

O “REALISMO” PLATÔNICO: UMA RESPOSTA POSSÍVEL NO *FÉDON* OU SOBRE A IMORTALIDADE DA ALMA

RACHEL GAZOLLA DE ANDRADE*

Departamento e Programa de Pós-Graduação em Filosofia
da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

RESUMO: *O texto pretende apresentar uma leitura do Fédon pouco assentada pela tradição interpretativa, e busca resgatar o Platão que se debate com as teses dos antigos físicos e com as afirmações mítico-religiosas de cunho órfico, ao invés de afirmá-las. O centro do diálogo – a imortalidade da alma – serve para que o filósofo evidencie o que é a filosofia e a separação analógica corpo-alma.*

PALAVRAS-CHAVE: *alma; corpo; lógos; mito; realismo; idealismo.*

Realismo: 1. qualidade ou estado do que é real. 2. atitude ou posição de quem se prende fielmente ao que é real, verdadeiro...3. doutrina medieval originada na teoria das idéias de Platão, segundo a qual os universais existem por si, independentemente das coisas em que se manifestam.

Idealismo: 1. idealidade. 2. tendência, atitude ou doutrina que, em graus e sentidos diversos, reduz o ser ao pensamento ou a alguma entidade de ordem subjetiva.

(verbetes do *Novo Dicionário Aurélio*)

1. Introdução: cuidados na leitura do *Fédon*

O *Fédon* é um diálogo platônico de maturidade que poderia chamar-se “da imortalidade da alma”, ou “das idéias”, ou “dos contrários”, ou “da participação”. Guarda múltiplas vertentes de leitura, desde a histórica, no que respeita aos últimos momentos de Sócrates, passando por doutrinas e crenças diversas da

época, até colocações extremamente abstratas da própria filosofia platônica que, já madura, deteve-se na reflexão sobre a alma. Desse modo, o estudioso do *Fédon* deve estar atento para discernir nesse diálogo a filosofia propriamente platônica, das outras afirmações não pertinentes a ela. Isto porque, por diversas vezes o filósofo mistura exposições diferentes da sua como se as afirmasse, mas na verdade está apenas confirmando com os discípulos as trilhas conhecidas à época sobre o difícil tema “alma e corpo”, e a retomada de teses já sabidas faz parte de seu método dialógico. Em outros momentos, opta por expor e, aparentemente, aceitar o que algumas tradições mais antigas afirmam, mesmo porque um grego não deixaria de corroborá-las. Todavia, enquanto filósofo – e é este aspecto que pretendo marcar nessa palestra – ele não as endossa. Sabemos que Platão faz uso de mitos, alegorias, metáforas no intuito de melhor esclarecer uma reflexão posterior, e é preciso que o leitor saiba discernir quando o filósofo faz uso desse instrumento que, quase sempre, é possível discernir.

No *Fédon*, o leitor que gosta de pinçar falas pode escolher uma pertinente à alma, tendo a impressão de que o filósofo a afirma como um ser que, diferente do corpo, tem sobre ele uma ascendência imensa, uma vez que o corpo é o lugar das mais terríveis paixões e erros e seu valor é negativo. Essa é a visão mais assentada na tradição interpretativa da filosofia platônica, mas será realmente assim? Ou o sabor de tais colocações é de cunho órfico-pitagórico que, especificamente nesse diálogo, Platão faz menção por diversas vezes? Numa outra pinçada, poder-se-á acreditar no filósofo ensinando que morrendo o corpo, a alma, felizmente, vê-se livre de tão pesado fardo, podendo alçar seu vôo às regiões excelsas – um “acima”, um “além” – que lhe são mais próprias e das quais foi obrigada a desligar-se. Mitos como o de Er, na *República*, ou aquele exposto no *Górgias*, bem como o do próprio *Fédon*, quando lidos e compreendidos literalmente, ajudam tal interpretação.

Platão, na minha opinião, retoma seitas e filosofias tradicionais baseadas em tais crenças sobre a alma, mas, ele mesmo, não as afirma, e parece que quer deixar marcada sua aproximação e sua distância delas exatamente nesse diálogo. Usa-as, sim, para preparar a sua própria reflexão como se estivesse “limpando o terreno” ao pontuar as teorias sobre a alma normalmente aceitas à época, e com isso vai levando seus dialogadores, Cebes e Símiias, até onde pretende, isto é, até a abstração das idéias como fundamento do conhecimento sobre a imortalidade da alma. É o que pretendo demonstrar como sugestão de leitura, indicando um ângulo ao menos para ler-se o que posteriormente foi fixado com o nome de “realismo” platônico. É claro que o *Fédon* explicita pontos nucleares da filosofia

de Platão, como o da imortalidade da alma e sua “noeticidade”, também desenvolvido no *Teeteto*, no *Timeu* e no *Philebo* principalmente e que não é o caso de abordar neste momento.

No percurso desse difícil diálogo, difícil não só pelo conteúdo filosófico mas pelo próprio movimento de demonstração das teses que bordejam e se misturam com as imagens, tão próprias ao pensar mítico-religioso, Platão sutilmente apresenta sua concepção de “filósofo” que já delinear a na *República* e no *Banquete*, diferenciando-a da imagem que sua cidade tem daqueles a quem chama usualmente com esse nome mas que ele assim não considera. Avança, ainda, algumas teses sobre o que vem a ser a alma, só aprofundadas no *Timeu*. Parece-me que, para um bom entendimento do *Fédon*, não é possível deixar de compará-lo ao *Timeu*, o que farei apenas em poucos momentos absolutamente necessários, dados os limites desta palestra.

Creio que os diálogos de Platão, principalmente os da maturidade, são astuciosos. O filósofo, como bom pensador da técnica, abusa das “figuras de estilo” para estruturar seu modo dialético de conduzir a alma, usa magistralmente de metáforas, alegorias e mitos para fortificar um certo mover-se do *lógos* que transcende – e não só no *Fédon* – a maiêutica socrática. Por ironia, entretanto, essa astúcia dificulta a compreensão do texto e deu margem na chamada História da Filosofia para que certos mitos e alegorias fossem lidos de modo ingênuo, porque não se levou em conta a força simbólica que Platão desenvolveu no seu *lógos*. Não raras vezes, a linha reflexiva de um diálogo – como aconteceu no caso do *Fédon* e da “Alegoria da Caverna”, da *República*, exemplos mais lembrados – foi modificada por certas interpretações tardias e sedimentaram-se como tipicamente platônicas. Sabemos que Platão às vezes é apresentado com sabor excessivamente cristão, infundáveis vezes é um cartesiano, algumas outras é espírita. No primeiro caso, basta que leiamos o demiurgo do *Timeu* como Deus-criador; no segundo caso, que aceitemos serem as idéias “produções” da alma; no terceiro caso, que acreditemos na saída da alma do corpo quando este morre e sua reencarnação por sucessivas vezes, até a purificação. Platão afirma todas essas teses? Não, mas não deixa de abordá-las.

Especificamente no *Fédon*, a linha reflexiva é tortuosa, fato que por certo propiciou a visão de um Platão radicalmente dualista, que distanciou “geograficamente” o corpo e a alma, o sensível e o inteligível, e que afirmou a existência de um mundo além deste, onde as almas vêem as verdades eternas, interpretação corroborada pela leitura linear de trechos do *Ménon*, por exemplo, quando Sócrates explica antigas tradições dos sacerdotes que, estas sim, afirmam o esquecimento

das almas quanto à visão do divino. O mais grave, porém, parece-me ser a interpretação de que este mundo é mera cópia do mundo das idéias – e o acento está em “mera” –, de modo que cada coisa que existe é um simulacro de uma idéia, fazendo supor que nossa vida seja toda ela um simulacro havendo outro mundo modelar, tese que o próprio Platão expõe e critica no *Parmênides*. A questão da relação modelo-cópia aliada à noção de imitação, não é bem essa. Que se leia, atentamente, o livro IX da *República*.

Se Platão tivesse afirmado estas coisas, seria ele um filósofo preocupado com o ético, o político, com dúvidas quanto à possibilidade de um conhecimento verdadeiro e com as carências da linguagem? Para que utilizar-se, árdua e severamente, da força dos *lógoi*, de todos os seus artifícios, de seus possíveis sentidos no intuito de buscar os fundamentos do conhecer e do agir? O uso dos mitos não lhe é próprio, pois não é poeta, mas usá-los astuciosamente no *lógos* faz parte da dialética. Afinal, como ele mesmo afirma na *República*, ao censurar os poetas, o dizer mítico tem algo de verdadeiro. E no *Fédon* (61b), ele diz:

Digo-me a mim mesmo que um poeta devia, para ser verdadeiramente poeta, tomar por matéria os mitos, mas não os argumentos (*mythous all' ou lógous*), e também que o mitológico não me é próprio.

Mesmo cuidando de diferenciar e, ao mesmo tempo, misturar na dialogia *mythos* e *lógos*, quantas vezes é lido facilmente como órfico, isto é, da perspectiva mítico-religiosa? Se Platão foi ou não órfico, isto permanece na fronteira do possível, mas sua filosofia não é seita e não devemos ter, diante de um texto, pré-julgados. O que temos de indagar ao iniciar a leitura do *Fédon* é: o que significa a imortalidade da alma e tudo o que a envolve, conforme a leitura do texto? Com certeza, Platão sofreu influências de seitas diversas, e é impossível negar que a crença órfica o tenha inspirado quanto à separação corpo-alma, mas inspirar não é, necessariamente, aceitar.

A seita órfica deve ter-lhe servido apenas estruturalmente, ou seja, a separação corpo-alma conforme crê o orfismo foi *analogicamente* usada por ele. E explico. Pouco sabemos do orfismo dado seu caráter esotérico, mas a crença na sobrevida da alma, bem como sua valorização em contraponto à desvalorização do corpo – este, prisão da alma –, é indiscutível. Através da iniciação, os crentes da seita órfica podiam distanciar, pela ascese, a alma do corpo e contatar com o divino. Ora, parece ser este o ponto que interessa a Platão, filosoficamente.

2. O 1º compasso do *Fédon*: o corpo e a alma

Platão faz na ascese dialética o mesmo que o órfico faz na sua ascese religiosa: rumo às divinas idéias, há que “deixar” o corpo para efetuar a abstração. Efetivamente, ele diz no *Fédon* (65 b,d):

Quando se trata de pensar (*phroneseós*)? O corpo é ou não obstáculo quando, perseguindo a investigação, lhe pedimos associação? Quero dizer, afinal, isto: a vista, ou ainda o ouvido, comportam para os homens qualquer verdade? Ou, ao menos, será que isto não se passa como até mesmo os poetas não cessam de repetir: não ouvimos nada, e nada vemos com exatidão? ... Não é no ato de arrazoar (*logídzesthai*), e de nenhum outro modo, que vem a manifestar-se à alma o que realmente é a coisa em questão? ... a alma arrazoar o mais perfeitamente quando não a perturbam nem a audição, nem a visão, nem a dor, nem qualquer prazer, quando ao contrário, ela se concentra o mais possível nela mesma e manda, polidamente, passear o corpo; quando, rompendo o mais de que é capaz, toda associação e todo contato com ele, ela aspira ao que é (*tou ontos*).

O sentido “simbólico” da separação alma-corpo é claro. Quando queremos apanhar o ser segundo ele mesmo, quando a alma pensa e arrazoar com essa finalidade, não pode estar atrelada às exigências corpóreas, mas tomada pelo movimento do *lógos* em busca da verdade amarra-se nela mesma, “esquecida” do corpo, ao menos “enquanto está arrazoando”. E qualquer carência corpórea pode quebrar tal movimento. Se atentarmos para a diferença que Platão apresenta no *Fédon* entre aqueles a quem chama de *gnésíōs philosophoís* e que têm julgamento (*dóxan*) para inspirar-lhes belas palestras, e aqueles a quem chama de *philomatheis*, os que amam aprender, talvez essa questão fique mais clara, sutileza de linguagem que ele constrói e que costuma passar despercebida nas traduções. Com relação aos primeiros, que ele nomeia “os filósofos de origem”, expõe que o pensamento que os guia, segundo eles mesmos afirmam, é o seguinte (66 b,c):

[Dizem eles que] durante todo o tempo em que tivermos o corpo e nossa alma estiver misturada a essa coisa má, é impossível possuir suficientemente aquilo que aspiramos e, nós o afirmamos, aquilo que aspiramos é a verdade. O corpo, com efeito, é para nós fonte

de mil problemas, pois é necessário nutri-lo; ademais, se os males sobrevêm, são obstáculos para nossa caça ao que é; os desejos, apetites, medos, simulacros de todo gênero, futilidades... por causa dele (corpo), não seria jamais possível pensar.

Mais adiante, diz sobre os que nomeia *philomatheis* (82 d, 83c):

É uma coisa bem conhecida dos que amam aprender: quando a filosofia toma posse de sua alma, esta se encontrava completamente acorrentada ao interior de um corpo, e como que colada a ele, obrigada, desse modo, a examinar todos os seres através dele, como das barras de uma prisão, ao invés de fazê-lo ela mesma, por ela somente, e submergindo-a, assim, na ignorância a mais total...Repito: os que amam aprender sabem bem que, no momento em que a filosofia tomou posse de sua alma, ela se encontrava no estado em que disse; assim, a filosofia endereça à alma palavras que acalmam e inicia seu desligamento. Ela (a filosofia) lhe mostra que o caminho que consiste em examinar uma coisa por meio da vista é todo repleto de ilusões...ela persuade a alma a tomar suas distâncias...ela a convida a assemelhar-se e a dobrar-se ela mesma nela mesma...o que a alma vê, é o inteligível e o invisível...porque a alma do verdadeiro filósofo (*alêthôs philosóphou psychê*) crê nisso, coloca-se o quanto possível afastada dos prazeres, dos apetites, das penas, dos temores.

A diferença dessas duas colocações não deixa dúvidas. Enquanto os *gnêsíōs philosóphous* consideram “de fato” a separação do corpo e da alma, os *philomatheis* “simbolizam” tal separação na busca da verdade. Apartar o corpo da alma é persuadir através de boas palavras para que a alma inicie seu movimento de abstração, ao modo da ascese do *Banquete*. Chegando à contemplação das idéias, o homem retorna ao concreto com outro tipo de visão, agora fundamentada por que filosófica, como abordarei mais adiante.

A alma que se “separa” do corpo coloca-o “entre parênteses”, processo, aliás, repetido por Descartes quase vinte séculos depois. Separada, ela toma, nas palavras de Platão (84,a,b):

... o verdadeiro, o divino, o que não é objeto da opinião..., firmemente convencida de que assim deve viver enquanto durar sua

vida, e que deverá, cessando de viver, juntar-se ao que lhe é aparentado e semelhante.

Aqui, um novo problema: o que significa ao ser levada pelo *lógos* às divinas idéias, que a alma se junte ao que lhe é aparentado, isto é, às próprias idéias? Platão responde no início do *Timeu* ao afirmar a alma como *ousía* fabricada de uma mistura de idéias contrárias, em proporções definidas. Quando é envolvida por um outro tipo de realidade – a corpórea –, ela perde o conhecimento de si mesma até que, através da educação, volte a ver-se como realmente é, uma *ousía* misturada, parente das idéias¹. No *Fédon*, todavia, Platão aponta para essa relação alma-idéias mas não a desenvolve e distancia-se do tipo de morte por todos aceito, ou seja, como destruição do corpo e conseqüente separação da alma, para entrar na perspectiva filosófica, segundo sua própria definição de filosofia.

Lembre-se que desde Homero, a alma é pensada como sombra fugidia, espectro sem sobrevida autônoma após a morte do corpo. O corpo ao ser destruído é *sêma*, cadáver, e a alma perde sua potência, sua vitalidade, para tornar-se *skía*, sombra. Ora, a filosofia muda de registro e aceita a morte como separação alma-corpo “analogicamente”, como disse. Entretanto, se alguns filósofos pensam a separação vinculando-se ao pensamento mítico, ou à concepção “naturalista” da geração e corrupção dos seres, como pensam os chamados *philomatheís*?

3. O 2º compasso do *Fédon*: as teses de Cebes e Símiás

Reflexões pertinentes às escolas pré-socráticas são apresentadas na seqüência do diálogo, não mais assentadas nas antigas tradições e seitas mas referidas à não-aceitação da existência da alma após a morte do corpo. Dizem alguns que não há alma alguma que paire sobre a terra ou que vá a alguma parte, após a morte do corpo. A morte seria o perecimento absoluto do homem. Platão não especifica a quem pertencem tais teorias, mas é idéia já exposta por alguns dos primeiros “físicos”, de que a *physis* faz e desfaz os seres, leitura que rompe qualquer laço com a tradição mítico-religiosa. Alguns intérpretes consideram que Platão visa, aqui, o atomismo de Demócrito. Diante desse novo compasso, agora argumentativo, nova postura é exigida de Platão.

Se é aceito que o filósofo é aquele que, simbolicamente, prepara-se para morrer, uma parte do terreno já está ceifada pois deixa-se para trás o pensar

mítico-religioso. Agora, são apresentadas as demonstrações de Cebes e Símiás que não podem obedecer outro critério senão o da persuasão. São, portanto, *lógoi*. Sucintamente, expõem os interlocutores os seguinte pontos:

1. Cebes e Símiás utilizam-se de paradigmas (o arco e a lira, em Símiás e o tecelão em Cebes) para fundar a impossibilidade de afirmar-se a imortalidade da alma;

2. Símiás, pelo paradigma da harmonia produzida pelas cordas da lira e a posterior dissolução do instrumento indaga da sobrevivência ou não da harmonia, dissolvida a sua causa; Cebes, pelo paradigma do tecelão, de sua destruição e de seu produto em temporalidades diferentes, aponta a mesma dificuldade quanto à sobrevivência da causa do produto e do produto;

3. a idéia dos interlocutores é a de, aproximando a alma e o corpo de tais paradigmas – tanto a corda e a lira quanto a harmonia produzida, tanto o tecelão quanto as vestes que tece –, afirmar que todos perecem mesmo que em tempos diversos; no caso da harmonia, como pode ela permanecer sem o instrumento que a produz? Esse instrumento, aliás, pode durar mais que a harmonia, pois, quebrado, finda a harmonia mas não findam a madeira e cordas. Cebes indica a maior ou menor duração da vida do tecelão em comparação com a possível duração maior ou menor das vestes produzidas, para concluir que pode haver múltiplos nascimentos e mortes, que pode haver sobrevida relativa da alma ou seu perecimento, comparativamente ao corpo, e por mais que se queira não se pode demonstrar que a alma seja imortal. A alma poderá sempre deixar de existir, mesmo que permaneça além da existência do corpo, ou não (85 c a 88b).

Diante de tais *lógoi*, Platão terá que explicitar “logicamente” a existência da alma, e assim faz, e sua perspectiva não pode ser, agora, a da *physis* como ponto de geração e corrupção de todos os seres. Contrapõe à existência física à existência em *lógos*, marcando novo par, *physis-lógos*, como anteriormente marcara o par *mythos-lógos*. Utiliza-se, para tanto, da “lógica dos contrários” – conhecida dos interlocutores porque já desenvolvida desde os inícios da Filosofia – para explicar, de outro ângulo, o movimento de geração e corrupção, substituindo a apreensão usual do “mover-se físico pelo movimento lógico”. Este não necessita de qualquer comprovação exterior a ele mesmo, pois é ele próprio o núcleo comprovador de sua própria existência, é ele o movimento do pensar-dizer, numa clara alusão à aderência ser-dizer-pensar, aprofundado no *Sofista*.

Estabelece, então, que sem movimento nada poderia vir-a-ser e disso ninguém discordaria. Ora, não é possível deixar de pensar no movimento senão como *gênesis* dos contrários, o que implica aceitar que há geração de um contrário ao seu contrário e é isto que gera movimento. Assim, uma coisa maior deve conter o menor, uma coisa viva pressupõe a morta, pois como se saberia do vivo sem o morto, do maior sem o menor (70 d e seguintes)?

No entanto, mais adiante, expande a reflexão sobre os contrários apontando para a fraqueza da linguagem quanto à verdade, pois dizemos que algo é maior em relação a um menor porque ambos participam da idéia de grandeza, e dizer que Cebes é maior ou menor que Símiás corresponde a uma relação estabelecida entre os dois e que se modifica se for estabelecida entre outros dois. Cebes pode ser menor que Símiás e maior do que Sócrates. Logo, a grandeza da qual participa o maior e o menor não tem geração, não se forma de seu contrário, mas as coisas ditas pequenas ou grandes geram-se em função das relações que estabelecemos entre as coisas, por isso não dizemos seu ser mas dizemos sobre suas as qualidades mutáveis (103b). Todavia, há contrários dentro das coisas e contrários em si mesmos. Algumas coisas podem não aceitar os contrários, à diferença do pequeno e do grande. É o caso do fogo e da neve que não se aproximam, o mesmo acontecendo com os números pares e ímpares. Isto leva Sócrates a dizer:

Não são só as formas contrárias que não recebem seus contrários, porem há aquilo que pode carregar um contrário, qualquer que ele seja, e para o qual se pode ir (104 c).

Desse modo, o grande e o pequeno, o pesado e o leve, a vida e a morte são contrários que se geram, enquanto a coisa quente e a fria, o número par e o ímpar contêm contrários que não se geram. Compreende-se, então, que o par não gera o ímpar apesar de ser-lhe contrário, mas que o par e o ímpar são, enquanto tais, indestrutíveis, e só podem ser por existência mútua enquanto contrários. Não se pensa, portanto não “existe”, o par sem o ímpar. Ora, a conclusão sobre a imortalidade da alma é facilitada com tal argumentação: ela não aceitará o contrário dela mesma pois o que torna vivo um corpo é a alma e, sendo a morte o contrário da vida, da morte a alma não se aproxima pois é princípio da vida.

Na primeira forma de geração dos contrários, Platão pensara a geração física para aproximar morte e vida. Agora, a perspectiva para não aproximar esse par contrário é a do *lógos*. Assim como o ímpar é indestrutível enquanto tal, pois

não pode nascer do par apesar de depender dele para ser enquanto par (e vice-versa), a alma é vida imortal e indestrutível (105 c e seguintes) e “necessita” da morte para ser pensada enquanto tal.

Nesse *lógos* pouco afeito às coisas físicas, “os contrários fundam a possibilidade de conhecer e nomear as coisas que são” na medida em que julgamos a partir da participação das coisas nas idéias, isto é, nas realidades em si (lembre-se de que tais realidades estão na alma, misturadas quando do processo demiúrgico exposto no *Timeu*, como apontado anteriormente). Pelas idéias podemos expor os atributos e os não-atributos de algo, podemos pensá-lo em palavras. No início do *Fédon*, Sócrates chama a atenção para a coceira de sua perna e a ambigüidade do sentir prazer e dor. Diz do prazer de coçar que este pode provocar dor pelo excesso – um possível ferimento – ou pela ausência, o não-coçar. As palavras dor e prazer divergem, mas nas coisas físicas podem estar misturadas e nem por isso deixam de ser ditas e pensadas dentro da “lógica dos contrários”. Platão, desde o início do diálogo, sabia onde iria chegar, o que comprova, também por esse viés, que o *Fédon* não é um diálogo com pretensões históricas como quer Burnet.

4. O 3º compasso do *Fédon*: a imortalidade da alma filosófica

A sutileza da lógica platônica quanto aos contrários, aprofundada nos diálogos *Sofista* e *Philebo*, não permite que a *physis* aflore enquanto imagem de um vir-a-ser dos corpos. Não se trata da existência de seres físicos em movimento, pensados pela *empeiria* como corpos determinados; nem da “morte natural” (dissolução corpórea) não abordada por Platão nesse diálogo, mas de um *lógos* sobre a mudança de estado das coisas que têm parentesco com as idéias contrárias imutáveis. Uma vez mantido o devir, a morte é apenas um nome que ampara o ato de dissolução de um estado específico dos seres ditos físicos; quando algo “morre”, “representamos” uma finalização. Em se tratando da morte e da vida enquanto idéias contrárias, uma não se aproxima da outra, portanto o movimento dos contrários em si mesmo é geração lógica e não cronológica.

Essa perspectiva funda o poder de conhecer e nomear propriamente platônicos, cuja condição de possibilidade está na alma como *ousía* misturada de idéias, como sede do *nous*, segundo o *Timeu*. Platão não é um cientista na busca daquilo de que é feita uma coisa ou do porquê de mover-se. Sendo filósofo, busca o fundamento para o pensar-dizer a coisa do modo mais verdadeiro possível.

Esse último compasso do *Fédon* é o momento em que há a demonstração da influência heracliteana e parmenideana, cujo aprofundamento Platão faz no diálogo *Sofista*. Tanto neste diálogo quanto no *Fédon* há a mesma demonstração: ao mesmo tempo em que cada contrário é nele mesmo algo – o uno, o múltiplo, o movimento, o repouso, etc. –, é também gerador de seu contrário nos casos em que está em *koinonía*, em parentesco, sem deixar de ser ele mesmo. Não fosse assim, e não haveria qualquer possibilidade de diferenciação para pensar e falar os seres, seria a mescla originária de Anaxágoras da qual o *nous* está ausente, vale dizer, não teríamos alma como princípio da vida. E vida é organicidade, como afirma o filósofo no início do *Timeu* quando da fabricação da Alma do Mundo. Diferenciar, combinar, participar, comunicar, gerar é expressão do arrazoar e do nomear, potências da alma. Criar *lógoi* é pensar e expor o pensar em sentenças, em julgamentos. E não se pensa sobre o que não é, diz no *Sofista*.

Quanto aos “físicos”, suas teses sobre a inexistência da alma após a dissolução do corpo não se sustentam logicamente, e fisicamente não se comprovam como gostariam, assim como não se comprova e não se sustenta logicamente a sua sobrevida após a morte do corpo. De bom grado, todos gostariam de ver provada qualquer das hipóteses, mas tal não é possível. Resumindo a conclusão da reflexão platônica em cinco itens, temos:

1. é preciso buscar aquilo pelo que (*aitía*) a geração e a corrupção são (96a), e os *lógoi* são o único caminho para isso;

2. dizer aquilo pelo que, dizer a *aitía*, é julgar de algum modo sobre o que é, diferentemente das outras respostas sábias sobre as *aitíai* quando afirmam que algo é belo porque tem uma bela forma, ou porque tem o brilho do ouro, respostas que não fundam e são redundantes; dizer aquilo pelo que algo é, não é dizer o que o provocou ou do que é feito, mas é saber o que torna possível o *lógos* sobre ele;

3. o porquê de uma coisa tornar-se outra não está, então, na sua fragmentação (física), mas no fato de que “cada coisa torna-se algo por participar no modo de ser próprio do ser no qual veio a participar” (101c);

4. os contrários na linguagem geram-se mutuamente, como fora dito, mas alguns não podem jamais misturar-se um ao outro sem que pereçam, outros sim; já os contrários tomados em si mesmos distanciam-se porque unos, mas alguns se aproximam e geram novos contrários unos (geração lógica das idéias);

5. há coisas que, não sendo contrárias, também não se misturam, como a tríade e o par, e o par não é o contrário da tríade, mas não pode recebê-la e vice-

versa; o mesmo com relação ao fogo e à neve, que não são contrários mas um não pode receber o outro; sendo a alma o que, entrando no corpo, lhe dá vida, ela não pode receber o seu contrário “físico” e “lingüístico”, a morte, sem deixar de ser imortal e incorruptível.

Platão chega à imortalidade da alma ao demonstrar sua existência como *ousía*, diferente da existência corpórea composta. Se a alma fosse composta de elementos diversos (e ela é mistura de seres em-si), os elementos que a comporiam pré-existiriam a ela, portanto, se a alma é imortal e em si mesma, sempre existiu e não pode depender de nada para que venha a existir pois não tem geração (é claro que Platão, aqui, pensa na composição de elementos “físicos” diversos que podem se decompor e criar novas composições). E porque no paradigma de Símiás, a harmonia não pode preexistir ou pós-existir aos elementos que a compõem, pois depende deles para existir, não é uma boa comparação para a alma. Platão chega, assim, a partir da pergunta pela *aitía*, a um novo enquadramento reflexivo: as *aitíai* do pensar-dizer são as idéias, e as coisas são cognoscíveis pelo modo de participação que têm nelas. São as idéias seres à parte dos seres físicos, como a alma é à parte do corpo. São elas a *aitía*, a causa, aquilo pelo que se dá o arrazoar e nomear dos seres, quer sensíveis, quer matemáticos. E não havendo *lógos*, isto é, não havendo arrazoamentos que “movam” os inteligíveis, temos deles a visão noética, sustentáculo para a estruturação dos *lógoi*.

A intenção de Platão ao recolher as crenças, doutrinas e pensamentos a respeito da alma, de sua imortalidade e de sua separação do corpo, parece-me, é a de firmar melhor sua própria perspectiva como filósofo. Fazer da filosofia um exercício de separação alma-corpo é simbolizar tal exercício como morte, marcando o perfil verdadeiro do filósofo contra os perfis que pululavam à época. Morrer filosoficamente é, como ele mesmo diz:

Examinar com toda a precisão requerida, a marcha do *lógos* ... na mais larga medida em que o homem for capaz de segui-lo (107,b).

Finalmente, concluo com uma indagação exterior à dialética do *Fédon*, pertinente à historicidade: a morte de Sócrates. Platão contou-a fisicamente ao final do diálogo. Sócrates bebeu a cicuta e, após os sintomas esperados do veneno, expirou. É paradoxal essa finalização “física” depois de uma árdua argumentação “metafísica” sobre a imortalidade da alma. Talvez o *Fédon*, escrito anos após a morte do mestre, tenha sido a verdadeira homenagem do discípulo ao

mestre, pois foi o Sócrates-filósofo, o Sócrates mestre do *lógos* que o discípulo Platão imortalizou. Sua morte corpórea existe como um novo “estado físico”, do ponto de vista da geração e corrupção; não existe, afinal, para a filosofia platônica que tem “a alma socrática”. E se para as representações mítico-religiosas, a alma empreende uma viagem ao despregar-se do corpo, Sócrates é imortal pois “viaja” na História Ocidental até nossos dias, e mais viajará. Parece ser desse tipo a homenagem platônica ao mestre.

Ao dissolver, com astúcia, o modo como são pensados o corpo e a alma no orfismo e, em parte, por alguns que se dizem originariamente filósofos, Platão coloca o corpóreo na dimensão epistemológica, única em que lhe cabe alguma desvalorização. O corpo não é “coisa má” ou “prisão da alma”, bem ao contrário, ele é parte da essência humana, apenas pode ser obstáculo à abstração. Nesse sentido, e só nesse, o corpóreo é negativo. Apesar do *Fédon*, do *Timeu*, do *Sofista* afirmarem um Platão não-órfico, persiste na tradição interpretativa um Platão que não encontra eco nos próprios textos. Pode-se argumentar que ele termina o *Fédon* com um mito, o mito das almas, confundindo o leitor com mais um *mythos*. Diz ele, com efeito:

Dizem que o mesmo *daímon* que acompanha cada um de nós durante sua vida é, também, quem conduz cada morto a um determinado lugar. Então, os que lá se encontram reunidos são submetidos a um julgamento e, imposta a sentença, são levados ao Hades (107 d).

Ora, alguém há de supor que o filósofo Platão professe de fato tal posição, que não está fazendo uso de um mito “paradigmaticamente”, mesmo após ter enfrentado a tenacidade anterior de seu *lógos* e de sua profissão de fé na filosofia? Se Platão fica mais, ou menos, belo ao abandonar o cerne do *mythos* e optar pelo *lógos* quanto à imortalidade da alma, isto depende de cada leitor; se Platão acredita realmente na sobrevivência da alma e no seu destino transmigratório, creio que jamais saberemos, mas como filósofo, não depende dela. É, de qualquer modo, instigante que ele tenha recolhido no *Fédon* a última fala de Sócrates, segundos antes de cerrar os olhos:

Críton, devemos um galo a Asclépio; não se esqueça dessa dívida; não seja negligente (118 a).

Sócrates talvez tenha sido um órfico, mas nada nos leva a pensar que Platão também tenha sido, ao menos nos seus textos. Mas, de bom grado, como

ele mesmo afirma, gostaríamos de ver comprovada essa crença. Então, a alma de Sócrates viveria “fisicamente” e não apenas “logicamente”.

NOTAS

- * Professora Doutora do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- 1 A questão do que seja a alma é difícil. Há interpretações atuais que a consideram, segundo leitura do *Timeu* uma *ousía* matemática; outras consideram-na *ousía* noética porque mistura matemática *sui generis* – porque “lógica” e não física – de idéias supremas, portanto, essencialmente, a alma não é forma e número matemáticos. Até o momento, tem sido essa minha posição segundo expus no livro *Platão: o cosmo, o homem, a cidade* (Andrade, 1992).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, R. G. *Platão: o cosmo, o homem e a cidade. Um estudo sobre a alma*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.
- BRÈS, Y. *L'évolution de la psychologie de Platon*. Paris: Puf, 1973.
- JOLY, H. *Le renversement platonicienne*. Paris: J.Vrin, 1974.
- MONTET, D. *Les traits de l'être*. Grenoble: Millon, 1990.
- RICHARD, M.-D. *L'enseignement oral de Platon*. Paris: Éditions du Cerf, 1986.

ANDRADE, Rachel Gazolla de. *The Platonic “realism”: a possible answer on the Phaedo*.

ABSTRACT: *The text aims at presenting a reading of the Phaedo, unusual in the interpretative tradition, and at rehabilitating the Plato who rejects the thesis of the ancient physicists as well as the Orphic mythical-religious statements instead of corroborating them. The center of the dialogue – the immortality of the soul – is used by the philosopher to demonstrate what philosophy is and the separation of body and soul.*

KEYWORDS: *soul; body; lógos; myth; realism; idealism.*