

## A Imortalidade da Alma no *Fédon* de Platão:

Coerência e Legitimidade da  
Prova Final (102 A – 107 B)<sup>2</sup>

A julgar pela vasta bibliografia consagrada ao *Fédon* de Platão, o leitor poderia indagar a que se deve semelhante *fecundidade*<sup>3</sup>. Talvez a resposta esteja consignada em uma passagem do diálogo *Fédon*, onde o Sócrates platônico narra o processo que o conduziu à descoberta do supra-sensível, das Idéias. Este itinerário especulativo consistiu na passagem das coisas às Idéias mediante os *logoi*, os *raciocínios*. As coisas só se tornam inteligíveis caso postulamos, *com os raciocínios*, a existência de Idéias meta-empíricas: a razão do nascer, do perecer e do ser das coisas não reside nas próprias coisas, mas em uma causa meta-empírica (a “verdadeira causa”). Trata-se da chamada “Segunda Navegação” intelectual que tematiza a revolução platônica do pensamento “físico” e a fundação do que, posteriormente, será chamado de metafísica<sup>4</sup>. É precisamente no quadro desta reflexão que se fundamentará a última prova platônica sobre a imortalidade da alma<sup>5</sup>.

1 Doutorando em Filosofia Antiga pela PUC-Rio.

2 Este estudo é uma síntese de um livro intitulado “A imortalidade da alma no *Fédon* de Platão” que será publicado proximamente pela Editoria da PUC do Rio Grande ao Sul (EDIPUCS, coleção “Filosofia”, nº 88).

3 Cf. a bibliografia cronológica de M. Dixsaut, *Platon. Phédon. Traduction, Introduction et Notes*, Paris: GF-Flammarion, 1991, pp. 411-432.

4 Platão, *Fédon* 99c-d. A “Segunda Navegação” (δέυτερος πλοῦς) é uma imagem proveniente da linguagem náutica usada por Platão para indicar metaforicamente o processo de pensamento que o conduzirá à doutrina das Idéias. A propósito, Cf. G. Reale, *Para uma nova interpretação de Platão. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”*, São Paulo: Loyola, 1997, pp. 101-166.

5 Cf. Platão, *Fédon* 100 b: “Minha hipótese é a existência do Belo em si e por si, de um Bem em si, de um Grande em si e assim todo o resto (ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τάλλα πάντα) (...) Se estás de acordo com isto, espero, a partir daí (isto é, da existência dessas realidades), demonstrar-te (Cebes) a causa (τῆν αἰτίαν) em virtude da qual a alma é imortal”. Para o estudo do método “hipotético” no *Fédon*, Cf. a obra

Ao longo da História da Filosofia, a tradição considerou o *Fédon* como o texto por excelência sobre a imortalidade da alma<sup>6</sup>, e a discussão acerca deste problema determinou fundamentalmente o pensamento Ocidental até os dias de hoje<sup>7</sup>. A questão da imortalidade da alma surge de uma objeção em “defesa” do desejo de morte<sup>8</sup>: as pessoas são assaz incrédulas sobre a imortalidade da alma, e a serenidade e a confiança de Sócrates face à morte, ou seja, toda sua concepção da vida filosófica chamada *μελέτη θανάτου*, terá sentido só se a alma for verdadeiramente imortal. Sócrates deverá, portanto, provar racionalmente que a alma do homem, uma vez morto, “continua a existir e a manter força (*δύναμις*) e inteligência (*νόησις*)”<sup>9</sup>.

Entre os argumentos elencados como provas da imortalidade da alma humana, o último desconcertou os filósofos antigos e modernos<sup>10</sup>; tem-se a impressão de que, contrariamente às provas precedentes, Platão lhe tenha atribuído um papel decisivo no desdobramento do *Fédon*, já mesmo em

---

clássica de R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford: Clarendon Press, <sup>2</sup>1966, pp. 123-145.

- 6 Normalmente afirma-se que o *Fédon* é um “discurso de consolação” (*λόγος παραμυθητικός*) nos dois sentidos da *παραμυθία*: 1) “justificação da crença na imortalidade” (*Fédon* 70b) e, por conseguinte, 2) “encorajamento em admitir e nela haurir consolação” (*Fédon* 115d). Deste ponto de vista, o *Fédon* está na origem de todo o gênero literário das *Consolations*, que se inicia já com Aristóteles (*Εὐδημος ἢ περὶ ψυχῆς*) e chega, ao menos, até Moses Mendelssohn e Alphonse de Lamartine. O primeiro escreveu a famosa obra intitulada *Phádon oder über die Unsterblichkeit der Seele. Eine Modernisierung des platonischen Phádon*. Berlin, 1767 (Esse texto influenciou I. Kant em sua *Psicologia racional* da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*). O segundo publicou em 1823 o livro *La mort de Socrates*.
- 7 Especialmente quanto ao núcleo da doutrina platônica acerca da morte e imortalidade: no primeiro caso, a filosofia é definida como exercício de morte entendida como separação da alma e do corpo. A morte de Sócrates se apresenta assim como o evento radical que funda o platonismo: Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Institut d'études augustiniennes, <sup>2</sup>1993; *Id.*, *ibid.*. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995, pp. 107-114; J. Domanski, *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Fribourg-Paris: Éd. Universitaires-du Cerf, 1996. No segundo caso, a superação da morte com a esperança irrenunciável na imortalidade. Neste sentido, Cf. G. Scherer que, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, <sup>2</sup>1988 (tr. it. G. Sansonetti, *Il problema della morte nella filosofia*, Brescia: Queriniana, 1995, pp.124-215), a partir dos temas da morte e imortalidade, examina os modelos de pensamento fundantes na história da metafísica. Um esboço do influxo platônico pode ser encontrado em F. De Capitani, *Platone, Plotino, Porfirio e Sant'Agostino sull'immortalità dell'anima intesa come vita*, *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 76 (1984): pp. 230-244.
- 8 Platão, *Fédon* 69e-70b.
- 9 Platão, *Fédon* 70b.
- 10 A última prova do *Fédon* deriva de algumas características estruturais da Teoria das Idéias e estabelece a participação da *ψυχή* na Idéia de vida, atribuindo-lhe as notas de imortalidade e indestrutibilidade.

razão de sua longa preparação e meticulosa elaboração. Ora, o interesse atual pela lógica e pela forma dos raciocínios explica não só a abundância de estudos sobre a prova final, mas também a diversidade de leituras do mesmo que nele vêem um edifício instável, minado de equivocidade, de ambigüidade, de deduções ilegítimas, de sofismas<sup>11</sup>.

O objetivo principal deste estudo consistirá, portanto, em evidenciar a coerência e a “legitimidade” da prova platônica, interpretando Platão do ponto de vista de Platão sem projetar sobre a prova final argumentos de filósofos posteriores. Em vista deste objetivo, o estudo comportará duas partes, a saber: I. A concepção da *alma* (ψυχή) antes de Platão; II. As etapas do argumento final: 1. Os argumentos em favor da imortalidade da alma; 2. Reflexões antecedentes (85c–105b); 3. Da imortalidade à indestrutibilidade (105c–107b).

## I. A Concepção da Alma antes de Platão

Qualquer filósofo, por mais original que seja, não parte do zero, e isso se aplica particularmente à doutrina da imortalidade da alma em Platão que não reivindicou para a sua filosofia imunidades de influências alheias<sup>12</sup>. De um lado, mesmo que não cite diretamente as suas fontes, Platão faz referência no *Fédon* a uma antiga tradição religiosa<sup>13</sup> que, juntamente com a perspectiva especulativa dada neste diálogo, lhe permitiu fixar uma visão da alma e de seu destino que condicionará alguns conceitos essenciais do pensamento ocidental. De outro lado, ainda que o conteúdo do termo ψυχή tenha sido progressivamente modelado pelo pensamento pré-socrático, e admitindo que o próprio Sócrates tenha dado também uma nova orientação ao mesmo<sup>14</sup>, a

- 
- 11 Quanto aos autores modernos, Cf. sobretudo os comentários de R. Loriaux (1975), D. Gallop (1975) e K. Dorter (1976 e 1982). A suposta fraqueza da prova platônica inspirou a tese surpreendente de W. S. Cobb, segundo a qual Platão deseja demonstrar, não a imortalidade, mas a mortalidade da alma...!! (Cf. *Plato's Treatment of Immortality in the Phaedo, The Southern Journal of Philosophy* 15 [1977]: pp. 173-188).
- 12 Sobre as influências filosóficas em Platão, Cf. W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy 4: Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 32-38. Acerca da concepção da alma e de suas qualificações antes de Platão, Cf. J.N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton: Princeton University Press, 1983; M. N. Paulo, *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*, Porto Alegre: Edipucs, 1996, pp. 15-38.
- 13 Platão, *Fédon* 61e, 62a, 63c, 70c, 72e.
- 14 Cf. exaustivamente F. Sarrì, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, 2 vols., Roma: Ed. Abete, 1975.

originalidade da intuição platônica não é, porém, atenuada quanto à origem da concepção da alma.

As etapas fundamentais através das quais se definiu e se estabeleceu a noção de ψυχή no pensamento grego seriam as seguintes:

1. Homero utiliza os termos σῶμα e ψυχή em relação ao morto, visto que, como bem observou H. Fränkel, “não em vida mas só *na morte* (e na perda dos sentidos)”<sup>15</sup> o homem homérico se divide em corpo e alma. O que tradicionalmente desde o século V a.C. chamamos *corpo* e *alma*, Homero os concebe e os apresenta como uma *multiplicidade de membros, de órgãos e de faculdades*<sup>16</sup>. Tratar-se-ia de uma multiplicidade que ainda não encontrou a “representação capaz de unificá-la”; tal afirmação, porém, não significa negar em Homero a operação mental de unificação de uma multiplicidade, mas, sim, negar exclusivamente a unidade numérica na representação<sup>17</sup>: que o homem homérico veja o “corpo” como unidade, isto é, um “complexo orgânico-unitário”. Assim como os membros (γυῖα καὶ μέλεα) não concebidos e pensados como partes de um corpo, analogamente ψυχῆ, θύμος, νόος não são pensados como “partes” de uma alma e de um espírito (como sucederá posteriormente com Platão): são órgãos e funções diversas e separadas. Conseqüentemente, não é provável que Homero tenha colocado uma distinção clara entre órgãos que chamaríamos “corporais” e órgãos “espirituais” ou da alma: *psyché*, *thymós* e *nóos* não se diferenciam substancialmente dos órgãos corporais. São precisamente órgãos do homem.

Nesta concepção, portanto, como paradoxalmente foi evidenciado por G. Reale, a “*psyché* é um corpo sem alma, despotenciado e desvitalizado, com o qual o eu do homem, o seu entendimento e o seu querer não têm nada a ver. O verdadeiro homem só é o de carne e osso”<sup>18</sup>.

15 Apud R. Di Giuseppe, *La teoria della morte nel Fedone platonico*, Napoli: Il Mulino, 1993, p. 45, citando H. Fränkel, *Der homerische Mensch*, in *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, 1969, p. 84.

16 Esta interpretação clássica se deve a B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975 (trad. A. Morão, *A Descoberta do Espírito*, Lisboa: Edições 70, 1992, pp. 19-46 [“A concepção do homem em Homero”]) e foi retomada integralmente por G. Reale, *Platone. Fedone. Traduzione, introduzione e commento*, Brescia: La Scuola, 1995, pp. 12-14.

17 Esta observação deriva da célebre distinção kantiana entre unidade quantitativa e qualitativa: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956 (trad. M. Pinto dos Santos & Alexandre F. Morujão, *Crítica da Razão Pura*, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994, p. 116) B 114.

18 G. Reale, *História da Filosofia Antiga 5: Léxico, Índices, Bibliografia*, São Paulo: Loyola, 1995, p. 216.

2. Uma contribuição fundamental para a configuração da concepção da alma provém do Orfismo, cuja novidade de fundo fez emergir na civilização européia uma nova interpretação da existência humana. O Orfismo fala da presença no homem de *algo divino* (δαίμων) e não mortal, que é o nosso verdadeiro *eu* profundo, proveniente dos deuses e de natureza anti-tética ao corpo. É justamente a nossa “alma” que, na medida em que tem origem divina e é de natureza divina, preexiste e sobrevive ao corpo. A preocupação com a alma individual, com sua origem celeste, sua natureza imutável e sua sobrevivência, enquanto indivíduo, pelo mundo das reencarnações é expressão de uma nova concepção da alma, que revolucionou a antiga visão da vida e da morte. Neste sentido, particularmente significativo é o célebre fragmento de Eurípedes:

“Quem sabe se o viver não é morrer e o morrer, viver?”<sup>19</sup>

Sem este conceito Órfico de alma, na medida em que representa um passo fundamental no desenvolvimento da consciência pessoal humana, seria, segundo W. Jaeger, “impensável a concepção platônica e aristotélica da divindade do espírito e a distinção entre o Homem meramente sensível e o seu próprio *eu*, que constitui sua vocação plena”<sup>20</sup>.

3. Na descoberta da ψυχή os filósofos naturalistas tiveram sem dúvida um papel não marginal, ainda que tenham procurado preponderantemente buscar um princípio (ἀρχή) para explicar a totalidade do real. Ora, na indagação eminentemente cosmológica dos físicos pré-socráticos, entendia-se a ψυχή como a força vital que move o mundo e tudo o que, sem ela, seria necessariamente algo rígido e imóvel. O homem como tal, em sua subjetividade, não é objeto ainda de uma pesquisa autônoma, mas apenas uma parte ou elemento da φύσις. Segundo os pressupostos dos Naturalistas, não era concebível uma imortalidade vagamente pessoal e individual: se tais filósofos nunca se afastavam da grande vida da natureza em seu conjunto, dificilmente podiam desenvolver uma doutrina acerca do destino “transcendente” da pequena alma individual humana ao sobreviver à morte do corpo. Embora neste aspecto conceitual sejam devedores às doutrinas órficas, esses filósofos não conseguiram harmonizá-lo com os princípios de seu sistema.

19 Eurípedes, *Polyidos*, fr. 638; Cf. Platão, *Górgias* 492e.

20 W. Jaeger, *Paidéia. A Formação do Homem Grego*, São Paulo: Martins Fontes, 31995, p. 211.

4. Uma conquista essencial e determinante para o pensamento grego se deve à Sócrates, que identificou a alma com o *eu intelectual e moral e com a personalidade do homem*<sup>21</sup>. Sócrates conseguiu, diferentemente de seus predecessores, salvar a unidade do homem, sem dissociar a alma da inteligência e, portanto, da personalidade consciente e inteligente. O homem, na definição de Sócrates, nada mais é do que a sua própria alma<sup>22</sup>. Compreende-se assim por que Platão no *Fédon* coloque na boca de Sócrates, como suprema mensagem, justamente o discurso sobre a alma. Nenhuma boca pronunciou a palavra "alma" com tanta ênfase e tom apaixonado do que Sócrates. É algo que, graças às correntes espirituais pelas quais passou a história, soa sempre com ressonância ética ou religiosa, como as expressões "serviço de Deus" e "cura da alma", que se impõe igualmente, como dever absoluto, na mensagem de Jesus Cristo: "Que aproveita o homem ganhar o mundo inteiro se perde sua alma?"<sup>23</sup>. Entre os gregos, Sócrates foi quem falou da ψυχή como sede do conhecimento e da ignorância, do mal e do bem... Αέπιμέλεια ψυχῆς é o tema fundamental do magistério socrático.

## II. As Etapas do Argumento Final

Antes de examinar a prova final e as reflexões que a precedem, impõe-se considerar brevemente a questão dos argumentos em favor da imortalidade da alma no *Fédon*.

### 1. Os argumentos em favor da Imortalidade da Alma

Segundo os comentadores, o número dos argumentos oscila de um a onze, tendo cada posição intermediária não poucos adeptos. Os antigos identificaram cinco —tidos como complementares ou, contrário, independentes e todos dirimentes<sup>24</sup>. Os modernos julgam ser quatro, com

21 A revolução realizada pela intuição socrática foi também evidenciada no artigo célebre de J. Burnet (em *Interpretazione di Socrate*. Milano: Vita e Pensiero, 1994, pp. 115-152 e especialmente por F. Sarri (Cf. *supra*, nota 12).

22 Cf. Platão, *Alcibiades Maior* 130c: μηδέν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχῆν. Platão deve ter ouvido diretamente de seu mestre estes dizeres, se admitimos como certo que tenha composto este Diálogo em seu retiro em Megara, imediatamente após a morte de Sócrates.

23 Mt 26, 26

24 Todos os antigos comentadores parecem ter reconhecido cinco provas: argumento dos contrários (69c-72e), da reminiscência (72e-78b), da semelhança (78b-84b), da harmonia, prova

exceções notáveis: onze argumentos reduzidos a seis; ou três argumentos que culminam em uma prova que os integra cabalmente; ou dois encadeando-se na primeira metade do diálogo, sendo considerada como puramente negativa a segunda metade<sup>25</sup>.

Diante desta diversidade quase generalizada, surge naturalmente a pergunta: quantos argumentos são aduzidos por Platão para fundamentar sua tese da imortalidade da alma. Contrariamente a G. Reale, assumo a subdivisão quaternária dos argumentos seguindo as ponderações de R. Hackforth: não há resposta simples e direta à questão sobre a existência de três ou quatro argumentos<sup>26</sup>. Os motivos seriam os seguintes:

Admitir a existência de três ou quatro argumentos pressupõe a aceitação ou não da independência do argumento da γένεσις ἐξ ἐναντίων ou ἀνταπόδοσις (*dos contrários*) (70c–72e) em relação à prova da ἀνάμνησις (*reminiscência*) (72e–77a). Segundo G. Reale, são dois momentos de uma mesma prova e que correspondem aos dois pontos exigidos por Cebes<sup>27</sup>: 1) que, à morte do homem, a alma continue a existir e 2) que esta mantenha o seu poder ou força-vital (δύναμις) e inteligência ou conhecimento (νόησις)<sup>28</sup>.

Ora, está claro que o argumento dos contrários é —no momento de sua discussão e particularmente na conclusão em 72e— considerado por Sócrates e pelos seus dois amigos como tendo provado tanto a preexistência como a sobrevivência da alma. Além disso, o mesmo argumento reaparece em 77c quando Sócrates afirma a necessidade de justapô-lo à prova da reminiscência, se preexistência e sobrevivência devem ser aceitas como cabalmente provadas<sup>29</sup>. A razão principal pela qual o

---

dita negativa (84c–86c) e da essência das Idéias (102a–107a). Segundo Damascius (I, 207), o “grande Jámblico” teria concedido uma validade igual a todos os argumentos. Olympiodoro (13, 4) precisa que o último argumento foi considerado unicamente como conclusivo por todos os exegetas à exceção de Jámblico.

25 Quatro argumentos, porque o raciocínio sobre a alma-harmonia é tido como uma simples refutação e riscado da lista.

26 R. Hackforth (em *Plato's Phaedo. Introduction and Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955 [1994, reimpressão], p. 18) critica a posição de H. Bonitz, que teria elucidado a questão em favor de três argumentos (Cf. *Die im Phädon enthaltenen Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele*, em *Platonische Studien*, Berlin, 1886 [= Hildesheim, 1968, pp. 293-323]). A subdivisão ternária de H. Bonitz é adotada igualmente por G. Reale, em *Fedone...*, pp. 27-35.

27 Cf. G. Reale, *Fedone...*, p. 91, nota 6.

28 Cf. Platão, *Fédon* 70a-b.

29 É evidente que tanto das palavras εἰσὶν ἄρα ψυχοὶ ἡμῶν ἐν Ἄιδου (*Fédon* 71c) quanto do

argumento dos contrários é visto mais como um *subsídium* à prova da reminiscência do que um argumento válido por si mesmo consiste no fato de que nele a alma é concebida só como uma entidade capaz de apresentar os atributos “vida” e “morte”, mas não como uma substância pensante que possui *δύναμιν καὶ φρόνησιν* (segundo a linguagem de 70b). É precisamente a *ψυχή* consciente, cognitiva e racional que emerge depois de 72d, e esta *ψυχή* assim concebida que doravante deverá ser mostrada imortal.

Sendo assim, não é de estranhar que a prova dos contrários seja enfraquecida silenciosamente<sup>30</sup>. Quando Cebes lamenta-se acerca da inadequacidade do argumento precedente (86 e ss), não é certamente o argumento dos contrários que está em sua mente, nem tampouco o da reminiscência —que é aceito ainda como convincente—, mas, sim, o argumento de 77b–80b, ou seja, o que se fundamenta na natureza da alma em sua semelhança com as *Idéias*.

## 2. Reflexões Precedentes (85c–105b)

Antes de expor a última prova, Platão abre a cena final do Diálogo com um longo interlúdio constituído de diversos e sucessivos momentos: as duas objeções de *Símias* (cf. 85c–86d) e *Cebes* (cf. 86e–88b), o mal-estar que elas causam no espírito de Sócrates, a refutação da dúvida de *Símias* e, por fim, o atento exame que representa a refutação das objeções de *Cebes*.

*Símias* objeta que tudo quanto Sócrates afirmou a propósito da alma, do corpo e de suas relações é comparável também à harmonia das cordas musicais e da lira. Ora, a harmonia é igualmente invisível, divina e incorpórea, ao passo que a lira e as cordas são de natureza corpórea, terrenas, ou seja, do mesmo gênero das coisas mortais. Quando a lira é destruída, cessa completamente o acordo que rege as relações de tensão das cordas musicais. Não faz sentido, portanto, sustentar a tese de que a harmonia e o instrumento que a produz são, respectivamente, imortal e mortal. Por conseguinte, segundo a

---

que é dito posteriormente em 77c-d que Platão tem em vista, com o argumento, provar a imortalidade pessoal, uma existência eterna das almas individuais sempre conservando a sua identidade.

30 O princípio da *geração dos contrários* é sem dúvida evocado em 102a-b, mas só como princípio geral, não no que tange à sua aplicação à “vida” e “morte”. O exemplo aí dado não é *ζῶν-τεθνηκός*, mas *μείζον-ἔλαττον*.

comparação proposta, a alma nada mais seria do que um acordo ou uma harmonia dos elementos que constituem o corpo. Sendo assim, não somente seria mortal, mas também pereceria até mesmo *antes* dos elementos materiais, que continuam ainda um pouco a subsistir: quando a doença rompe o equilíbrio do corpo, a primeira coisa que se destrói é justamente a “harmonia” (cf. 86d), e só sucessivamente (e também depois de muito tempo) perecem os elementos particulares dos quais é constituída tal harmonia.

Cebes, por sua vez, elabora uma objeção mais complexa (cf. 86e–88b). Admite que a alma preexista ao corpo, mas não que seja capaz de sobreviver a todas as vidas terrenas<sup>31</sup>: na série sucessiva de reencarnações, a alma poderia perder paulatinamente um pouco de sua energia até exaurir-se e cessar completamente de existir. Por conseguinte, sendo assim reduzida até às suas últimas forças, a alma poderia não mais sobreviver à morte do próprio corpo. Cebes chegará a esta conclusão servindo-se da imagem de um velho tecelão que acaba de morrer com a aplicação imediata ao caso da alma em relação com o corpo (cf. 87a-b).

Esta objeção se apresentava assaz perigosa porque era mais forte do que o terceiro argumento: semelhança não significa identidade; a alma pode ser mais durável que o corpo em virtude de sua semelhança com o indissolúvel sem ser verdadeiramente indestrutível como este. A objeção constrange Sócrates a um exame mais atento da questão: será necessário definir a alma não somente em sua semelhança com as Idéias, mas também em sua própria natureza. Ora, dado que se supõe que a alma pode morrer, não obstante os argumentos precedentes, o filósofo se esforça por estudar as causas da geração e da corrupção (cf. 95e–96a), a fim de concluir que as causas verdadeiras são as Idéias, situadas em uma perspectiva teleológica. A teoria das Idéias, que aparecia nos argumentos da reminiscência e da semelhança, retomada ainda para refutar Símiias, é neste caso a “hipótese” que permitirá superar a última dificuldade levantada por Cebes.

Após ter resumido as duas objeções de Símiias e Cebes (cf. 91c-d), Sócrates as responde com um amplo discurso de argumentações dialéticas. Quanto à refutação da tese de Símiias (cf. 92a–95a), a resposta não exige uma ampla discussão; trata-se de um *argumentum ad hominem* e não de uma refutação fundada exclusivamente no conteúdo intrínseco da objeção.

31 Cebes acreditava na doutrina da reminiscência que supõe necessariamente a preexistência da alma, mas não necessariamente a permanência desta após a morte.

Não é possível conceber ao mesmo tempo a alma como harmonia das tensões constitutivas do corpo e admitir a doutrina da reminiscência. Ora, como assevera Sócrates, as duas teses se excluem reciprocamente: a tese da reminiscência implica necessariamente que a alma preexista ao corpo, ao passo que a tese da alma como harmonia a exclui decisivamente. Sem renunciar à tese que reduz a alma a uma harmonia, a posição de Símiias se revela intrinsecamente contraditória<sup>32</sup>: Símiias afirmaria então que a alma preexiste aos fatores que a compõem, o que, segundo sua objeção, equivaleria dizer que ela é o resultado de fatores ainda não existentes!

A refutação da objeção de Cebes, ao contrário, implica um exame mais detalhado da questão. Platão esboça no *Fédon*, 92a–102a, um quadro da própria história espiritual, mostrando como foi induzido a construir uma nova ontologia fundamentada na distinção *entre* mundo sensível e mundo inteligível<sup>33</sup>, precisamente para apreender o significado da própria realidade sensível (cf. 95e–102a). Esta nova ontologia é consequência da passagem do naturalismo da Filosofia dos físicos à doutrina das Idéias<sup>34</sup>. É em função desta doutrina que Platão elucidará o problema da imortalidade da alma: nos vários momentos da demonstração (cf. 102a–107b), Platão mostra que a alma, trazendo em si mesma, por sua natureza e necessariamente, a Idéia de vida, exclui a morte e se revela, portanto, imortal e indestrutível.

### 3. Da Imortalidade à Indestrutibilidade (105c–107b)

Quem proceder a uma decomposição do último argumento, não terá dificuldades de encontrar cinco partes bem articuladas. A *primeira* apresenta o *princípio da exclusão dos opostos* —o grande e o pequeno, por exemplo, considerados em si mesmos e em nós— e menciona a alternativa “fugir” ou

32 Note-se que Símiias reiterou a validade da tese da reminiscência (Cf. 92a-b), o que deveria induzi-lo, conseqüentemente, a rejeitar a tese da alma como uma harmonia das tensões constitutivas do corpo para manter válida sua objeção. Evidenciando esta contradição, Platão não só tem em vista Símiias, mas também provavelmente o erro de muitos Pitagóricos da Escola de Filolau.

33 Cf. nota 2 e também G. Reale, *Sagezza antica: terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Milano: Raffaello Cortina, 1995, pp. 199-231.

34 Uma síntese da teoria das Idéias pode ser encontrada em H. C. De Lima Vaz, *A teoria das Idéias no Fédon*, in *Filosofar Cristiano* (Córdoba) 13-14 (1983): pp. 115-129; H. F. Cherniss, *A Economia Filosófica da Teoria das Idéias*, in *O Que Nos Faz Pensar* (PUC-RJ) 2 (1990): pp. 109-118. Sobre os problemas e desenvolvimentos da teoria platônica das Idéias, Cf. a terceira parte da obra coletiva editada por T. Irwin, *Classical Philosophy 4: Plato's Metaphysics and Epistemology*, New York-London: Garland Publishing, Inc., 1995, pp. 173-302.

“perecer” oferecida a um oposto quando um outro “investe” contra ele (102a–103a). A *segunda* contém uma *objeção anônima* que evidencia o ponto de vista de Sócrates nesta discussão final (103a–b). A *terceira* trata da *extensão do princípio da exclusão* dos opostos no caso da oposição indireta: o fogo exclui o frio, ainda que não o seu contrário (103c–104c). A *quarta* define o *oposto indireto* (104c–105b). Por fim, a *quinta* aplica à alma esta definição, concluindo em favor de sua *imortalidade*, e desta imortalidade deduz a sua *indestrutibilidade* (105c–107b).

Nesta última parte, Sócrates menciona o caso da alma partindo da complexa distinção feita precedentemente a propósito da definição do oposto indireto (cf. 100d; 105b–c), após enumerar todos os elementos necessários para a demonstração de sua tese. Existem duas respostas à questão de saber o que torna um corpo quente: a primeira, simples e segura, consiste em afirmar que o corpo é quente em virtude da *presença do calor*; a segunda, mais sutil e circunstanciada, consiste em dizer que a causa deste efeito é a *presença do fogo*. Este segundo tipo de resposta evoca aquela realidade que, mesmo não sendo uma determinada Idéia correspondente (como no caso da primeira resposta), essencial e necessariamente a inclui e traz sempre consigo. Por conseguinte, à luz desta segunda resposta, Cebes não terá dificuldade de acompanhar a argumentação de Platão: “Qual é a coisa que, entrando em um corpo, o torna vivo?” Na lógica desta argumentação, portanto, a resposta surge naturalmente: aquela realidade que, mesmo não sendo a Idéia de vida, se revela, porém, estruturalmente ligada à vida e é portadora de vida: a ψυχή (105d).

Quanto à qualificação atribuída à alma (*imortal*: ἀθάνατον) em 105e, Platão a deduz paulatinamente a partir das conseqüências que decorrem das formulações anteriormente elaboradas. A alma traz sempre consigo a vida, cujo contrário é a morte. Ora, é impossível que a alma receba o contrário do que ela traz sempre. Do mesmo modo, o que recusa receber a idéia de par é o ímpar. A partir desses exemplos, chega-se à proposição central: existe uma outra realidade que, mesmo não coincidindo com a vida, inclui, no entanto, a vida essencialmente; é a alma. Portanto, alma é imortal. Cebes concorda inteiramente com a argumentação de seu interlocutor: “Parece-me que está suficientemente provado, caro Sócrates” (105e).

Acontece, porém, que desde a antigüidade os comentadores se interrogaram acerca da validade desta demonstração: ἀθάνατον ἢρα ψυχή (“Acaso a alma não é imortal?”). Ora, Platão chama ἀνάρτιον o que não pode receber a idéia de par: τὴν τοῦ ἀρτίου ιδέαν (105d). Na lógica deste exemplo

matemático, dever-se-ia denominar ἀθάνατον a realidade que não pode receber a idéia de morte. Platão, porém, parece introduzir uma modificação de linguagem fazendo da vida e da morte os atributos de uma natureza: θάνατον μὴ δέχεται. (105e). A conclusão platônica, endossada por Cebes, não corresponderia à objeção inicial, tendo assim uma importância limitada: a ψυχή, da qual a vida é um atributo, não admite receber o atributo “morte”. Em outras palavras: na medida em que a alma existir, ela excluirá a morte.

No século III a.C., Estraton de Lâmpsaco, segundo sucessor de Aristóteles na direção do Perípatos, já expressava suas críticas nesses termos: “*Não pode acontecer que, justamente como o fogo que, enquanto existe, não pode ser frio, a alma também não pode estar morta enquanto ela existe? A alma trará a vida (só) enquanto ela existir*”<sup>35</sup>. A conclusão platônica nada mais seria do que uma proposição analítica disfarçada, não isenta, portanto, de confusão, equívoco e sofisma: mostrou-se que o predicado “não mortal” está contido no significado do sujeito “alma”, já que não podemos falar de uma “alma morta”, o que seria simplesmente uma *contradictio in adiecto*; enquanto este sujeito existir, ele possuirá este predicado; todavia, mostrar que este sujeito existe sempre é uma outra coisa. Em outras palavras: o fato de que a vida seja a essência da alma não implica necessariamente que deve continuar indefinidamente a existência do ente portador desta essência. No desdobramento do raciocínio platônico, não parece legítimo deduzir que a “alma seja sempre imortal”<sup>36</sup>.

Segundo D. Keyt, a prova platônica está baseada no equívoco do vocábulo “imortal” (ἀθάνατος), que é contrário, primeiramente, a “morte” (θάνατος), e, em seguida, a “sujeito à morte” (θνητός). No primeiro caso, “imortal” significa simplesmente “que está com vida”, e, no segundo caso, “que não pode morrer”. É assim que Platão, tendo consciência que no estado atual da argumentação “imortal” não implica a noção de permanência *post mortem*, passa inevitavelmente de “imortal” a “indestrutível” (cf. 106e).

Segundo as indicações do próprio texto, porém, o argumento de Platão em favor da imortalidade da alma é *formalmente* correto, ou seja, nada objetivamente, permite acusar Platão de sofismas e incoerências nesta conclusão. Uma indicação a favor da coerência argumentativa de Platão é o seguinte: Sócrates repete três vezes que a validade do último argumento

35 Cf. texto grego apud R. Hackforth, *Plato's Phaedo...*, p. 163.

36 Cf. R. Loriaux, *Le Phédon de Platon. Commentaire et traduction 2* (84b–118a), Namur: Presses Universitaires de Namur, 1975, pp. 130-132.

depende da questão sobre se “imortalidade” implica também “indestrutibilidade” (cf. 106b: εἰ μὲν τὸ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον ἐστίν...; 106c: . . . περὶ τοῦ ἀθανάτου, εἰ μὲν ἡμῖν ὁμολογεῖται καὶ ἀνώλεθρον εἶναι ... εἰ δὲ μὴ...). Mesmo depois de Cebes ter dado sua aprovação final, Sócrates repete: ὅποτε δὴ τὸ ἀθάνατον καὶ ἀδιάφθορον ἐστίν..., 106e). Ora, dificilmente Platão teria repetido três vezes esta importante condição se desejasse simplesmente aceitar como verdadeiro que imortalidade implica também indestrutibilidade. Além disso, Platão sublinhara precedentemente que todas as entidades só possuem seus atributos essenciais ὅταν περὶ ἡ enquanto elas existem (103e), uma condição que é novamente enfatizada para os casos análogos em nosso texto (cf. 106b-c): elas só sobreviveriam ao ataque do contrário de seus atributos essenciais se fossem também indestrutíveis.

Na argumentação em questão Platão raciocina sobre seres particulares, tomados não como particulares, mas como objetos da inteligência: o fogo ou a alma. Entretanto, a esses nomes comuns, aos diferentes fogos e às diversas almas, ele não faz corresponder nenhuma Idéia de fogo ou de alma. A abordagem platônica se desdobra como se a relação do fogo e da alma com o nível da Idéia se realizasse em sua relação com a idéia de qualidade que eles possuem sempre —o quente ou a vida— como se a natureza do fogo ou da alma consistisse em “realizar” a idéia do quente e a da vida. Compreende-se assim que não haja idéia do oposto indireto: a alma é a figura que assume a idéia da vida no mundo: a vida é a qualidade como tal, e a alma é esta qualidade que se tornou viva por si mesma.

Se, portanto, a alma não é uma idéia, nem tampouco uma forma imanente, mas a realidade que possui sempre uma tal forma, então Platão não terá absolutamente transformado a *propriedade* de viver em uma coisa portadora desta propriedade. Além disso, a resposta dada a Símias estabeleceu que a alma não se reduzia a uma propriedade do corpo. Por fim, Cebes não negara que a alma fosse uma realidade autônoma, mas que ela fosse indestrutível. Conseqüentemente, se a alma não reside no corpo como o acidente “quente” na água, mas como uma substância independente, a validade do argumento final de Platão dificilmente poderá ser impugnada. A julgar por alguns críticos, a posição de Platão em relação à natureza da alma não seria unívoca: ao longo da argumentação teríamos uma espécie de transição da *alma como idéia à alma como sujeito que contém ou possui uma idéia*. Segundo R. Hackforth, a concepção do estatuto lógico da alma se modifica durante a exposição; no início do

argumento ela tem a característica de uma forma imanente; no fim, existe como uma substância separada<sup>37</sup>.

Tendo julgada insuficiente sua última dedução (a alma, enquanto *não* recebe a morte, *é imortal*), Platão introduz a qualificação “indestrutível”. Ora, não obstante o consentimento de Cebes, coloca a questão de saber se “imortal” significa também “indestrutível”. Este problema já estava presente na argumentação precedente quando indagava quais eram as implicações e as conseqüências deste não-poder-receber-a morte. Sócrates recorda ao seu interlocutor a alternativa “fugir” ou “perecer” e pergunta hipoteticamente qual desses termos da alternativa se *verificaria* se o *não-par* (τὸ ἀναπτίον), o *não-quente* (τὸ ἄθερμον), o *não-frio* (τὸ ἄψυκτον) fossem indestrutíveis. Associando esses atributos privativos a ἀνώλεθρον, Platão mostra, através de frases irrealis, a impossibilidade de cessarem de existir: assim, por exemplo, diante da aproximação do par, o três “se retiraria” sem desaparecer<sup>38</sup>.

Uma outra proposição condicional, desta vez no presente do indicativo —e não mais uma frase irreal—, coloca o mesmo problema em relação ao imortal: Εἰ μὲν τὸ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἀδύνατον ψυχῆ, ὅτιαν θάνατος ἐπ’ αὐτὴν ἴη, ἀπόλλυσθαι (Se o não-mortal é também indestrutível, é impossível para a alma, quando a morte sobrevinha sobre ela, cessar de existir)<sup>39</sup>. Esta diferença gramatical anuncia a resposta inequívoca dada em 106b-c, nem o ímpar, nem o calor, etc. são indestrutíveis. Se tais exemplos eram puramente hipotéticos, o caso da alma = imortal = indestrutível não é absolutamente irreal; o uso do indicativo presente em uma frase condicional após construções irrealis tem em vista, portanto, substituir a incerteza por uma hipótese verificável. Admitindo deste modo que o conceito de imortalidade exclui a destruição, a alma não só será imortal mas também indestrutível.

Sem nada objetar ao raciocínio de Sócrates, Cebes acrescenta, no entanto, que, na hipótese contrária, se o imortal ---que é *eterno* (αἰδιον)— fosse

37 Cf. R. Hackforth, *Plato's Phaedo ...*, p. 163.

38 Platão, *Fédon* 105e, 106a.

39 Platão, *Fédon* 106b. O leitor atento não deixará de notar as particularidades de várias expressões desta parte da demonstração: de exemplos puramente imaginários, fora do âmbito da realidade e nos quais a partícula εἰ é construída com o imperfeito do indicativo (Cf. 105e–106a), passa-se a uma afirmação concebida como uma verdadeira e própria realidade na qual a partícula εἰ é acompanhada do presente do indicativo (Cf. 106b).

indestrutível, deveríamos perguntar se ainda podia existir uma outra coisa que não acolhesse a destruição. Sócrates responde que, ao menos, a *divindade* —ὁ θεός—, a própria Idéia de vida e qualquer outra realidade imortal jamais poderão perecer. Por conseguinte, se a alma é verdadeiramente imortal, segue-se logicamente sua indestrutibilidade; quando a morte se aproxima, a alma se separa do corpo e vai para o Hades.

As reflexões finais do argumento suscitaram igualmente opiniões divergentes. A partir de 106 d, na superfície do texto, nada mais teríamos do que um floreio retórico que terá feito desaparecer a questão pendente como se ela nunca tivesse sido colocada. Platão disfarçou a transição do raciocínio à fé religiosa sob a aparência de um argumento. A passagem do imortal ao indestrutível fora aceito como uma conseqüência da convicção constante de toda a religião grega, segundo a qual o imortal = divino = indestrutível: τὸ ἀθάνατον = τὸ θεῖον = τὸ ἄφθαρτον. Segundo A. E. Taylor, a divindade da alma é, em última análise, o fundamento da esperança na imortalidade da alma e, portanto, o postulado de uma fé racional que o diálogo jamais procura demonstrar<sup>40</sup>.

Se permanecermos unicamente ao nível da razão, deveríamos enumerar ainda os sofismas revelados pelo exame do argumento final. Segundo alguns comentadores —especialmente R. Hackforth, D. Keyt ou G. Vlastos—, Platão analisa as implicações dessas formas imanentes: o fogo, a neve, os números e a alma. Ora, se a alma é a forma imanente da vida, por que ela não morreria com o corpo? Dado que a alma é a vida do corpo, sua morte é igualmente a morte do corpo. Platão, porém, terá evitado esta conseqüência, no final do argumento, fazendo da vida imanente ao corpo uma substância em si independente do corpo. Esta passagem indevida é comparável à atitude do mágico que faz sair um coelho de seu chapéu!

As críticas feitas ao último argumento do *Fédon* não têm a intenção de pôr em xeque o pensamento platônico como um todo, mas, sim, evidenciar as dificuldades de uma análise estritamente lógica quando se trata de temas que provêm da convicção ou da adesão emotiva e que, além disso, estão marcados pela herança cultural de uma *psyché* vitalista dificilmente conciliável com a intuição de uma *psyché* espiritualizada<sup>41</sup>.

40 Cf. A. E. Taylor, *Plato. The Man and His Work*, London, 1926, p. 206.

41 Cf. J. Bels, *Platon et les présocratiques. Introduction à la double qualification du Phédon*, em *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 70 (1986): pp. 217-235.

Seja como for, a coerência do argumento é uma hipótese de trabalho assaz plausível. Na última etapa do argumento, Platão opõe o caso do “imortal” aos exemplos com atributos privativos (o *não-par*, o *não-quente* e o *não-frio*). Ela aplica a lei dos contrários evocando o cenário “fugir” ou “perecer”, citado cinco vezes anteriormente, para evidenciar o caráter singular da exclusão da qual a alma é portadora: o predicado “imortal” não pertence àqueles que se deixam expulsar pelos seu contrário; a alma não admite absolutamente o segundo caso da alternativa: ela não pode escapar, *perecendo*, do caráter que possui sempre. Platão, porém, não argumenta, mas se limita a apresentar a alma como uma exceção que, diferentemente de outras realidades ordinárias, nunca deixará de existir. A imortalidade da alma, portanto, *implica* sua indestrutibilidade. Segundo H. Erbse, a passagem à indestrutibilidade nada mais é do que a “exegese do predicado ‘imortal’”<sup>42</sup>.

Se, de fato, é verdade que na conclusão sobre a imortalidade da alma o predicado “imortal” não tem só o sentido de “não morto”, mas também o de “não sujeito à morte”, a exclusão da morte tem uma outra importância que a do par e a do justo; o advérbio “sempre” (ἀεί) muda de valor quando caracteriza a presença da vida na alma. Anteriormente, as exclusões diziam respeito à formas da existência no seio da existência; segundo a estrutura implícita do argumento final, a exclusão da morte, porém, tem em vista agora a própria não-existência. A idéia de qualidade, com a qual certas coisas mantêm uma relação privilegiada, não as preserva necessariamente da destruição: a neve se dissolve quando sua participação no frio é atacada pelo quente. Isso acontece porque as idéias do quente e do frio pertencem ao âmbito do ser e têm o mesmo direito de manifestar-se no mundo e o mesmo poder de fazê-lo. A idéia de vida, porém, não tem contrário capaz de destruir a coisa que sempre dela participa. A ausência de vida é uma noção lógica, vazia de realidade ontológica. Por essa razão, não somente a idéia de vida é indestrutível, mas também a realidade que dela participa necessariamente. A alma jamais perderá sua participação essencial na vida cessando de existir, porque o não-ser nada pode contra o ser.

Ao longo de sua argumentação, Platão não faz uma passagem ilegítima da essência à existência, ou seja, uma dedução da indestrutibilidade da alma a partir de sua imortalidade. É na própria existência que se concentra

<sup>42</sup> H. Erbse, *Philologische Anmerkungen zu Platons Phaidon 102a–107a*, em *Phronesis* 14 (1969): p. 103: “als eine Exegese des Prädikates ἀθάνατος”.

seu pensamento, segundo as leis da necessidade ideal. Como o ser de Parmênides, a vida é, e a não-vida não é. Portanto, dado que o corpo é dotado de uma vida transmitida pela alma através de uma relação informante, sua morte significa neste caso destruição; a alma, porém, deixando o corpo, manifesta simultaneamente que era a causa da vida do corpo e que a morte não poderia atingi-la.

Não obstante as críticas feitas à prova final do *Fédon*, tem-se esboçado a tendência de compreender Platão do ponto de vista de Platão, sem projetar, por exemplo, neste argumento conceitos e análises de filósofos posteriores. Sem dúvida, Platão não ignora que, em certos assuntos, não se demonstra como nas ciências matemáticas. Não poucas vezes impõe-se assumir crenças e esperanças. Ele indaga em que condições é razoável conceber a alma como imortal; sem fechar-se em um círculo, Platão procura a solução de um problema: como tornar a tese da imortalidade racionalmente necessária? A ressonância poliédrica desta questão fez com que a linguagem da demonstração enveredasse para a esfera de mitos, de encantamentos, de aspirações religiosas e morais.

Esta relação entre filosofia e religião não foi devidamente compreendida pelos filósofos modernos. Segundo P. Hadot, a filosofia não é somente uma técnica racional, mas também uma abordagem inspirada. O *Fédon* descreve o próprio movimento pelo qual o filósofo, elaborando suas noções sobre a vida e a morte, constrói sua vida e sua imortalidade. Neste sentido, a obra em questão pertenceria à série de textos que tematizam as duas dimensões fundamentais da *philosophia* na concepção antiga: mudança radical na conduta da vida e a fundamentação dessa mudança em uma explicação racional total da realidade, que abarcaria os três grandes campos da lógica, da física e da ética. Em outras palavras: a tradição filosófica antiga, da qual o *Fédon* seria um texto emblemático, mostra que discurso e vida são simultaneamente inseparáveis e irreduzíveis um ao outro, cada qual conservando a sua especificidade<sup>43</sup>.

Que concluir ao fim desta reflexão sobre a imortalidade da alma no *Fédon* de Platão? Ora, uma leitura objetiva do diálogo permite afirmar que os quatro argumentos não constituem provas rigorosas. São fundamentalmente hipóteses, convicções, crenças. Quando me propus mostrar a coerência e legitimidade da prova platônica, tinha em vista evidenciar que um discurso atinente à

43 Cf. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, pp. 265-275; Cf. também *supra*, nota 5.

vida *post mortem* não é absurdo, im procedente ou impossível. Em se tratando do *Fédon* de Platão, com sua lógica e seu método dialético, a concepção de uma alma verdadeiramente imortal e indestrutível foi esboçada de modo perfeitamente legítimo, ainda que a própria razão não chegue à absoluta certeza sobre esta realidade meta-empírica.

Se é razoável “*correr o risco quando acredita-se na imortalidade da alma*”, Platão fornece assim uma “solução” mais plausível na célebre passagem do *Fédon* acerca daqueles problemas que tocam os destinos supremos do homem:

“... Não é possível fazer senão uma dessas duas coisas: ou aprender de outros qual seja a verdade; ou então, se isto é impossível, aceitar, entre os raciocínios humanos, o melhor e mais difícil de refutar e sobre esse, como sobre uma jornada (ἐπι σχεδίας), afrontar o risco da travessia da vida (διαπλεῦσαι τὸν βίον): a menos que se possa fazer a travessia de modo seguro, com risco menor, sobre uma embarcação mais resistente, isto é, confiando numa revelação divina” (85c-d).

Por fim, mesmo que seja afirmada mediante raciocínios inseguros e limitados, a imortalidade da alma traduz em Platão uma ânsia profunda de busca de explicações sobre o problema existencial humano de todos os tempos: com a morte termina tudo ou há uma vida para além da dissolução do corpo?