

“Cuidai de vós próprios”: a ética da imortalidade no *Fédon*

“Take care of yourselves”: the Ethics of immortality on *Phaedo*

Rafael Teixeira Santos

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

ensnry@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/3176303187704093>

Resumo

Esta reflexão pretende examinar o argumento dado por Platão em favor da imortalidade da alma no diálogo *Fédon*, considerando seu entrelaçamento em duas partes: uma propriamente discursiva e racional e a outra, centro sob o qual o discurso corre, originariamente ética. No jogo de percorrer este centro, os temas chave da filosofia platônica são mobilizados como o ascetismo filosófico, o conhecimento por rememoração e o advento da *ideia* – seguindo um encadeamento *dialético*; porém, argumentar-se-á que a leitura destes temas não pode apartar-se de seu centro: a vida filosófica como uma ética que preconiza, a partir de si, a suspensão da temporalidade a qual o *homem* está sempre sujeito.

Palavras-chave: Platão. *Fédon*. Imortalidade. Ética.

Abstract

This reflection intends to examine the argument given by Plato in favor of the soul's immortality on his dialogue *Phaedo*, considering its two-part entrenchment: one that is properly discursive and rational, and the other, the center over which the discourse runs, that is originally ethic. On the way of running around this center, the key themes of the platonic philosophy are mobilized as the philosophical asceticism, knowledge as remembrance and the advent of the *idea* – following a *dialectic* concatenation; even though we will argue that the reading of these themes cannot distance itself from its center: the philosophical life as an ethics that advocates, in from itself, the suspension from the temporality which *man* is always subjected.

Keywords: Plato. *Phaedo*. Immortality. Ethics.

1. Introdução

O diálogo que tratamos, *Fédon*, é, como todo produto do fazer humano, em seu tempo e por seu tempo, o que deixa vir suas características próprias. Seu escritor, Platão, em um momento determinado dialoga e articula o diálogo com o resto de sua obra. Em termos da cronologia do *Fédon*, entrelaçam-se a cronologia da obra e a cronologia de sua amostragem dramática, também pois o *Fédon* é carregado de certa dramaticidade especial e urgência por sua ambientação, como relato das últimas horas de Sócrates, embora todo o conjunto dos diálogos platônicos, partindo da virtude de sua própria forma como diálogo, seja dramaticamente enformado.

Esquivando-nos do interesse da discussão da exata ordem de escrita dos diálogos, notamos a divisão de Platão em três períodos – inicial, maduro, e tardio – e, para nosso interesse aqui, Bostock indica o consenso acadêmico do surgir do *Fédon* em seu período médio, de maturidade. Ele diz (1986, p. 3) que de seu ponto de vista o importante é que o *Mênon* (diálogo que introduz a teoria da rememoração) antecede o *Fédon*, e que a longa *República* (que trata da construção da cidade ideal, educação dos guardiões, com o célebre discurso sobre o movimento às ideias no mito da caverna e da linha dividida) se segue logo após, afirmando que nestes pontos não há desacordo acadêmico. O *Fédon*, em sua argumentação, então, gravita e apresenta pontes entre os principais pontos destes diálogos.

Bostock (1986, p. 4) continua discutindo o que acima mencionamos, o enredamento da cronologia da obra com a cronologia de sua suposta amostragem – o próprio sentido que é mostrado na obra –, o acontecimento dos últimos dias de Sócrates, mestre de Platão. Aquele fora condenado à morte em 399 a.C., quando Platão tinha aproximadamente trinta anos (Bostock cita seu nascimento por volta de 428/7 a.C.). A *Apologia de Sócrates*, como o diálogo que narra os discursos que Sócrates proferiu em seu julgamento em Atenas, não poderia ser escrita antes disso, e Bostock diz provável ter sido escrita logo depois. Ele sustenta que, supostamente, a *Apologia* é um dos primeiros ou o primeiro dos escritos de Platão, coisa que coloca o início de sua escrita próximo à idade de trinta anos. Ressalta que, embora os diálogos iniciais sejam fortemente marcados por Sócrates e o tenham como principal falante, é improvável que, mesmo a *Apologia* não sendo o primeiro, algum diálogo tenha sido escrito com Sócrates ainda vivo e conduzido fielmente por seus próprios diálogos.

Continuando com Bostock, ele nos informa (1986, p. 4) sobre a primeira viagem de Platão à Sicília, quando este tinha quarenta anos e de seu encontro com círculos de pitagóricos. Bostock também afirma a herança pitagórica do *Fédon* além dos outros diálogos, que



exploraremos nos argumentos. Também que o *Simpósio*, um segundo diálogo que é tido como contemporâneo do *Fédon*, é datado de 385 a.C., já que contém uma referência anacrônica à divisão dos espartanos do território da Mantineia naquele ano (ele cita o *Simpósio*, 193a). Continua dizendo que, em 385 a.C., Platão teria, então, quarenta e dois a quarenta e três anos, alguns anos depois então de sua primeira ida à Sicília. Ainda, sabe-se que Platão funda sua escola na Academia. Bostock reúne estas informações para argumentar que parece correto conjecturar que a primeira visita de Platão à Sicília corresponde à quebra entre os diálogos iniciais e do período médio, dando tempo suficiente para os diálogos considerados anteriores serem escritos, com o *Fédon* seguindo-se imediatamente, devido as proeminentes referências aos pitagóricos, sucedido então do *Simpósio*. Além disso, estes diálogos não parecem ter as necessidades da Academia ainda em mente, dado que a *República*, por exemplo, tem seu foco no governo e a educação servindo a este fim.

Finalmente, Bostock conclui que, segundo estas conjecturas e aproximações, quando Platão escreveu o *Fédon*, Sócrates estava morto já havia quase quinze anos. Ainda afirma que, neste meio-tempo, Platão havia escrito um número de outras obras, viajado à Sicília, e adquirido as condições necessárias para fundar sua Academia; assim, já se distanciava do entusiasta seguidor de Sócrates que era em sua juventude. Dito isso, notamos a importância da distância entre a morte de Sócrates e o *Fédon*. Agora recebendo todas estas influências e o consequente amadurecimento de Platão, temos um novo resgate (após a *Apologia*) ao fim de Sócrates, porém marcado pelas inovações e reelaborações platônicas.

A primeira divisão e categorização dos diálogos platônicos na antiguidade fora feita por um sábio chamado *Thrasyllus*, e se tornou referência como o primeiro cânone platônico, embora seja objeto constante de questionamento pela historiografia moderna e contemporânea. *Thrasyllus* conta 56 diálogos genuínos de Platão (o que por si só é muito questionável). Ele divide estes diálogos em nove grupos de quatro, tetralogias, com os títulos se referindo ao nome do interlocutor, outro ao assunto e outro, o gênero. Diógenes Laércio, famoso biógrafo da antiguidade, menciona este processo:

Agora, diz Thrasyllus, os diálogos genuínos são cinquenta e seis no total, se a *República* for dividida em dez e as *Leis* em doze. [...] Isto dá nove tetralogias, se a *República* toma o lugar de uma única obra e as *Leis* de outra. Sua primeira tetralogia tem um plano comum de fundo, pois ele deseja descrever o que a vida do filósofo deverá ser. A cada uma das obras Thrasyllus dá um título duplo, um tirado do nome do interlocutor, outro do assunto. Esta tetralogia, então, que é a primeira, começa com o *Eutíphron*, ou *da Piedade*, um diálogo preliminar; a *Apologia de Sócrates*, um diálogo ético, vem em segundo; o terceiro é o *Críton* ou *Sobre o que é a ser feito*, ético; o quarto, *Fédon*, ou *Sobre a Alma*, também ético. (1972, p. 57-58, trad. e grifos nossos [Livro 3, “Platão”])



O importante aqui para nosso argumento é a *suposição* da situação do *Fédon* como a conclusão *ética* da primeira tetralogia, que segundo as informações que Diógenes Laércio nos dá sobre este sistema canônico de *Thrasylus*, tem um plano comum de fundo, a descrição da vida filosófica. Assim, é este plano comum e ponto central, não no sentido linear de uma chegada necessária e mecânica, mas centro no sentido de uma órbita que acolhe a discussão que ela percorre. Buscar este centro é justamente investigar o sentido ético originário que é dado na vida do filósofo.

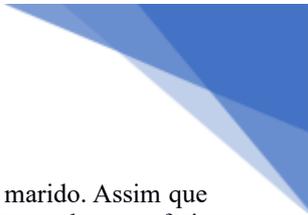
2. Situação Dramática

Aqui buscamos expor a situação dramática do diálogo, a narrativa do último dia de Sócrates. Sabe-se que depois de um longo intervalo, de meses ou anos, em *Phlius*, uma cidade do Peloponeso, o discípulo Fédon narra a Equécrates e a outros nativos tal dia. Nesta cidade havia um círculo de pitagóricos estabelecido, que ansiava por notícias de Sócrates. “Em Flionte ou Flio, no Peloponeso, um discípulo de Filolau, Eurito de Tarento, havia estabelecido um círculo de pitagóricos, em cuja sede Fédon foi recebido por Equécrates e associados.” (PALEIKAT; COSTA, 1987, p. 57) Isso fica evidente também no diálogo introdutório entre Fédon e Equécrates, em 58d:

EQUÉCRATES: Apressa-te, pois, a contar-nos todas essas coisas com a maior exatidão possível, a menos que algo te impeça. FÉDON: Não, realmente nada tenho que fazer no momento, e tratarei de vos dar uma descrição minuciosa. Aliás, nada para mim que seja tão agradável como recordar-me de Sócrates (...). EQUÉCRATES: Pois, Fédon, encontras em idêntica disposição a todos os que te vão escutar. Portanto, procura ser o mais exato possível e nada esquecer.

Este, enquanto protagonista, é apresentado não apenas como um falante, mas como um ator; é narrado o detalhe com que ele manipula seus grilhões, anda, deita ou toca os cabelos de seus discípulos, por exemplo. Nisto reside essa dramaticidade exacerbada do *Fédon*, mas que não se restringe exclusivamente a Sócrates: Xântipa, sua mulher, age, grita e amaldiçoa; Apolodoro, discípulo, urra e geme de dor (aos interlocutores de *Phlius*, Fédon adverte sobre o caráter emotivo de Apolodoro); Críton sai do recinto para se conter e até mesmo o guarda entra em prantos. Seguindo a narração de Fédon em *Phlius*, podemos encontrar esses exemplos dramáticos. Como no início do que seria o último encontro com Sócrates (59e-60a):

Entramos, pois, e encontramos junto a Sócrates, que acabava de ser desagrilhoado,



Xântipa (...) que segurava o filho mais novo, sentada ao lado do marido. Assim que ela nos viu, choveram maldições e palavrórios como só as mulheres sabem proferir (...) Sócrates lançou um olhar na direção de Críton: “Críton, disse, faz com que a conduzam para casa!” E, enquanto era levada pela gente de Críton, ela se debatia e gritava.

E, também, de modo bastante acentuado na descrição do momento em que Sócrates bebe o veneno mortal destinado como sua punição (117c-117d):

Nesse momento nós, que então conseguiríamos com muito esforço reter o pranto, ao vermos que estava bebendo, que já havia bebido, não nos contivemos mais. Foi mais forte do que eu. As lágrimas me jorraram em ondas, embora, com a face velada, estivesse chorando apenas a minha infelicidade (...) De resto, incapaz, muito antes de mim, de conter seus soluços, Críton se havia levantado para sair. E Apolodoro, que mesmo antes não cessara um instante de chorar, se pôs então, como lhe era natural, a lançar tais rugidos de dor e de cólera, que todos os que o ouviram sentiram-se comovidos, salvo, é verdade, o próprio Sócrates (...)

A camada mais interior da narrativa se dá em Atenas, na prisão em que Sócrates estava, do amanhecer até o pôr do sol, quando este bebe a cicuta. No plano de fundo que se descortina, Sócrates passara, atipicamente, trinta dias preso esperando a execução. Platão não precisa o tempo, mas pelos escritos de Xenofonte – *Memorabilia* – sabemos que são trinta:

É verdadeiramente admitido que não há registro de uma morte mais nobremente gestada. Pois ele foi forçado a viver por trinta dias depois que o veredito foi dado, porque era o mês do [festival] Dêlia, e a lei não permitia que quaisquer execuções públicas ocorressem até que a delegação sagrada tivesse retornado de Delos. Durante este intervalo, como todos seus mais íntimos puderam ver, ele continuou a viver exatamente como antes; e, verdadeiramente, diante desse período ele foi admirado acima de todos os homens por sua alegria e serenidade. (1923, p. 353, trad. e grifos nossos [Livro 4, capítulo 8, seção 2])

A razão é bastante significativa e simbólica. Conta-se também no *Fédon* (58a-d), que a cidade de Atenas havia mandado uma peregrinação oficial para *Delos* em homenagem ao deus Apolo no dia anterior ao julgamento de Sócrates, e que havia uma lei da cidade que impedia qualquer execução capital em nome do povo enquanto a peregrinação marítima não retornasse; não havendo ventos favoráveis, Sócrates teve de esperar na prisão, onde era visitado diariamente por seus discípulos.

O diálogo narra a última visita, quando da chegada da nau. (Em uma pequena nota, assim como Platão o faz e como aparece no texto, atribuímos os argumentos a Sócrates mesmo, muito embora – como já discutimos – pertençam muito mais intimamente a Platão.) A peregrinação fora enviada por uma razão específica: a homenagem era um modo de honrar anualmente uma promessa feita ao deus Apolo, segundo a tradição mítica, referente à salvação



por Teseu – e triunfo deste – dos jovens enviados como tributo à Creta por uma guerra perdida, onde eram devorados pelo poderoso Minotauro em seu labirinto.

3. Por que Fédon?

Por que Fédon? Perguntar por Fédon não é somente perguntar por este discípulo ou personagem dramática, mas é perguntar pelo seu *motivo*, tanto no sentido que se reporta ao discípulo – constituindo assim um entrelaçamento como um motivo-*condutor* –; tanto no sentido que se reporta ao próprio diálogo, constituindo assim outro entrelaçamento, como um *motivo*-condutor, com a ênfase agora no motivo. Estes dois entrelaçamentos não deixam de estar eles mesmos reunidos: mas como?

Tarrant (1993, p. 96) argumenta que, em certo sentido, o *Fédon* trata do processo da alma de liberação e retirada para além da obriedade de apontarmos a imortalidade como o seu motivo central. Acreditamos que esta visão pode ser reconciliada ao reconduzirmos este processo ao seu centro ético, a imortalidade, e nesta recondução todo o argumento se reserva e ganha potência. O entrelaçamento labiríntico de motivos mencionado vem do exame do batismo do diálogo pelo nome de Fédon. Tarrant indica (1993, p. 96) que à primeira visada isso é estranho, já que Fédon de Elis não participa ativamente do diálogo, como os pitagóricos Símiias e Cebes, sendo primariamente o narrador na primeira camada – para os pitagóricos em Philus. Ele ainda indica que os diálogos tendem a possuir o nome daquele participante que tem, de uma maneira comum e cotidiana, a qualidade ou habilidade que se faz motivo principal do diálogo. Ele lembra então que Fédon de Elis fora libertado de um modo análogo à alma do filósofo em certa circunstância fática. Diógenes Laércio nos menciona esta história:

Fédon era um nativo de Elis, de família nobre, que com a queda daquela cidade foi levado cativo e forçosamente consignado a uma casa de má-reputação. Mas ele fecharia a porta e então maquinaria para juntar-se ao círculo de Sócrates, e no final Sócrates induziu Alcibiades ou Críton com seus amigos a resgatá-lo; daquele tempo em diante ele estudou filosofia como um homem livre. (1972, p. 105, trad. e grifos nossos [Livro 2, Cap. 9, “Fédon”])

Aqui nos conta que Fédon pessoalmente teria sido capturado e forçado a um bordel; após ascender de sua própria vontade à libertação, não busca uma libertação vulgar, pois o fato de ele estudar filosofia *como* um homem livre é indicativo não só de uma liberdade civil co-circunstancial com o estudar filosofia, mas de uma libertação ética originária, um *éthos*, uma morada feita na e como vida filosófica. Então temos a analogia com a alma a ser desenvolvida,



esta que é aprisionada no corpo e arrastada por este à sensibilidade e mutabilidade. Ao fim, parece Platão indicar que apenas com o voltar-se da alma para o inteligível e imutável ela pode libertar-se, e, constituindo a filosofia como prática o único meio para isso, há então inegáveis consequências para sua imortalidade.

O outro caso de libertação que Tarrant elenca (1993, p. 96) é a introdução do mito de Teseu e do Minotauro no pano de fundo da história. Lá temos a libertação de Teseu e seus seguidores e de toda Atenas dos perigos do labirinto do Minotauro e de Creta. Ele argumenta que o Minotauro, meio homem, meio besta, pode ser visto como um símbolo do corpo e dos prazeres sexuais em particular. O além mítico que Sócrates descreve pode ser visto como um labirinto. A serenidade de Sócrates diante da morte pretende desfazer o Minotauro como o medo desta, da morte, que *é-em-nós* por conta de nossa contiguidade ao corpóreo.

4. A estrutura lógica central do diálogo

Consideraremos então a estrutura do diálogo e da argumentação de Sócrates. Dilman (1992, p. 5) assevera que nesta obra a intenção é criticar e rejeitar várias posições filosóficas; em termos modernos, uma é o *empirismo*, segundo o qual todo conhecimento advém dos sentidos, que todos os nossos conceitos são derivados de experiências sensoriais, e que a razão tem um papel subsidiário no conhecimento que possuímos. Ele ainda coloca Sócrates contra o *ceticismo*, notadamente a posição em que *todo* o conhecimento que possuímos é uma ilusão ou que a realidade que nós conhecemos é apenas aparente, sem possibilidade de obtenção de um conhecimento seguro do *real*.

Ainda, Dilman diz que uma terceira posição que Sócrates combate é o *materialismo* – ao menos duas formas dele. Uma seria a negação de qualquer aspecto espiritual à vida humana e às suas aspirações. Esta visão indicaria que a vida humana é unidimensional, que possui apenas a dimensão sensível. Dilman também elenca uma segunda forma de materialismo, que é apresentada por Símas, discípulo: é uma versão mais antiga do epifenomenalismo hobbesiano, em que a alma seria uma harmonia das tensões do corpo, tendo a alma fonte no corpo.

Dilman (1992, p. 5) também diz que os argumentos de Sócrates são puramente lógicos – ou seja, não dependem efetivamente de dados dos sentidos, e pretendem-se atemporais – e suas premissas *a priori*; logo, suas conclusões são igualmente puramente *a priori* e não apelam sobre o que poderia ser considerado de outro modo. São tomadas como imediatamente verdadeiras as premissas da (a) *distinção* – não a *autonomia* da alma, pois isto está para ser

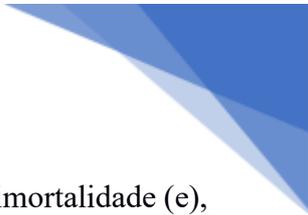


argumentado – entre corpo e alma e (b) a noção de morte como sua separação. Encontramos, em (64c), as teses *a priori* – inquestionadas: “Estar morto consiste nisto: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma, por sua vez, apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma.” A argumentação se constrói a partir destas duas premissas necessárias, não sendo uma série de argumentos distintos, mas uma argumentação que vai se completando a cada passo, absorvendo o anterior, para estabelecer que a alma é *indestrutível* (d). Os estágios são, segundo Dilman:

- (a) A alma *pode* existir apartada do corpo.
 - (b) Ela *deve* ter existido antes da morte.
 - (c) Ela *não deve* ser dissipada pelo morrer.
 - (d) Ela *não pode* ser destruída pela morte.
- As modalidades em itálico são modalidades lógicas.*

A argumentação de Dilman prossegue com uma distinção muito importante para nós. A questão é que o que é então estabelecido em estágios, finalmente com a proposição (d) é a *indestrutibilidade* da alma, que é distinta de sua *imortalidade* (e) (1992, p. 6). A alma é indestrutível como sua forma essencial natural, a ser provado logicamente a partir das premissas autoevidentes; porém, o que argumentamos é que não é isto que consiste o imortal. Pela diferença de ambos, subscrevemos junto à Dilman (1992, p. 6), para quem a imortalidade vai além da comum indestrutibilidade. Sócrates tomaria a indestrutibilidade como a condição para a imortalidade: a alma é inevitavelmente indestrutível por sua natureza, mas deve *encontrar* a imortalidade, sendo este o centro ético que vai além da argumentação lógica. Continuando com Dilman, é uma obtenção a que se dirige a vida filosófica: a alma só pode atingir a *imortalidade* ou *eternidade* sendo indestrutível; porém, esta não é uma garantia de que qualquer pessoa possa obter a imortalidade, que sua alma seja liberta do *tempo*: “Ele toma a indestrutibilidade como uma condição para a imortalidade. A alma é inevitavelmente indestrutível por sua própria natureza, mas ela *deve* encontrar a imortalidade. A posterior é uma obtenção a qual a vida filosófica está dirigida.” (DILMAN, 1992, p. 6)

A argumentação precedente nos encaminha a um exame mais detalhado. O que primeiramente admitimos é um último estágio, relativo à imortalidade, contido na proposição (e): A alma, eterna, não passa mais pela morte, liberta assim do *tempo*. Analisando toda a estrutura temos um fundamento inquestionável na distinção corpo e alma e na natureza da morte como sua separação [(a) e (n)]; uma série de argumentos racionais puros *a priori* partindo do fundamento autoevidente [(a) e (b)] à prova *a priori* da indestrutibilidade (d); porém, o mais



fascinante é que Sócrates não apresenta uma prova *a priori* ou racional para a imortalidade (e), mas este ponto de chegada se faz ético, morada a partir do movimento do todo da alma para o que lhe é prometido, o eterno ou imutável, *atemporal*.

Isto nos leva à segunda questão, que reúne a preocupação de Tarrant com o tema da libertação da alma. Acreditamos que ele está correto em colocá-lo como o motivo central do *Fédon*: a libertação da alma contra o enredamento labiríntico. Porém, não oporíamos o motivo do *Fédon* à imortalidade, pois esta libertação da alma do labirinto – em múltiplos níveis, partindo do medo da morte, ao estar distraído com o sensual e impedido de pensar o imutável – *consiste* na imortalidade.

Em um nível ontológico, o labirinto do qual se liberta, desenreda-se, torna-se imortal, é do enredamento do *tempo* a partir da mutabilidade das coisas sensíveis e corpóreas. A imortalidade consiste numa libertação do tempo, da mutabilidade temporal característica das coisas sensíveis e da alma ela mesma, ao existir imortal *por si mesma* nega a sua temporalidade própria de nascer e morrer ciclicamente. Os argumentos racionais como a rememoração, o advento da *ideia*, a geração dos contrários e a afinidade da alma às *ideias*, preparam a imortalidade tanto quanto são canalizados em um modo distinto de operação: uma proposição ética que torna a filosofia a cada vez não a mera busca da verdade, mas a preparação para a morte.

5. A autonomia da alma

Neste primeiro estágio da argumentação de Sócrates veremos o desenvolvimento de uma noção de autonomia da alma, tendo em vista a prova pura *a priori* de que a alma *pode* existir fora do corpo (a). Inicialmente, Sócrates nos apresenta uma proposição ética para o ser da filosofia: *a preparação para a morte*, que põe em curso a imortalidade como libertação e que resguarda do medo da morte, causado pela atração da alma ao seu corpo e o que é mutável, tendo o resguardo o horizonte da atemporalidade – os excelentes bens aos quais o filósofo está destinado. Sócrates diz, então, em 63e-64a:

A vós, entretanto, que sois meus juízes, devo agora prestar-vos contas, expor as razões pelas quais considero que o homem que realmente consagrou sua vida à filosofia é senhor de legítima convicção no momento da morte, possui esperança de ir encontrar para si, no além, excelentes bens quando estiver morto! Mas como pode ser assim? Isso será, Símiias e Cebes, o que me esforçarei por vos explicar. Receio, porém, que, quando uma pessoa se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto!



Como dissera em 63b, aqui Sócrates se põe diante de seus discípulos como diante de um tribunal, e invoca um segundo julgamento a termo, inicialmente, de sua serenidade perante a morte – percurso do filósofo à atemporalidade. Justamente no que constituem estes excelentes bens mencionados a serem encontrados após a morte, argumentamos para além de uma perspectiva infundida pela posterior tradição cristã que possa identificar estes com a sua noção própria e específica de algo como um “céu”, *ou mesmo igualmente como* uma “salvação”. Ainda, notemos a força que a ética da imortalidade adquire no discurso, pois a própria filosofia como prática não é concebida primeiramente a partir de uma busca da verdade e do verdadeiro, mas Sócrates diz ser a *única* ocupação do filósofo preparar-se para morrer e em estar morto, ocupação única esta que canaliza a busca pela verdade como desejo ou amor.

Em seguida (64c-67c) temos a afirmação dos dois fundamentos autoevidentes: (a) distinção entre alma e corpo e (b) a morte como separação. O foco é no evento da morte; logo, a distinção entre alma e corpo é realizada implicitamente, a partir mesmo do horizonte da morte. Ou seja, são-nos apresentados corpo e alma como distintos pela existência de um momento que se configura como a sua separação, e apenas como separação. Embora Sócrates expresse a distinção corpo/alma muitas vezes em função da morte, seria exagerado colocar a morte como causa da distinção, uma vez que esta opera por si, embora a morte tensione seu conteúdo.

Então Sócrates sustenta ser impróprio a um filósofo, em sua vida, dedicar-se aos prazeres como a bebida, a comida, o amor. A vida filosófica seria, então, a abstenção destes prazeres, o afastar da alma do corpo, embora esta – em vida – permaneça aprisionada nele e tenha o dever de animá-lo (como diz, por exemplo, o próprio termo “alma”, *anima*, em Latim), sendo vedado o suicídio (ver *Fédon*, 61d-63b). Desse modo, a vida filosófica está muito mais próxima da morte, embora não a provoque necessariamente. Em 65a-c, Sócrates compara a inexatidão e incerteza das sensações obtidas tendo o corpo como um instrumento, ou seja, a alma ao voltar-se para a investigação do que é tendo o corpo como meio adquire as sensações do que é de mesma natureza que o corpo, o mutável e temporal. Sócrates declara estas sensações inferiores, justamente por sua mutabilidade, à busca da verdade que circunda a imortalidade filosófica, uma verdade por si atemporal e imutável. Assim, a alma só atinge a verdade afastada e isolada do corpo, por si no modo do pensamento, em que pode apreender em parte a *realidade* de um ser.

Sócrates continua invocando os gêneros supremos do que é em si, como o *justo*, o *belo*, e o *bom*; não havendo experiência sensível destes, não são apreendidos por meio do corpo e sim pelo pensamento. Apela então para o *desejo* do filósofo, a verdade. A verdade se torna então o desejo do filósofo enquanto sua *ocupação* reside exclusivamente em preparar-se para a morte.



Daí obtemos uma primeira e importante conclusão, na articulação desejo e ocupação: enquanto a alma estiver voltada para o corpóreo, nunca obterá o objeto de seu desejo, a verdade. Já que a morte é a separação entre corpo e alma, o filósofo obtém a verdade, objeto de seu desejo na morte – dissolução dos laços que prendem a alma ao corpo – e a filosofia consiste unicamente na preparação para a morte, em nome da busca da verdade, seu desejo.

Entre 67a-69e, é introduzindo o motivo-temático da purificação, quando Sócrates reformula a tradição dos mistérios religiosos gregos, como os órficos. A purificação é apartar o máximo possível a alma do corpo, analogamente à morte, desligando os laços destes. Ela se faz modo ético da busca pela verdade. Os filósofos, buscando a verdade e tendo esta como condição o apartar o máximo possível da alma tudo que é corpóreo, mutável, abraçam a morte como desligamento absoluto destes laços, e o exercício da filosofia – o modo de sua ocupação – é libertar a alma do corpo, sendo assim contraditório que os filósofos se irrite ou se desesperem com a morte, constituindo na afirmação do exemplo socrático contra o desespero dramático de seus discípulos no diálogo. “*Se é filósofo, há de existir nele a convicção de que apenas em outro mundo, eterno e imutável, encontrará a sabedoria*” (68b, grifo nosso).

Sócrates passa logo após ao exame da virtude perante a morte. A partir do que dissera, se alguém se irrita com a morte ou ama o corpo, as riquezas ou as honrarias. A virtude da coragem aparentemente convém *também* àqueles que não são filósofos. Estes desejam a morte, mas o resto dos homens a vê como um grande mal, então – argumenta – como poderia a coragem convir a ambos? O resto dos homens é corajoso – enfrenta a morte – por temerem males mais que esta, sendo então corajosos por temerem. Sócrates diz ser absurdo que o temor e a covardia fundamentem o seu contrário, a coragem. No caso da prudência, o homem não-filósofo que é prudente tem como princípio de sua temperança o desregramento, pois se priva de certos prazeres em nome de outros que cobiçam – valorizam – mais. Parece haver então, na virtude dos não filósofos uma espécie de escambo entre sofrimentos, prazeres e receios. A sabedoria que busca o filósofo é o que serve como o valor real – *moeda* – para todas estas virtudes. Assim, em 69d-70a, Sócrates afirma seu exemplo dramático, de deixar seus discípulos serenamente e conclui: (a) *A alma pode existir apartada do corpo, e a filosofia como prática é o seu modo de articulação.*

6. A preexistência da alma

A inicial defesa de Sócrates encontra resistência em seus discípulos. Cebes replica em 70a-d justamente o problema e a possibilidade do ceticismo quanto à indestrutibilidade da alma:

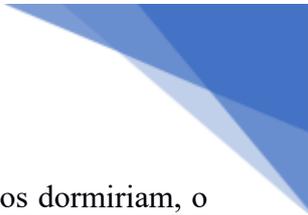


não haveria a possibilidade desta ser destruída com a separação com o corpo? Ou seja, sendo (a) uma possibilidade, esta aceitaria a possibilidade contrária relativa à morte: a alma dissipar-se com a morte. Sócrates só termina de responder a este ponto ao fim do diálogo, quando supõe provar a necessidade da indestrutibilidade da alma. Para percorrer este caminho, ele começa com a afirmação da necessidade da preexistência da alma.

Para isso em 70c-72e, encontramos o argumento dos contrários. Primeiro, Sócrates se apropria do mito grego do *Hades* (*além*) e sugere a sua formação etimológica como in-visível, explicação já corrente entre os gregos, porém não explorada ao modo de Sócrates aqui em sua articulação filosófica entre a sensibilidade e mutabilidade, espécies visíveis, e a *ideia*. A proposição central afirma que no *invisível* (*Hades*) se encontram as almas dos mortos e elas de lá vão e voltam ciclicamente (ou seja, em uma temporalidade própria). Se então dos mortos nascem os vivos, as almas residem mesmo no *invisível* e não pode haver novo nascimento para almas que já não tivessem existência; para isto, deve-se provar que os vivos nascem só dos mortos.

Constitui-se o argumento, os estados contrários se *engendram* mutuamente: o belo ao feio, o justo ao injusto e assim por diante. Logo, quando algo era maior, necessariamente deveria ser antes, menor; se algo se torna melhor era antes necessariamente pior e assim por diante. Segue-se disso o princípio geral de toda geração: coisas contrárias engendram – nascem – de coisas contrárias. Mas, em todos os casos, por serem díades, há uma dupla geração ou geração e corrupção (valorativamente), como entre o maior e o menor há um duplo: crescimento de um lado e decrescimento de outro. O interessante dos contrários é que Sócrates aplica um ponto de vista fixo, único e absoluto que organiza as díades sempre segundo a extrema (ou pura) positividade e extrema (ou pura) negatividade: o belo é puro belo e o feio é puro feio. O segundo ponto é a imagem congelada da mudança destes predicados nas coisas que revela o movimento paralelo, em um eixo crescente no tempo ao (por exemplo) aspecto positivo da díade, e em um eixo decrescente no tempo ao (por exemplo) aspecto negativo da díade. Com isso, Sócrates quer argumentar que esse paralelismo indica transparência e obviedade, na medida que um se mostra tanto quanto o outro, apenas de modo inverso.

Agora, vejamos a inclusão do argumento ao viver. Este é o contrário de estar morto, engendrando-se mutuamente e sendo um tão transparente ao outro. Logo, o morto provém do vivo, o vivo provém do morto e as almas existem no *invisível*, que é justamente o contrário do mundo visível, fechando o círculo. Complementando o argumento, não se duvida da realidade da morte, mas então deve haver uma geração contrária, reviver, que é a geração dos mortos para os vivos. Pois, se não houvesse eterna compensação recíproca das gerações, o ser se



imobilizaria no mesmo estado. Com o exemplo, se só houvesse o dormir, todos dormiriam, o que é absurdo; analogamente, é absurdo que tudo morra sem o reviver – já que, pois, o *sentido* ou o *ser* do dormir ou do morrer seria *dialeticamente* engendrado pelo seu respectivo contrário, e o absurdo enquanto sua impossibilidade remete-se imediatamente ao seu sentido.

Cebes então menciona o argumento da rememoração, tratado no *Mênon* e é passado ao exame deste em 72e-77b a fim de avançar o argumento, pois se apreender é recordar algo já apreendido anteriormente, tal não poderia acontecer se a alma não existisse em algum lugar antes de assumir, pela geração, a forma humana, sendo assim verossímil que seja indestrutível. Em 73a-c, diz Cebes:

— Temos disso — volveu Cebes — uma prova magnífica: interroga-se um homem. Se as perguntas são bem conduzidas, por si mesmo ele dirá, de modo exato, como as coisas realmente são. No entanto, esse homem seria incapaz de assim fazer se sobre essas coisas não possuísse um conhecimento e um reto juízo! Passa-se depois às figuras geométricas e a outros meios do mesmo gênero, e assim se obtém, com toda a certeza possível, que as coisas de fato assim se passam.

Propõe então a rememoração que para haver recordação de alguma coisa num momento qualquer é preciso ter sabido antes esta coisa, sendo o saber uma recordação produzida na circunstância de quando a sensação de um objeto é acompanhada da imagem de um outro objeto distinto. Assim, ao saber da imagem de um objeto que acompanha outro chamamos rememoração. Segundo o exemplo de Sócrates, é diferente conhecer um homem e uma lira, e os amantes, tendo a sensação do objeto que seu amado costuma se servir – como a lira, tem acompanhado por contiguidade a imagem deste amado. Isto consiste em uma recordação, e sua ocasião é o esquecimento causado pelo tempo ou distração. De todo modo, parece haver dois princípios de recordação: (a) semelhança e (b) contiguidade. A semelhança advém quando a sensação de algo faz lembrar algo outro a que em sua forma se assemelha, e a contiguidade advém quando a sensação de algo faz lembrar algo outro que este primeiro teve contato ou esteve ao redor.

No caso da recordação pelo semelhante, falta realidade à coisa dada na sensação em relação à coisa rememorada. Sócrates aponta o caso por exemplo do Igual em si mesmo contra a igualdade existente entre quaisquer seres materiais. O *igual em si* se distingue da igualdade entre seres materiais na medida em que esta é, por se referir a seres mutáveis, também mutável (em sua igualdade, dois seres materiais podem deixar de ser iguais), enquanto o *igual em si* nunca deixa de ser si mesmo. Mesmo assim, sabemos o que é o *igual em si* pela lembrança da igualdade entre seres materiais, que é distinta dela mas traz a nós a sua lembrança: a igualdade



faz rememorar por semelhança o *igual em si*. Mas, esta que faz lembrar é inferior, por defeitos, ao ser que faz rememorar. Em 74d-75b, diz Sócrates:

Estamos, pois, de acordo quando, ao ver algum objeto, dizemos: “Este objeto que estou vendo agora tem tendência para assemelhar-se a um outro ser, mas, por ter defeitos, não consegue ser tal como o ser em questão, e lhe é, pelo contrário, inferior.” Assim, para podermos fazer estas reflexões, é necessário que antes tenhamos tido ocasião de conhecer esse ser de que se aproxima o dito objeto, ainda que imperfeitamente. (...) Portanto, é necessário que tenhamos anteriormente conhecido o Igual, mesmo antes do tempo em que pela primeira vez a visão das coisas iguais nos deu o pensamento de que elas aspiram a ser tal qual o Igual em si (...) Assim, pois, antes de começar a ver, a ouvir, a sentir de qualquer modo que seja, é preciso que tenhamos adquirido o conhecimento do Igual em si, para que nos seja possível comparar com essa realidade as coisas iguais que as sensações nos mostram, percebendo que há em todas elas o desejo de serem tal qual é essa realidade, e que no entanto lhe são inferiores!

O fundamento da reflexão é, para Sócrates, o conhecimento ainda que imperfeito do ser mais superior. Portanto, é necessário termos conhecido o *igual em si* antes de termos conhecido a igualdade dos seres materiais, que precisamos do corpo como instrumento para ter notícia. Assim, a partir das sensações a igualdade material aspira e é deficiente em relação ao *igual em si*. A sensação, porém, inicia-se ao nascimento, então o conhecimento do *igual em si* antecede o nascimento, e o mesmo se sucede – segundo Sócrates – para o *maior, menor, belo, bom, justo, piedoso* e toda a *realidade em si*. Mais ainda, em 76d-77a, Sócrates afirma que por essa argumentação há uma igual necessidade de existência entre o *mundo das ideias* e das almas.

Se o conhecimento da *realidade em si* não é constantemente esquecido, é necessário que ele se mantenha no curso da vida. “Saber” seria, então, depois de ter adquirido o conhecimento, não mais perdê-lo, sendo o esquecimento o abandono de um conhecimento. Desse modo, ou nascemos com o conhecimento da *ideia* e ele dura a vida toda ou perdemos, ao nascer, o conhecimento anterior e ao instruir-nos somos lembrados dele. Porém, Sócrates indica que o conhecimento das *ideias* não pertence a todos, pois a maioria da população não consegue dar suas razões quanto aos ser. Assim, ao saber, os homens se recordam do que aprenderam no tempo passado, este tempo então deve ser antes do nascimento: (b) *A alma deve existir antes do nascimento*. E deve existir também dotada de capacidade de pensamento. Sócrates crê logo então ter provado a necessária indestrutibilidade, ao ser interpelado por Cebes (em 77c) que sua demonstração só provava metade do caminho, a preexistência da alma, utiliza-se do argumento dos contrários. Para demonstrar que a alma existe depois da morte, ele parte de que tudo nasce do que é morto, e, estando provado que a alma deve existir antes do nascimento, a existência da alma após a morte é necessária para uma nova geração. Assim, a alma existiria depois da



morte.

7. A morte e a não dissipação da alma

O argumento de Sócrates, embora bem recebido por muitos de seus discípulos no decorrer do diálogo, ainda encontra resistência. Estes pedem uma demonstração mais forte devido a um medo interior a cada um deles, que segundo Cebes tem um quê de infantil e irracional, comparando o medo dos discípulos à morte ao medo que uma criança recebe das lendas de assombrações. (77d-e)

Após então a reiteração da incredulidade, agora num nível também irracional, segue-se a segunda parte do argumento, que começa discutindo a afinidade da alma às *ideias* (77e-80b). Busca-se as coisas que são suscetíveis de decomposição. A resposta é que são as coisas compostas, cuja natureza é composta, que unicamente por natureza correspondem à composição e à decomposição. Em contrapartida, o que é simples (não-composto) por natureza não pode se decompor: os seres imutáveis não se decompõem. Mas o que é composto se identifica por comportar-se ora de um modo, ora de outro, contra a essência ou a *realidade em si* que se comporta sempre do mesmo modo, é imutável. Enquanto cada uma das *ideias* é verdadeira em si e por si, as coisas materiais em sua mutabilidade nunca estão do mesmo modo, nem em relação a si, nem aos outros. Estas podem ser apreendidas por meio da sensação com o corpo como instrumento e as *ideias*, que conservam sua identidade, só podem ser capturadas pelo pensamento refletido, sendo invisíveis. Tem-se assim duas espécies de coisas – visíveis e mutáveis e invisíveis e imutáveis –, e de forma paralela o homem é constituído também por duas espécies de coisas, corpo e alma (a). Enquanto, pelo que foi dito, o corpo tem mais afinidade com a espécie visível por comparação, a alma a tem com a espécie invisível e imutável, simples e que então não se decompõe.

A alma, ao utilizar o corpo como instrumento para investigar um ser apreende apenas o mutável e, mesclada com o mutável, torna-se inconstante e embriagada. Porém, ao examinar as coisas por si mesma se lança na direção das *ideias* imutáveis e torna-se a conservar sua identidade, como lhe é essencial. Então, o pensamento é a realização da alma em si mesma e por si mesma no voltar-se às *ideias*. Ela, quando juntada ao corpo, torna-se senhor do corpo, sendo este seu servo. Ora, o senhor se assemelha mais ao que é divino, enquanto ao servo ao que é mortal, para obedecer e ser seu escravo. Convém ao corpo pronta dissolução, enquanto à alma, absoluta indissolubilidade. Logo, depois da morte do homem, o corpo, visível, dissipa-se e a alma não deve se dissipar após a morte (c).

8. A indestrutibilidade da alma

Após um interlúdio dramático, somos apresentados à objeção de Símiias e, mais importante, à de Cebes (86e-88b). Basicamente, o tebano concorda com o argumento da rememoração para firmar que a alma deve ter existido antes do nascimento (b), mas objeta contra o fato de que da alma não deve se dissipar após a morte se segue que ela é indestrutível (d).

Argumenta Cebes, contra o *epifenomenalismo* proposto por Símiias (que propunha a alma ser uma harmonia do corpo, derivando-se deste), que a alma é superior ao corpo em tudo. Para isto, introduz uma analogia com um tecelão, suas vestes (chamadas de o *bom* do tecelão, em mais uma alusão de Platão à *ideia* de *bem*) resistem à morte; logo, quem seria mais durável, o tecelão ou as vestes? Argumenta que o tecelão é mais durável que as vestes, mas ao morrer deixa as vestes, menos duráveis. Então, se as vestes – menos duráveis – permanecem, o tecelão – mais durável – deveria permanecer. Contra a fragilidade da alma proposta por Símiias, então, o fato de o tecelão, após ter usado e tecido muitas vestes, desaparecer antes de sua última vestimenta não implica que o homem seja inferior a suas vestes e mais frágil que elas. Isto se aplica à alma em relação ao corpo, a alma é durável e se usa de muitos corpos – pouco duráveis – durante sua vida. O corpo seria uma torrente de corpos que se esvai durante a vida, e a alma constantemente renova o seu corpo – assim como o tecelão renova suas vestes.

Mas, em sentido contrário, a alma poderia se dissipar após a morte, mesmo segundo (c), que ela não deva. Existindo as almas antes do nascimento (b), segundo o argumento da rememoração e a não necessidade delas se dissiparem após a morte (c), ainda assim há a possibilidade contrária: de elas se dissiparem após um ciclo de gerações, de vida e de morte. Assim, alguma morte pode ser a última morte do ciclo, e esta seria a verdadeira e absoluta morte da alma. Como nunca se sabe se a morte iminente em questão é a última, deve-se temer a morte, a menos que seja provada racionalmente sua indestrutibilidade (d). Assim, (c) não implica (d).

Na preparação para o argumento final, Platão atribui a Sócrates a sua própria (auto) biografia intelectual, apresentando sua aproximação com a filosofia naturalista pré-socrática e então o advento da *ideia*. Ele se vale de uma metáfora marítima para sua exposição, como se cada busca à causalidade consistisse em uma navegação. A primeira navegação, que trata do problema da Física, segue-se entre 95e-99d, enquanto a navegação que trata da *ideia* corre entre 99d-102a.

Em sua primeira navegação pelo princípio de causalidade, Sócrates apresenta em 95e-96a esta sua preocupação com a causa da corrupção e geração de todas as coisas; conta que se



aproximou então do “exame da natureza”, no sentido de saber as causas de tudo, por que tudo vem à existência, e por que existe. Por exemplo, se a origem dos seres vivos vem a partir da putrefação, ou se o sangue ou cérebro fazem pensamento e memória. Seguindo os contrários, também a causa de como tudo se corrompe. Sócrates então se diz ter se convencido não qualificado para estas pesquisas, pois, cego pelo exame da natureza, acreditava ter desaprendido o que já presumia saber antes, especialmente em relação ao crescimento dos seres humanos. Por exemplo, acreditava que se uma pessoa era menor em relação à outra era em virtude de sua medida; assim como dez seria maior que oito em virtude do acréscimo do dois, ou seja, tendo o acréscimo do dois como causa. Sócrates então critica esta visão: na soma de duas unidades não fica decidido se é uma unidade que se torna o seu dobro, ou, se a adição é o ato que faz surgir um novo número, dois. Ainda, contrariamente na divisão, uma coisa que era uma se torna duas, mas não se sabe a causa. Para Sócrates, segundo este método, a origem, o desaparecimento e a existência de todas as coisas ficam encobertos. Assim como no uso do maior e do menor no argumento dos contrários, os exemplos e operações numéricas já revelam a forte influência dos pitagóricos no *Fédon*, como fora mencionado na introdução.

Sócrates (porta-voz da biografia de Platão) afirma que foi buscar outro método nos escritos de Anaxágoras, em que o *espírito* (*Nous*) é o ordenador e causa de todas as coisas. Como causa universal, o *espírito* deve ter ordenado tudo da melhor forma. Logo, a causa de cada coisa é dada pela melhor maneira de ela existir e de produzir efeitos, cabendo ao homem buscar o que é mais perfeito. A causalidade pelo *espírito* seria assim absoluta e suficiente. Porém, sucede-se a crítica à Anaxágoras: atribuía causalidade aos elementos, ao éter e a coisas absurdas. Dizia, segundo Sócrates, que atribuía a causa universal ao *espírito*, mas a colocava em função dos elementos materiais, em mais uma crítica de Platão ao materialismo. Por exemplo, segundo Sócrates aquele dizia que o corpo se move devido aos tendões e que a causa da voz é o ar e os ouvidos. Sócrates reconhece que não é possível realizar a ação sem o corpo material, mas a causa é a escolha e a inteligência e não o corpo ele mesmo. Isto nos leva, então, à segunda navegação.

Entre 99d-102a, é narrado o advento da *ideia* como causa. Sócrates inicia com uma metáfora, como estava ficando cego ao olhar para os próprios objetos, deveria – para não se cegar – fazer como se faz durante um eclipse: observar a imagem do sol refletida na água. Acredita ele que ficaria cego se tentasse compreender os objetos pelos sentidos. A opção seria então voltar-se à *ideia* e procurar nela a verdade das coisas. Adverte, porém, que a comparação é imperfeita, pois quem contempla a *ideia* não apreende apenas a sua imagem, mas o próprio ser. Depois de tomada a *ideia* como caminho seguro, esta é então a base para a distinção

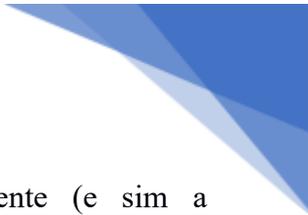


verdade-erro.

Assim Sócrates vai tentar mostrar o seu tipo de causalidade em ação e nos lembra que da suposição da *realidade* em si se pretende provar a imortalidade da alma. Continuando, supondo-se que exista a *ideia*, seu correlato material tem como causa sua identidade apenas por participar da *ideia*: se há o *belo* em si, o que é belo o é apenas por participar da *ideia* do *belo* e não por alguma outra causa. Logo, não se pode aceitar causas naturalistas, o que faz algo belo é o *belo* em si, *independente dos distintos modos em que essa participação possa se articular*. Estes modos, porém, não são a causa. Como nos outros casos, o maior não pode ser maior que o menor pela medida, mas pela participação na *grandeza*. E se a medida fosse a causa do maior, também seria a do menor, e é absurdo para Sócrates que duas coisas opostas sejam causa do mesmo; no exemplo anterior, o dois se torna dois pela participação na forma do dois. E ainda, ao contrário do que se estabelecerá na *República*, ainda há uma certa indefinição e ambiguidade no *Fédon* quanto ao status ontológico dos números.

Por fim, entre 102a-107c, Sócrates adentra no argumento final: o problema dos *contrários* e das *ideias*. Argumenta que, se Símiias é maior do que Sócrates mas menor que Fédon, encontra em Símiias a grandeza e a pequenez. Símiias é maior que Sócrates, isto pois participa da *grandeza* em relação à pequenez de Sócrates, e assim relativamente no caso de Fédon. Símiias é menor que Fédon e maior que Sócrates, assim a chamado de grande e de pequeno. Mas, a *grandeza em si* jamais consente ser grande e pequena. Assim como a grandeza material, ela ou se retira ou foge quando a pequenez se aproxima. Nenhuma coisa deseja tornar-se seu contrário, mas se retira e foge. É nos então apresentada uma objeção, pois isto contradiria a tese do argumento dos *contrários* (de seu engendramento mútuo), do que se segue sua clarificação: o *contrário em si* não gera outro *contrário*, mas as coisas com qualidades contrárias (ou em estados de ser contrários) é que se engendram mutuamente.

Exemplificando, quente e frio diferem de neve e fogo. A neve jamais aceita o calor: ou foge dele, afastando-se; ou deixa de existir. O fogo, do mesmo modo, jamais aceita o frio: ou foge dele, ou deixa de existir. O *ímpar* é sempre ímpar, mas não apenas para o em si, mas para algo que é sempre ímpar: a tríade. Porém, a tríade não é a imparidade. Assim se segue para todos os ímpares e para a paridade de todos os pares (a díade não é a paridade, mas o dois é sempre par – e assim sucessivamente). Mas, a tríade não é o contrário da paridade, porém por possuir o ímpar, foge ou se destrói ao tornar-se par. Então a alma, entrando num corpo, o torna vivo – sendo seu contrário a morte. A alma jamais aceita o contrário da vida, que ela sempre traz consigo. Logo, a alma jamais aceita a morte. Não aceitando a morte, a alma tem por essência a meta da imortalidade.



Como a imortalidade não é o que está em jogo imediatamente (e sim a indestrutibilidade), Sócrates prossegue argumentando que se o ímpar fosse indestrutível, à proximidade do par o três se retiraria. Paralelamente, se o imortal for indestrutível, a alma não pode ser destruída com a morte (d). Aqui, em um curioso entrelaçamento do argumento, a indestrutibilidade *essencial* da alma é condição para a *obtenção da imortalidade* tensionante desta; mas é a partir do *tensionamento à imortalidade* que a alma se mostra como indestrutível. É levantada a objeção da possibilidade da destrutibilidade do ímpar, que paralelamente, arruinaria o argumento. Mas, todos concordam que o imortal (em seu *tensionamento*) só pode ser indestrutível. Logo, quando a morte se aproxima, a alma foge para o *invisível*.

9. Conclusão: A libertação do Tempo

Conforme dissertamos, a distinção entre imortalidade e indestrutibilidade no *Fédon*, adquire uma riqueza de significado. Primeiramente temos o refinamento do que é apresentado de forma mítica ao fim do *Fédon* com o fantástico mito do destino das almas (107b-115a). Lá, Sócrates reúne de forma original e poética várias fórmulas lendárias e teorias cosmográficas naturalistas. Porém, em 113c-d, Sócrates reconhece que seu mito é uma lenda mitológica e não um relato científico e fala que é difícil pretender que as coisas sejam realmente assim. De todo o modo, um dos núcleos da imortalidade é mostrado. O mito apresenta um ensinamento ético quanto à punição e julgamento no *Hades* que acolhe a sua exortação anterior à vida filosófica. E, mais importante, ele estabelece diretamente no mito – para além da argumentação racional – a filosofia como verdadeiro caminho para a imortalidade, refinando seu sentido: a alma indestrutível não volta mais ao corpo e permanece eternamente no *invisível* contemplando as *ideias* (com os deuses) sem nascer e sem morrer. Ora, é apenas no mito ético que Sócrates nos diz o verdadeiro tensionamento da alma humana e a consequente distinção entre imortalidade e indestrutibilidade. A alma é sempre por si só já indestrutível, mas ela *quer* a imortalidade. Imortalidade esta que nada mais é que uma libertação de um enredamento labiríntico, como a alusão a Teseu ao início nos indica, mas o labirinto – argumentamos – não é exatamente o corpo, mas o próprio *tempo*, a mutabilidade do mundo sensível e a ciclicidade do viver e morrer da alma, contra o simples e eterno contemplar as *ideias*.

Temos o segundo engajamento da distinção. Assim como Sócrates expõe a *ocupação* do filósofo como exclusivamente preparar-se para morrer por meio de seu *amor* à verdade, temos a distinção entre o *ser-imortal* (obtenção) da alma e o seu *querer-ser-imortal* (tensionamento). Por natureza, a alma é imortal por não aceitar a morte (tensionamento), mas ainda assim vai e



volta do *invisível*. É esse próprio tensionamento que Sócrates usa para provar e mostrar o fato, a indestrutibilidade, mas na ordem do *ser* a indestrutibilidade é condição para o *ser-imortal*.

Finalmente, temos o aspecto mais simples e mais direto de Sócrates: às vésperas de sua morte, Críton o pergunta sobre o mandamento, a tarefa mais importante que Sócrates lhes entregará (115b-c). Ele responde ser sobre isto que falara todo o seu último dia de vida, bem como sua vida como um todo: “*cuidai de vós próprios*”.

Referências

BOSTOCK, David. *Plato's Phaedo*. 1. ed. New York: Oxford University Press, 1986.

DILMAN, Ilham. *Philosophy and the philosophic life: a study in Plato's Phaedo*. 1. ed. New York: St. Martin's Press, 1992.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers*. Tradução de R.D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1972 (primeira publicação em 1925).

PLATÃO. *Fédon*. In: *Diálogos / Platão*. Tradução e Notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 55-126. (Os Pensadores)

TARRANT, Harold. *Introduction*. In: *PLATO: The last days of Socrates*. Trad. Hugh Tredennick e Harold Tarrant. London: Penguin Books Ltd, 1993, p. 95-108.

XENOFONTE. *Xenophon in Seven Volumes*, 4. 1. ed. Tradução E. C. Marchant. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd., 1923.

Recebido: 10-04-2019

Aceito: 17-04-2020