que o princípio dos opostos fundamenta a causalidade e a predicação das características de todos os seres.

O mundo subterrâneo, por sua vez, configura uma metáfora fisiográfica para a causalidade e o destino das almas. Segundo Kingsley, toda a geografia do *Fédon* teria sido influenciada pela geografia vulcânica da Sicília. As cenas impressionantes de crateras cheias de lava e rios de magma teriam influenciado a imaginação de Platão, quando de sua viagem à Sicília e através dos relatos pitagóricos e dos cultos de Deméter e Perséfone realizados naquela ilha (KINGSLEY, 1996 p. 77-111). Kingsley nada faz além de estabelecer, com muita erudição, um referente natural direto para o mito final do *Fédon*. Com essa proeza, o mito deixa de ser mito e passa a ser literatura poética inspirada em fenômenos naturais não compreendidos. Tais “métodos de Procrusto”, segundo Burkert, que tornam o mito isomórfico à realidade natural, qualificam a narrativa como “fantasia” e, com isso, a “realidade mata o mito” (BURKERT 1982 p. 4).

A descrição desse mundo depende do paradigma do bem e da inteligência da mesma maneira que a descrição da verdadeira Terra. O fato de que o destino das almas dependa da estrutura do mundo subterrâneo enfatiza a unificação causal que vincula a ordenação da estrutura cosmológica com a *práxis* humana. Esse vínculo fundamental é também expresso nas múltiplas ligações entre as cavidades terrestres. Há cavidades mais largas e mais profundas que a habitada pelos homens (*IIIc*). Tais cavidades são interligadas por uma rede de canais subterrâneos que dão origem a um fluxo perpétuo de água. A estrutura terrestre forma rios subterrâneos perpétuos de grande extensão que refletem a condensação contínua entre éter, ar, vapor e água. A estabilidade e a perpetuidade dos rios constitui uma metáfora para a atemporalidade das relações causais contínuas entre as Formas e entre as Formas e as coisas. O fluxo do devir ocorre no tempo e a temporalidade cronológica desses processos é derivada da atemporalidade das Formas. A estabilidade do mundo subterrâneo evoca a invariância que confere inteligibilidade ao *κόσμος*.

Os rios subterrâneos constituem trajetórias, fluxos e elementos contrários. Cada rio se opõe a outro e é constituído por elementos de propriedades opostas. Há, também, grandes rios de fogo e de lama, como os rios de lava da Sicília (*IIIe*) e, como nota White (1989 p. 253) a existência simultânea do fogo, da água, do ar, da terra e do éter completa a relação dos elementos cosmogônicos básicos.

Os rios de fogo são tão fundamentais quanto os rios de água no mundo subterrâneo: rios de fogo representam um princípio cosmogônico e um princípio da dinâmica do movimento. Os rios de lama, por sua vez, indicam que essa dinâmica baseada nos princípios dos elementos é representada por combinações diversas entre os elementos básicos. A lama é constituída pela mistura entre água e terra e a combinação entre os demais elementos, em diversas proporções de espessura e textura, configura as relações causais básicas determinantes da geofísica. Os rios de lava, uma mistura de fogo e terra, sugerem que a dinâmica das combinações é tão natural quanto a existência dos próprios elementos e suas proporções refletem uma regularidade que, no mundo subterrâneo, ocorre de maneira parelha ao acaso. Nas profundidades o caos é tão relevante quanto a regularidade matemática dos princípios, não obstante existirem limites naturais, demarcados pelo bem, que determinam o modo como os princípios combinam-se uns com os outros. A causalidade traz, na sua esteira, o destino das almas. A retribuição às ações praticadas é tão natural quanto a estrutura geofísica do mundo subterrâneo. As interações do mundo subterrâneo ocorrem segundo os mesmos princípios que regem as misturas e gradações de realidade do mundo superior, mas as combinações que regem os elementos fundamentais são determinadas, ao mesmo tempo, pela

necessidade que “resiste” às determinações essenciais. Há um conflito fundamental que rege os elementos, dispondo-os ou segundo a necessidade, ou segundo a ordem. Quanto mais compacto o meio (*χώρα*), maior a influência da necessidade e menor a ordenação e a regularidade.

Cada região da Terra é periodicamente cheia por correntes fluviais e esses movimentos de subida e descida são causados por uma oscilação existente no interior das profundezas (*IIIe*). A causa natural (*φύσιν*) dessa oscilação é um abismo existente no mais profundo da Terra. Todos os rios medram desse abismo, o Tártaro, e fluem para ele. Ele é o repositório de todos os movimentos fluidos e é a contrapartida mítica, espaço-temporal, da ordenação. Os rios são influenciados pela propriedade das terras que atravessam e, ao desembocarem no Tártaro, água, terra, fogo e ar convergem, e, pela falta de fundo e sustentação, com o sopro dos ventos surge o movimento de oscilação, como numa respiração. Assim como a expiração e a inspiração dão origem a fluxos opostos, assim também a violência dos ventos impulsiona as massas líquidas para fora do abismo. Os locais mais baixos enchem-se e dão origem aos lagos, mares e fontes. Esses rios seguem os canais naturais e desembocam no ponto mais baixo, o mais perto possível do centro do Tártaro.

O apelo à causalidade perpassa toda a descrição do Hades, a começar pela ausência de fundo do Tártaro que justifica o movimento oscilatório. A analogia da respiração sugere uma atividade distintiva da *ψυχή*, causada pelo ar que replica a respiração do seres cuja existência depende dela. A analogia da respiração, segundo White (1989, p. 255), é a contrapartida geofísica da existência animada dos seres vivos e sugere uma causalidade orgânica para a natureza. A hidrologia do mundo subterrâneo é comparável ao sistema circulatório e respiratório do corpo humano. O movimento do ar e dos líquidos no Tártaro é comparável ao movimento respiratório de todos os seres vivos. A circulação dos rios, constituídos por misturas dos elementos fundamentais, constitui a “vida” das regiões internas da Terra. Do mesmo modo que a alma se “dispersa” por todo o corpo (*67d*), os fluidos se dispersam por todas as regiões internas.

O princípio da indestrutibilidade é a condição que enseja a inferência de que a alma, como princípio de vida, é imortal e indestrutível. A analogia que compara a Terra com um ser vivo sugere, miticamente, que todo o *κόσμος* é um organismo e que a indestrutibilidade é um princípio que unifica toda a natureza da Terra. Além disso, a perpetuidade do movimento subterrâneo ilustra que a manutenção da vida depende do auto-movimento do princípio da vida. Se os fluxos, constituídos pelos quatro elementos combinados, infundem vida à Terra, o princípio de vida dos seres que respiram também deve ser caracterizado como auto-

movimento. O auto-movimento dos rios, causado pela respiração, reflete a natureza da vida e a sua oscilação periódica sugere a ordenação regrada desse movimento segundo uma inteligência. O mito fisiográfico do *Fédon*, ao descrever o *κόσμος* como organismo vivo, estabelece o vínculo essencial entre princípio de vida e auto-movimento. Essa analogia pode ser fundamentada no postulado da homogeneidade do *κόσμος*, que implica que os princípios de inteligibilidade devem ser os mesmos em todas as instâncias. A contrapartida da homogeneidade é a postulação da onipresença da vida, que exige também que o *κόσμος* tenha uma alma. Isso indica que a narrativa mítica presta-se, tanto quanto a argumentação demonstrativa (e além dela), ao estabelecimento de relações entre princípios fundamentais de inteligibilidade. A interpretação filosófica desse mito confere maior significação à definição da alma como princípio de auto-movimento explicitada no *Fédro* e nas *Leis*.

A noção de um *κόσμος* vivo implica, ainda, o mesmo princípio de motivação unificado no desejo. Assim como o filósofo aspira e deseja a condição de pureza, vislumbrada mediante a atividade filosófica, todas as coisas aspiram e desejam assemelhar-se essencialmente com suas determinações causais: as Formas nas quais participam (74d). Isso significa que a participação é, fundamentalmente, uma “conação” que pressupõe a luta e a conquista e que almeja planos de realidade superiores. O mito estende a inteligência cosmológica para a vida e complementa o movimento reflexivo do *λόγος* na direção de uma compreensão unificada do *κόσμος*.

Há quatro grandes rios pormenorizadamente descritos no mito final do *Fédon*. O método descritivo do mito passa de uma narrativa geral para um tratamento mais particularizado. Esse procedimento é semelhante ao método que explana a causalidade, que propõe a hipótese “segura” da participação simples e passa para a complexidade das causas refinadas. A descrição desses grandes rios demonstra que o mito apóia-se na tradição, pois menciona os poetas em cujas descrições do Hades os rios subterrâneos também são citados. Mas o mito filosófico possui a especificidade de modificar a tradição consoante aos princípios filosóficos que o sustentam. O mito filosófico redefine a estrutura do Hades e revisa a visão poética. Na tradição poética o Oceano não é um rio subterrâneo (Od. XI), o *Stix* é um rio e não um lago e a ilha dos bem-aventurados não está no céu (HACKFORTH, 2000, p. 155).

O rio mais externo é o *Oceano* e seu curso circular indica um grau de perfeição maior. O rio *Acheron* corre em sentido oposto ao do *Oceano*, o que, também sugere a circularidade de seu curso. Mas, por atravessar desertos (112e-113a) e desembocar no lago *Acherousias*, seu grau de perfeição é menor. O lago é o ponto em que chegam as almas que aguardam o

tempo designado pelo destino até serem reenviadas para nascer novamente em criaturas vivas. A narrativa sugere uma relação de purificação entre o lago e as almas, embora o mito não especifique a existência do lago ou dos rios em função do destino das almas. O rio *Pririplhégeton* brota entre o *Oceano* e o *Acheron* e cai numa vasta região queimada por fogo intenso e produz um lago maior que o Mediterrâneo, fervilhando de água e lama. Esse rio possui o papel geofísico de combinar os elementos fundamentais: a água, o fogo, a terra e o ar. Ele tangencia o lago *Acherousías* sem se misturar em suas águas. O quarto rio, o *Coccyto*⁴², emerge num ponto oposto ao terceiro e forma o lago *Stix* que possui um poder terrível. Segundo os poetas o *Stix* representa uma garantia às promessas dos deuses e seu poder é superior ao poder divino. Sua cor azul profundo é contraposta ao azul diáfano do éter. A variação no matiz das cores sugere uma correspondente variação no modo de participação essencial nas Formas e reflete os graus de ordenação. A oposição dos cursos dos rios em círculos opostos pode ser uma antecipação dos movimentos circulares do “mesmo” e do “outro” descritos no *Timeu* (36c).

Cada alma chega ao lugar designado por seu *daimon* para ser julgada, tanto os que viveram nobres e piedosas existências, quanto os que viveram de maneira contrária. O mito subdivide as almas nos seguintes grupos: os nobres e puros (*óσιος*); os que não foram nobres ou piedosos; os situados entre estes extremos.

O julgamento não determina a condição moral da alma, mas apenas confirma a aplicação universal da causalidade nas ações humanas. O julgamento explicita o fato de que o destino das almas se desdobra em função das ações efetivadas em vida, o que atribui um peso e uma importância comparativamente grande ao tempo de vida corporal. Um único momento de desrazão pode determinar o futuro da alma, ou comprometer sua purificação por um período indeterminado. Os juízes apenas ratificam a aplicação da causalidade e designam o melhor modo de retribuição, sem alterar ou definir o estatuto ético da alma. A causalidade elimina a arbitrariedade dos julgamentos e implica a justa retribuição às ações. As almas recebem punições ou recompensas segundo seus méritos (113a).

O lago *Acherousías* é o local designado para as almas intermediárias, que cometeram erros leves, serem purificadas pela retribuição de suas ações. Lá elas recebem punições ou recompensas, na proporção dos méritos (*ἀξία*). A justa retribuição é sempre proporcional à gravidade da falta e essa proporcionalidade está em harmonia com a ordenação cósmica que perpassa a natureza. Isso significa que a vida injusta e desregrada provoca um

⁴² O rio *Acheron* (*ἄχος*), a corrente das lamentações, soa como “dor” e o rio *Coccyto*, soa como “ódio” (*στυγος*). (BURKERT, 1993, p.383).

desregramento equivalente na própria alma que age mal. Quando chega ao Hades, a falta de harmonia, no âmago da alma, implica a necessidade: uma morada segundo sua própria natureza ética, em que a indeterminação caótica é proporcional ao seu estado de desrazão. O mito não especifica a natureza dos castigos impostos à alma impura, mas as concepções de proporção e regramento para as penas e a concepção de purificação estabelecem uma ruptura com a concepção homérica dos castigos eternos, estabelecidos pelo arbítrio dos deuses (BURKERT, 1993, p. 386). O fato de a maioria das almas ser purificada no lago *Acherousias* está em consonância com a assertiva do argumento da misologia e da misantropia que estabelece que os homens extremamente maus e extremamente bons são raros e que a imensa maioria se situa entre esses extremos (90a). Se a estada das almas no lago representa uma purificação que anula as conseqüências de suas más ações, e se, por outro lado, a *φρόνησις*, ou o pensamento, é ela própria o elemento purificador, *καθαρός*, (69c), então o único meio pelo qual a alma pode readquirir sua harmonia perdida é o redimensionamento das virtudes operada segundo o padrão da sua *potência* cognitiva, sua *φρόνησις*, a única moeda pela qual todas as demais virtudes são adquiridas (69b). O rio *Acheron*, o rio das dores, o mais profundo, leva ao lago *Acherousias* que se contrapõe ao *Oceano*. Se há uma homologia entre a estrutura da *ψυχή* e a estrutura da Terra, então, há uma equivalência entre as profundezas do lago das dores e a profundidade das paixões em desarmonia. Somente pelo poder da cognição, os desejos da alma podem ser reorientados para o verdadeiro alvo: o belo e o bem.

As almas incuráveis, que cometeram roubos de templos, assassinatos sem motivo, sem justiça e sem lei, e abominações da mesma sorte (113e), são lançadas pela *μοῖρα* no Tártaro, de onde não têm mais saída. Como as almas são indestrutíveis, elas não cessam de existir. Sua estada irrevogável no Tártaro, o abismo profundo, que é simétrico às alturas celestiais, prenuncia o fato de que a desordem na alma, a sua perversão moral, pode afetar de maneira irremediável sua natureza, tornando-se tão caótica quanto o meio de sua punição.

Todos os rios que desembocam no Tártaro são constituídos por misturas dos elementos fundamentais. A indeterminação caótica do Tártaro é uma contraposição à regularidade geométrico-matemática da Terra superior. Isso significa que, no plano da alma, a indeterminação caótica, induzida pela perversão, acarreta, irreversivelmente, uma natureza reduzida aos seus elementos primitivos. Na fisografia terrestre esses elementos são a água, o ar, o fogo e a terra, entregues à necessidade e ao destino. Na alma esses elementos são as paixões decorrentes do seu vínculo com elementos corporais que, no *Fédon*, são identificadas com os desejos e apetites, *ερώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν* (66c), terrores, *φόβων* (66c), simulacros,

εἰδώλων (66c), medo infantil, *δεδιέναι τό τῶν παιδῶν* (77e), e a desrazão (*ἄγνοια*) que caracteriza as almas que têm, como alvo, os apetites do corpo, *ἐπιθυμητικῶς τοῦ σώματος* (108a). A alma caótica e sem inteligência é entregue à mesma impulsividade violenta ilustrada pelo Tártaro: sua natureza torna-se completa e irreversivelmente reduzida aos apetites primitivos, como numa criança ainda inteiramente destituída de razão. São os elementos infantis, modificantes da natureza da alma, que determinam a exigência de se cantar, rotineiramente, os mitos. A prática da narrativa mítica promove uma purificação desses elementos apetitivos pela encantação. É por essa razão que Sócrates afirma que a criança que subsiste em todo homem requer “uma encantação cotidiana até que, enfim, o seu medo seja aplacado pelo encanto”, *ἐξεπάσσηται* (77e).

Toda a complexidade da fisiografia terrestre, das profundezas do Tártaro à elevação do éter, da indeterminação profunda à determinação máxima da superfície, da compactação ao etéreo, do matiz mais escuro ao mais brilhante, do corroído ao cristalino, do caos à ordenação matemática, do impuro ao puro, da desrazão à inteligência, do feio ao belo, é homóloga à complexidade da *ψυχή*. Mas, ao contrário das coisas particulares e das coisas em si mesmas, a alma possui a peculiaridade da escolha. Sócrates escolheu acatar a decisão, mesmo injusta, da cidade, como o melhor; escolheu abandonar a investigação das causas no plano da percepção para buscá-las no plano da concepção; escolheu aprender por si mesmo e refugiar-se nos discursos em busca da verdade dos seres; escolheu um gênero de vida injustificável para a maioria, mas que é o belo risco do filósofo; escolheu não temer a morte e purificar-se dos desejos primitivos para almejar o belo; e, no último momento, ao cumprir os ritos devidos ao deus da saúde, escolheu encarar a morte como libertação e cura. A prerrogativa inalienável da escolha faz da alma a causa de sua própria natureza. Ela aporta o princípio da vida indiretamente, ao ser indissociavelmente determinada pela Forma da vida. Mas, a Forma da vida, no caso da alma, é apenas a causa sem a qual nenhuma outra causa seria causa, logo, não é a verdadeira causa. Por ser a única instância que possui a potência de determinar a si mesma, a alma é causa do próprio modo como é ordenada, por isso, acima de tudo, além de auto-movimento, ela é *αὐτό-νομος*⁴³, pois escolhe, como alvo de seu desejo, sua própria determinação essencial. Tudo o que o mito da retribuição no Hades representa é o fato incontornável de que a escolha faz da alma a verdadeira causa de si.

Aqueles aos quais são imputados crimes graves, mas não irremediáveis, como os assassinios cometidos sob o furor da cólera, são lançadas no Tártaro por tempo determinado

⁴³ (grifo nosso)

(113e-114a). Os fatores condicionantes para a possibilidade de remédio são a ira e o remorso por toda a vida. A ira atua como um arrebatamento cuja dificuldade de domínio atenua as circunstâncias do crime, fazendo com que haja a possibilidade de remédio. O remorso indica uma reavaliação da ação cometida de fato e o que deveria ter sido feito, ou seja, o remorso é um índice de que a alma detém, ainda, o discernimento do melhor e o confronto com a ação cometida, o que suscita o πάθος da inquietação. Mas há um vínculo inquebrantável que cinge o destino das almas que cometeram crimes às suas vítimas. Após um tempo estabelecido, as almas são levadas pelos rios *Coccyto* e *Pririphlégethon* até às margens do lago *Acherousias*, e bradam pela chance de escaparem do caos do Tártaro. Nesse estágio, a causalidade é subordinada à indeterminação da necessidade e da vontade das vítimas em libertar seus agressores das punições. A vontade das vítimas só pode ser mudada pela persuasão, por um discurso que modifica sua disposição afetiva. O vínculo que cinge os destinos das almas sugere que a desarmonia nos afetos enreda tanto as vítimas, quanto os agressores. As próprias vítimas só se libertam inteiramente do vínculo que as prende aos agressores com a mudança nos afetos sugeridos pelo rio púrpura de ódio e pelo rio fervente da ira. A dependência e a contingência da vontade alheia demarcam a contraposição ao grau máximo de liberdade, a ἐλευθερία (114e) que constitui um dos ornamentos da alma filosófica. A ausência de liberdade e a prisão aos próprios crimes é uma das consequências da alma caótica, que precisa, como condição de libertação, persuadir a si mesma do erro para poder persuadir às suas vítimas a concederem o termo à sua oscilação caótica. Tal é a punição infligida pelos Juízes⁴⁴ (114b).

As almas cujas vidas foram piedosas (ὁσίως βιώναι) são libertadas dos subterrâneos, como de uma prisão, e estabelecem morada nas regiões puras da Terra (114c). O modo de vida consagrado ao cumprimento dos ritos e sacrifícios aos deuses implica o compartilhamento das moradas purificadas com a companhia dos deuses.

As regiões superiores, local da ilha dos bem-aventurados, representa o grau máximo de inteligência a que podem chegar as almas piedosas. Ao contrário da tradição poética, hesiódica e homérica, Platão situa os bem-aventurados nas moradas superiores cujas ilhas são banhadas de éter (111a). Isso significa que a narrativa do diálogo divide o Hades, o invisível, em dois extremos opostos: o “Invisível verdadeiro”, o deus Hades, “sábio e bom” (80d), e outras divindades “habitam realmente bosques sagrados e santuários” da verdadeira Terra, situada no éter (111b). A oposição das regiões do Hades está em sintonia com toda a construção do princípio da polaridade dos opostos que permite a predicação das Formas, a

⁴⁴ “Com efeito, antes de vós eu já verificara isso e criara juizes, filhos meus, dois da Ásia, Minos e Radamanto, e um da Europa, Éaco...” Górgias, 523e.

noção de interação causal e exclusão de determinações contraditórias. Sem o princípio da complementaridade dos opostos, a exclusão de determinações contrárias e, por conseguinte, o discurso sem contradições não poderiam ser fundamentados. Por essa razão, desde o seu início, quando Sócrates menciona a complementaridade entre prazer e dor (59b), o *Fédon* discorre sobre a alternância de opostos. Pela mesma razão, o invisível é dividido em extremos opostos na fisiografia mítica.

A descrição mítica da morada purificada, juntamente com os pressupostos filosóficos que a sustentam, compõe um refinamento do antigo adágio dos Mistérios que afirma que os homens estão numa guarda de onde não devem se evadir (62b). Assim como o Hades enseja a purificação da *ψυχή* e a sua harmonização, assim também a vida corporal dá ocasião para que a *ψυχή* modifique sua natureza segundo a natureza de suas ações. A descrição do mito filosófico confere significação até mesmo àquelas vidas em que a morte seria preferível a uma vida deteriorada. O adágio dos Mistérios torna-se mais poderoso, porque mais razoável.

Os que são purificados pela filosofia vivem absolutamente sem corpo (114c) e chegam a moradas ainda mais belas que não são fáceis de descrever. Tais moradas são a sede da *φρόνησις* purificada e da inteligibilidade plena. Elas configuram o abraço do desejo com as Formas e a cognoscibilidade que não é mediada pela corporeidade. A ausência de corpo induz à ausência da necessidade e representa o grau máximo da liberdade. Neste plano, os movimentos da alma configuram a harmonia plena entre os seus afetos e o seu pensamento, e o seu desejo usa a inteligência para se aconchegar à Forma. Como a alma não é uma Forma, neste plano, as relações de determinação essencial ocorrem nela de maneira completa. Sua homologia com as Formas torna-se uma biunivocidade. Se a alma é suficientemente (*ἰκανῶς*) purificada pela filosofia, não chegará a habitar o érebro do Hades. Ela seguirá sem mediações para a inteligibilidade pura, incorpórea, em que o desejo fecundamente se abraça ao belo.

4.5 – O MITO COMO RISCO (114e-115b)

“O medo é a extrema ignorância em momento muito agudo.”
Guimarães Rosa, “Famigerado”.

O mito termina com a conclusão de que, pelo que foi aduzido, tudo deve ser feito para uma vida de excelência e discernimento, pois o preço é belo e grande a esperança (*ἐλπίς*)⁴⁵. Essa é, diz Hackford, a divisa de todo o diálogo (2001, p.186). Tudo o que foi dito confere razoabilidade a um gênero de vida que transpõe os limites dos valores tradicionais.

A excelência, em última instância, constitui a verdadeira maneira de ser. Ela funda determinadas maneiras de agir (ROHDE, 2000, p. 504) e constitui os princípios que estão na base da liberdade, a *ἐλευθερία*. A excelência determina a condição suprema do desejo e do desejável e, juntamente com a *φρόνησις*, engendra o conhecimento do alvo desse desejo. O discernimento do desejo dimensiona o propósito. A *ἀρετή* estabelece as condições para aquele afeto peculiar à alma, que resulta da prática filosófica, a *εὐδαιμονία*, que reflete unicamente o próprio adorno da alma, sua *κοσμία*. A *εὐδαιμονία* da alma consiste na afeição induzida pelo adorno ostentado por sua própria natureza. Mas são as ações suscitadas pelo desejo que determinam a natureza da alma, de modo que a excelência aliada ao discernimento direcionam o desejo para o alvo verdadeiro, tornando a felicidade meritória, o esforço belo, e a esperança grande.

As ações que modificam a alma segundo o melhor ordenamento envolvem o esforço para aprender, *μανθάνειν* (114e). É o aprendizado segundo o paradigma das Formas que engendra os adornos (*κόσμος*) da própria alma, a sua excelência. O paradigma das Formas compõe as condições de possibilidade da vida virtuosa e dos adornamentos da alma: a temperança, a justiça, a coragem, a liberdade, e a verdade.

Na “defesa da filosofia” (69a), Sócrates afirma que a correta valoração das virtudes só é factível pela *φρόνησις*. É o discernimento do desejo, da condição de carência da existência, que dimensiona a ação, que por sua vez denuncia se os homens são ou não temperantes, corajosos, ou justos (ANNAS, 1994, p. 146). Não são os atos, mas os princípios de ação que configuram as virtudes. Na medida em que os apetites desregrados impedem o aprendizado da alma e a enchem de ilusões, é preciso o discernimento propiciado pela inteligência pura para evitar o vício supremo para a atividade filosófica e para a alma: a ignorância de “tomar a

⁴⁵ A “muita” e “nobre” esperança foi identificada, anteriormente, com a purificação do pensamento: *πολλεὴ ἐλπίς ἀφικομένῳ οἱ ἐγὼ πορεύομαι ἐκεῖ ἰκανῶς* 67b; *μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος γίγνεται, καὶ ἄλλῳ ἀνδρὶ ὅς ἡγεῖται οἱ παρεσκευάσθαι τὴν διάνοιαν ὥσπερ κεκαθαμένε* 67c.

causa das afeições mais intensas por aquilo que possui mais evidência e a realidade mais verdadeira” (83c).

O discernimento dos apetites é a fonte das virtudes. Ele rege a moderação dos afetos intensos, a coragem de abandonar os falsos valores, a justiça das ações e descortina a verdade dos seres nos discursos. Somente por esse regramento, proporcionado pela *φρόνησις*, a *ψυχή* do filósofo pode se dizer propriamente livre: ela vê a verdade pelo pensamento e determina para si mesma a causalidade de sua própria natureza, sua *αὐτονομία*.

O caráter metafórico que referencia a estrutura fisiográfica à estrutura da alma, correlacionado com as noções filosóficas dos argumentos, demarca a esfera mítica de toda a narrativa. Quando o *λόγος* silencia, o mito faz ver. Mas ao fazê-lo, transfere sua estrutura de significação para o encadeamento das proposições demonstrativas, conjugando seu complexo afetivo e sua lógica intrínseca aos afetos próprios do argumento e aos princípios de inteligibilidade que caracterizam a *νόησις*. Sua eficácia e seu encanto visam ao estado de desrazão provocado pela desarmonia e desmedida dos apetites (BRISSON, 1994, p. 101).

O mítico que se alterna ao *λόγος*, em todo o diálogo, configura um risco, um “perigo” que reclama adesão em função das recompensas que oferece:

Não convém, sem dúvida, a um homem de inteligência sustentar que essas coisas sejam precisamente como eu disse. Mas que seja assim, ou próximas disso, a respeito de nossas almas e de suas moradas, já que parece que a alma é verdadeiramente imortal, é um risco que, penso, convém afrontar, e que vale a pena, quando se crê na imortalidade. Pois este é um risco que vale a pena ser corrido e é preciso, nas coisas deste domínio, se fazer a si mesmo como uma encantação. É por isso que eu me demorei nesse mito.
(*Fédon 114d*)

As imagens exercem um efeito de fascinação na alma cujo resultado imediato é a eliminação de certos afetos destrutivos, como o medo, e a cura da desmedida dos apetites. O predomínio absoluto dos apetites consiste na desrazão, na desarmonia caótica que caracteriza as almas incuráveis. A encantação é o elemento da palavra filosófica que acalma a violência dos apetites (83a) e, por essa razão, o discurso filosófico não prescinde do mítico.

O mito não corresponde ao *ἔργον*. Não diz algo que possa ser atestado como fato ou derivado infalivelmente de uma noção. Não convém ao homem de inteligência que seja afirmado como literalmente exato. Algo é certo na medida em que se puder admitir que o seu conhecimento, ou a sua descrição, são impossíveis de não serem provados pela experiência ou pela racionalidade. Mas há afetos próprios a cada instância do pensamento. Há belezas, como afirma Platão no *Filebo*, que não são belas relativamente umas às outras, mas são belas

naturalmente, por si mesmas e eternamente, e que comportam prazeres que lhes são aparentados (*Filebo* 51c). As Formas implicam afetos próprios do mesmo modo que o *λόγος* comporta afetos próprios e o mito uma lógica própria. É por isso que a “segunda navegação” consiste num refúgio nos *λόγοι*. O *Fédon* não os separa radicalmente. Mito e argumento são Fisisofia, meio de acesso à verdade dos seres.

Tal é o risco da Filosofia, este gênero de vida que, modificando o mundo, não quer pertencer a ele. Seu discurso diz respeito à *πράξις* humana e à vida virtuosa. Mas a sua fundamentação não pertence ao plano da percepção, e sim ao da concepção. O belo, como objeto do *Ἔρως*, só abraça a inteligência mediante a crença vinculada à imagem que o revela. O desejo não precisa estar certo: sequer existiria sem, antes, ter visto. Um apetite, do mesmo modo, não poderia existir sem que fosse percebido. Concatenar imagens é, também, suscitar desejos.

5 – Bibliografia

1. Platão

Edições e traduções

Obras completas:

PLATON. *Œuvres Complètes*, C.U.F. Paris : Les Belles Lettres, 1983-1995.

Phédon. Traduction par Paul Vicaire, Notice de Léon Robin, 1995.

Obras selecionadas :

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Trad; por Marcelo Perine, São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

_____ *Poética*, Lisboa : Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.

_____ *Política*, Trad; introdução e notas por Mário Gama Cury, Brasília: Ed. UnB,

_____ *Retórica* _____.

PLATÃO, *Fédon*, Tradução, introdução e notas por Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Coimbra : Liv. Minerva, 1988.

PLATONE. *Fedone*, Traducione, saggio introduttivo note e apparati di Giovanni Reale, 1999.

GALLOP, David, *Plato Phaedo*, Oxford: Clarendon Press, 1975.

HACKFORD, R. *Plato's Phaedo*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Collection GF Flammarion :

PLATON. *Phédon*, Traduction, introduction et notes par Monique Dixsaut, 1991.

_____ *Cratyle*, Traduction, introduction et notes par Catherine Dalimier, 1998.

_____ *Ion*, Traduction, introduction et notes par Monique Canto-Sperber, 2001.

_____ *Gorgias*, Traduction, introduction et notes par Monique Canto-Sperber, 1993.

_____ *Le Banquet*, Traduction, introduction et notes par Luc Brisson, 2001.

_____ *Le Politique*, Traduction, introduction et notes par Jean-François Pradeau, 2003.

_____ *Ménon*, Traduction, introduction et notes par Monique Canto-Sperber, 1993.

_____ *Parménide*, Traduction, introduction et notes par Luc Brisson, 2001.

_____ *Phèdre*, Traduction, introduction et notes par Luc Brisson, 2000.

_____ *Philèbe*, Traduction, introduction et notes par Jean-François Pradeau, 2002.

_____ *Protagoras*, Traduction, introduction et notes par Frédérique Idelfonse, 1997.

_____ *Le Sophiste*, Traduction, introduction et notes par Nestor Cordero, 1993.

_____ *Théétète*, Traduction, introduction et notes par Michel Narcy, 1995.

_____ *Timée, Critias*, Traduction, introduction et notes par Luc Brisson, 2001.

PLATON. *Le Sophiste*, Traduction, introduction et notes par Pierre Pachet, Paris: Le Nouveau Commerce, 1995.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, Trad. notas de Pinharanda Gomes, Lisboa: Guimarães Ed., 1988.

_____ *O Banquete, Apologia de Sócrates*, Trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: EDUFPA, 2001.

_____ *Timeu, Crítias, O Segundo Alcibiades, Hípias Menor*, Trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: EDUFPA, 2001.

_____ *A República*, Trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: EDUFPA, 2001.

_____ Trad. notas de M. H. R. Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

_____ Íon, in: *Educação e Filosofia*, Uberlândia: EDUFU, 1991.

_____ *Fedro*, Trad. notas de Pinharanda Gomes, Lisboa: Guimarães Editores, 1994.

_____ *Parmênides*, Trad. notas de Maura Iglesias, São Paulo: Ed. Loyola, 2003.

_____ *Protágoras*, Lisboa: Ed. Inquérito, 1994.

2. Obras e Comentários:

AHRENSDORF, Peter. *The Death of Socrates and The Life of Philosophy*, New York: State University of New York Press, 1995.

ANDERSON, Daniel. *The Masks of Dionysos*, New York: State University of New York Press, 1993.

ANDRADE, Sônia Viegas. Mito: Pensar por Imagens, *Caderno de Textos*, 2 Núcleo de Filosofia Sônia Viegas 1994, p. 94-111.

ANNAS, Julia. *Introduction à La République de Platon*, Paris: P.U.F. 1981.

_____ Plato's Myths of Judgement, *Phronesis* 27.2, 1982 p. 119-143.

BARTHES, Roland. *Mythologies*, Paris: Ed. du Seuil, 1972.

BECK, Martha C. *Plato's Self Corrective Development of The Concepts of Soul, Forms and Immortality in Three Arguments of The Phaedo*, New York: Edwin Mellen Press, 1999.

BEDU-ADDO, J. T. Sense experience and the argument for Recollection in Plato's *Phaedo*, *Phronesis* 36.1 1991 p. 27-60.

_____ The Role of the Hypothetical Method in the *Phaedo*, *Phronesis* 24.2 1979 p. 111-132.

- BOYANCÉ, Pierre. *Le Culte Des Muses Chez Les Philosophes Grecs*, Paris: De Boccard, 1993.
- BOSTOCK, David. *Plato's Phaedo*, Oxford: Oxford University Press, 1986.
- BRAGUE, R. *Du Temps chez Platon et Aristote*, Paris : P.U.F. 1982.
- BRICKHOUSE, Thomas C. SMITH, Nicholas D. Socrates' Elentic Mission, p. 131-159.
- BRISSON, Luc. *Introduction à La Philosophie du Mythe*, Paris: Ed. Vrin, 1996. 2v.
 _____ *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Hampshire: Variorum, 1995.
 _____ *Platon, Les Mots et Les Mythes*, Paris, Ed. La Découverte, 1994.
 _____ *Puissance et Limites de La Raison*, Paris: Ed. Les Belles Lettres, 1995.
- BURKERT, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge: Harvard University Press, 1972.
 _____ *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, Lisboa: Fundação Kalouste Gulbenkian, 1993.
 _____ *Structure and History in Greeck Mythology and Ritual*, Berkeley: University California Press, 1992.
- BURNET, John. *O Despertar da Filosofia Grega*, São Paulo: Ed. Siciliano, 1994.
- BURNYEAT, Myles. *Introduction au Théétète de Platon*, Paris : P.U.F. 1998.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito*, São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000.
- CROMBIE, I. M. *Análisis de las Doctrinas de Platón*, Madrid: Alianza Ed. 1988.
- DELATTE, Armand. *Études Sur La Littérature Pythagoricienne* Genève: Slaktines Reprints, 1999.
- DETIENNE, Marcel. *A Escrita de Orfeu*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1991.
- DIEL, Paul. *Le Symbolisme Dans La Mythologie Grecque*, Paris: Payot, 1994.
- DIXSAUT, Monique. « Ousia », « Eidos » et « Idea » dans le « Phédon », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 4 1991, 479-500.
 _____ *Qu'Appelle-t-on Penser Selon Platon ?* Communication présentée à Aix-en-Provence au Centre d'études sur la pensée antique « kairos kai logos » du Département de philosophie de l'Université de Provence, 1996, p. 1-23.
 _____ *Platon et la question de la pensée*, Paris : VRIN, 2000.
- DODDS, E. R. *Os Gregos e o Irracional*, Lisboa: Ed. Gradiva, 1988.
- DOWDEN, Ken. *Os Usos da Mitologia*, São Paulo: Ed. Papirus, 1994.
- DUMONT, Jean Paul. *Les Écoles Présocratiques*, Paris: Ed. Gallimard, 1991.
- DROZ, Geneviève. *Os Mitos Platônicos*, Brasília: Ed. UNB, 1992.

- ELIADE, Mircea. *Aspectos do Mito*, Lisboa: Ed. 70, 1989.
- ELTON, Matthew. The role of the Affinity Argument in the *Phaedo*, *Phronesis* 42, 3 1997 p. 313-316.
- ESOPE, *Fables*. Trad. et notes par Daniel Loyasa, Paris: Flammarion, 1995.
- EURÍPIDES, *As Bacantes*, Trad. por Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- FESTUGIÈRE, A. J. *Études de Religion Grecque et Hellenisme*, Paris: Ed. Vrin, 1972.
- FINLEY, Moses. *O Legado da Grécia*, Brasília: Ed. UNB, 1998.
- FISCHER, Franck. La « méthode » et les « hypothèses » en *Phédon* 99d-102a, *Revue Philosophique de Louvain*, 4 2002 p. 650-680.
- FREDE, Dorothea. The Final Proof of immortality of the Soul in Plato's *Phaedo* 102a-107a. *Phronesis*, 23,1 1978 p. 27-41.
- FUNGHI, Maria Serena. The Darveni Papyrus, in: LACKS, A. *Studies on the Darveni Papyrus*, Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 25-37.
- GALLOP, David. Plato's Cyclical Argument 'Recycled', *Phronesis* 27,3 1982 p. 207-222.
- GAUDIN, Claude. Lectio Difficilior, *Phronesis* 35,1 1990 p. 47-82.
- GENTZLER, Jyl. *συμφωνεῖν* in Plato's *Phaedo*, *Phronesis* 36,3 1991 p. 265-276.
- GERNET, Louis. *Anthropologie de La Grèce Antique*, Paris: Flammarion, 1982.
- GOLDSCHMIDT, V. *Les Dialogues de Platon*, Paris: PUF, 1993, 5^a Ed.
- GRAVES, Robert. *Les Mythes Grecs*, Paris : Fayard, 1967.
- GRUBE, G. M. A. *El Pensamiento de Platón*, Madrid: Ed. Gredos, 1987.
- GUEROULT, Marcial. *Descartes Selon L'Ordre des Raisons*, Paris: Aubier, 1996.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid: Ed Gredos: 1990, 6v.
- HAVELOCK, Eric. *A Revolução da Escrita na Grécia*, São Paulo, Ed. Unesp, 1994.
 _____ *Prefácio a Platão*, São Paulo: Ed. Papyrus, 1996.
- HOMERO, *Iliada*, Trad. Haroldo de Campos, São Paulo: ARX, 2002.
 _____ *Odisséia*, Trad. Carlos A. Nunes, Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- HUFFMAN, Karl. *Philolaus of Croton*, Cambridge: C. U. Press 1998.
- IGLESIAS, Maura. Platão: a Descoberta da Alma, *Boletim do CPA* 5/6 1998 p. 13-58.
- JAEGER, Werner. *Paidéia*, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1995.
 _____ *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- JACQUEMARD, Simonne; BROSSE, Jacques. *Orphée*, Paris: Ed. Bayard, 1998.
- JOLY, H. *Le Renversement platonicien*, Paris: VRIN, 1974.

KAHN, Charles H. *Pythagoras and the Pythagoreans*, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2001.

_____ *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Ironia*, Petrópolis: Vozes, 1991.

KIRK, G. S. *Myth*, Berkeley: University of California Press, 1999.

KINKSLEY, Peter. *Ancient Philosophy Mystery, and Magic*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

MARQUES, Marcelo P. Mito e Filosofia, *Caderno de Textos*, 2 Núcleo de Filosofia Sônia Viegas, 1994, p. 19-37.

_____ *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Ed. Loyola, 1990.

MARRADES Julián, SANFÉLIX Vicente. Naturaleza y Alcance del Método Lógico del Fédon, in: *Revista de Filosofía*, 3ª Época, v. VI, nº 10, p. 267-284, 1993.

MATTEI, Jean François. *Platon et Le Miroir du Mythe*, Paris: P.U.F. 1996.

MATTEN, Mohan. Plato's Treatment of Relational Statments in the *Phaedo*, *Phronesis* 27,1 1982 p. 90-100.

MOREAU, Joseph. La Leçon du Phédon, *Archives de Philosophie* 41 1978, p. 81-92.

MORGAN, Michael L. Sense-Perception and Recollection in the *Phaedo*, *Phronesis* 29,3 1984 p. 237-251.

MORRIS, Michael. Socrates' Last Argument, *Phronesis* 30,3 1985 p. 223-248.

MOSSÉ, Claude. *Atenas*, Brasília: Ed. UNB, 1994.

NAQUET, Pierre Vidal. *O Mundo de Homero*, São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

NEHAMAS, A. Predication and Forms of Opposits in the *Phaedo*, *Review of Methaphysics*, 26 (1972-1973), pp. 461-491.

OVID, *Methamorphoses*, London: Harvard University Press, LCL 42 VIII, 1994.

OTTO, Walter. *Essais Sur Le Mythe*, Paris: Trans Europe Reppress, 1987.

PLOTIN, *Première Ennéade*, trad. d'Émile Bréhier, introduction de Jérôme Laurent, Paris : Les Belles Lettres, 1999.

PLUTARCH, The Lives of the Noble Grecians and Romans, Theseus, in : *Great Books of the Western World*, Chicago: University of Chicago, 1952.

PRADEAU, Jean-François. *Platon les formes inteligibles*, Paris : P.U.F. 2001.

_____ *L'Esprit de La Religion Grecque Ancienne*, Paris: Berg International, 1995.

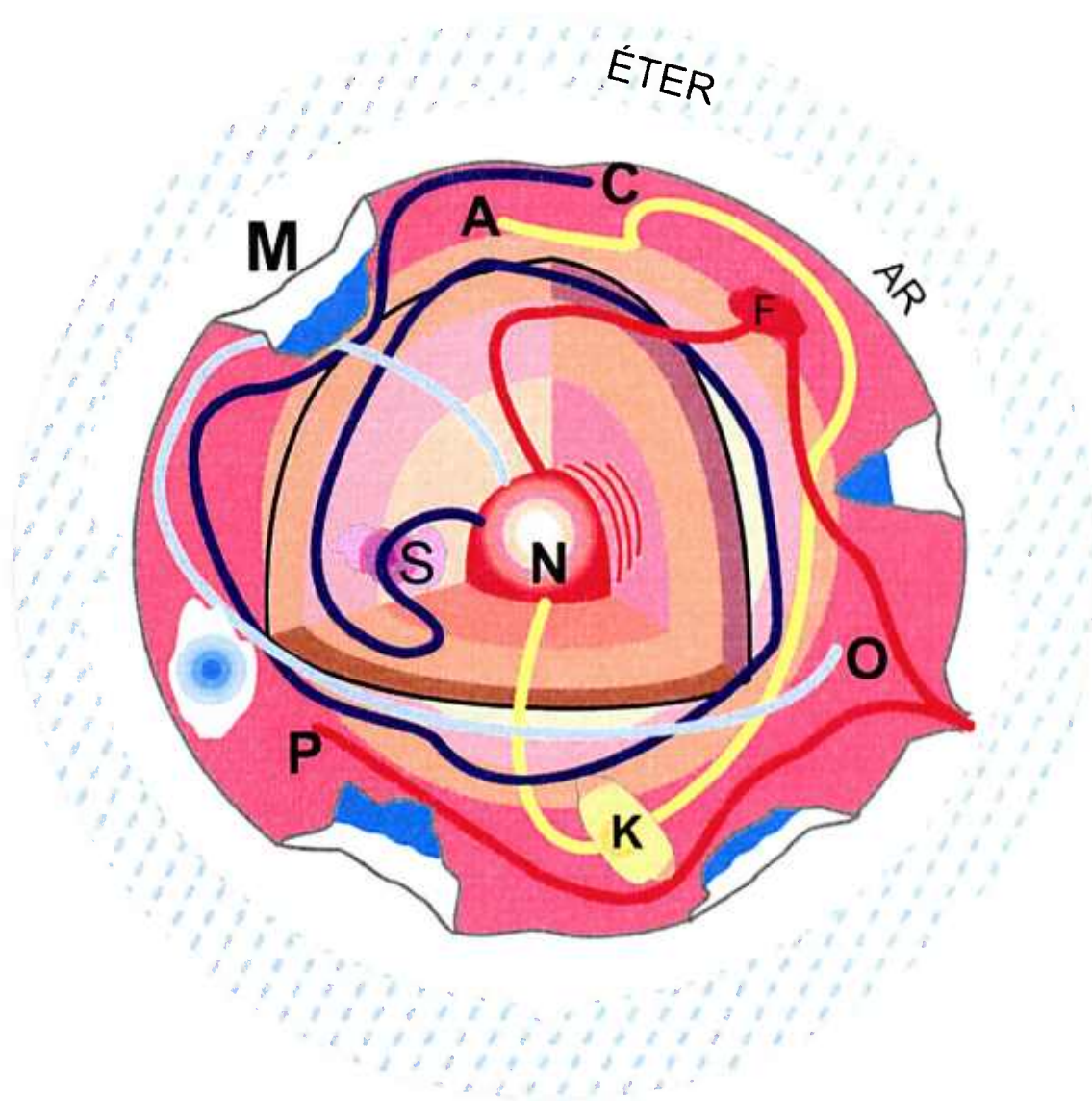
REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*, São Paulo: Ed Loyola, 1999.

- _____. *Para Uma Nova Interpretação de Platão*, São Paulo: Ed. Loyola, 1997.
- REIS, Maria Dulce. *Um olhar sobre a psychê: o logistikón como condição para a ação justa nos livros IV e IX da República de Platão*. (Dissertação), UFMG/FAFICH, 2000. 217 p.
- RIBEIRO, Adriano Machado. *O Reverso da Filosofia: O Caso Górgias*. (Tese de Doutorado), USP/FFLCH, 2002. 214 p.
- ROBINSON, Thomas M. As Características Definidoras do Dualismo Alma-Corpo nos Eseritos de Platão, Trad. por Roberto Bolzani Filho, *Letras Clássicas*, n.2. p. 335-356, 1998.
- ROHDE, Erwin, *Psyché*, Paris: Ed. Claude Tchou, 1999.
- ROWE, Christopher. L'Argument par Affinité dans le 'Phédon', *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 4 1991 p. 463-477.
- SEDLEY, David. Platonic Causes, *Phronesis* 43.2 1998 p. 114-132.
- STERN, Paul. *Socratic Rationalism and Political Philosophy*, New York, State of New York Press, 1993.
- SHIPTON, K. M. W. A good second-best: 'Pahedo' 99b. *Phronesis*. 24.1 1979 p. 33-53.
- THEIN, Karel. *Enquête sur le temps dans la République et le Timée de Platon*, Paris : Vrin, 2001.
- VERNANT, Jean Pierre. *Entre Mito e Política*, São Paulo : EDUSP, 2002.
- _____. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*, Brasília: Ed UNB, 1992.
- _____. *Mythe et Religion en Grèce Ancienne*, Paris: Ed. du Seuil, 1990.
- VERNANT, Jean Pierre. NAQUET, Pierre Vidal, *La Grèce Ancienne*, Paris: Ed. du Seuil, 1990, 3v.
- VISSCHER, Luce Fontaine-De. Mythe et Raison. *Revue Philosophique de Louvain*, 80 1990, p. 553-579.
- VUILLEMIER, Pierre. Platon Et Le Schéma Du Miroir, in: *Revue De Philosophie Ancienne*, v. XVI., n° 2, p. 3 - 47, 1998.
- VLASTOS, Gregory. *Plato II, A collection of critical essays*, Indiana : Notre Dame Press, 1978.
- _____. Reasons and Causes in the « Phaedo », *Philosophical R.* 78 1969, p. 291-325.
- _____. Socrate, *Proceedings of the British Academy* 74 1988, p. 89-111.
- _____. *Socrate Ironie et Philosophie Morale*, Paris: Aubier, 1994.

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

WHITE, Nicholas. *Plato on Knowledge and Reality*, Indianapolis: Hackett P. Company, 1993.

6- Representação Gráfica da “Verdadeira Terra”.



Legenda:

- P** Piriphegeton
- O** Oceano
- C** Cocyto
- A** Akeronte
- K** Akerousias
- S** Styx
- F** Lago de Fogo
- M** Mar Mediterrâneo
- N** Tártaro